

Université de Montréal

L'Ineffable chez Damascius

PAR

Daniel Mazilu

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Avec le concours financier du FCAR

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître ès arts (M.A.) en philosophie

Dépôt du mémoire effectué le 22 décembre 1999

© Daniel Mazilu, 1999



5411 2222

B
29
U54
2000
V.010

Université de Montréal

L'Institut des Sciences

PAR

Daniel Mazin

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Avec le concours financier du FCAR

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître en arts (M.A.) en philosophie

Depuis du mémoire est sur le 22 décembre 1990



© Daniel Mazin, 1990

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé
L'ineffable chez Damascius
présenté par
Daniel Mazilu

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

M. Louis-André Dorion, président

M. Richard Bodéüs, directeur

Mme Fabienne Pironet, membre

Mémoire accepté le : ...25...février...2000

Sommaire

Ce mémoire propose une étude de l'ineffable tel qu'il se dégage du *Traité des premiers principes* de Damascius, dernier diadoque de l'École néoplatonicienne d'Athènes (V^e-VI^e s. n.è.). Comme c'est à la suite de l'enquête portant sur le principe premier du monde que résulte la thèse de Damascius sur l'ineffable, c'est autour de ce même problème que se déploie notre recherche. Trois lignes centrales orientent cette démarche : d'ordre cognitif, ontologique et enfin mystique, correspondant aux opérations de synthèse, d'analyse et d'intuition respectivement. La première consiste dans l'induction du multiple dans l'un et se traduit par la purification préalable de la pensée à travers un chemin menant au principe unique du tout ; la deuxième consiste, à rebours du parcours synthétique, dans la déduction du monde à partir de ce principe antérieur à tout et revient au développement dialectique du déploiement du multiple à partir de l'un ; la troisième enfin consiste dans l'intuition pure qui intègre les deux précédentes étapes mais échappe à la connaissance par la saisie mystique de l'ineffable, une fois l'échec provisoire des deux premières approches avoué. Nous présenterons au cours de nos 2^{me} et 3^{me} chapitres les deux premières étapes de ce chemin, le 1^{er} étant consacré à la mise en lumière du conflit essentiel qui se situe au cœur de l'œuvre de Damascius et qui est dû à la jonction contradictoire des deux exigences du principe : autonomie et causalité. À tous les moments de ce parcours, l'ineffable acquiert un sens nouveau et à plusieurs égards emblématique de l'impasse où mène la recherche métaphysique.

Le **1^{er} chapitre** expose les problèmes préalables et les enjeux majeurs de l'approche spéculative du premier principe tels qu'ils se dégagent du traité de Damascius, les conditions de l'exigence du principe et les apories qu'elles introduisent. Si nous voulons distinguer le principe du tout, le tout cesserait d'être tout. Si le principe est principe du tout, quel devrait alors être son propre principe, s'il y en a ? Puisque toute connaissance est connaissance des causes, il faudrait connaître la cause de l'un lui-même, pris comme principe, afin de le connaître, et alors il cesserait par là-même d'être principe premier. L'aporie centrale surgit de la distinction que nous opérons fatalement entre un principe et *autre* chose, en l'occurrence le monde qui en serait dérivé. Cette distinction introduit une altérité inexplicable dans l'un et mène à l'hypothèse d'une transcendance absurde puisqu'elle relègue le principe *au-delà du tout*, ce qui revient à en faire un principe de *rien du tout*, puisqu'il n'y a plus aucun lien établi entre lui et le tout. L'immanence, quant à elle, rendrait bien présent le principe au tout, mais c'est le tout lui-même qui deviendrait alors son propre principe ; par là c'est la notion même d'un principe qui serait évacuée, puisque le tout, principe de lui-même, s'auto-suffisant, n'en aurait plus besoin. Quelle que soit donc l'option choisie pour envisager le rapport du principe au monde, il demeure incompréhensible. C'est le sens le plus large de l'ineffable qui vient en l'occurrence combler la lacune de notre ignorance à l'égard du principe premier conçu comme origine radicale du tout.

Le **2^{me} chapitre** propose un cheminement dialectique d'induction du principe premier à partir du multiple. À travers la négation de toutes les déterminations qui relativisent le premier principe plutôt qu'elles ne le circonscrivent, ce dernier se dégage peu à peu comme la totalité de la réalité concentrée dans une unité indivisible, l'un qui est tout avant le tout. Mais la conjonction de la simplicité absolue et de l'universalité intégrale de la réalité est impossible pour une pensée humaine. Selon Ueberweg-Praechter, "*de semblables considérations conduisent Damascius à l'affirmation que toutes les représentations de la relation de l'un à ce qui lui succède sont de simples conjectures dues à la faiblesse humaine, que nous transposons à partir des concepts propres à notre être divisé, sur l'ineffable*"¹. Comme stricte identité à soi perceptible uniquement dans une totale antériorité ontologique, le principe se refuse à toute détermination cognitive. La pensée, essentiellement duelle et relevant de l'être, demeure incompatible avec l'expression de la stricte identité d'un principe qui, plus est, précède l'être comme son origine. La dialectique bute ici sur une impasse radicale qui tient à la nature foncièrement discriminative de la connaissance humaine. Le problème de l'antériorité induit en outre en erreur par la confusion qu'elle suggère entre l'avant (la cause) et l'au-dessus (la séparation), par où, d'une manière absurde, la source de l'être devient coupure par rapport à l'être. L'absurdité demeure intacte à moins d'opérer une distinction cruciale entre transcendance noétique et immanence ontologique, la première renvoyant à l'incapacité où nous nous trouvons de penser l'unité absolue sans introduire la disjonction principe—monde, la seconde étant la base nécessaire de la recherche d'un principe qui puisse fonder le monde sans s'en dissocier. Si le principe est transcendant, il est ineffable par absurde : coupé de tout, il ne saurait être principe de rien. S'il est immanent, il est ineffable par l'ampleur ontologique qu'il embrasse : dire qu'il est tout c'est en fait ne rien dire du tout.

Le **3^{me} chapitre** traite essentiellement du problème que soulève la transition du principe au multiple qui reviendrait pour le premier à produire autre chose que lui. La procession révèle une altérité qui menace l'identité absolue de l'un. Dans un premier temps, la voie apophatique conduit bien à concevoir le principe comme n'étant rien de déterminé, simple et antérieur à l'être, autant de postulats censés sauvegarder son autonomie. C'est l'inconditionné (*sans besoin*) qui est ainsi établi *a priori*. Mais dans un deuxième temps, l'implication directe de l'autarcie du principe est l'aporie de l'indéterminé, qui consiste dans l'impossibilité pour un tel principe d'expliquer une détermination extrinsèque à lui. La procession à partir de l'un devient donc un dilemme puisqu'elle introduit une altérité au sein de l'indivisible. Une solution provisoire serait de concevoir la procession comme immanente au principe, telle une participation à l'immuable. Mais l'altérité, et partant la contradiction, est-elle éliminée par là ? Dans un certain sens, oui ; mais le principe ainsi conçu reste inconcevable. L'un, expédient de remplacement de l'ineffable, n'explique toujours pas pourquoi, étant réellement un, il se donne comme multiple à la connaissance sinon au monde. Quelle que soit l'hypothèse du principe (en-soi ou transcendant), le principe demeure ineffable. Dans le premier cas, puisqu'étant tout, rien de précis ne peut en être dit. Dans le second cas, la transcendance, par la séparation qu'elle opère, confine le principe au néant.

¹ *Die Philosophie des Altertums*, S. 633.

MÉTHODOLOGIE

Sans suivre l'ordre de développement du *Traité des premiers principes* tel que Damascius l'a conçu, nous avons choisi une approche thématique essentiellement centrée sur le problème qui nous préoccupe ici, l'ineffable. Le but avoué de ce mémoire étant d'éclaircir le sens précis que lui accorde le philosophe néoplatonicien dans son texte, le principal souci qui a orienté notre recherche a été de mettre en lumière les articulations du discours rationnel déployé par Damascius l'ayant conduit au recours à la notion d'ineffable, en expliquant en quoi consistent les apories qui mènent la pensée en quête d'un premier principe dans une impasse insurmontable. La confrontation avec les prédécesseurs du dernier diadoque dans la tradition néoplatonicienne (Plotin, Porphyre, Jamblique et Proclus), aux historiens de la philosophie et aux penseurs modernes nous a entre autres permis de mieux dégager l'apport capital de la réflexion de Damascius à la métaphysique et de souligner la pertinence de sa thèse sur l'ineffable.

Table des matières

Sommaire p. ii-iv

Avant-propos

L'origine radicale comme question ultime de la métaphysique p. vii-ix

Introduction p. 1-21

LE *TRAITÉ DES PREMIERS PRINCIPES*. Remarques d'ordre général. Caractère, méthode et style du traité. L'aporie critique (1-3). LA PLACE DU DOUTE ET DES SOLUTIONS. Enjeux des apories. Visée purgative de la démarche aporétique : engourdir pour dégourdir (4-9). L'INEFFABLE DE PLATON À DAMASCIUS. L'originalité de l'apport de Damascius (9-19). LE PARADOXE ÉRIGÉ EN MÉTHODE ? Une mise au point (19-21).

1. De l'origine radicale du monde. Les données du problème de *l'ineffable* p. 22-48

Le dilemme du fondement ontologique (22-27). Sabotage initial de toutes alternatives (27-28). LES TROIS HYPOTHÈSES DU PREMIER PRINCIPE (29-30). L'APORIE CENTRALE DU *DE PRINCIPIS* : LA TRANSCENDANCE. Élimination de la première hypothèse (le principe *au-delà* du tout) (30-34). LES ALÉAS DU PRINCIPE ET DU TOUT (34-37). SENS RELATIF DU TOUT (37-38). L'EXCEPTION FAITE À LA TOTALITÉ ABSOLUE (38-39). PROBLÈME DU PRINCIPE ENVISAGÉ COMME CAUSE (39-41). L'INCONDITIONNÉ (41-44). L'INDÉTERMINATION DE L'INCONDITIONNÉ : l'impasse radicale (44-45). LE NÉCESSAIRE RENVERSEMENT DU DISCOURS : l'en-soi (45-48).

2. L'impasse métaphysique. Fondement ontologique et démarche noétique p. 49 -98

Le dicible et l'indicible (49-50) L'un comme paradigme suggestif de l'ineffable (51-53). PREMIÈRE ÉTAPE : concevoir l'être. L'un-être ou l'unifié (54-57). DEUXIÈME ÉTAPE : la synthèse du tout dans l'un. Le tout-un (58-62). TROISIÈME ÉTAPE : l'indivisible. L'un-tout (62-63). QUATRIÈME ÉTAPE : l'un (63-68). CINQUIÈME (et dernière) ÉTAPE : l'ineffable (68-75) LE PARADOXE DE LA NOTION DE L'INEFFABLE (76-78). L'IMPASSE RADICALE : aveu d'échec de la saisie du premier principe (78-85). TRANSCENDANCE NOÉTIQUE ET IMMANENCE ONTOLOGIQUE. Éclaircissement (85-90). Conclusions : l'ineffable par rapport au discours, à l'être, à l'un. L'énigme du principe d'identité (91-98).

3. À la lisière du néant.

Le piège de la pensée dans la quête du tout premier principe p. 99 -142

Les deux exigences contradictoires à l'égard du premier principe : causalité et autarcie (99-104). LA NÉGATION : Voie d'accès à la simplicité antérieure. L'indéterminé postulé afin de sauvegarder l'autonomie absolue du principe (105-108). L'INCONDITIONNÉ (le *sans besoin*) : dignité donc transcendance ? (108-112). IMPLICATION DE L'AUTARCIE POSTULÉE DU PRINCIPE : l'aporie de l'indéterminé (112-115). DILEMME DE LA PROCESSION (115-119). LE PROBLÈME DE LA PARTICIPATION (120-122). SOLUTION : PARTICIPATION À SENS UNIQUE (122-125). L'IMMANENCE DE L'UN (125-130). ÊTRE PARTICIPÉ EN DEMEURANT LE MÊME : l'en-soi. Qu'il est tout, absolument (130-136). CONNAISSANCE ET INCONNAISSANCE DU PREMIER PRINCIPE : ineffable parce qu'il est tout (136-138). UN RIEN POUR LA PENSÉE. L'ineffable à la lisière du néant (139-142).

Conclusion

La pertinence de la thèse sur l'ineffable dans la perspective de la métaphysique p. 143-145

Repères biographiques sur Damascius p. 146-147

Bibliographie p. 148-150

AVANT-PROPOS

Il peut paraître paradoxal de consacrer un livre (ou un mémoire, en ce qui nous concerne) à ce qui n'est pas susceptible d'être dit. N'y a-t-il pas, en effet, quelque chose de foncièrement contradictoire dans la tentative de traiter un sujet dont la définition même implique le refus de toute expression ? Nous pourrions, pour notre part, nous abriter tout simplement sous l'autorité de Damascius dont l'œuvre maîtresse est dominée par ce problème, et laisser en suspens la question plus épineuse de savoir si une telle recherche ne manque pas nécessairement son objet et si, par conséquent, elle peut se justifier d'une quelconque autre façon que d'un strict point de vue érudit. En réalité, le problème que soulève l'ineffable est d'une bien plus grande portée que l'on ne saurait le soupçonner à première vue. En fait, il engage le statut même de la philosophie dans son ensemble puisqu'il contribue à assigner à celle-ci ses propres limites, si l'on s'accorde à admettre avec Wittgenstein que la philosophie consiste à "*marquer les frontières du pensable, et, partant, de l'impensable*"¹. Aussi, en délimitant "*le territoire contesté de la science de la nature*", écrit Wittgenstein, "*elle signifiera l'indicible en figurant le dicible dans sa clarté*"². Seulement, la démarcation ainsi établie, l'ineffable ne demeure pas moins chargé d'un poids ontologique d'autant plus ambigu qu'il échappe à toute évaluation de la raison, se profilant à l'horizon clair-obscur d'une connaissance qui méconnaît l'étendue de son ignorance à l'égard de cette part manquante du réel qui garde encore sa compacte opacité. Nous avons beau escamoter l'inquiétant problème de l'origine radicale et éviter tant bien que mal la question tant redoutée, ce n'est jamais rien d'autre qu'ajournement et perpétuel atermolement en marge du vrai problème qui se pose spontanément à la raison humaine et auquel il n'y a nul moyen de se dérober, le seul qui compte finalement. "*Il s'agit, en bavardant sur des soucis mineurs*", écrit Jankélévitch, "*de détourner la conversation du souci majeur, informulé, que tout le monde a dans la pensée*"³. Il nous faut tout de même reconnaître tout ce qu'il peut y avoir de rassurant dans cette myopie volontaire, qui nous épargne la mésaventure d'une perplexité qui confinerait au vertige⁴. Mais cette frilosité n'en est pas moins toujours porteuse d'une incurable insatisfaction. Se rabattre sur l'accidentel, c'est toujours passer en même temps à côté de l'essentiel. Et jusqu'à quand peut-on encore raisonnablement déambuler dans le bavardage creux afin d'éluder la question centrale ?

¹ "[La philosophie] doit délimiter l'impensable de l'intérieur par le moyen du pensable", précise Wittgenstein (*Tractatus logico-philosophicus*, 4.114, trad. Granger, Gallimard, nrf, 1993, p. 58).

² Ibidem, 4.113 & 4.115, p. 58.

³ Jankélévitch, *Philosophie première*, PUF, Quadrige, 1953, ch. II : « Le problème de l'origine radicale », p. 36-37.

⁴ "L'homme raisonnable trouve dans son intermédieté de créature tout ce qu'il y a à savoir, et il est conforme à la sagesse métempirique comme au sérieux vital de ne pas chercher au delà ; la pensée qui plafonne dans l'exercice du raisonnement n'a aucune envie de crever ce plafond et de se trouver ainsi vagabonde avec le ciel pour toit ! Rien ne manque... et pourtant il manque quelque chose, — un quelque chose qui n'est rien" (Ibidem, p. 91).

Du moment que la vie n'a de sens que par rapport à une existence préalablement donnée, remarque avec justesse Jankélévitch, elle renvoie d'elle-même, tôt ou tard, à l'*initiative initiale* ¹.

La totalité du savoir scientifique se situe dans les limites circonscrites par une cause et une finalité du monde inconnues l'une et l'autre, comme la vie humaine s'égrène moyennant la complaisance obligée dans l'intervalle qui sépare le non-être précédant la naissance et le non-être de la mort. La vie elle-même, en général, ne se résume-t-elle pas dans un cortège ininterrompu de moyens-termes, telle une transition entre deux néants : celui d'où elle jaillit et celui où elle retourne ² ? De là, comment empêcher cet inavouable soupçon de s'éveiller dans l'âme : que la vie ne soit, elle aussi, un moyen-terme supplémentaire parmi d'autres d'une logique aussi implacable qu'insaisissable dans son irréductible fatalité ? Mieux encore, ces deux mêmes termes encadrant l'existence ne risquent-ils pas de se valoir l'un l'autre dans leur réciproque nullité et ne menacent-ils pas d'annuler cela même qu'ils enclavent : la vie ? Un horizon nébuleux, autrement dit, s'étend des deux côtés, tant de l'origine, de la vie en particulier et du monde en général, que de la finalité de l'une et de l'autre, et précipite la pensée humaine dans une expectative où la question-clé demeure éternellement sans réponse ³. "*Comment expliquer l'ironie passablement dérisoire de ce paradoxe*", se demande Jankélévitch : "*que le plus important, en toutes choses, soit précisément ce qui n'existe pas ou dont l'existence, à tout le moins, est la plus douteuse, amphibolique et controversable ? Quel malin génie empêche que la vérité des vérités soit jamais prouvée sans équivoque ?*" ⁴. C'est dans l'interstice même de ce poignant désir d'accéder à la complétude, qui serait en mesure de combler enfin cette lancinante lacune cognitive, que s'opère, telle la nostalgie diffuse d'un *je-ne-sais-quoi*, l'intrusion de l'infini d'une présence ouvrant sur l'indicible, et que, malgré tous les noms qui ont pu lui être donnés, Jankélévitch préfère appeler cet *innommé innommable* ⁵.

Il n'y a rien de surprenant à retrouver cet *innommé innommable* au cœur même de la philosophie de Damascius, figure majeure de l'Antiquité finissante ⁶, qui estimait même la recherche portant sur l'ineffable comme étant, de tous les besoins, *le plus nécessaire* (ἡ πάντων ἀναγκαιοτάτη χρεία) ⁷. C'est le dilemme par excellence de la philosophie spéculative. Or, "*le dernier grand nom de l'histoire de la pensée grecque*" ⁸, Damascius est aussi, à sa manière, un sommet de la spéculation hellénique au sein du néoplatonisme. Littéralement hantée par le

¹ Philosophie première, p. 98.

² "La vie ne va nulle part, sauf à la mort (c'est-à-dire, exactement, nulle part), et chacun entre-temps se débrouille comme il peut" (Comte-Sponville, *Une éducation philosophique*, PUF, 1989, p. 47).

³ "Il y a quelque chose d'inévident et d'indémontrable à quoi tient le côté inexhaustible, atmosphérique des totalités spirituelles, quelque chose dont l'invisible présence nous comble, dont l'absence inexplicable nous laisse curieusement inquiets, quelque chose qui n'existe pas et qui est pourtant la chose la plus importante entre toutes les choses importantes, la seule qui vaille la peine d'être dite et la seule justement qu'on ne puisse dire" (Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, tome 1, p. 11).

⁴ Ibidem. Cf. Wittgenstein : "Nous sentons que, à supposer que toutes les questions scientifiques possibles soient résolues, les problèmes de notre vie demeurent encore intacts" (*Tractatus logico-philosophicus*, 6.52, p. 112).

⁵ *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, tome 1, p. 12.

⁶ Combès, « Damascius », *Dictionnaire des philosophes antiques*, CNRS Éditions, 1994, p. 542.

⁷ Damascius, *Traité des premiers principes*, Ruelle I, 7, Belles Lettres I, p. 8. 6-9, Verdier p. 155.

⁸ Galpérine, *Damascius. Des Premiers principes*, Verdier, 1987, « Introduction », p. 10.

problème de l'origine ¹, sa pensée se distingue par l'investigation chevronnée des conflits qui résultent nécessairement de la fragilité d'axiomes censés rendre compte de la réalité et qui obscurcissent plutôt qu'ils n'éclairent les problèmes posés par le rapport du monde à son principe. La notion même de principe est déjà par elle-même, selon Combès, suggestive de l'origine dont il n'y a pas d'idée ². Le dilemme plotinien du surgissement originaire de l'être ³ trouve en Damascius l'implacable esprit critique qu'il requérait en fait pour qu'il puisse être enfin sérieusement affronté dans toute son ambiguïté aussi bien que dans l'ampleur des conséquences de sa résolution, et dont les antinomies latentes n'avaient pourtant point empêché Plotin de jeter un pont sur l'ineffable à travers l'extase ⁴. "*Damascius l'intrépide*", écrit Breton, "*a poussé à fond l'aporie du principe et la méditation sur le théorème de limitation absolue du langage - objet. Cette méditation sur le langage, sur ses possibilités et ses impossibilités, est aussi bien une critique de toute métaphysique*" ⁵. Si donc, en criblant d'incessantes questions la doctrine de ses prédécesseurs, Damascius accomplit le néoplatonisme comme problème ⁶, il ne dégage pas moins aussi, par là-même, la tâche de la philosophie, en délimitant clairement le territoire de l'ineffable et le champ conséquent du dicible ⁷. C'est dire qu'avec lui un chapitre de la philosophie se referme et qu'un autre s'ouvre : celui de la critique de la métaphysique dont il est le précurseur bien avant Kant. Si nous avons choisi d'aborder le problème de l'ineffable chez Damascius, ce n'est donc pas par esprit de contradiction, mais parce que ce recours de dernière instance est autrement emblématique de bien des énigmes de la philosophie, parce qu'il éclaire surtout d'un jour nouveau ce qui reste encore à comprendre quand tout a été dit. Si, par ailleurs, nous avons si peu traité de l'ineffable à proprement parler, cela tient à la nature même de la recherche qui le concerne, s'il en est. Dans l'optique de Damascius, l'un même est connaissable de loin, mais plus on s'en approche, moins on le connaît, jusqu'au point où il "*ne supporte plus la connaissance*" ⁸. D'autant plus en va-t-il ainsi de l'ineffable qui est antérieur à l'un. Tout y conduit, rien ne l'exprime. Le but de ce mémoire se limitera donc à cerner de plus près les étapes du parcours réflexif qui mènent à l'ineffable et qui s'arrête naturellement là où le discours s'abîme dans le silence, qui en justifie l'intérêt aussi, du moment que le terme dont il marque l'éclipse est aussi nécessaire pour la pensée qu'informulable pour tout discours qui prétend le *dire*. Thème central du *Traité des premiers principes*, l'ineffable brille en même temps par son absence, ce qui est rigoureusement cohérent dans ce qu'il désigne, *malgré tout*, tacitement.

¹ Combès, « Damascius ou la pensée de l'origine », dans *Études néoplatoniciennes*, p. 275.

² Ibidem. "À tous les degrés, c'est toujours le commencement que recherche Damascius" (Galpérine, *Op. cit.*, p. 37).

³ "Comment à partir de l'Un, l'être qui est à l'origine de la réalité et finalement de l'homme, surgit-il, et comment cet être et l'homme sortis de l'Un, retournent-ils et s'unissent-ils à Lui ? La question plotinienne concerne à la fois l'explication première de l'être et la destinée finale de l'homme, à la fois l'origine de l'homme et son salut" (Baladi, *La pensée de Plotin*, p. 14).

⁴ "Lui [Plotin] ne semble pas arrêté par les incompatibilités que nous croyons discerner en sa pensée, comme s'il possédait un point de vue supérieur permettant de faire l'économie de nos dilemmes" (Trouillard, *La procession plotinienne*, p. 63).

⁵ « Actualité du néoplatonisme », dans *Études néoplatoniciennes*, p. 126.

⁶ Comme l'a bien compris Trouillard (*Encyclopædia universalis*, § Néo-platonisme, Corpus 16, p. 180).

⁷ Cf. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 4.112 - 4.116, pp. 57-58.

⁸ "Cette doctrine des gestations aporétiques", note Combès, "évoque un mode de « connaissance » unitive dans lequel la connaissance s'abîme comme connaissance" (« Notes complémentaires » au *Traité des premiers principes*, I, p. 135).

Ἄλλ' ἔχειν πρὸς αὐτὸ καὶ ὑπεράγνοιαν,
οὐ τῆ γειτονήσει ἐπιλυγάζεται καὶ τὸ ἓν ·
ἐγγυτάτῳ γὰρ ὄν τῆς ἀμηχάνου ἀρχῆς (..)·
ὥσπερ ἐν ἀδύτῳ μένει τῆς σιγῆς ἐκείνης.

ΔΑΜΑΣΚΙΟΣ

*“Nous sommes dans un état de surinconnance
envers cela dont le voisinage obscurcit même l'un ; en
effet, l'un, étant au plus près du principe inconcevable,
(...) demeure comme dans le sanctuaire inaccessible de
ce silence extraordinaire.”*

Damascius *

* *Traité des premiers principes*, tome I : « De l'ineffable et de l'un », Belles Lettres, 1986, traduction Joseph Combès, p. 84. 18-21 (Ruelle I, p. 56, Galpérine p. 223).

INTRODUCTION

LE TRAITÉ DES PREMIERS PRINCIPES

(remarques d'ordre général)

Le *Traité des premiers principes*¹, une œuvre exceptionnelle que John Dillon estime devoir être rangée au même niveau que les *Ennéades* de Plotin et les *Éléments de théologie* de Proclus², est, selon Galpérine, “le dernier monument que la pensée grecque nous ait laissé”³. Relevant de la philosophie première au sens aristotélicien, pour autant que la philosophie est conçue comme ayant pour objet les premières causes et les principes de toutes choses⁴, son contenu consiste dans un exposé exhaustif de la métaphysique de Damascius, portant sur les premiers fondements de la réalité (les premiers principes) : l’ineffable, l’un, le tout, la pluralité pure, l’unifié, en d’autres termes, sur la “*cime des intelligibles*”⁵. En même temps, l’œuvre est l’expression d’un questionnement radical sur la possibilité même de connaître ces principes et de les énoncer adéquatement. Si, dans l’interstice qui sépare l’un du tout s’ouvre toute l’aporétique de Damascius, la conjonction des deux termes de l’aporie, à l’intérieur de ce qui les rend possibles l’un et l’autre, s’évanouit avec le discours qui échoue à la dire et confine à l’ineffable : “*en admettant que l’un soit le dernier connaissable, nous ne connaissons rien au-delà de lui*”⁶. En fait, le premier principe n’est pas celui que l’on croyait être. L’un n’est qu’une limite de la pensée humaine qui renvoie à un terme encore plus élevé et inaccessible. Par une constante remise en question de la teneur conceptuelle de ce premier principe de la réalité, tel que formulé par ses devanciers, la critique entreprise par Damascius pourrait être définie encore aujourd’hui comme “*l’exigence caractéristique par excellence de l’esprit philosophique*”⁷. Ainsi faut-il le compter, selon Ueberweg-Praechter, parmi les remarquables représentants du néoplatonisme athénien⁸.

Si par la profondeur et sa méthode dialectique, répartie en questions et réponses, l’œuvre de Damascius est comparable aux *Ennéades* de Plotin, et que l’on peut y trouver la même dialectique subtile et circonstanciée que Hegel apercevait dans la *Théologie* de Proclus⁹, en

¹ Titre en entier : Ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν (en abrégé : ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΠΡΩΤΩΝ ΑΡΧΩΝ) ; en latin : *Dubitantes et solutiones de primis principiis* ; en abrégé tout au long de notre mémoire : *De Principiis*.

² “The De Principiis is a remarkable work, deserving, I think, to take its place along with Plotinus’ *Enneads* and Proclus’ *Elements of Theology* as one of the chief literary and intellectual monuments of later Platonism” (« Damascius on the Ineffable », *Gnomon*, Archiv für Geschichte der Philosophie, 1996, 78. Band, S. 124).

³ Galpérine, « Introduction » au *De Principiis*, p. 95.

⁴ Aristote, *Métaphysique*, A, 981 b 28-29.

⁵ Galpérine, « Introduction », p. 23.

⁶ Combès, « Notice » introductive au *De Principiis*, I, p. CXXII.

⁷ Combès, *Dictionnaire des philosophes* (Denis Huisman, dir.), I (A-J), p. 723.

⁸ “*Damaskios, ein Mann (...) zu den hervorragenden Vertretern des athenischen Neuplatonismus zu rechnen ist*” (*Die Philosophie des Altertums*, S. 633). Avis partagé par Whittaker qui utilise le même qualificatif de “plus remarquable (noteworthy) des successeurs de Proclus” (*The Neoplatonists*, p. 180).

⁹ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, S. 469 ; trad. fr. : *Leçons...*, IV, p. 913.

revanche, par la démarche critique, elle se détache comme une forme encore inédite dans l'Antiquité. Nous pourrions penser à un fécond mélange de la *Métaphysique* d'Aristote, version platonicienne, doublée du doute plotinien et du souci de cohérence logique et d'indépendance des *Éléments de théologie* de Proclus, bien que le traité s'insère dans la tradition exégétique du *Parménide* de Platon, comme Damascius l'affirme lui-même ¹, l'interprétation de la première hypothèse étant à la base du traité ².

Par l'accent qu'il met sur les difficultés que soulèvent certaines assertions, de Proclus notamment ³, par l'audace de sa critique et la hardiesse avec laquelle il introduit ses propres thèses, Damascius se démarque avec une grande netteté de ses prédécesseurs et nous place dans l'impossibilité de lui trouver un équivalent dans l'école néoplatonicienne. Qu'il nous suffise de rappeler ici l'accumulation des difficultés conceptuelles introduites depuis Plotin jusqu'à Proclus à propos du principe premier. "*Ni Plotin, ni même Proclus, malgré leurs efforts*", écrit Vacherot, "*n'avaient pu s'expliquer nettement sur la nature du premier principe et sur la manière dont il produit le monde*" ⁴. Ἀρχὴ πάντων, οὐ πάντα, ἐν πάντα καὶ οὐδὲ ἐν ⁵, ὑπερθεός ⁶, πρὸ πάντων, ἀπλοῦν καὶ πάντων ἕτερον τῶν μετ' αὐτό, ἐφ' ἑαυτοῦ ὄν, οὐ μεμιγμένον τοῖς ἀπ' αὐτοῦ, ὄν ὄντως ἐν ⁷, ἐπὶ πᾶσι θεῶ ⁸, αὐτοέν ⁹, ὅλον ἐκείνο πρὸ τῶν μερῶν, τὸ ἐν τῷ αἰτίῳ προὔποστάν ¹⁰, αὐτοῦλόγητος, τὸ ἀμέλεκτον ¹¹, il y avait là autant de formules équivoques, souvent susceptibles d'interprétations variées, voire divergentes, qui offrirent à Damascius l'occasion de décortiquer les conflits apparemment insolubles qu'elles impliquaient à défaut d'avoir subi l'épreuve de la critique, en se donnant pour tâche de signaler par là-même les nombreuses lacunes qui jalonnent la logique interne du néoplatonisme ¹².

¹ *De Principiis*, Ruelle I, 18, Belles Lettres p. 27. 4-7, Verdier p. 172.

² Et, dans une moindre mesure, la reprise de la problématique du *Sophiste*, comme le pense Combès, de l'un en soi au-delà de l'être (Note complémentaire 3 (p. 9) au *De Principiis*, tome I, p. 137).

³ "Dans ce livre, Damascius résume avec précision la doctrine de Proclus, et", juge Vacherot, "sans y rien ajouter pour le fond, soulève et résout avec une certaine force les principales difficultés de la théologie alexandrine" (*Histoire critique de l'École d'Alexandrie*, II, p. 385).

⁴ "Leurs affirmations contradictoires, au moins en apparence, sur la nécessité de la connaissance du divin et l'impossibilité d'y parvenir, leurs descriptions plus métaphoriques que philosophiques de la production des êtres par Dieu trahissaient l'incertitude et le vague de leur pensée. Leur doctrine théologique n'avait point satisfait l'école, et Damascius se montre constamment préoccupé des difficultés qu'elle laissait subsister" (Ibidem).

⁵ Plotin, *Ennéade* V, 2, 1. 1-2.

⁶ Ibidem VI, 9, 6. 12-15.

⁷ Ibidem V, 4, 1. 5-8.

⁸ Porphyre, *In Parmenidem*, I. 17-19, éd. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, II, p. 66.

⁹ Proclus, *Éléments de théologie*, § 2, Aubier p. 61, Dodds 2. 16.

¹⁰ Ibidem, § 67, Aubier p. 102, Dodds 64. 3-6.

¹¹ Ibidem, § 69, Aubier p. 103-104, Dodds 64. 23-31.

¹² "Le dernier maître de l'École d'Athènes dut commenter le Parménide. Mais quand on est entré assez avant dans sa pensée, on sent qu'au sujet de l'indicible, de l'un et de l'un[ifié] il dut se heurter toute sa vie aux mêmes difficultés. Le témoignage de Simplicius autorise à penser que dans cette voie ses disciples les plus proches ne le suivaient pas. Les apories nées de la notion de l'un-tout s'accordaient mal avec la forme scolaire du commentaire. Ces pensées insolites, comment les faire rentrer dans le cadre des interprétations traditionnelles de la première hypothèse ? De cet embarras sont nées les Apories et résolutions sur les premiers principes" (Galpérine, « Introduction », pp. 95-96).

D'une manière plus spécifique, la principale originalité de Damascius s'affirme dans l'acuité avec laquelle il aborde le problème capital du néoplatonisme qui réside dans le passage de l'un ¹ au tout, et la subtile réflexion qu'il conduit à ce sujet contribue à mettre à jour les apories auxquelles ses prédécesseurs l'ont amené. À la source de ces apories se trouvent les spéculations développées à partir du *Parménide* de Platon qui mèneraient à la transcendance du premier principe. Il y a là, selon Wallis, un problème qui est finalement insoluble et qu'en fait aucun système métaphysique ne peut ignorer ². Le principe ultime de la réalité, qui relevait chez Platon de l'Idée et constituait l'essence éternelle du monde intelligible dont le monde sensible était la manifestation, l'être en tant qu'être qui s'ancrait dans la pensée auto-référente chez Aristote (respectivement l'idée du Bien et le Moteur immobile) ³, passe avec Plotin au-delà même de l'être, de l'essence et de l'intellect et transcende donc aussi bien l'*ousia* que le *nous* ⁴. L'un, fondement et principe absolu, selon lequel chaque être est tel en vertu de son unité, de son appartenance à l'un, cause et fondement de leur unité à tous, de leur être même ⁵, introduit l'équivoque d'un principe affirmé comme étant à la fois séparé et en même temps source de l'être. Il y a dans la production du multiple à partir de l'un, dans le passage du simple au complexe où l'unité du premier reste intacte, un problème que Plotin, comme le remarque Dillon, n'a jamais vraiment résolu ⁶. L'altérité qui s'immisce entre le principe et le monde, pour que ce dernier devienne possible et prenne forme, demeure toujours inexplicable si l'on postule que l'un ne peut s'altérer dans son unité sans se contredire dans sa propre nature. Si l'on veut rester cohérent avec la position absolue de l'un, le multiple devient complètement incompréhensible. Tout en gardant donc Plotin et Proclus comme ses principaux interlocuteurs dans la recherche spéculative portant sur le premier principe, Damascius ne s'impose pas moins, par la singulière pénétration dont il fait preuve dans son jugement, comme la figure à travers laquelle l'autonomie de l'esprit philosophique en général trouve son moyen spécifique dans la critique. *« Toutes les difficultés auxquelles la pensée grecque s'était heurtée au cours de son histoire ont pris désormais une acuité singulière »* ⁷.

¹ Tout au long de notre mémoire, nous avons préféré à la majuscule de majesté, relevée par l'Un, ce que Leroux considère être *« une réserve du langage dont le principe réside dans la théologie négative et l'attitude générale de Plotin à l'égard de l'expression de la substance du Premier Principe »* (Plotin, *Traité sur la liberté et la volonté de l'Un* (Ennéade VI, 8), « Commentaire », p. 229), ce qui est aussi plus conforme, nous semble-t-il, à l'esprit d'aporétique radicale qui domine la démarche générale de Damascius lui-même, avis sur l'adéquation de l'usage des minuscules qui est partagé par Combès (« Introduction », p. LVIII, n. 1) et Galpérine (« Introduction », p. 20, n. 50).

² *« Since the Neoplatonists' historical situation posed this dilemma for them in an exceptionally acute form, their results deserve our special attention »* (Wallis, *Neoplatonism*, p. 6).

³ Platon, *République*, 504 a-d, 505 a ; *Timée*, 27 e - 30 d. Aristote, *Métaphysique*, A, 6 & 7, 1071 b 3 - 1073 a 13. Cf. Reale, *Storia della filosofia antica*, IV, p. 503.

⁴ Zeller, *Die Philosophie der Griechen...*, III, II, II, S. 533-536 ; Reale, *Op.cit.*, IV, p. 503.

⁵ Zeller, *Op.cit.*, III, II, II, S. 551-556 ; Reale, *Op.cit.*, IV, p. 504.

⁶ *« That problem is the contradiction between a One which is the source of all being for all entities whatever, from Intellect on down even to Matter, and a One which is absolutely transcendent and without anything below it »* (« Damascius on the Ineffable », *Gnomon*, 78. Bd., S. 122). Pour étayer les termes de cette contradiction, Dillon signale *Ennéades* III, 8, 10.26 ss., V, 3, 14, VI, 7, 36.15 ss. pour la complète transcendance de l'un, et V, 3, 15.1 ss., VI, 7, 8.17 ss. donnant l'un comme origine et producteur de toutes choses, *« ... in many cases from the very same treatises from which passages can be adduced in support of the One's absolute transcendence »* (Ibidem).

⁷ *« Jamais autocritique ne fut plus lucide ni plus radicale, sinon celle dont Platon lui-même avait donné l'exemple dans la première partie du Parménide »* (Galpérine, « Introduction », p. 97).

LA PLACE DU DOUTE ET DES SOLUTIONS
(enjeux des apories)

Le titre au complet du traité est autant révélateur de son contenu que symptomatique de la démarche dialectique qui en oriente la forme ¹. Damascius compte passer au crible de sa critique l'élaboration et la teneur normative et constitutive des principes premiers, tels qu'on les trouve exposés dans le néoplatonisme, en cernant les apories qui résultent de la fragilité des postulats censés exprimer ces mêmes principes ². En fait, comme le remarque Galpérine, "*les apories rencontrées dans la détermination des principes ont pour effet d'approfondir la nature de notre connaissance*" ³. C'est là sans doute l'une des principales originalités de Damascius, par opposition au dogmatisme qui a tendance à dissimuler la réalité des apories sous-jacentes et à vouloir se rendre imperméable à la critique en se déroband à un examen radical qui remettrait sérieusement en question les prémisses du système ⁴. Or, comme l'écrivait Platon, c'est seulement à la condition de s'approprier l'art de la réfutation dialectique que nous évitons de devenir "*un objet de risée les uns pour les autres*" comme il arrive lorsque "*nous manquons d'entraînement dans la recherche du vrai, à cause de notre mauvaise éducation, et où nous nous contentons de la première image venue*"⁵. C'est dire que le problème en général est consubstantiel à la philosophie elle-même. Socrate serait en ce sens, selon Bréhier, le précurseur incontesté de cette conscience malheureuse qui réalise la contradiction intime qui mine la connaissance humaine de l'intérieur "*comme une douleur et presque comme un remords*"⁶. La conscience d'une alternative dans l'approche explicative du monde serait même, selon Bréhier, un des points de départ majeurs de la philosophie. La mise en cause de la validité des postulats, théorèmes et définitions, leur évaluation objective et le départage du vrai et du faux, des raisons pour et contre sont indissolublement liés à l'acte même de penser avec rigueur dont la dialectique offre le paradigme par excellence ⁷. Préliminaires indispensables, le constat d'une impasse (ἀπορία) qui caractérise le moment du doute, et la reconnaissance des alternatives qui contrarient la pensée, sont tous deux les garants d'une possibilité de solution que la méthode aporétique employée par Damascius ouvre. C'est par là qu'on peut "*résoudre en temps opportun les apories*", écrit-il, et arriver à bon port "*après avoir été dans le doute*"⁸.

¹ Reale, *Op.cit.*, IV, p. 687.

² "*What emerges is a highly critical and probing intelligence at work, questioning the first principles of the Platonist system in a manner worthy of Plotinus himself, and with a stylistic liveliness worthy of the author of the Life of Isidore*" (Dillon, « Damascius on the Ineffable », *Gnomon*, S. 124).

³ Galpérine, « Introduction », p. 46.

⁴ Ainsi, "*un niveau d'intelligibilité tend automatiquement à se refermer sur lui-même, à masquer ses insuffisances, à détourner le regard de ses postulats hypothétiques*" (Trouillard, *La purification plotinienne*, p. 8).

⁵ VII^e Lettre, 343 c 6 - d 2.

⁶ Socrate créerait ainsi dans son interlocuteur "*la conscience pénible d'une contradiction intime ; le pour et le contre, au lieu d'être chacun soutenu par un adversaire distinct, se révèlent à la conscience comme intérieurs à elle-même, comme une dissociation qu'elle ne peut supporter*" (Bréhier, « La notion de problème en philosophie », *Études de philosophie antique*, p. 13).

⁷ "... tandts que la définition n'envisage qu'une thèse que l'on demande d'admettre, le problème considère comme possible le contraire de la thèse proposée, et il appelle à la fois l'examen des arguments en faveur de cette thèse et contre elle ; il est essentiellement dialectique, et par là utile à la philosophie" (Ibidem, p. 11).

⁸ *De Principiis*, R. 74, BL. p. 112.10-11, V. p. 247.

Bien que l'œuvre de Damascius donne à première vue l'impression de suspension de toutes conclusions affirmatives, elle ne comporte pas moins aussi des solutions, mais qui ne se laissent entrevoir qu'après avoir compris l'ampleur réelle des apories qui dominent dans l'ensemble sa dialectique. Si on peut toujours appliquer à Damascius le même jugement que Hegel formulait à l'égard de Platon dont la dialectique n'avait souvent à ses yeux qu'un résultat négatif, et même était sans résultat ¹, c'est en perdant de vue la visée purgative d'une telle démarche rationnelle. La perplexité aporétique est génératrice de sens par la mise à jour du non-sens sous-jacent aux fausses évidences du sens commun. C'est en quoi justement "*la philosophie paradoxale*", écrit Jankélévitch, "*plonge la philodoxie dans l'ἀπορία par le moyen de l'ἀπορία : mais c'est une aporie féconde, une narcothérapie qui engourdit pour dégourdir*" ². C'est aussi le trait le plus déconcertant dans la démarche de Damascius, et qui le distingue de ses prédécesseurs. Il y a, en effet, dans cette philosophie paradoxale, un principe d'anarchie ³ qui consiste à effacer même les traces de l'examen qui précède, à gommer même les meilleures solutions que Damascius aurait préalablement esquissées en les répudiant comme nulles et non avenues, et cela au moment même où nous étions convaincus de leur valeur, gagnés à son argument. C'est bien la caractéristique d'une aporétique "*qui n'épargne rien, absolument rien*" ⁴. Aussi, on y discerne par endroits une certaine complaisance dans l'aporie, comme si Damascius prenait un malin plaisir à confondre le lecteur en mettant en lumière l'absurdité des conclusions qui découlent des développements antérieurs. C'est le trait de la démarche de Damascius qui a motivé, à notre avis, le fait qu'il a été si longtemps tenu à l'écart ; le vertige auquel il engage conduit, au bout de quelques pages, à ne plus rien comprendre du tout. Paradigmatique en ce sens est le début même du traité qui consiste apparemment ⁵ à rejeter systématiquement toutes les hypothèses formulées à propos du principe. La déroute dans laquelle il plonge le lecteur compte sans doute parmi les raisons qui ont découragé l'intérêt des philosophes, commentateurs et historiens de la philosophie à son endroit ⁶. Nous serions par là tentés d'interpréter cette manière de traiter les problèmes comme un scepticisme, tant le nihilisme de certains passages semble déstabilisant par le rejet radical de toute approche discursive du

¹ "Setne Dialektik ist oft bloß räsonierend, von einzelnen Gesichtspunkten ausgehend" (*Leçons sur Platon* p. 92).

² Jankélévitch, *Philosophie première*, « Le problème de l'origine radicale », p. 31. "Cette aporétique", écrit Breton à propos de Damascius, "n'est pas tant une sorte de prurit dialectique, dont les sophistes et les sceptiques avaient donné des exemples ; c'est une sorte de passion de l'intelligence qui ne peut se laisser dominer par aucune évidence quelle qu'elle soit" (« Actualité du néoplatonisme », *Études néoplatoniciennes*, p. 123).

³ Nous prenons ces termes au titre donné par Reiner Schürmann à son travail sur Heidegger (*Le principe d'anarchie*, Seuil, 1982), tout en spécifiant qu'il y a chez Damascius une "anarchie" encore plus radicale que celle de Heidegger (dans l'interprétation qu'en donne Schürmann). Elle relève en l'occurrence de la nature de l'objet de la recherche qui porte sur l'archè et conduit, de ce fait même, à bouleverser complètement les lois trop rigides de l'esprit puisqu'elle s'attache au fondement même de l'être. De la hantise architectonique à l'hébéture anarchique, il n'y a qu'un pas à franchir, du moment que les repères ontologiques recherchés soutiennent la propre structure de l'esprit et donnent sens à tout. Comme nous le verrons aux chapitres II & III, leur examen confine l'esprit au néant.

⁴ Breton, art.cit., *Études néoplatoniciennes*, p. 123.

⁵ En apparence seulement, comme nous allons le voir dans notre I^{er} chapitre.

⁶ Combès, « Notice » introductive au *De Principiis*, p. CXVIII. Aussi, comme dans la suite du texte, la première impression à la lecture de l'œuvre de Damascius est de considérer, comme l'écrit Bréhier, que "l'effort pour déterminer l'Ineffable et l'échec de cet effort se succèdent inévitablement et sans terme possible" (« L'idée du néant et le problème de l'origine radicale ... », *Études de philosophie antique*, p. 279).

principe ¹. En effet, une telle lucidité critique est unique dans l'Antiquité. Ce qui fait de Damascius, à notre sens, un moderne. N'est-ce pas là le constat de ce conflit inhérent à la raison elle-même qu'exposera Kant dans sa *Critique de la raison pure* ² ? S'il est vrai que l'opération réflexive par laquelle la pensée fait retour sur elle-même n'ajoute rien de neuf à proprement parler à la configuration générale du système, ce retour n'est pas moins, en lui-même, d'une nouveauté qui recèle une insoupçonnable richesse de renouvellement, ne serait-ce que par le bénéfique incontestable qui résulte d'une radicale purification critique ³.

Notre avis est plutôt que la désarçonnante manière d'aborder les problèmes est surtout due à la grande nouveauté de l'entreprise de notre auteur. Le caractère éminemment inédit de la critique à laquelle Damascius procède le place dans l'état d'esprit des grands novateurs de la connaissance humaine, où la perplexité le dispute souvent à la conscience effective de l'apport révolutionnaire d'une œuvre. *“Peut-être Damascius n'a-t-il pas aperçu lui-même la portée de sa critique, car s'il l'avait poussée jusqu'à ses ultimes conséquences, elle aurait ébranlé les fondements du néoplatonisme”*, remarque Galpérine ⁴. Nous aurons à revenir à quelques reprises sur cet aspect difficile à cerner de l'attitude constante de notre auteur. Supposons, pour le moment, qu'elle relève de la tension inévitable qui a dû probablement surgir dans l'esprit de Damascius entre, d'une part, le respect de la tradition dont il était le garant historique, et, d'autre part, l'indépendance intellectuelle qui le caractérise fondamentalement. On se représente encore trop facilement Damascius comme le démolisseur cynique du système entier du néoplatonisme laborieusement élaboré par ses prédécesseurs, le gâcheur d'ouvrage qui viendrait porter le coup fatal afin de mettre en pièces l'édifice que ses devanciers avaient patiemment travaillé à élever. Or, écrit Combès, *“il serait erroné d'entendre... que Damascius tend à dissoudre le dépôt sacré, reçu de Platon selon l'exégèse de Plotin”* ⁵. Ce serait, à notre avis aussi, une erreur de jugement que de voir dans l'attitude d'extrême lucidité du diadoque une sournoise volonté de destruction dissimulée sous les atours d'une subtile mais subversive dialectique. La critique opérée par Damascius pose de vrais problèmes et les apories qu'il étale, et qui dominent dans l'ensemble sa dialectique, résultent des failles mêmes du néoplatonisme tel qu'établi par Plotin et Proclus. Zeller ne s'y trompe pas lorsqu'il affirme que le système néoplatonicien dans son ensemble demeure parfaitement établi et même intouchable (unantastbar) aux yeux de Damascius ⁶, suivi

¹ *“Damascius... seems to exhaust human language in the effort to make plain how absolutely unknowable the [first] principle is”* (Whittaker, *The Neoplatonists*, p. 181).

² *“La raison humaine a cette destinée particulière, dans un genre de ses connaissances, d'être accablée de questions qu'elle ne peut écarter ; car elles lui sont proposées par la nature de la raison elle-même, mais elle ne peut non plus y répondre, car elles dépassent tout pouvoir de la raison humaine”* (Kant, *Critique de la raison pure*, «Préface à la première édition», AK, IV, 7, Pléiade, I, p. 725). *“Il est deux sortes d'apories”*, estime aussi Galpérine, *“et la profondeur de Damascius est d'avoir su poser avec une force singulière celles qui ne comportent pas de solution”* (« Introduction », p. 25).

³ *“[L'opération critique] revient sur ce « qui a été fait », mais pour marquer autre chose qu'un simple retour au point d'origine. L'opération inverse met à l'épreuve un prétendu acquis qui n'est jamais acquis. Elle signifie qu'il n'y a pas de système ; ou, plus exactement, qu'aucun système ne peut se reposer sur son apodicticité”* (Breton, p. 122).

⁴ Galpérine, « Introduction », p. 95.

⁵ « La théologie aporétique de Damascius », *Études néoplatoniciennes*, p. 202.

⁶ *“Er fragt nicht, ob wir diese überstinnliche Welt anzunehmen, sondern nur, wie wir den Glauben an dieselbe gegen Entwürfe zu vertheidigen, und in welcher Weise wir den Inhalt der platonischen Gespräche auf sie zu beziehen haben”* (Zeller, *Op.cit.*, III, II, II, S. 903-904).

sur ce point par Vacherot qui estime lui aussi que le dernier diadoque, sur tous les points, complète ou approfondit en fait la doctrine de ses maîtres¹. Aussi, c'est encore passer sous silence les termes doctrinaux de l'École qu'il n'abandonnera jamais, la piété et l'enthousiasme théologiques qui animent à maints endroits le traité, et les invocations de l'autorité de ses maîtres qui affluent tout au long de l'œuvre de Damascius, toutes choses qui suffiraient pour prouver qu'il n'y a guère de feinte dans l'allégeance du dernier diadoque au *credo* néoplatonicien. Sa formation et son érudition le portaient naturellement à le défendre². La preuve décisive, c'est qu'une fois achevée cette première partie de son traité, que d'aucuns ont estimé empreinte d'un nihilisme radical, Damascius ne poursuit pas moins imperturbablement son œuvre, comme si de rien n'était.

Nous verrons au cours de ce mémoire comment l'apparente négativité est en réalité porteuse de la plus radicale positivité métaphysique, comment aussi s'opère le *renversement* central du *contre* au *pour*, du *rien* au *tout*³. Nous serions, pour notre part, tenté de ranger Damascius dans la classe des penseurs féconds autant que difficiles d'approche par l'ampleur des problèmes soulevés par leur œuvre : il établit et vérifie la loi de la fécondité de la négation⁴. Si donc il y a déconstruction, c'est toujours dans la perspective d'une amorce libératrice d'une cohérence plus profonde. Aussi, le conflit aporétique lui-même est plutôt le stimulant des gestations de la vérité, une fois la conscience dégagée des scories qui bloquent le chemin de la connaissance en prenant l'ignorance pour du savoir⁵. C'est par où la philosophie de notre auteur incite à une plus grande prudence dans la détermination *a priori* de principes censés rendre compte de la complexité du réel, et d'éviter par là-même la confusion qui surgit inévitablement de l'illusion d'une conviction qui n'a rien d'une certitude. C'est se méprendre, comme le verra Kant, sur l'utilité négative d'une critique qui, loin d'annihiler la métaphysique, engage plutôt sur le chemin sûr d'une science⁶. Nous devrions donc plutôt partager la crainte exprimée par Socrate d'avoir confondu, dans la description de la méthode purgative, le sophiste avec le philosophe⁷. Comment nous empêcher, en effet, de voir combien l'œuvre de Damascius demeure fidèle au

¹ Vacherot, *Op.cit.*, II, p. 385.

² Zeller, *Op.cit.*, III, II, II, S. 904.

³ Un passage exemplaire de ce renversement aporétique peut être la tirade anarchisante (par la surenchère de négativité qu'elle contient) du *De Principiis*, R. 79, BL. 120. 9-16, V. 254, immédiatement suivie de la solution définitive de l'indistinction intégrale de l'un et du tout (l'un qui est tout), R. 79, BL. 120. 16-19, V. 254-255.

⁴ Combès, « Introduction », p. LIX.

⁵ « Ainsi Damascius ne prend le discours proclintin à ses propres pièges que pour délivrer toutes les exigences spéculatives que retient encore cachées sa propre vérité » (Combès, « Proclus et Damascius », *Études...*, p. 249).

⁶ « On croira percevoir, dans une rapide inspection de cette œuvre, que l'utilité en est toute négative (...). Mais elle devient positive, dès qu'on se rend compte que les principes, avec lesquels la raison spéculative se risque hors de ses limites, ont en fait pour conséquence inévitable, non pas l'élargissement, mais, à y regarder de plus près, le rétrécissement de l'usage de notre raison (...). Dénier à ce service de la critique l'utilité positive serait autant dire que la police ne procure aucune utilité positive, parce que sa tâche principale consiste seulement à barer l'accès à la violence que les citoyens ont à craindre d'autres citoyens, afin que chacun puisse vaquer tranquillement à ses affaires » (Kant, *Op.cit.*, « Préface à la seconde édition », AK. III, 16, Pléiade, I, pp. 744-745).

⁷ À propos de ceux qui pratiquent cet art, l'étranger avoue : « car j'ai, moi, quelque crainte à les nommer sophistes », puisque ce serait là leur « faire trop d'honneur » (*Le Sophiste*, 231 a 1 - 5), et s'exclame, plus loin dans le dialogue : « Est-ce que nous serions, par Zeus, à notre insu, tombés sur la science des hommes libres, et ne risquons-nous point, nous qui cherchions le sophiste, d'avoir, avant de le trouver, découvert le philosophe ? » (Ibidem, 253 c 6-9).

platonisme, tant dans son objet que par l'orientation philosophique qui guide le *De Principiis* ? Et même, ne serait-ce que par son objet, fidèle aussi à Aristote, par la définition de la philosophie comme science des principes (ἡ περὶ ἀρχῶν ἐπιστήμη)¹, dans cet esprit de l'éclectisme qui caractérise l'École néoplatonicienne en général. De l'étonnement, comme premier moment de l'aporétique², à travers la connaissance dialectique qui marque le second moment, au silence du troisième, il y a chez Damascius tout un héritage qui se fait écho dans son œuvre et qui serait peu compatible avec le scepticisme.

Nous serions plutôt enclins à rapprocher le dernier moment de la dialectique aporétique de la conscience d'une proximité indicible qui fait finalement le but de toute la recherche du *De Principiis*, correspondant en somme à ce qui, chez Plotin, succéderait à l'instant de contact bienheureux, ce mouvement "d'apparence inquiet, qui insinue la pointe de l'interrogation radicale"³. C'est dans un même esprit qu'Ueberweg-Praechter voient eux-mêmes la tranchante dialectique de Damascius côtoyer de près, d'une curieuse manière, une mystique exubérante (eine überschwängliche Mystik)⁴. Il y a là, en effet, une autre caractéristique typique de Damascius, se traduisant par la conciliation de la rigueur critique avec l'expérience mystique. C'est même cette expérience, issue de la conversion intellectuelle qu'il aurait subie dans sa trentaine, qui sauverait, selon Athanassiadi, l'ensemble de sa réflexion du reproche d'une contradiction compulsive⁵. La solution d'ordre spirituel chez Damascius répond en réalité à la démarche dialectique elle-même qui part de l'exprimable et procède aux gestations de la vérité, pour à la fin aboutir dans le silence qui entoure le premier principe⁶. C'est parce que l'ineffable est, chez Damascius, un point de départ obligé de la dialectique, et en même temps une limite infranchissable qui n'annule cependant en rien la connaissance en général, mais lui pose, ou plutôt en révèle une indépassable circonscription noétique⁷. La conscience de cette limite a au moins pour vertu d'empêcher d'étaler notre ignorance comme s'il s'agissait d'un savoir. Constat qui, loin de conduire au nihilisme, est plutôt empreint d'une grande modestie. En vérité, comme Damascius l'avoue lui-même, l'objet d'une telle recherche implique une audace par rapport à laquelle les échecs sporadiques devraient être eux-mêmes interprétés simplement comme autant de répliques à l'envers d'une réalité dont l'intelligibilité dépasse le pouvoir humain de

¹ *Métaphysique*, K, 1, 1059 a 15. La philosophie (σοφία), ici dans le double sens de science et sagesse.

² Platon, *Théétète*, 155 d. "Ce fut, en effet, l'étonnement (τὸ θαυμάζειν) qui poussa, comme aujourd'hui, les premiers penseurs aux spéculations philosophiques. Au début, ce furent les difficultés les plus apparentes qui les frappèrent, puis, s'avançant ainsi peu à peu, ils cherchèrent à résoudre des problèmes plus importants (...), enfin la genèse de l'Univers. Apercevoir une difficulté et s'étonner, c'est reconnaître sa propre ignorance (ὁ δ' ἀπορῶν καὶ θαυμάζων οἶεται ἀγνοεῖν)" (Aristote, *Métaphysique*, A, 2, 982 b 12-18).

³ Breton, art.cit., *Études...*, p. 112.

⁴ Ueberweg-Praechter, *Op.cit.*, S. 633.

⁵ "Yet if with all this mental impedimenta and a thorough training in rhetoric he did not end up as a compulsive spirit of contradiction, this is purely because of the spiritual conversion he underwent around his thirtieth year" (Athanassiadi, « Persecution and response in late Paganism... », *Journal of Hellenic Studies*, 113, p. 2).

⁶ "... en commençant par ce qui est complètement exprimable et facile à connaître par la sensation, nous remonterons vers ce monde-là, et, dans le silence qui l'entoure, nous abriterons, comme dans un port, les gestations de la vérité" (*De Principiis*, R. 18, BL. p. 27. 7-10, V. p. 172).

⁷ "Ce n'est pas étendre les sciences, mais les défigurer, que de laisser leurs limites empiéter les unes sur les autres", écrit Kant (*Op.cit.*, « Préface à la seconde édition », AK. III, 8, Pléiade I, p. 735).

compréhension ¹. Révélatrice en ce sens demeure l'admirable sobriété qui guide Damascius dans tout le développement de son œuvre ². Si, au cœur du traité, l'énigme de l'origine surgit avec sa suite d'aporées qui s'enchaînent les unes aux autres, il faudra chercher leur explication dans la fragilité des prémisses qui se répercutent sur l'incertitude des conclusions. Si l'un est sorti de l'abîme de l'ineffable comme d'un sanctuaire, le meilleur moyen de retrouver cette origine consistera dans l'abandon du discours qui nous y conduit en amont et la jonction, dans le silence, de ce qui, en elle, échappe à tout énoncé. *“Le paradoxe de la critique radicale du discours”*, remarque Combès, *“est d'utiliser le discours sur les limites où il meurt, et, mieux, où il n'est pas encore né. C'est d'user du discours contre lui-même et de proclamer l'inexprimable”* ³. Au bout du chemin du doute, après la rude épreuve de la traversée aporétique, se profile ainsi la solution, qui n'est pas annihilation, mais synthèse compréhensive du tout, non pas vacuité, mais plénitude ⁴. Tandis que les discours n'arrêtent jamais de multiplier les apories, le silence les résout toutes. Cela revient à dire que le discours reste irrévocablement du côté des paradoxes puisqu'il ne peut exprimer que le multiple, et que seul le silence peut les surmonter, puisque, sans proférer un seul mot, il dit tout.

L'INEFFABLE DE PLATON À DAMASCIUS

Comme l'ineffable a été l'objet de nombreuses recherches de la part des historiens de la philosophie, il nous a paru nécessaire de donner un aperçu de ce problème tel qu'il se présente dans le contexte plus vaste de la philosophie grecque tardive, et principalement dans le néoplatonisme, avant de l'aborder chez Damascius. Aussi, comme il est souvent traité dans un contexte théologique, relevant d'un caractère d'ordre divin, nous ne ferons pas la distinction, qui s'applique chez Damascius, entre cet ordre et celui impliqué par le développement dialectique.

¹ *“Qui donc pourrait se faire l'arbitre de si graves raisonnements en désaccord les uns avec les autres sur des sujets aussi importants ? Ce qu'il y a de plus vrai en ce domaine, les dieux eux-mêmes le savent ; néanmoins, il nous faut avoir l'audace, nous aussi, d'accomplir les gestations aporétiques, pour autant que la providence divine et nos propres forces nous livrent une part de la vérité que nous cherchons”* (*De Principiis*, R. 50, BL. p. 75.18 - 76.2, V. p. 215). Cf. Porphyre : *“Mats je me sens glisser hors de la connaissance propre à Celui-là, connaissance qui reste dans la simplicité et sans relations aux choses connues ou inconnues et voici que je profère des formules obscures à cause de mon impuissance à exprimer ces choses”* (*In Parmenidem*, VI. 12-16, Hadot II, p. 82).

² Un seul passage, pour se convaincre, suffirait, à notre avis, à prouver la sobre lucidité qui caractérise l'entreprise du dernier diadoque : *“Eh bien donc, examinons ce second point précisément : comment peut-on dire que l'ineffable est complètement inconnatssable (ὅπως λέγεται ἄγνωστον εἶναι παντελῶς) ; en effet, si cela est vrai, comment pouvons-nous écrire toutes ces choses en nous prononçant sur lui ? Car nous ne voulons certainement pas fabriquer des fictions (οὐ γὰρ δὴ λογοποιούμεν), en délirant abondamment sur ce que nous ne connaissons pas (πολλὰ ληροῦντες περὶ ὧν οὐκ ἴσμεν)...”* (*De Principiis*, R. 9, BL. p. 11.17-21, V. p. 158).

³ Combès, « Damascius ou la pensée de l'origine », *Études...*, p. 294. Pourtant, selon Cumont, *“l'étude théorique de la voie qui conduit au Premier Principe”* serait par elle-même *“un moyen de monter jusqu'à lui”* (*Lux perpetua*, p. 359). Le plus difficile, cependant, c'est d'en descendre, de donner expression, autrement dit, à une expérience qui n'est pas susceptible d'en recevoir une (comme l'extase chez Plotin) ou encore de dire l'ineffable dont l'expression est justement ce qui annule (puisque'il fonde) le discours : le silence.

⁴ Nous avons là un trait distinctif dans l'expression du moyen d'accès au principe qui oppose nettement Damascius, malgré toutes les autres affinités qui l'en rapprochent par ailleurs, à celui que Dilthey appelait, non sans raison, le *génial* Plotin (*Grundriss der allgemeinen Geschichte der Philosophie*, p. 114).

Or, selon Norden, ni l'expression ni l'idée d'un ἄγνωστος θεός ne seraient d'origine grecque et seraient même contraires à l'esprit hellène, absentes de la littérature purement grecque ¹. Nous nous trouverions là devant la présence d'un apport oriental à la philosophie grecque ², d'inspiration notamment gnostique ³. Si nous rencontrons en revanche des épithètes tels qu'ἀόρατος, ἀθεώρητος, ἀκατάληπτος, ἀφανής, ἀνοητός, on peut toujours se demander avec Festugière quelle différence il y a entre ἄγνωστος et ἀκατάληπτος. L'important dossier que Festugière a consacré à la question est pourtant concluant là-dessus ⁴. La notion du θεός ἄγνωστος, même dans la gnose païenne, n'est pas d'origine orientale, mais résulte bien plutôt de traditions platoniciennes et pythagoriciennes ⁵. Dodds est du même avis, estimant que l'idée est authentiquement platonicienne et que c'est uniquement dans cette perspective qu'elle acquiert une base philosophique ⁶. À la suite de Dodds et Festugière, et en traitant du *De Principiis*, John Dillon se déclare lui aussi contre le fait que la postulation de l'ineffable soit le symptôme d'une infiltration d'éléments irrationnels dans la philosophie grecque tardive ⁷, en montrant que nous en trouvons les traces chez Platon lui-même ⁸.

¹ Ce qui, pour Norden, témoignerait d'une influence étrangère (en l'occurrence orientale), c'est qu'un prédicat tel qu'ἄγνωστος "aurait été incommensurable avec la spéculation grecque, dès lors qu'il impliquait un renoncement à la recherche" (Norden, *Agnostos Theos*, 1913, pp. 84, 109 ; cité par Festugière, *Le Dieu inconnu et la Gnose*, p. 1). Signalé aussi par Dodds, *Elements of theology*, Appendix I : « The Unknown God in Neoplatonism », p. 310.

² "If this is so", remarque Dodds, "we have in the Neoplatonic doctrine of the unknowbleness of God a clear example — for Plotinus possibly the only clear example — of that oriental influence on Neoplatonism to which Vacherot and Zeller attached a wide if vague importance" (Ibidem, p. 310).

³ "Did Plotinus", se demande Dodds, "while avoiding the word, borrow the thought from the Gnosis, either directly or through the mediation of Numenius or Philo ?". L'animosité de Plotin à l'égard de ce courant (*Ennéade* II, 9) nous interdirait, selon Dodds, de le croire (Ibidem).

⁴ Ainsi, la dédicace trouvée sur certains sanctuaires grecs (Olympie et Phalère) au dieu inconnu (ἀγνώστῳ θεῷ), signalée par des Places satisferait, selon lui, "un instinct de l'âme antique". En fait, l'autel portait l'inscription ἀγνώστων θεῶν βωμός (au pluriel), n'ayant été déformée par l'Apôtre que pour les besoins de la cause : le monothéisme (*La Religion grecque*, p. 333-337). En réalité, comme le note Dodds : "as regards the Greco-Roman world, it is significant that we have no evidence at all (apart from the passage in Acts) that cultus was ever offered to an unknown god (in the singular)" (Proclus, *Elements of theology*, Appendix I : « The Unknown God in Neoplatonism », p. 311, note 5). L'explication plus plausible serait, selon Dodds, d'interpréter cette dédicace comme une sorte de mesure préventive, par "crainte de s'attirer le ressentiment de quelque divinité dont ils ignoraient l'existence", comme l'écrit encore des Places (*La Religion grecque*, p. 334). "Le doute des hommes sur le véritable nom des dieux rejoint l'ignorance en matière culturelle (...). Il les rend hésitants sur la façon de commencer la prière..." (Ibidem, p. 335). Toutefois, pas plus que l'inscription d'Hiéronyme, il ne nous est permis, selon Dodds, de conclure de là à l'affirmation d'un dieu ineffable (l'inscription relevée par Norden dans le commentaire d'Hiéronyme sur le *Titus*, I, 12, est "Diis Asiae et Africae, diis ignotis et peregrinis", à l'appui de sa thèse en faveur d'une source orientale de l'ἄγνωστος θεός). Cf. Dodds, *Op.cit.*, p. 311.

⁵ Festugière, *Le Dieu inconnu et la Gnose*, p. 1 ; voir notamment pp. 92-140.

⁶ "It is futile to seek a single source for concepts so vague and so widely diffused as these, not even to label them definitely as « Greek » or « oriental ». But in the school tradition inherited by Plotinus from Middle Platonism and from such men as Numenius they appear in close association with Platonic texts and in a form which may be called specifically Platonic. And it is only within this tradition that they have any real philosophical basis" (Dodds, *Elements of theology*, Appendix I : « The Unknown God in Neoplatonism », p. 313).

⁷ « Damascius on the Ineffable », *Gnomon*, 78. Bd., S. 120 ss.

⁸ *République* VI, 506 d - 509 b ; *Timée*, 28 c ; *Lettre* VII, 341 c - 344 b.

En fait, Damascius lui-même se réclame de Platon, en affirmant qu'il "nous conduit ineffablement par la médiation de l'un vers l'ineffable dont il s'agit maintenant au-delà de l'un"¹. Il y a là une référence probable à la *République* où Platon nous dit du Bien, principe ultime de la réalité, source de l'essence et de l'existence de toutes choses, qu'il est cependant "au-dessus de l'essence en dignité et en puissance"², affirmation avancée par Socrate qui reçoit, en réponse, l'exclamation admirative de Glaucon³ : "Par Apollon, voilà une merveilleuse transcendance !" ⁴. Dans cette même perspective, telle qu'elle résulterait encore du *Parménide* (142 a)⁵ et de la *VII^e Lettre* (341 c-d), l'incognoscibilité de Dieu pourrait être en effet interprétée, selon des Places, comme "une note de la transcendance divine"⁶. Selon le même des Places, l'ascension décrite par Diotime dans le *Banquet* s'élèverait elle aussi à une "contemplation du Beau entrevu comme l'Ineffable"⁷. Le lyrisme du discours de Diotime en serait même la preuve.

Le fait est que dans la *VII^e Lettre*, Platon affirme à propos de l'objet de tous ses efforts (περὶ ὧν ἐγὼ σπουδάζω) qu'il n'y aura jamais d'écrit de lui et qu'il n'a jamais non plus dans le passé rien livré au public des connaissances "les plus sublimes" (τὰ μέγιστα)⁸. De l'œuvre qui aurait pu être l'accomplissement le plus beau de sa vie, manifestant par son contenu une doctrine si salutaire aux hommes et mettant "en pleine lumière pour tous la vraie nature des choses"⁹, Platon dit encore qu'elle relève d'un savoir non susceptible d'être formulé comme d'autres sciences le sont (ρήτῶν γὰρ οὐδαμῶς ἔστιν ὡς ἄλλα μαθήματα)¹⁰. De même, selon Festugière, les différents noms dont est désigné "l'objet des efforts" de Platon dans le *Banquet*, la *République*, le *Parménide* ou encore le *Philèbe*, respectivement le Beau, le Bien et l'Un, ne seraient, somme toute, que des expédients de fortune adaptés au propos plus spécifique de chaque dialogue, "parce qu'après tout il fallait bien, de quelque manière, donner un nom à cet ἐπέκεινα τῆς οὐσίας"¹¹. Nous pourrions encore citer à l'appui de cet embarras platonicien le

¹ *De Principlis*, R. 7, BL. p. 9. 10-12, V. p. 156.

².. οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος (*République*, 509 b 6-10).

³ Que Platon juge "comique" : μάλα γελοίως (Ibidem, 509 c 1).

⁴ "Απολλων... δαιμονίας ὑπερβολῆς, que Baccou rend plus prudemment par "supériorité" (Ibidem, 509 c 1-2).

⁵ C'est de là même que semble procéder ce que Cumont appelle le *radical agnosticisme* du pseudo-Denys l'Aréopagite (*Lux perpetua*, Note complémentaire au VIII^e ch. : « Connaissance par non-savoir », p. 421).

⁶ Des Places, *La Religion grecque*, p. 336.

⁷ "La connaissance religieuse trouve là", ajoute des Places, "une de ses expressions les plus saisissantes" (Ibidem, p. 316). Cf. la "beauté extraordinaire" (ἀμήχανον κάλλος) du Bien dans la *République* (509 a 6, trad. Chambry ; la version Baccou donne : une beauté "au-dessus de toute expression").

⁸ *VII^e Lettre*, 341 b 2, version Souilhé. "Et cet effort, dans ses derniers jours, l'occupe si totalement", commente Festugière, "qu'il lui semble pouvoir affirmer qu'il n'a jamais rien écrit, parce qu'en vérité l'objet dernier est indicible" (*Le Dieu inconnu et la Gnose*, p. 89).

⁹ *VII^e Lettre*, 341 d 5-8.

¹⁰ "Là-dessus, en tout cas, de moi du moins, il n'y a aucun ouvrage écrit, et il n'y aura même jamais, car il s'agit là d'un savoir qui ne peut être formulé de la même façon que les autres savoirs" (*VII^e Lettre*, 341 c 4-6, trad. Luc Brisson). Version donnée par Mazon, dans *Mélanges Auguste Diès*, Paris, 1956, p. 169 : "De moi en tout cas il n'y a sur la matière aucun écrit, et il n'est pas à prévoir qu'il y en aura jamais. Elle ne se laisse pas exprimer par des mots, comme d'autres connaissances".

¹¹ "Mais, à la fin de sa vie, Platon renonce. Il n'y a pas de nom pour l'Inexprimable. C'est simplement « l'objet de mon effort », περὶ ὧν ἐγὼ σπουδάζω. Répétons-le, ces formules sont pur verbiage, ou inopportune ironie, si l'on n'admet pas, chez Platon, un effort vers l'intuition mystique de l'Être même" (Festugière, *Le Dieu inconnu...*, p. 89).

Timée (28 c 3-5), où l'interlocuteur de Socrate, dont le dialogue porte le nom, affirme que "découvrir l'auteur et le père de cet univers, c'est un grand exploit, et quand on l'a découvert, il est impossible de le divulguer à tous"¹. C'est en référence directe à la VII^e Lettre de Platon que sera formulée aussi chez Damascius cette difficulté : du moment que le principe précède l'être, ni le nom, ni la définition, ni l'opinion, ni la science ne sauraient convenir pour le désigner, puisque tous appartiennent à l'être et ne sauraient rendre compte de ce qui le fonde². À quoi s'ajoute aussi une raison d'ordre politique concernant l'utilité réelle d'un pareil savoir offert au grand nombre, raison relevant plus généralement de l'élitisme de Platon³, ou ce que Festugière appelle l'esprit "irréductiblement aristocratique" de l'intellectualisme platonicien⁴. Nous trouvons un dernier exemple à l'appui de cet aveu d'ignorance chez Platon dans le *Cratyle* (400 d 2 - 4) où Socrate lui-même affirme que "si nous étions raisonnables, il y aurait pour nous une manière, la meilleure de toutes : ce serait de dire que nous ne savons rien des dieux, ni de leurs personnes, ni des noms qu'ils peuvent bien se donner à eux-mêmes", ou encore de les invoquer par des noms d'emprunts, "ne sachant pas davantage" (ὡς ἄλλο μηδὲν εἰδότες).

Cette idée a peu à peu parcouru l'Académie⁵, pour parvenir à Plotin et acquérir dans les *Ennéades* une spécificité relevant plus clairement que chez Platon de l'investigation portant sur le premier principe, l'un en l'occurrence, qui est affirmé devoir être proprement *sans nom*, puisqu'on ne peut "rien dire de lui" ni "rien lui attribuer", vu l'universalité à laquelle on devrait étendre son concept, étant la source de toutes choses sans être aucune d'elles⁶. Quelle que soit la parole que nous prononçons, nous aurons exprimé "quelque chose"⁷. L'un est ineffable (ἄρρητον) par son antériorité à toutes choses, comme source de toutes les déterminations de l'être⁸, indéterminé, supérieur à l'intelligible même⁹. Ainsi les expressions "au-delà du tout" ou encore "au-delà de l'intellect vénérable au plus haut point" ne sont encore que des expédients en mesure de nous suggérer la distance qui nous sépare de son intelligibilité. Tout en louant les

¹ Τὸν... ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα πάντας ἀδύνατον λέγειν (trad. Rivaud). Pour de plus amples développements concernant Platon, nous renvoyons au V^e chapitre du IV^e tome du *Dieu inconnu et la Gnose* (« La transcendance de l'Un-Bien-Beau chez Platon », pp. 79-91).

² *De Principiis*, R. 43, BL. p. 64. 14-24, V. p. 205-206.

³ "Or, je ne pense pas que d'argumenter là-dessus, comme on dit, soit un bien pour les hommes, sauf pour une élite à qui il suffit de quelques indications pour découvrir par elle-même la vérité. Quant aux autres, on les remplirait ou bien d'un injuste mépris, ce qui est inconvenant, ou bien d'une vaine et sottise suffisance par la sublimité des enseignements reçus" (*Lettre VII*, 341 e 1 - 342 a 1, trad. Souilhé).

⁴ *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, p. 98. Esprit que le néoplatonisme ne démentit pas, comme on en trouve une confirmation chez Porphyre : καὶ σιγᾶσθω ὁ περὶ αὐτοῦ λόγος ἐπὶ πλήθους (*Lettre à Marcella*, ch. 15, p. 115. 1-2)

⁵ On la retrouve par exemple chez Albinus qui dit de Dieu qu'il est ineffable et saisissable par l'intellect seul (ἄρρητος καὶ τῷ νῷ μόνῳ ληπτός) (*Didaskalikos*, 10, Hermann p. 165. 4).

⁶ *Ennéade V*, 3, 13.1-6 & V, 5, 13.

⁷ Cf. Zeller, *Op.cit.*, III, II, II, S. 541-544.

⁸ "C'est pourquoi, en vérité, il est ineffable ; quel que vous disiez, vous direz quelque chose : or ce qui est au-delà de toutes choses (ἐπέκεινα πάντων), ce qui est au-delà de la vénérable Intelligence (ἐπέκεινα τοῦ σεμνοτάτου νοῦ), ce qui est au-delà de la vérité qui est en toutes choses (ἐπέκεινα ἐν τοῖς πᾶσι μόνον ἀληθές), n'a pas de nom (οὐκ ὄνομα ὄν αὐτοῦ) ; car ce nom serait autre chose que lui" (*Ennéade V*, 3, 13. 1-3).

⁹ *Ennéade V*, 5, 6.8-23. "Die Gottheit ist für Plotin das über alle Gegensätze erhabene, jeder endlichen Bestimmung unzugängliche, völlig unaussagbare (ἄρρητον) Urwesen (τὸ πρῶτον)" (Windelband, *Geschichte...*, S. 327).

pythagoriciens d'avoir compris que l'un est ineffable ¹, Plotin reprend donc à son propre compte les formules de Platon (*au-delà de l'essence, ni objet de discours ni de science*) ², en affirmant l'un comme inconnaissable, sauf par l'union mystique qui demeure tout de même incommunicable ³. *“L'âme court en toutes vérités, et elle fuit pourtant ces vérités auxquelles nous participons, dès que nous voulons les fixer par la parole ou la réflexion”* ⁴. Jamblique, bien qu'il prétende ne faire que rapporter les antiques traditions égyptiennes, chaldéennes et assyriennes, ne suit pas moins la ligne de son École en confirmant l'héritage platonicien. Selon Trouillard, il accentue déjà le caractère ineffable du principe jusqu'à le placer au-delà de toute notion, dans le sens que suivra Damascius ⁵. Nous trouvons encore une confirmation de cette fidélité à Platon à la suite du développement du néoplatonisme. Dans cette même optique, on peut en rapprocher le lapidaire fragment 74 des *Oracles chaldaïques* ⁶, pour autant que ces derniers aient servi d'autorité dans la tradition post-plotinienne de l'École. Porphyre, le disciple immédiat de Plotin, qualifie ainsi lui-même, dans son *Commentaire sur le Parménide*, le Dieu qui est *“au-dessus de tout”*, d'indicible et d'*“inconnaissable au plus haut point”* ⁷, caractère qui relèverait d'une simplicité inconcevable qui lui serait propre (ἄρρητον καὶ ἀνενώητον) ⁸. *“Cette hypostase inconcevable”*, *“absolument différente de tout”* ⁹, sans multiplicité et sans acte refuserait ainsi toutes les notions qui lui sont postérieures, *“parce qu'elle est et est conçue comme supérieure à toutes ces choses”* ¹⁰. Ailleurs, dans une optique morale, Porphyre nous dit, en mettant l'accent sur l'indignité de la parole pour exprimer le divin, qu'il est préférable de se taire que de parler de Dieu témérairement, et honorer plutôt par le silence ce qui ne peut être dit ¹¹.

Dans sa propre exégèse de Platon, Proclus qualifie la conclusion de la première hypothèse du *Parménide* de *“très inattendue”* (*valde inopinabilem*), y voyant d'abord une pierre d'achoppement ¹², avant de la prendre à son compte en montrant lui-même, dans le sixième chapitre du deuxième livre de la *Théologie platonicienne*, *“quels sont les noms par lesquels Platon*

¹ Gandillac, *La sagesse de Plotin*, p. 215. Cf. Reale, *Op.cit.*, IV, p. 510-511.

² *Ennéade* V, 4, 1. 9-10.

³ *Ennéade* VI, 9, 4 ; VI, 7, 36. Le passage de la VII^e Lettre de Platon (341 c-d) est cité par Plotin et interprété, écrit Dodds, *“as meaning that the One is unknowable save in a unio mystica which does not yield any communicable knowledge”* (*Elements of theology*, Appendix I : « The Unknown God in Neoplatonism », p. 311).

⁴ *Ennéade* V, 3, 17. 21-24. *“Das eigentümlichste, welches den Plotin von seinen Vorgängern unterscheidet, ist seine Annahme eines Prinzips noch über dem νοῦς, der bei Numenos als das höchste gegolten hatte. Der νοῦς, der bei Plotin beinahe im aristotelischen Sinne zu nehmen ist, kann nach ihm als keine vollkommene Einheit gelten. Er besteht aus dem Subjekt des Erkennens und dem Objekt desselben, wenn auch der Gegenstand des Denkens der νοῦς, wieder selbst ist. Er ist zugleich das νοοῦν und das νοοῦμενον, also ein Wesen das in zwei Teile zerlegt werden kann, eine Zweihheit ist. Über einer Zweihheit aber noch etwas anderes stehen, und demnach muß man dies suchen”* (Heinze, *Die Lehre vom Logos*, S. 307).

⁵ Trouillard, « Le néoplatonisme », *Histoire de la philosophie*, Encyclopédie de la Pléiade, tome I, p. 911. Du genre supérieur extrême, Jamblique écrit en effet qu'il lui appartient l'être le plus élevé (ἀκρότατον) et incompréhensible (καὶ ἀπερίληπτον) (*De Mysteriis*, I, 7, 21. 13-14, des Places p. 50).

⁶ *“Indicible”* (ἄφθεγκτος) (fragment 191, Belles Lettres p. 112). Des Places affirme, en effet, en renvoyant au commentaire de Psellus, que *“pour les Chaldéens, la cause première est ce qu'il y a de plus indicible”*, Ibidem).

⁷ Ἀρρήτου καὶ ἀκατονομάστου διὰ πολλὰ τοῦ ἐπὶ πᾶσιν ὄντος θεοῦ... (*In Parmenidem*, I. 3-4 ; II, p. 64-65).

⁸ Ibidem, XIV. 5-15, Hadot II, p. 110.

⁹ Ibidem, I. 31-33, Hadot, II, p. 68.

¹⁰ Ibidem, II. 1-2, Hadot, II, p. 68.

¹¹ *Lettre à Marcella*, ch. 15, p. 115. 2-4.

¹² Proclus, *In Parmenidem*, VII, p. 62. 31.

met en évidence le premier principe ineffable”¹, le Bien ou l’un établis au-dessus de l’être et de l’ordre intellectuel tout entier². En se rapportant à la tradition exégétique depuis Plotin et Porphyre, Proclus entend montrer que, selon Platon, “la cause toute première est au-delà de l’intellect et transcende tous les êtres”³. Aussi affirme-t-il “l’ineffable et inconnaissable supériorité du premier principe”⁴ et “son existence transcendante à l’univers entier” (τῶν ὅλων ἐκβεβηκυῖαν ὑπαρξιν)⁵. Dans l’exposé qu’il donne lui-même de sa propre doctrine, Proclus écrit encore que le divin tout entier (πᾶν τὸ θεῖον) détient “une connaissance secrète et incompréhensible pour tous ses dérivés réunis”⁶ pour autant qu’elle porte la marque de l’un, et que “l’ordre divin entier est en lui-même ineffable et inconnaissable pour tous ses dérivés en raison de son unité essentielle”⁷. Connaissable dans ses participants, il demeure toutefois insaisissable dans le premier qui est, lui, complètement inconnaissable (παντελῶς ἄγνωστον) en tant qu’impaticipable (ἄτε ἀμέθεκτον ὄν). Proclus justifie cette impossibilité d’atteindre le premier principe par la connaissance dianoétique en invoquant le caractère suessentiel du divin qui est antérieur aux êtres et échappe donc aux circonscriptions de la connaissance qui ne vise que des objets (νοημάτων) qui relèvent de l’être. Toute connaissance rationnelle concerne les êtres et c’est en eux qu’elle saisit la vérité. C’est là, comme nous le verrons avec Damascius, l’unique interprétation possible d’une “transcendance” qui ne soit pas contradictoire avec la fonction de principe : une supériorité de “l’indicible cause de toutes choses” par rapport à tout intellect (πρὸ νοῦ παντὸς)⁸. Si l’on accepte donc l’axiome proclusien, selon lequel “les dieux sont au-delà de tous les êtres”⁹, le divin échappera non seulement à l’opinion, mais même à la raison dianoétique et intelligible¹⁰. Du moment qu’elle porte sur le suessentiel antérieur à l’être même¹¹, la connaissance manque tout simplement son objet. Dodds constate une évolution par rapport à Plotin qui consiste en l’absence de référence à l’union mystique qui, sans être explicitement rejetée, est tout de même omise. D’une manière plus générale, Dodds estime que l’accent mis sur l’ineffable chez Proclus

¹ Ποίοις ὀνόμασιν ὁ Πλάτων τὴν ἄρρητον ἀρχὴν ἐκφαίνει (Proclus, *Théologie platonicienne*, II, « Sommaire » (Κεφάλαια), p. 2. 1-2). Les deux noms que Platon aurait donnés à “cette cause ineffable” (τῆς ἀρρήτου ταύτης αἰτίας) ayant été, selon Proclus, l’un et le Bien, dans le *Parménide* et la *République* (Ibidem, II, 6, p. 40. 1-8).

² Ibidem, II, 4, p. 32. 1 ss.

³ ...τὴν πρωτίστην αἰτίαν ἐπέκεινα τοῦ νοῦ καὶ τῶν ὄντων ἀπάντων ἐξηρῆσθαί (Ibidem, II, 4, p. 31. 24-28)

⁴ ...τὴν ἄρρητον τοῦ πρώτου καὶ ἄγνωστον ἐκφαίνει ὑπεροχὴν (Ibidem, II, 5, p. 37. 10-11).

⁵ “Quant à moi, je trouve merveilleux (θαυμάζω) tous ces comentateurs de Platon, qui ont bien admis la royauté de l’intellect sur les êtres, mais n’ont pas révééré l’indicible supériorité de l’Un (τὴν τοῦ ἐνὸς ἄρρητον ὑπεροχὴν) et son existence transcendante à l’univers entier” (Ibidem, II, 4, p. 31. 4-8).

⁶ ...γνώσιν κρύφιον καὶ ἄληπτον πᾶσιν ὁμοῦ τοῖς δευτέροις (Proclus, *Éléments de théologie*, § 121, Aubier p. 132, Dodds 106. 10-12).

⁷ Πᾶν τὸ θεῖον αὐτὸ μὲν διὰ τὴν ὑπερούσιον ἔνωσιν ἄρρητόν ἐστι καὶ ἄγνωστον πᾶσι τοῖς δευτέροις (Ibidem, § 123, Aubier p. 134, Dodds 108. 25-26).

⁸ Proclus, *Théologie platonicienne*, II, 4, p. 36. 19-22.

⁹ Οἱ θεοὶ πάντων εἰσὶν ἐπέκεινα τῶν ὄντων (*Éléments de théologie*, § 123, Aubier p. 134, Dodds 108. 31-32).

¹⁰ Proclus distingue trois ordres de connaissance qui correspondent à trois ordres spécifiques d’êtres : l’opinion traitant du sensible, la raison intelligible ayant pour objet l’être authentique (ὄντως ὄν), et enfin la pensée dianoétique qui est un intermédiaire entre les deux. Chez Damascius, les trois ordres s’échelonnent selon le degré ontologique des objets, correspondant aux niveaux substantiel, unitaire, ineffable.

¹¹ ...οἱ θεοὶ ὑπερούσιοι καὶ πρὸ τῶν ὄντων ὑπεστήκασιν (Proclus, *Éléments de théologie*, § 123, Aubier p. 135, Dodds 108. 1-2)

marque une croissante tendance vers l'agnosticisme dans la théorie néoplatonicienne post-plotinienne ¹, dont nous serions tenté de voir la répercussion chez Damascius lui-même ².

C'est pourquoi Jankélévitch estime que le néoplatonisme est un *ultraplatonisme* par l'extrémisme auquel il porte la transcendance : il "*visé d'une visée radicale cette cime de l'Épékéina que Platon avait entrevue l'espace d'un éclair*" ³. C'est sur cette cime que Damascius dirigera son regard, accusant ses différences tout en mettant en lumière aussi combien en fait le point de départ même coïncide, comme Plotin l'avait observé, avec la conscience de l'ineffable comme sujet de tous nos discours ⁴. Nous projetons l'un (εἷν) sur un fond d'ineffable (ἀπόρητον), à défaut de pouvoir le saisir dans sa nature ⁵. Damascius lui-même estime concentrer l'attention précisément sur ce principe unique, qu'il se propose de considérer à *part* (ιδίᾳ), et que Platon aurait effleuré mais à propos duquel il aurait "*gardé le silence quant à l'examen précis... à cause de la foule*" ⁶. Ce procédé de dégagement de l'essentiel, et du rejet de l'accessoire démarque encore Damascius de ses prédécesseurs ⁷, puisque c'est au fondement même du néoplatonisme que s'attaque le dernier grand néoplatonicien ⁸. C'est sur ce point que Bréhier considère que Damascius abandonnerait la tradition plotinienne, dans la mesure où il applique l'expression de la connaissance (γνώσις) à l'un lui-même ⁹. En réalité, comme nous allons le voir, la démarche de Damascius consiste seulement dans une *tentative* d'approche, soldée par un échec dialectique mais dont le pressentiment offre l'indice d'une issue favorable à un niveau supérieur de connaissance. Par le refus de toute détermination, il n'est que plus proche de Plotin, joignant l'émerveillement religieux au silence mystique ¹⁰. L'un, lui-même déjà entité limite de la métaphysique, renvoie encore plus loin, là même où plus rien ne peut être posé "*justement parce*

¹ Dodds, *Proclus. Elements of theology*, « Commentary », § 123, p. 265.

² "Finally, while Plotinus still designates this inexpressible First (τὸ πρῶτον) as the One, which is the cause of all thought and of all Being, ... as the absolute end of all that comes to pass, even this did not satisfy the later members of the school. Jamblichus set above the εἷν of Plotinus a still higher, completely ineffable One (πάντη ἄρητος ἀρχή), and Proclus followed him in this" (Windelband, *A History of philosophy*, I, p. 238).

³ *Philosophie première*, ch. II : « Le problème de l'origine radicale », p. 34.

⁴ "Vous nous voyez peiner dans l'incertitude de ce qu'il faut dire : c'est que nous parlons d'une chose ineffable, et nous lui donnons des noms pour la désigner à nous-mêmes comme nous pouvons" (*Ennéade V*, 5, 6. 23-25).

⁵ De ce terme antérieur à l'un, Damascius affirme que l'éternel et l'éternité même sont séparés de lui "par beaucoup de degrés intermédiaires (πολλοστὸν)" (*De Principiis*, R. 68, BL. p. 102. 26-27, V. p. 239).

⁶ ... διὰ τοὺς πολλοὺς (Ibidem, R. I, 70, BL. I, p. 106. 9-14, V. p. 242 ; cf. Platon, *II^e Lettre*, 312 d 7 - e 1 ; 314 a 1-4 ; 314 b 6 - c 3 ; *VII^e Lettre*, 341 c 4 - 342 a 1).

⁷ Comme le remarque Westerink à propos de sa méthode d'analyse dans ses commentaires de Platon (« Damascius commentateur de Platon », *Le Néoplatonisme*, p. 259).

⁸ Galpérine, « Damascius et la théologie négative », *Le Néoplatonisme*, p. 261.

⁹ « L'idée du néant ... », *Études...*, p. 272. Nous tenons à nuancer cet avis, dans la mesure où Damascius révèle au sujet de l'un les mêmes apories que Plotin lui-même, et qui empêchent que l'un soit pleinement saisi au niveau de la connaissance. Il reste qu'en relevant des difficultés redoutables résultant de la tentative d'une telle connaissance, l'un n'est pas moins *souçonnable* dans ce qui, en lui, n'est pas couvert par l'obscurité de l'ineffable et se laisse donc concevoir malgré tout d'une manière partielle.

¹⁰ Comme on peut s'apercevoir du résumé fait par Heinze de l'approche du principe premier chez Plotin (en référence à *Ennéade V*, 1, 4), elle anticipe, sinon inspire la propre démarche de Damascius : "... ja wenn mit dem Namen « Eins » etwas ausgesagt werden soll, so passt auch diese Bezeichnung nicht ; es ist eben gar nichts, nur ein Wunder" (*Die Lehre vom Logos*, S. 307).

qu'il est le point de départ mystique de toute position"¹. C'est en quoi Damascius préfère, avec Jamblique, séparer l'un de l'ineffable, car de l'un il y a encore quelque soupçon, fût-il obscur, tandis que l'ineffable demeure dans un sanctuaire inaccessible. "*L'un, qui était le nom retenu par Plotin, n'est pas encore assez radical*", constate Breton². Même dans la dénégation d'une saisie conceptuelle de l'un s'esquisse une approche d'ordre mystique du premier principe³, qui peut être considérée, jusqu'à un certain point, comme une mise en demeure de l'intellectualisme grec qui identifie le réel à l'énonçable et, par voie de conséquence, relègue l'ineffable du premier principe au pur et simple néant⁴. Qu'il nous suffise de remarquer toutefois ici la sobriété du mysticisme de notre auteur, contrastant avec les exubérantes envolées lyriques du chef de file du néoplatonisme. C'est ce qui en fait un trait distinctif de Damascius qui demeure, d'abord et avant tout, un métaphysicien⁵, conscient cependant de l'exigence religieuse de l'âme humaine.

L'affirmation de Reale, selon laquelle Damascius serait tenté de rajouter d'autres hypostases au schéma proclusien⁶, nous semble peu fondée. Tout d'abord, si c'était vrai, ce serait là une tendance caractéristique du néoplatonisme post-plotinien⁷. Mais c'est une erreur de considérer l'ineffable comme une nouvelle hypostase surajoutée arbitrairement à la multitude déjà existante. Comme nous venons de le voir, l'ineffable n'est absent d'aucun exposé de la doctrine néoplatonicienne de ses prédécesseurs, la réelle originalité de Damascius consistant simplement à mettre l'accent sur l'essentiel et à dégager les raisons de l'ineffabilité du principe⁸. Plus fondamentalement, Damascius s'efforcera de percer à jour dans tout son statut contradictoire l'apport le plus ambigu de Proclus au néoplatonisme qui consiste dans l'introduction d'un terme qui plonge la doctrine entière dans une insoluble aporie. Ce terme est, bien évidemment, *l'imparticipable* (ἀμέθεκτον)⁹. Comment concevoir un principe qui soit à la fois cause de tous les êtres et imparticipable par eux ? Proclus se plaît à accumuler les

¹ Trouillard, « Le néoplatonisme », *Histoire de la philosophie*, Pléiade, I, p. 891. "*Cet Un auquel on ne peut donner aucun attribut, pas même l'être ni l'unité, qu'on ne peut poser sans le retrancher, dont il n'y a ni pensée, ni science, ni expérience, ni nom et dont pourtant on ne se passe point, c'est le principe de la théologie négative et de la nuit mystique*" (Ibidem, p. 894-895).

² Breton, art.cit., *Études...*, p. 124.

³ Ainsi, par exemple, dans *Ennéade* V, 3, 17. 21-38.

⁴ À propos des prédécesseurs de Damascius, Bréhier écrit : "*Habitué à identifier le réel et le pensable avec ce qui peut être dit, ils n'osent pas affirmer qu'il y a une réalité inintelligible, et, rencontrant cette réalité, ils en font un non-être*" (« L'idée du néant... », *Études...*, p. 282).

⁵ "*Si l'invitation à demeurer en repos, dans le sanctuaire indicible de l'âme semble plus mystique que métaphysique, il n'y a pas de théologie ici*", précise Galpérine, "*et le principe indicible n'est pas un dieu. La question de l'absolu n'est pas celle des rapports de dieu et du monde. Ce jeu serré de métaphysique pure se joue... sur le plan des idées pures, entre le tout, le quelque chose et le rien*" (« Introduction », p. 31).

⁶ *Op.cit.*, IV, p. 687.

⁷ Copleston, *A History of philosophy*, I, p. 476.

⁸ "*Il y a tout autre chose, chez Damascius, que l'application mécanique et scolaire d'un principe hérité des maîtres. Ce dédoublement d'un terme unique, l'Un, en deux autres termes, qu'il appelle l'Ineffable et l'Un, ne consiste pas chez lui, comme chez tant de néoplatoniciens, à isoler en deux hypostases distinctes deux caractères abstraits jusqu'ici réunis en une seule. Il s'accompagne d'un développement tout à fait original d'une méthode dont l'idée était en germe chez Plotin, et qui paraît ne pas avoir été ignorée des prédécesseurs de Proclus, mais à laquelle il a donné une singulière étendue*" (Bréhier, « L'idée du néant... », *Études de philosophie antique*, p. 270).

⁹ Proclus, *Éléments de théologie*, §§ 23, 24, 81, 100, 101, 116, 163, 166.

épithètes superlativement négatives (inconnaissable, ineffable, imparticipable), en leur joignant contradictoirement la surabondance qui relèverait de la Bonté du principe ¹. Or, comment une cause peut-elle être surabondante si elle est imparticipable ? Et si elle est inconnaissable et ineffable, comment peut-on savoir qu'elle est bonté ? Les hénades, constate Wallis, joueraient en ce sens le rôle de “*jeter un pont sur l'abîme*” (bridging the gulf) entre l'un et le multiple, entre le premier principe et la procession qui en découle, et de rendre l'un, en soi inconnaissable, partiellement connu par l'analogie tirée de ses dérivés ². Nous pourrions trouver la source de cette équivoque dans la notion aristotélicienne d'une substance séparée dont relèverait le divin même ³, que Windelband interprète comme l'affirmation claire d'une transcendance divine au monde, en l'opposant à l'immanence stoïcienne (doctrine dans laquelle Dieu serait complètement immergé dans le monde) ⁴.

C'est en quoi la critique radicale de la notion de principe effectuée par Damascius se révèle être, répétons-le encore une fois, une entreprise inédite dans le néoplatonisme, et même dans l'Antiquité ⁵. La prise en compte de la double exigence contradictoire imposée au principe premier le démarque d'une manière très nette de ce qui avait été fait jusqu'à lui ⁶. Dire, avec Plotin, que le principe premier est *au-delà* de toute détermination ⁷, est-ce dire qu'il est *coupé* de tout ? Ou encore, admettre avec Proclus que ce même tout premier principe est imparticipable est-ce dire que rien ne participe de lui, bref qu'il n'est cause de rien ? Trouillard estime que l'objection première adressée par Damascius à son prédécesseur est que “*l'Un doit être dépassé vers un Ineffable délié de tout rapport avec ce que nous pouvons connaître*” ⁸. Par là même, il est d'autant plus en accord avec Plotin, du moment qu'une telle critique vise l'un comme attribut suprême et “*signifie peut-être un retour à Plotin par-delà Proclus, avec une conscience plus avertie*

¹ Proclus, *Théologie platonicienne*, II, 8, p. 57. 2-3.

² Wallis, *Neoplatonism*, p. 147.

³ “... s'il est vrai qu'il existe une substance de cette nature, j'entends une substance séparée et immobile (χωριστὴ καὶ ἀκίνητος) (comme nous nous efforçons de démontrer)... s'il existe une nature de cette sorte parmi les êtres, ce sera ici, en quelque manière, le divin, et ce sera le premier et souverain principe (ἡ πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή)” (Aristote, *Métaphysique*, K, 7, 1064 a 33 - 1064 b 1). “En effet, si le divin est présent quelque part, il est présent dans cette nature immobile et séparée” (Ibidem, E, 1, 1026 a 10-22).

⁴ Windelband, *A History of philosophy*, I, p. 235. L'on peut ainsi trouver une affirmation claire de la transcendance chez Philon : “Schärfer als in irgend einer andern Form der alexandrinischen Philosophie tritt in der philonischen die Transzendenz Gottes hervor. Er wird über alles Endliche so weit emporgehoben, daß er eigentliche nur negativ, durch die Verneinung aller empirischen Qualitäten (ἄποιος) und ganz abstrakt als das absolut Sein (τὸ ὄν — nach platonischen Prinzip auch τὸ γεννικώτατον) definiert werden kann, welches über alle dem Menschen vorstellbaren Vollkommenheiten, auch über Tugend und Weisheit erhaben ist” (Windelband, *Geschichte...*, S. 308).

⁵ Avec le *De Principiis*, nous tenons, selon Galpérine, “les éléments d'une critique de la pensée abstraite dont il n'y a pas d'autre exemple dans la philosophie ancienne” (« Introduction », p. 94-95).

⁶ Bréhier, « L'idée du néant ... », *Études...*, p. 269.

⁷ “Als absolute Einheit (τὸ ἓν) ist [die Gottheit] über alle Gegensätze, insbesondere auch über denjenigen von Denken (νόησις) und Sein (αὐσία) hinaus (ἐπέκεινα)” (Windelband, *Geschichte...*, S. 327).

⁸ « Le néoplatonisme », *Histoire de la philosophie*, Pléiade, tome I, p. 930. “En concevant ainsi l'origine de l'être”, remarque Combès, “Damascius réveillait sans doute une exigence qui sommeillait déjà dans la pensée de Proclus” (« Proclus et Damascius », *Études néoplatoniciennes*, p. 256).

des démarches impliquées dans cette option”¹. D’une manière générale, c’est le besoin de défaire le divin de tous les liens qui l’asserviraient au monde du devenir qui aurait en fait conduit les néoplatoniciens, selon Windelband, à poser l’ordre d’une supériorité extrême de l’intelligible par rapport au sensible, à travers une opposition profondément ressentie entre Dieu et le monde². Il ne demeure pas moins manifeste, comme le montrera Damascius, que la transcendance se révèle être un non-sens lorsqu’on la considère comme une séparation entre le monde et son principe, et qu’elle ne redevient intelligible que dans la mesure où on la limite à l’ordre noétique de saisie du principe, inaccessible à la pensée³ par son antériorité radicale par rapport à l’être⁴.

Si le plotinisme envisage le but de la philosophie dans l’union avec le divin, Damascius n’échappe pas non plus à cette inspiration doctrinale, dont l’hermétisme aussi tire sa matière, et à laquelle le dernier diadoque doit notamment le recours contemplatif au silence⁵. “*Traiter des principes premiers c’est traiter des dieux*”, écrit Galpérine, sous-entendant bien cette équivalence dans la perspective néoplatonicienne⁶. La connaissance du principe du monde se révèle à travers une contemplation qui s’achève dans la reconnaissance de son ineffabilité. Cette dernière indique que le salut ne peut être consommé autrement que par une coïncidence mystique⁷. Significatif en ce sens demeure le fait que Damascius se dérobe aussi bien au scepticisme qu’au fidéisme⁸, bien que, selon Copleston, ce serait le scepticisme qui serait la conclusion de l’impuissance de la raison à atteindre la relation de l’un à ses dérivés, les termes de l’analogie étant inefficaces pour exprimer la réalité et à exprimer cette relation adéquatement⁹. Serait-il peut-être plus approprié de concéder au dernier diadoque, sinon un scepticisme à cet

¹ « Le néoplatonisme », *Histoire de la philosophie*, I, p. 930. C’est donc avec quelque raison que Breton décèle chez Plotin les éléments favorables à le déclarer comme étant, lui, et non Damascius, l’auteur de la “*première critique radicale de la métaphysique*” (Art. cit., p. 112). Seulement, malgré les nombreux doutes qui parsèment le parcours des *Ennéades* et qui pourraient nous permettre d’étayer un tel jugement, Breton n’en tire pas profit et c’est simplement à partir de la dissociation entre *penser* et *être*, en effet patente chez Plotin, qu’il retire sa conclusion. Or, il n’y a dans cette conscience de l’altérité rien qui correspondrait à un regard critique.

² Windelband, *A History of philosophy*, I, p. 238.

³ Comme on en trouve une préfiguration chez Plutarque : “*An der Transzendenz Gottes will er festhalten und geht dabei sogar so weit zu sagen, das Wesen desselben sei nicht zu erkennen und durch Denken nicht zu erreichen, es könne von ihm nichts weiter gesagt werden, als daß er sei*” (Heinze, *Die Lehre vom Logos*, S. 299).

⁴ “... we have here, at any rate, an entity which is the condition of everything (what Damascius calls “the outer periphery not only of beings, but even of non-beings”), without strictly being the cause of everything, and which is ungraspable in any ordinary sense” (Dillon, « Damascius on the Ineffable », *Gnomon*, S. 129).

⁵ Ainsi, le Dieu innommable et indicible qu’on ne peut appeler par son nom que dans le silence (σωπιῆ φωνούμενε) (Festugière, *Le Dieu inconnu et la Gnose*, p. 76).

⁶ “*Philosophie et théologie ont ici un même objet*” (Galpérine, « Introduction », p. 65).

⁷ À la différence de la Gnose qui fait appel à une révélation de type surnaturel (Trouillard, « Néoplatonisme et gnosticisme », *Études...*, p. 44).

⁸ “*L’aporétisme de Damascius ne vise pas à ruiner la croyance mystique de l’apophatisme néoplatonicien par un nihilisme qui serait un athéisme déclaré*”, avertit Combès : “*L’aporétisme de Damascius ne se présente pas, non plus, comme un scepticisme détaché, ou même inquiet, à l’égard du dépôt sacré, et qui aboutirait à un athéisme larvé. Quand le ton laisse apparaître une certaine angoisse et perplexité, ce ne sont pas celles du doute, mais du tourment mystique sous le discours déchiré*” (« La théologie aporétique de Damascius », *Études...*, pp. 202-203).

⁹ “*Having been forced to the conclusion that the human reason cannot understand the relation of the One to the proceeding beings, Damascius seems to have considered that human speculation cannot really attain the truth*” (Copleston, *A History of philosophy*, I, p. 481).

égard, du moins un certain *agnosticisme*¹, pourvu que ce terme soit restreint dans sa portée à la notion de premier principe, et nous verrons pourquoi dans notre mémoire. Nous préférierions, quant à nous, utiliser plutôt l'expression d'*aporétique drastique*, en ce que cette dernière laisse la voie libre, contrairement à l'agnosticisme, à l'enfantement de la vérité auquel Damascius engage tout au long de sa réflexion, une fois le moment critique reconnu à part entière dans l'économie de la démarche cognitive. L'énigme une fois reconnue et circonscrite, elle permet par la suite une approche en mesure d'affranchir l'âme des scories aporétiques qui l'accablent. Aussi, selon Jankélévitch, la négation seule est libératrice dans l'approche du premier principe, et "*tout discours cataphatique sur le « Premier » est mensonge*"². Damascius est le seul auteur de l'Antiquité, à notre connaissance, à avoir perçu dans toute son ampleur cette illusion où s'enferme le discours à force de vouloir imposer sa loi à ce qui n'est pas susceptible de s'y plier. En soulignant avec insistance le caractère *nécessairement* ineffable du premier principe, il réussit à montrer à quel point l'obscurité centrale qui rend la vision cognitive opaque à son approche est aussi celle qui dissimule un sens là où nous croyons n'apercevoir que du vide.

LE PARADOXE ÉRIGÉ EN MÉTHODE ?

Une mise au point

On qualifie souvent la pensée de Damascius de paradoxale. Elle l'est, en effet, mais peut-être plus que dans sa forme, davantage encore dans sa portée et selon le sens étymologique du paradoxe³. Contrariant la *doxa* partagée par le sens commun telle une évidence qui n'a plus besoin d'être démontrée, le paradoxe l'abassourdit par la mise à jour des antinomies insolubles qui résultent des fausses certitudes qu'elle recèle à son insu. En allant à l'encontre des clichés qui cimentent grossièrement le champ des vraisemblances dans lesquelles notre pensée croupit avec indolence, la vérité déconcertante du paradoxe non seulement heurte la platitude d'une raison bien-pensante, mais en dévoile l'absurdité sous-jacente dont elle se croit faussement exempte. En ce sens, le paradoxe, auquel est généralement associée l'œuvre de Damascius, remplit cette fonction cathartique d'éveil de l'âme, tellement révéree par les Grecs, et qui revient, au niveau intellectuel, à purifier nos connaissances de l'obscurité qui s'y dissimule à travers une miriade d'évidences trompeuses. Platon lui-même ne s'était justement pas trompé, en considérant à juste titre la science (ἐπιστήμη) comme le contraire même de l'opinion, en ce qu'elle ne s'en tient jamais au vraisemblable mais pousse sa recherche aussi loin que la raison le

¹ "Thus his doctrine has the effect of a new departure, and presents itself as the most definitely agnostic phase of ancient metaphysics" (Whittaker, *The Neoplatonists*, p. 181).

² "On connaît l'inépuisable litanie des épithètes privatives que les théologies dionysienne et néoplatonicienne décernent à leur suprême Anonyme, à cet Ineffable (ἄφθεγκτον, ἄρητον) duquel rien ne peut être énoncé et qui est absolument hors catégories : innommable, indépistable, inexplorable, immensurable, inénarrable... C'est à travers ces ablations répétées, c'est à la limite d'une « apophasis » énumérative et cumulative, et non point au cours d'un développement ou approfondissement dialectico-discursif que se laisse pressentir le Superineffable, le Surindictible de la pure positivité" (Jankélévitch, *Philosophie première*, pp. 115-116). Cf. Damascius : "... et qu'on ajoute tout autant d'expressions hyperboliques de ce genre qu'on pourrait trouver" (*De Principiis*, R. 78, BL. 118.19, V. p. 253).

³ Paradoxe, du grec παράδοξος : contraire à l'opinion commune (παρὰ δόξαν).

lui permet. Or, dans le vraisemblable, l'opinion non seulement se complaît volontiers, mais s'y fige même à jamais comme si une certitude pouvait être acquise à force de persévérer dans l'erreur. L'aporétique de Damascius¹ met ainsi en lumière l'embarras où est conduite l'opinion à partir d'énoncés reconnus tous pour vrais isolément, mais qui se révèlent contradictoires les uns les autres une fois engagés dans un même système de significations, ces énoncés inconciliables qui portent, par leur conjonction, la confusion et le doute à leur comble. Aussi, *"le je-ne-sais-quoi est pour l'intellectualisme un sujet inépuisable d'inquiétude et de perplexité"*, écrit Jankélévitch, *"il entretient en nous cette espèce d'inconfort intellectuel et de mauvaise conscience, ce malaise né de l'incomplétude que Platon appelait aporia"*².

C'est bien d'une philosophie paradoxale que nous sommes en présence chez Damascius, si l'on s'en tient au sens étymologique du mot, mais qui n'est telle, dans son contenu, que dans la mesure où elle gravite autour d'un objet qui *"réclame une dénomination telle que nous sommes dans l'incapacité de la lui apporter"*³. C'est dire que le problème de l'ineffable relève d'un champ d'investigation dont le propre est précisément de refuser la saisie du savoir scientifique. L'ineffable marque une lacune au fondement même de la connaissance humaine en général, et de la philosophie en particulier si l'on admet la définition qu'en donne Aristote comme recherche des principes et des causes (αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἴτια)⁴. Il occupe la place d'une solution qui n'est en fait que l'aveu d'une absence de réponse à la question la plus fondamentale que la philosophie ait jamais pu formuler, le *pourquoi* du monde, et que le généreux optimisme grec jusqu'à Damascius plaçait encore dans le Bien, mais sans pour autant pouvoir en dire davantage.

Aussi est-il hautement paradigmatique de la conscience malheureuse de cette lacune capitale au sein de la philosophie grecque, et peut-être de toute philosophie, que Socrate, dans un passage culminant de la *République* de Platon, parvenu au point où il faut enfin définir justement le Bien en soi, et pressé par ses interlocuteurs de donner son propre avis là-dessus⁵, répond : *"Quoi donc ? te paraît-il juste qu'un homme parle de ce qu'il ignore comme s'il le savait ?"*⁶. Au mécontentement de l'audience devant l'esquive du Maître, et qui demande avec insistance satisfaction dans sa légitime requête d'une définition du Bien, Socrate, poussé dans ses derniers retranchements, est forcé d'avouer à Glaucon son impuissance à ce sujet : *"Et moi aussi, mon cher, j'en serais pleinement satisfait"*, répond-t-il, *"mais je crains d'en être incapable, et si j'ai le*

¹ *"Aporétique, sa pensée l'est en ce sens qu'elle dénonce toute évidence comme cachant toujours sous sa clarté une obscurité plus grande, et cela à l'infini"* (Combès, « La théologie aporétique de Damascius », *Études ...*, p. 202). *Aporie*, du grec ἀπορία (α privatif) : absence de passage, impasse, situation sans issue.

² *"... et qui est bien, à sa manière"*, selon Jankélévitch, *"un mal d'amour, une nostalgie étroite, une amoureuse insuffisance"* (*Le Je-ne-sais-quoi...*, 1, p. 66). Cf. Proclus, *Théologie platonicienne*, I, 6, p. 30. 3-7.

³ *De Principiis*, R. 83, BL. p.126. 27- 127. 1, V. p.260.

⁴ Et d'autant plus que le Stagirite a en vue les êtres en tant qu'êtres (*Métaphysique*, E, 1, 1025 b 3-4).

⁵ *"C'est qu'il ne me semble pas juste, Socrate"*, rétorque Adimante, *"que tu exposes les opinions des autres et non les tiennes, alors que tu t'es occupé si longtemps de ces questions"* (*République*, 506 b 9-11, trad. Baccou).

⁶ Τί δέ ; ἦν δ' ἐγώ · δοκεῖ σοι δίκαιον εἶναι περὶ ὧν τις μὴ οἶδεν λέγειν ὡς εἰδότα ; (Ibidem, 506 c 1-2). Cf. l'*Apologie de Socrate* (21 d) et *Ménon* (84 c). Aussi, l'Étranger du *Sophiste* qualifiait-il cette espèce unique d'ignorance du nom d'ignare (ἀμαθίαν) : *"Ne point savoir et croire qu'on sait : c'est bien là, j'en ai peur, la cause de toutes les erreurs auxquelles notre pensée à tous est sujette"*; elle est si grande, disait encore l'Étranger d'Élée, *"et si rebelle qu'elle égale à elle seule toutes les autres espèces [d'ignorance]"* (*Le Sophiste*, 229 c 1-9, trad. Diès).

*courage de le tenter, d'être payé de rires pour ma maladresse. Mais, bienheureux amis, de ce que peut être le Bien en soi ne nous occupons pas pour le moment — car l'atteindre en ce moment, tel qu'il m'apparaît, dépasse à mon sens la portée de notre effort présent*¹. À défaut du père, Socrate se rabattra donc sur le fils, moins farouche à l'approche cognitive de la dialectique, et poursuivra son effort en traitant des dérivés du Bien (des effets) plutôt que du principe (de la cause). Pour sa part, Damascius avance sa propre thèse sur l'ineffabilité du premier principe en se réclamant en ligne directe de Socrate lui-même qui se serait arrêté, par la piété qu'un tel sujet imposait, sur le seuil qui aurait dû donner sur la solution de l'énigme².

Si comprendre, comme l'écrit Trouillard, c'est reprendre les choses à leur point de départ radical³, Damascius est sans nul doute, dans toute l'Antiquité grecque, l'esprit qui a le mieux compris toute l'ampleur philosophique d'une telle énigme, et ce que la connaissance doit à cet incontournable aveu initial d'ignorance, qui fait le paradoxe du savoir humain et qui débouche sur la conscience de l'imminent cotoiement du néant⁴. Nous pourrions donc dire à propos de cet aveu radical de l'ineffable chez Damascius ce que Heidegger affirmera à son tour du principe de raison : que quelque chose de grand et d'unique se préparait dans son indéfinie gestation, *“le plein jour d'une veille n'admettant plus aucun sommeil”*⁵. Par son sens critique et l'acuité avec laquelle il aborde cette *“radicale inconcevabilité”*, comme la désigne encore Jankélévitch⁶, c'est bien à un tel éveil que Damascius nous engage, et qui fait de lui un précurseur de la modernité critique. Dans le regard porté sur la gestation qui anticipe le surgissement de l'être, c'est l'origine même qui se trouve ici interrogée, et qui hisse la pensée à son sommet et à sa limite d'intelligibilité :

*“Ce que Damascius voudrait nous faire entendre, c'est ce frémissement initial, cette immense rumeur indistincte qui précède le concert universel”, écrit Galpérine, “Tenter d'être là quand rien n'est encore et que tout se prépare, c'est le suprême effort de la pensée. Mais elle arrive toujours trop tard et ne réussit pas à surprendre le moment du passage”.*⁷

¹ *République*, 506 d 6-11. À Adimante qui déclare se contenter même d'une conjecture, Socrate rappelle l'opacité et l'inconsistance des opinions qui font piètre figure devant la science véritable : *“les meilleures d'entre elles sont aveugles — car vois-tu quelque différence entre des aveugles marchant droit sur une route, et ceux qui atteignent par l'opinion une vérité dont ils n'ont pas l'intelligence ?”* (Ibidem, 506 c 5-8).

² *“Or, que Socrate ne porte pas sa pensée vers cet un, mais comme vers quelque chose de saint et d'ineffable (ὡς ἐπί τι σεμνὸν καὶ ἀπόρρητον), il l'a montré en laissant cela de côté, comme absolument caché (ὡς πάντῃ κρυπτόμενον)”* (*De Principiis*, R. 64, BL. p. 96. 16-18, V. p. 233-234).

³ Trouillard, « Néoplatonisme et gnosticisme », *Études néoplatoniciennes*, p. 49.

⁴ *“La recherche du principe radical des choses côtoie... continuellement le « gouffre du néant absolu » ; vainement la pensée s'efforce d'échapper à son vertige ; elle y est toujours attirée à nouveau ; et finalement, Damascius considère cette alternative d'attraction et de répulsion comme la seule position possible à l'égard du principe radical”* (Bréhier, « L'idée du néant ... », *Études de philosophie antique*, p. 281).

⁵ *Le principe de raison*, p. 248-249.

⁶ *Philosophie première*, « D'un tout autre ordre », p. 84.

⁷ « Introduction », p. 39.

1.

DE L'ORIGINE RADICALE DU MONDE.

Les données du problème de l'*ineffable*

*“Mais l'un veut être en soi, avec rien d'autre”.*¹

L'apport capital de Damascius à la métaphysique consiste, au sein du néoplatonisme, dans l'éclairage qu'il porte sur les apories qui s'ensuivent d'un postulat établi en fonction d'une exigence rationnelle d'unité, que la pensée humaine revendique de plein droit, mais dont le statut ontologique se dérobe à la démarche déductive d'une éclosion du monde à partir de ce même postulat. Tout en suivant lui-même, à la suite de ses devanciers, Plotin et Proclus, la double approche cognitive d'induction (de l'un à partir du multiple) et de déduction (du multiple à partir de l'un), Damascius montre, sous le couvert d'une ingénuité à toute épreuve, combien l'effort explicatif de compréhension du réel, marqué dans un premier temps par la remontée (*ἀνάβασις*) vers le premier principe², échoue lorsqu'il faut tenter de rendre compte à son tour du monde à partir duquel ce principe a été initialement déduit³. La candeur même avec laquelle Damascius semble s'obstiner, tout au long de son traité, à résoudre ce conflit sous-jacent au néoplatonisme, ne saurait toutefois dissimuler l'ampleur ni la force effective de sa critique. D'une manière encore plus générale, c'est la théorie même de la connaissance métaphysique qui est ici visée dans la tension qui se dégage à partir de la prise de conscience des apories suscitées par la réflexion sur l'un⁴.

La critique radicale engagée par Damascius relève donc de la conscience la plus aiguë de la philosophie dont l'une des tâches primordiales est de mettre à jour les carences génératrices d'antinomies qui encombrent l'existence humaine, tant d'un point de vue spéculatif que pratique⁵. Si la postulation d'un principe est motivée par ce que Combès appelle les *“atermoissements à l'infini du discours de la relation”*⁶, Damascius n'a de cesse d'éployer les inévitables apories qui résultent précisément de l'ambiguïté fondamentale où nous plaçons l'un de par son statut axiomatique. *“Une telle critique”*, remarque Trouillard, *“fait bien ressortir une difficulté du néoplatonisme et de toute*

¹ Damascius, *De Principiis*, Ruelle 56, Belles Lettres p. 84.14-15, Verdier p. 222.

² *“... au sujet de ce qui a été posé comme premier, on doit chercher... quelle est la remontée qui mène à celui-là”* (Ibidem, R. 18, BL. p. 27. 1-2, V. p. 172). Cf. Proclus, *Théologie platonicienne*, II, 1, p. 3.5 - 14. 16.

³ Nous trouvons une limpide illustration de ce double mouvement chez Proclus, *Théologie platonicienne*, I, 3, p. 16. 19 - 17.7. En revanche, c'est chez Plotin (*Ennéade* V, 1-4) que nous rencontrons la source des problèmes soulevés par Damascius, et en partie résolus par Proclus (*Éléments de théologie*, §§ 7, 18, 19, 24, 27, 51, 75, 97), au sujet de la dérivation des hypostases à partir de l'un.

⁴ *“Un des grands mérites de l'œuvre de Damascius”*, constate ainsi Bréhier, *“c'est d'avoir cherché à montrer, avec plus de profondeur que les autres néoplatoniciens, comment la thèse concernant l'Un ne pouvait avoir de sens que si nous approfondissions la nature de la connaissance”* (« L'idée du néant... », *Études...*, p. 271-272).

⁵ À ce propos, Trouillard estime même que *“la tâche de la philosophie est de faire éclater ce conflit partout sous-jacent, de mesurer l'écart des termes, de le rendre aussi intelligible qu'il peut l'être”* (*La purification plotinienne*, p. 12).

⁶ « Notice » introductive au *Traité des premiers principes*, tome I, p. CXIX.

théologie négative. Elle est souveraine contre certaines facilités qui feraient apparaître l'un comme un attribut suprême, ce que Proclus avait exclu dans ses meilleurs moments"¹. Dans cette perspective critique, tout en se réclamant de Platon dans sa propre approche cognitive, lorsqu'il prend l'un pour principe du tout (ἀρχὴ τῶν πάντων), en le posant comme connaissable et même objet le plus haut du savoir (μέγιστον μάθημα)², Damascius ne souligne pas moins aussi sa fonction ambiguë. Cette ambiguïté relève du fait que la lumière qui irradie le champ du sujet connaissant est en l'occurrence identique à l'objet que nous sommes censés connaître, ce qui revient à dire que l'un devrait lui-même être rendu connaissable par sa propre lumière³. Or, une fonction de disjonction propre à la pensée s'introduit toujours entre le principe et le tout, entre le monde et son origine, dont la fonction discriminative menace la possibilité de jamais saisir ce que le principe est en lui-même⁴. Du moment qu'il est principe du monde, il ne saurait être le monde lui-même. L'obstacle de cette dichotomie illustre non seulement l'échec de la pensée à saisir le principe, mais indique dans ce dernier une exigence⁵. Chez Platon, la "saisie intuitive de l'Être existant fonde l'existence des Idées", écrit Festugière⁶. C'est là tout le dilemme du terme autoréférentiel qui se pose, puisque l'un, n'étant plus dépendant d'une autre instance que de lui-même, devient un incirconscriptible point de partance de sa propre autoconstitution⁷. C'est pourquoi Heidegger estime que l'on devrait traduire ὑπόθεσις chez Platon par axiome (Grundsatz) plutôt que par postulat (Hypothese) en ceci qu'il dit davantage qu'une simple supposition non encore démontrée, et qui, indépendamment même de notre connaissance, ou ignorance, à son égard, a *toujours déjà* existé de par son éminente (ὑπο) position (θέσις)⁸. Ce choix aurait en l'occurrence le mérite de signaler clairement que c'est d'un principe anhypothétique qu'il est question, indépendamment de l'usage abusif qui en fait dériver, selon Kant, d'une manière indifférenciée, toute connaissance par raisonnement⁹.

¹ « Le néoplatonisme », *Histoire de la philosophie*, Pléiade, tome I, p. 930.

² *De Principiis*, R. 44, BL. p. 65. 7-8, V. p. 206. "Platon, lui aussi, après être remonté jusqu'à lui (ἐπὶ ταύτην ἀναδραμῶν) n'a pas eu besoin d'un autre principe dans sa philosophie" (Ibidem, R. 37-38, BL. p. 55.9-10, V. p.195).

³ "En effet, la lumière de la vérité, dans ce passage-là, découle de l'un (ἀπὸ τοῦ ἐνὸς ἀπορρεῖ)" (Ibidem, R. 47, BL. p. 70. 9-18, V. p. 210-211).

⁴ Ainsi, chez Plotin, l'âme, telle une image, a besoin, pour exister, de la lumière — support subjectif d'un objet reflété (*Ennéade* V, 3, 8. 14-18). Or, ce que l'âme contemple dans l'un c'est la lumière même dont elle est éclairée et qui éclaire et engendre toutes choses (*Ennéade* V, 3, 17.36-38). Il en résulte que le principe recherché, étant la source de toutes nos facultés de connaissance, échappe à leur saisie, n'étant subordonné à aucune d'elles : "supérieur au verbe, à l'intelligence et à la sensation, puisqu'il nous les a donnés, il n'est aucun d'eux" (*Ennéade* V, 3, 14. 18-19).

⁵ "Il y a beaucoup plus ici que la reconnaissance de notre impuissance. L'échec ne nous éclaire pas seulement sur nous-mêmes. S'il n'y a pas de connaissance, il y a une exigence" (Galpérine, « Introduction », p. 30).

⁶ Ainsi, "l'idée de contemplation [devient] le foyer d'où jaillissent et où convergent les rayons" (*Contemplation...*, p. 6).

⁷ Ce serait même là, selon Trouillard, l'une des raisons du primat néoplatonicien de l'un sur l'être, contrairement à Aristote et à la scolastique médiévale qui privilégient nettement l'être : "L'Un de la première hypothèse du Parménide, c'est-à-dire la négation de l'être, exprime le véritable point de départ de toute autoconstitution. Si l'esprit et l'âme ne reçoivent passivement aucune détermination, mais sont les auteurs, sous la motion de leurs principes, de tout ce qu'ils portent en eux-mêmes, il faut bien qu'ils parviennent à leur complexité en partant de l'absolue simplicité. Seule celle-ci octroie le pouvoir d'une autoréalisation intégrale à partir de zéro" (*La mystagogie de Proclus*, p. 101).

⁸ "Ἐπιπέσεις veut dire : ce qui est déjà au fond d'une autre chose et qui à travers elle est déjà toujours apparu, même si nous autres hommes ne l'avons pas aussitôt ni toujours expressément remarqué" (*Le principe de raison*, p. 69).

⁹ "L'expression de principe est équivoque", remarque Kant en ce sens, "et d'ordinaire elle ne signifie qu'une connaissance qui peut être employée comme principe sans être un principe par elle-même et en sa propre origine" (*Critique de la raison pure*, AK. III, 238, *Œuvres philosophiques*, Pléiade, tome I, p. 1017).

Aussi est-il au plus haut point significatif de remarquer les termes mêmes dans lesquels Platon donne sa définition d'un principe, qui reflètent justement cette position éminente. "Un principe", nous dit Platon dans le *Phèdre*, "est chose inengendrée (ἀγένητον) ; car c'est à partir d'un principe (ἐξ ἀρχῆς) que, nécessairement (ἀνάγκη), vient à l'existence ce qui commence d'exister" ¹, alors que "lui-même, nécessairement, il ne provient de rien" ², sinon il ne serait pas principe. En fait, le texte emprunte une tournure encore plus redondante, à la limite de la tautologie : *s'il ne venait pas du principe, il ne viendrait pas d'un principe* ³ ! L'embarras évident de Platon est révélateur de la difficulté même d'assigner un principe d'une manière absolue et il en dit long sur la limite qu'une telle assignation représente pour la pensée. La *nécessité*, deux fois invoquée, relève bien d'une exigence axiomatique, et non d'une évidence qui va de soi et qui suffirait d'être affirmée comme telle pour convaincre de sa réalité. Le conditionnel introduit quelques lignes plus bas ⁴ à propos de cette "nécessité" montre bien la conscience aiguë de Platon à l'égard de cette position fondatrice. C'est sur fond d'une telle prise de conscience de l'absence de coordonnées spéculatives, une fois atteinte l'origine du tout, que se profile la réflexion de Damascius. Il projette cette limite de la pensée, écrit Combès, "dans une sorte de non-lieu ou de lieu éclaté sur fond d'abîme, où se rejoignent les apories de tout discours" ⁵.

Pourtant, de la nécessité d'un premier terme, de quelque nature qu'il puisse être, Damascius non seulement ne doute pas, mais elle lui paraît s'imposer avec une évidence difficile à contester : il serait invraisemblable, en effet, qu'il puisse y avoir des causes antécédentes pour chaque chose dans le monde, et aucune pour toutes prises ensemble ⁶. Si la vérité par excellence (ἀληθέστερον) est, selon Aristote, la cause de la vérité qui réside dans les êtres dérivés ⁷, il est naturellement logique d'admettre un principe originaire dans lequel l'être dans sa totalité puisse trouver son fondement à moins de s'annuler, autrement, lui-même en tant qu'être, puisque "ce dont le premier terme n'existe pas, le suivant n'existe pas non plus" ⁸. C'est, en d'autres termes, à cette impensable hypothèse d'un néant précédant, voire même engendrant l'être, que vient répondre l'alternative d'un principe initial. Or, comme l'observera Kant, l'ambiguïté de la notion de principe réside justement dans la possibilité *a priori* qu'il s'arroge de fonder la connaissance du particulier sur un universel relevant de l'intuition pure ⁹. En réalité, rien ne garantit la valeur objective d'une

¹ ... πᾶν γιγνόμενον γίγνητον (Platon, *Phèdre*, 245 c 10 - d 2, trad. L. Robin).

² Ou, textuellement, *il ne provient pas d'autre chose* (αὐτὴν δὲ μηδ' ἐξ ἐνός) (Ibidem, 245 d 2).

³ ... εἰ γὰρ ἔκ του ἀρχῆ γίγνοιτο, οὐκ ἂν ἐξ ἀρχῆς γίγνοιτο (Ibidem, 245 d 2-3), ce que Léon Robin traduit : "si en effet il commençait d'être à partir de quelque chose, il n'y aurait pas commencement d'existence à partir d'un principe". Aussi, Robin donne-t-il en note un autre texte du *Phèdre*, suivi par Cicéron, dont le sens serait qu'il n'y aurait plus de principe. Or, "on ne peut, sans absurdité, dire qu'il ne naîtrait plus de principe" (n.d.t.).

⁴ "... s'il est vrai que c'est à partir d'un principe que toutes choses doivent commencer d'exister (εἴπερ ἐξ ἀρχῆς δεῖ τὰ πάντα γίγνεσθαι)" (*Phèdre*, 245 d 6-7).

⁵ Combès, « Damascius ou la pensée de l'origine », *Études néoplatoniciennes*, p. 283.

⁶ Damascius, *De Principiis*, R. 79, BL. p. 119. 13-15, V. p. 254.

⁷ Aristote, *Métaphysique*, α, 1, 993 b 26-27.

⁸ Ibidem, α, 2, 994 b 19-20. Ernst Hoffmann retrouve cette exigence chez Plotin, mais renversée de telle sorte qu'elle implique le conséquent dans l'antécédent : "Wo es ein Erstes gibt, muß es ein Letztes geben. Aber unter dem Gesichtspunkt des Monismus darf dies Letzte nur die äußerste Verflüchtigung des Göttlichen und nur ein derartig niedriger Grad von « Anwesenheit », Gottes sein, daß er tatsächlich seiner « Abwesenheit » gleichkommt" (« Die antike Philosophie », *Die Geschichte der Philosophie*, S. 249-250).

⁹ Kant, *Critique de la raison pure*, AK. III, 238, Pléiade, I, p. 1017.

telle prétention. Si le principe propre de la raison consiste à trouver, pour la connaissance conditionnée de l'entendement, l'unité intégrale des conditions, cette unité rationnelle, la plus haute qui soit possible, n'est nullement garantie par une quelconque preuve démonstrative¹. C'est là que le doute s'immisce à l'égard de ce fondement de la connaissance et que surgit le soupçon de l'arbitraire². C'est dans *"l'au-delà de l'être"* de la *République* que Jankélévitch trouve, quant à lui, le *super-paradoxe* de la *démonique hyperbole* que le néoplatonisme a contribué à confirmer dans le statut d'*inconditionné* du principe anhypothétique³. Comme l'observe encore Heidegger, le champ sans restriction que le principe semble couvrir de sa juridiction comporte une inconnue, qui est l'origine de tout, et donc l'origine même de cette juridiction apparemment sans limites qu'il semble imposer⁴. Du fait qu'il est nécessaire qu'il y ait un substrat (ὕποκείμενον), une base inébranlable (fundamentum inconcussum), un fond (ein Grund) sur lequel la totalité du réel puisse s'enraciner pour être, ne s'ensuit-il pas qu'il soit le terme définitif sur lequel toutes les questions viennent s'échouer ? Du moment que le principe de raison⁵ appelle une exception de taille, la sienne propre⁶, comme fondement du tout, il dissimule une question sans réponse, ou mieux, prétend répondre à une question qui n'est pas susceptible d'en recevoir une⁷. C'est là, selon Heidegger, sans qu'on s'en aperçoive de premier abord, *"un chemin qui conduit au fond"* (zum Grund) de tous les problèmes : le questionnement sur le fond nous jette *"dans une région étonnamment crépusculaire, pour ne pas dire périlleuse"*⁸. C'est dans une semblable région crépusculaire que Damascius nous engage lorsqu'il affirme que la connaissance de l'un s'obscurcit à mesure qu'on s'en approche⁹. L'analogie platonicienne du soleil est en cela remarquable à plusieurs égards¹⁰. Tout d'abord, de même que le

¹ Ibidem, AK. III, 242-243, Pléiade, I, p. 1022-1024.

² *"L'intuition d'une source de l'ordre n'est pas faite pour consolider les immémorables, inébranlables vérités, mais bien plutôt pour éveiller des doutes sur leur valeur sacrosainte en nous suggérant l'idée du caprice arbitraire auquel tient peut-être, en suprême analyse, l'idéalité des normes"* (Jankélévitch, *Philosophie première*, p. 89).

³ *"Le néoplatonisme, dans un de ses aspects les plus caractéristiques, pourrait être considéré"*, écrit Jankélévitch, *"comme une méditation sur le passage célèbre du sixième livre de la République où Platon, déjà un peu néoplatonicien avant la lettre, hasarde que l'idée du Bien est au-delà de l'essence, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει, c'est-à-dire qu'elle transcende non pas seulement l'essence de l'ens, mais l'essence qui fait être l'étant : pas plus que le soleil, qui donne le devenir aux sensibles, n'est lui-même devenir, le Bien qui donne l'être aux connaissables n'est lui-même un « être ». Δαιμονία ὑπερβολή, s'écrit alors Glaucôn, démonique hyperbole ! Au lieu que la mathématique est une dialectique stoppée à mi-route qui convertit des hypothèses en thèses et des suppositions en positions, la dialectique pure nous élève, d'une poussée infinie, vers cet Absolument anhypothétique que tout présuppose et qui ne suppose rien"* (*Philosophie première*, ch. II : « Le problème de l'origine radicale », pp. 32-33).

⁴ Ce qui est remarquable dans le principe de raison, selon Heidegger, c'est l'affirmation générale que toute chose doit avoir nécessairement une raison : *"le principe de raison présuppose déjà lui-même que soit défini ce qu'est une raison, que soit clair le fond sur lequel repose l'être de la raison"* (*Le principe de raison*, p. 55).

⁵ *Nihil sine ratione* : rien n'est sans raison.

⁶ Exception à la règle qu'il promulgue, étant lui-même sans raison (Heidegger, *Op. cit.*, p. 70).

⁷ *"Mais est-il encore possible de considérer sérieusement comme principe, et surtout comme principe suprême"*, s'interroge Heidegger, *"une proposition qui présuppose quelque chose d'aussi essentiel ?"* (Ibidem, p. 55).

⁸ Ibidem, p. 61.

⁹ *De Principiis*, R. 56, BL. p. 84. 7-12, V. p. 223. *"La source de la lumière est au-delà de la lumière et de ce que celle-ci rend visible"*, écrit Combès en note, *"elle ne peut pas, en elle-même, être objet de vision. La source de toute objectivité et de tout regard n'est pas objectivable"* (*De Principiis*, BL. p.84, note 1).

¹⁰ *République*, VI, 507 d 4 - 509 d 6. *"...même si la lumière du soleil est commune, pour que tous puissent en participer"*, écrit Damascius, *"néanmoins il y a aussi dans les yeux un certain éclat semblable au soleil, qui est déjà propre et non pas commun, et c'est par ce qui est propre que nous sommes mis en contact avec ce qui est commun."*

soleil est source de la génération mais non identique à elle, le principe qui est source de l'être ne peut relever lui-même exclusivement de l'être ¹. Ensuite, comme source de toute lumière, il confond en lui les deux dimensions qui orientent nécessairement notre connaissance en rendant par là-même son approche impossible. Principe de l'essence mais aussi vision de l'essence, il n'est lui-même ni vision ni essence, écrivait Plotin ² : *“quand on dit qu'il est la lumière même, on veut signifier qu'il est dans l'esprit ce par quoi il y a vérité”*, observe Trouillard ³. La clarté même de l'intelligence est redevable de l'un : *“il nous est présent lorsqu'il nous éclaire”* ⁴.

Seulement, s'interroge Damascius, n'est-ce pas selon un raisonnement bâtarde (κατὰ νόθον τινὰ λογισμόν) ⁵ que nous sommes conduits à reconnaître une quelconque validité objective à ce point de mire qui est censé donner sens au reste ⁶ ? Nous prenons pour acquis ce qu'il faudrait plutôt rechercher, trouver, démontrer, expliquer, comprendre. Par l'analogie ou la négation, nous prétendons remonter au principe premier et conclure par voie de conséquence *“qu'on sait ce qu'on ne sait pas”* (μη οἶδέν τις εἰδέναι). Or, la majeure du syllogisme, le simple comme postulat dont découlerait le multiple, manque ⁷, et à défaut de celui-ci, le syllogisme tout entier s'écroule ⁸. C'est dire qu'en vérité nous marchons dans le vide, un peu comme Kant voyait Platon perdu dans *le ciel pur des idées* ⁹. Lorsqu'Aristote affirme d'une manière apodictique l'existence de principes premiers, c'est une pure exigence de la connaissance qu'il avance pour étayer sa thèse : *“mais puisque nous recherchons les principes premiers et les causes les plus élevées, il est évident (δῆλον) qu'il existe nécessairement (ἀναγκάϊον) quelque réalité (φύσεώς τινος) à laquelle ces principes et ces causes appartiennent, en vertu de sa nature propre (καθ' αὐτήν)”* ¹⁰. En d'autres termes, puisque nous recherchons l'être en tant qu'être, il doit forcément exister. Ou encore, du moment que la

Platon, lui aussi, ne dit-il pas que fait partie de l'âme elle-même un certain rayon, que nous devons tourner en haut pour nous mettre en contact avec la lumière de la vérité ? Toutefois, il dit aussi que de l'unique principe du tout découle encore une certaine participation commune, qu'il appelle la vérité, laquelle n'est pas analogue au soleil, mais à la lumière du soleil” (De Principiis, R. 70, BL. p. 105.25 - 106.8, V. p. 242 ; cf. Platon, République, VII, 540 a 7-8).

¹ “Le premier ne veut être qu'un, il ne veut même pas être”, écrit Galpérine (« Introduction », p. 42).

² Aussi, Plotin poursuit-il l'analogie avec le soleil en disant à propos de la nature du Bien qu'elle est “la lumière des objets et du sujet sans se confondre avec les êtres ni avec l'esprit”, étant “principe de ces êtres et de la pensée, grâce à la clarté qu'elle fournit aux êtres et à l'esprit” (Ennéade VI, 7, 16).

³ La procession plotinienne, p. 53, citant Brunschvicg : “Le Dieu que nous recherchons, le Dieu adéquat à sa preuve, n'est pas quelque chose dont il y aurait vérité, mais ce par quoi il y a vérité” (Héritage de mots, héritage d'idées, Paris, 1945, p. 65). Ce qu'il faut souligner ici, c'est la fonction normative du principe, comme le fait Trouillard, commentant le théorème 27 des *Éléments de théologie*, en disant de la nécessité de la procession qu’“elle n'est pas intelligible, mais principe d'intelligibilité” (Proclus, Op. cit., § 27, Aubier p. 80, note 2).

⁴ Ennéade V, 3, 17. 29-32. “Ainsi”, ajoute Plotin, “l'âme est sans lumière, quand elle ne le contemple pas ; dès qu'elle est éclairée, elle tient ce qu'elle cherchait” (Ibidem, V, 3, 17. 32-33).

⁵ Cf. Platon, *Timée*, 52 a 8 - b 3.

⁶ “Le raisonnement bâtarde, en l'absence de toute liaison à son objet, procède par hybridation de notions et d'images” (Combès, Note 4 (p. 64) au De Principiis, I, p. 156).

⁷ De Principiis, R. 46, BL. p. 69. 13 - 70. 2, V. p. 210.

⁸ “... en un mot, si l'on ne connaît pas le terme simple, on ne saurait connaître la proposition entière, ni par conséquent tout le syllogisme” (Ibidem, R. 46, BL. p. 69. 17 - 70. 2, V. p. 210).

⁹ Cf. Paul Deussen : “... denn wie wäre Platon zu der närrischen Vorstellung gekommen, daß die Begriffe, diese durch abstrahierendes Denken aus der Anschauung gebildeten verkürzten Umrisse der Dinge im menschlichen Kopfe für die Grundwesenheiten der objektiven Welt zu halten ? (...) mit welchem Rechte Platon forderte, daß den allgemeinen Begriffen in uns bestimmte Wesenheiten in der Natur entsprächen ?” (Die Philosophie der Griechen, S. 247-248).

¹⁰ Aristote, *Métaphysique*, Γ, 1, 1003 26-28, trad. Tricot.

métaphysique est possible, il doit bien y avoir un objet qui lui corresponde, quels que soient par ailleurs la nature de cet objet et notre pouvoir de le saisir par la connaissance. Si l'on s'avise à retourner la formule sous le mode problématique, le dilemme, et non la solution de fortune proposée par Aristote, devient lui-même évident : puisque nous recherchons les premiers principes, existe-t-il quelque réalité à laquelle ces principes appartiennent *en propre* ? La nécessité d'admettre une origine première ne revient-elle pas, en dernière instance, à annuler le tout, ou poser ce dernier en supprimant son hypothétique principe ¹ ? C'est à cette question fondamentale que Damascius s'efforcera de répondre tout au long de la première partie du *De Principiis*, dont la radicalité a déconcerté nombre d'historiens qui ont daigné se pencher sur cette œuvre.

Aussi, le début même du traité a sans doute de quoi dérouter tout lecteur non-averti du moment que Damascius se plaît à donner l'impression de saboter d'entrée de jeu toute tentative d'établissement systématique d'un quelconque principe premier, par l'élimination de toute solution envisageable du problème de l'origine. N'y a-t-il pas, en effet, pourrions-nous nous demander, une patente contradiction dans le fait d'annuler dès le départ la possibilité même de réalisation de ce que l'on est censé édifier par la suite ? C'est ce brusque et impitoyable minage initial qui a conduit même certains historiens de la philosophie à suspecter Damascius d'un sournois scepticisme, voire même d'un manifeste nihilisme, pour mieux l'abandonner à ses apories tout en s'orientant vers des penseurs plus "rassurants". Si c'est pour dire que la connaissance du premier principe est impossible, à quoi bon en parler et sur tous les tons ? Au découragement provoqué par un préambule aussi déstabilisant ne pouvait naturellement succéder que le renoncement d'y voir de plus près. Cette réaction n'est pas dénuée de légitimité. "Mais cette aporie est-elle définitive ?", se demande avec pertinence Combès, autrement dit "toutes les choses finissent-elle ici avant même de commencer ?" ². C'est, en fait, la bonne question qu'il est impérieux de formuler avant de se risquer à lancer le genre de jugement hâtif faisant preuve d'une lecture pour le moins superficielle. Nous serions même tenté de voir dans l'aporie qui commande cette rébarbative amorce du traité un simple artifice conçu afin de dissimuler la suite. Pourtant, comme l'a bien compris Dillon, l'introduction abrupte des apories n'est pas là pour déjouer toute tentative de formulation du principe, mais pour mieux préparer l'éveil de notre conscience et la rendre réceptive aux enjeux que ces apories mettent en scène ³. Que l'on ne s'étonne donc pas si un mouvement si résolument négatif semble initier la démarche de Damascius : l'usurpation que certains y ont vu se révèle, à une analyse approfondie, fondation.

"La pensée exige le caractère absolu de principe", remarque Galpérine, "et elle est déchirée par des exigences contradictoires" ⁴. Du moment que l'on prend la notion de principe dans un sens absolu

¹ "Le premier geste de la pensée est de poser le tout. Mais sitôt qu'elle l'a posé, elle voit que la négation de tout est la condition même de l'affirmation du tout. C'est de toutes les conditions la plus originare. C'est le premier fondement" (Galpérine, « Introduction », p. 30).

² Combès, « La théologie aporétique de Damascius », *Études néoplatonicennes*, p. 207.

³ "Damascius has not introduced this to baffle us completely, but simply to exercise our minds, and make us more receptive to the solutions which he proposes. He is not concerned to show that the concept of a first principle is incoherent, but rather to argue that it is a complex concept, which must be properly picked apart" (Dillon, « Damascius on the Ineffable », *Gnomon*, 1996, 78. Bd., S. 125)

⁴ "Aussi en vient-elle à penser tantôt sa transcendance, tantôt son rapport au tout, sans arriver à le penser à la fois comme absolu et comme relatif" (Galpérine, « Introduction », p. 29).

de source de l'intégralité de l'être (le tout), il échappe lui-même au caractère de son propre produit (l'être) et risque par là de sombrer dans le pur non-être, ce qui revient à dire que la cause de l'être est son contraire : rien du tout. Si le tout est principe de lui-même, la question même de principe est automatiquement évacuée, puisque le tout, étant pour lui-même principe, n'a plus besoin d'un autre. Si on distingue le tout de son principe, et si on l'affirme procéder de ce dernier, il nie sa propre définition, puisque le principe lui fait défaut. Si, au contraire, le tout est lui-même le principe mais d'autre chose que de lui-même, à nouveau il ne serait plus le tout, puisqu'il y aurait autre chose que lui : cela précisément dont il serait le principe ¹. Toutes les hypothèses énumérées semblent donc aboutir à des impasses dont Damascius s'emploie à mesurer l'ampleur par une sorte d'érosion de l'intérieur de l'illusion dialectique qui porte sur le premier principe. Or, toutes ces apories résultent de la distinction que nous faisons, sans y prendre garde, entre l'un et le tout, "*et nous n'éprouvons nul embarras à parler du principe de tout*", écrit Galpérine, "*nous pensons le principe comme distinct du tout et antérieur à lui*" ². S'il est une exigence de la pensée, conçue pour arrêter l'effusion des plusieurs à l'infini ³, en revanche, la déduction génétique du tout à partir de l'un est impossible ⁴. Autant la pluralité pure appelle une unité capable de lui donner sa cohésion, autant l'un se refuse, de par sa simplicité indivisible, à rendre compte du multiple ⁵. L'apport majeur de Damascius consiste à montrer que seule l'induction (d'ordre noétique) est possible, de l'un à partir du multiple et que l'un n'est rien de plus qu'une exigence de la pensée qui nous oblige à trouver l'unité, la coordination, le lien qui unit tout dans un ensemble cohérent et ordonné. "*La procession des néoplatoniciens n'est aucunement une dialectique descendante cachée dans la divinité*", écrit Trouillard ⁶. Elle en devient même chez Damascius l'impossibilité par excellence, à moins de concéder à l'un le germe intégrateur de la totalité *ab origo* par une simplicité où la dérivation du monde à partir d'un principe n'a plus vraiment de place, puisque le tout est *déjà* donné, dans l'un même avant toute distinction ⁷. Le moyen d'éviter l'impasse n'est-il pas, comme l'écrivait encore Jankélévitch, de reconnaître dans le presque rien, que nous percevons comme l'origine ineffable du monde, "*le mystère de la totalité en général*" ⁸ ?

¹ Combès, « La théologie aporétique de Damascius », *Études néoplatoniciennes*, p. 206-207.

² « Introduction », p. 29.

³ *De Principiis*, R. 43, BL. p. 63. 21 - 64. 3, V. p. 205.

⁴ Toutes les négations visent la pluralité, et l'un même (comme sujet de l'être), remarque Galpérine : "*Si l'Un est un, on n'en peut rien dire et on ne peut même pas l'appeler un. Mais pour Damascius, si l'Un est un, on n'en peut rien en déduire*" (« Damascius et la théologie négative », *Le Néoplatonisme*, p. 261).

⁵ "*En réalité il n'y a ni procession ni production dans l'Un qui, bien que tout, est absolument simple*" (Bréhier, « L'idée du néant et le problème de l'origine radicale... », *Études de philosophie antique*, p. 273).

⁶ Elle en est même l'impasse, selon Trouillard, puisqu'elle opère *a priori* entre le principe et ses dérivations une cassure de fait qui rend inconcevable toute déduction logique : "*Si l'analyse régressive conduit à l'Un en usant de négations de plus en plus radicales, aucune dialectique descendante n'y prendra le départ*" (« Le néoplatonisme », *Histoire de la philosophie*, Pléiade, I, p. 895 & 896).

⁷ "... das Ur-Eine aber muß absolut Eines sein und kann an nichts teilhaben, sonst wäre die Zweihelt gesetzt. Folglich ist das Urwesen über jede Bestimmbarkeit erhaben" (Hoffmann, « Die antike Philosophie », *Op.cit.*, S. 245).

⁸ *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, 1, p. 57. "*Le réel, simplement, et toutes les vérités qu'on voudra. Mais de sens, point. On peut expliquer, aussi longtemps qu'on le désire, et même (puisque la chaîne des causes est infinie) indéfiniment, Mais comprendre, non. Parce qu'il n'y a rien à comprendre*" (Comte-Sponville, *Traité du désespoir et de la béatitude*, 2 : *Vivre*, « Les labyrinthes du sens : d'un silence l'autre », p. 155)

LES TROIS HYPOTHÈSES DU PRINCIPE PREMIER

Selon la règle formulée par Aristote dans la *Physique* ¹, et reprise par Damascius à son compte au tout début de son traité, “*toute chose doit ou bien être principe, ou bien procéder d’un principe*” ². Appliquée à la notion du tout, cette règle impliquerait un choix à faire entre le tout conçu comme procédant d’un principe et le tout envisagé comme étant le principe lui-même. Si la première alternative conduit à une distinction entre le tout et son principe en ouvrant une brèche vers l’affirmation possible d’une transcendance, la seconde évacue tout simplement le problème du principe et conduit à l’immanence, voire même à l’annulation d’un tel terme ³. Tel que donné par Damascius, le schéma des hypothèses impliquant le premier principe se présente sous la forme de deux alternatives principales dont la seconde comporte à son tour deux autres ⁴ :

Le principe unique du tout (ή μία τῶν πάντων ἀρχή) **est-il :**

1° **au-delà** du tout (ἐπέκεινα τῶν πάντων) ?

ou 2° **partie** du tout (τι τῶν πάντων), comme le sommet des êtres qui procèdent de lui ?

Et dans ce cas, le tout est-il : 2°1. **avec** (σύν) le principe ?

ou 2°2. **après lui** (μετ’αὐτήν) et procédant de lui (ἀπ’αὐτῆς) ⁵ ?

En réalité, lorsqu’on pénètre plus avant dans le traité de Damascius on s’aperçoit qu’à ces deux hypothèses initiales vient s’ajouter une troisième qui, en fait, n’en est plus une. Cette insertion ultérieure dans le texte s’explique par le fait qu’il s’agit bien en l’occurrence d’une thèse (formulée cette fois comme allant de soi) et non plus d’une hypothèse (exprimée dans une forme interrogative) comme c’était le cas pour les premières alternatives envisagées au tout début du traité (l’un transcendant et l’un “*partie*” du tout). La voici :

3° L’un contient tout, produit tout, et il n’y a rien que l’un ne soit ⁶.

Il est tout aussi significatif qu’elle soit introduite seulement à la cinquième page, bien après les deux hypothèses que Damascius se chargera de récuser par la suite comme absurde (pour ce qui est de la première) ou insuffisante (pour la seconde) à rendre compte du rapport du principe au tout. Le problème est cependant bien plus complexe que l’on ne saurait s’y attendre, puisque la

¹ “Ἀπαντα γὰρ ἢ ἀρχὴ ἢ ἐξ ἀρχῆς (*Physique*, III, 4, 203 b 6, Belles Lettres, I, p. 97).

² “Ἀλλὰ μὴν δεῖ γε πᾶν ἢ ἀρχὴν εἶναι ἢ ἀπ’ ἀρχῆς (*De Principiis*, R. p. 2, BL. p. 2. 12-13, V. p. 150).

³ Dans ce sens Damascius croit pouvoir inférer de la perpétuité du monde (postulée par le néoplatonisme) à l’immobilité de sa cause. Dans cette perspective, c’est la circularité du mouvement cosmique qui semble le mieux illustrer le rapport du monde changeant à sa cause immobile, tel un retour *du même au même* (ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ πρὸς ταὐτὸν) sur le plan mondain, et *selon un ordre unique* (κατὰ μίαν τάξιν) sur le plan du fondement ontologique (cf. *De Principiis*, R. 40, BL. p. 59. 4-9, V. p. 198). Dans une telle optique, c’est bien l’immanence qui semble prévaloir.

⁴ Ibidem, R. 1, BL. p. 1.4-7, V. p. 149. Cf. Platon, *Le Sophiste*, 244 d 14-15 : “*Mais que dire du Tout ? L’affirmeront-ils autre que l’Un qui est, ou identique à lui ?*”.

⁵ Ou : à partir de lui (dans la version donnée par Galpérine).

⁶ *De Principiis*, R. 4, BL. p. 5. 9-10, V. p. 153.

formule de cette troisième option interfère sur quelques points, comme on peut facilement s'en apercevoir, avec la seconde hypothèse. Nous tenterons, dans les pages qui suivent, de fournir quelques éclaircissements à ce sujet tout en explicitant les termes dans lesquels Damascius révèle les différents aléas auxquels la pensée se trouve confrontée du moment qu'elle accepte l'une ou l'autre des options qu'elle s'est préalablement données pour hypothèses. Quoi qu'il en soit, comme le remarque Stanislas Breton, par ce début abrupt, Damascius va sans ambages, et à son plus grand mérite, au cœur même de la métaphysique ¹.

L'APORIE CENTRALE DU *DE PRINCIPIIS*
(élimination de la première hypothèse)

La première hypothèse énoncée étant celle de la transcendance, elle implique une totale coupure entre le tout et son principe, du moment que ce dernier est supposé être au-delà du tout (ἐπέκεινα τῶν πάντων). Dans ce cas, le principe n'est plus avec le tout (σὺν τοῖς πᾶσιν), mais lui demeure en quelque sorte extérieur (ἀλλ' ἔξω τῶν πάντων) ². Un *hiatus* surgit donc entre la position de l'un comme principe et son passage au tout. La notion d'au-delà (ἐπέκεινα) marque, en d'autres termes, une distance qu'il est difficile, sinon impossible de combler. Celle-ci est l'aporie la plus manifeste relevée par Damascius au sein de la métaphysique néoplatonicienne. Concevoir le principe c'est d'abord et avant tout concevoir une primauté absolue sur toutes choses. Or, cette primauté est peu à peu exacerbée au point d'élever le principe à une hauteur telle qu'elle finit par nier toute relation à ce dont il doit par ailleurs rendre compte. *"Il nous semble que cette primauté implique la transcendance et que la dignité du principe exige qu'il soit séparé de tout"*, remarque en effet Galpérine ³. Seulement, cette dissociation qu'introduit la transcendance, entre le principe et ce qui en dérive comme effet, annule du même coup le statut des deux termes dont le premier est censé produire le second, et cependant affirmé *en même temps* comme détaché de lui. Comme on ne peut en concevoir aucun lien, du moment que l'un est *séparé* de l'autre, l'aporie ne fait en réalité que montrer l'absurdité d'une telle hypothèse. *"Quand nous voulons penser la divinité"*, écrit Trouillard, *"nous l'introduisons à l'intérieur de corrélations (...). Nous l'affirmons comme Principe, mais il n'est pas de principe sans dérivé"* ⁴. Le plus étonnant, c'est que la *transcendance absolue* du divin est un axiome constant du néoplatonisme, qui consiste, comme nous le montrerons à la fin de ce chapitre, dans la confusion faite par Proclus entre la notion de *l'inconditionné*, qui n'admet pas

¹ "Ce départ, qui est une question et une « énorme » question, nous plonge aussitôt dans tous les débats de la métaphysique. On songe au célèbre : Das Wahre ist das Ganze de Hegel. Or cette vérité, c'est justement ce qu'il faut tout d'abord mettre en question" (« Actualité du néoplatonisme », *Études néoplatoniciennes*, p. 123).

² *De Principiis*, R. 2, BL. p. 2. 14-15, V. p. 150.

³ Galpérine, « Introduction », p. 29.

⁴ Trouillard, *La mystagogie de Proclus*, p. 131. "In its role as the Absolute, the One, Plotinus rightly insists, must be free from limiting conditions", résume Wallis : "As such it can no longer be merely the supreme term of the metaphysical hierarchy, for to bring it within that hierarchy is to limit it. But if we regard it as utterly transcending any such limits, what relations can there be between it and other things ?" (*Neoplatonism*, p. 91).

de terme antérieur et relève de l'en-soi, et celle de l'imparticipable, qui serait une conséquence de l'autarcie postulée du premier principe.

Une remarquable illustration de cette pure et simple contradiction dans les termes, dans laquelle le néoplatonisme s'enferme par son énoncé du premier principe, est ainsi offerte par Damascius. Une fois posé le critère de l'un comme ce qui est *absolument sans besoin* (πάντη ἀνευδείς), est tirée la conséquence logique qui en découle, à savoir une absolue indépendance à l'égard de tout, plus précisément de ce qui viendrait après lui, puisque l'autonomie semblerait impliquer qu'il soit strictement *séparé de tout* (τῶν πάντων κεχωρισμένον), et même une indépendance à l'égard de lui-même (ἑαυτοῦ) ¹, pour qu'il n'y ait pas la moindre trace de dualisme qui pourrait contredire cette autonomie postulée. Le passage le plus intéressant consiste dans l'enchaînement immédiat d'une conclusion qui ne fait que contredire exactement ce qui vient d'être postulé et tiré comme conséquence de ce postulat de l'autarcie. Ainsi, une fois assuré le caractère de l'un qui *de tout est le plus sans besoin*, Damascius écrit : *"c'est donc lui qui est le principe de tout, lui qui est la cause, lui qui est le premier de tous sans exception"* ². En d'autres termes, et pour rendre l'aporie encore plus explicite, parce que l'un n'est principe de rien (étant *séparé* de tout), il est *donc* principe (cause) de tout. Il y a là, bien évidemment, une tournure évocatrice de la formulation plotinienne ³. On pourrait objecter que le sens donné par Plotin à son énoncé dégage l'aporie de toute faute d'absurdité en ceci que la négation correspond en fait à l'exclusion de toute détermination qui limiterait le principe à être ceci ou cela et qui introduirait par conséquent une altérité dont il serait porteur. En faveur de cette objection plaiderait d'ailleurs le double sens, contenu dans l'expression plotinienne d'allure paradoxale, de l'un affirmé à la fois comme étant toutes choses et aucune d'elles. Mais le statut de cause par rapport aux effets n'est pas aussi simple. La contradiction surgit au grand jour lorsque Plotin dit de l'un qu'il est principe *en tant* qu'il est *au-delà* (ἐπέκεινα) ⁴. C'est la formule même, comme nous pouvons nous en apercevoir, reprise par Damascius tout à l'heure pour illustrer l'aporie centrale du néoplatonisme.

Porphyre à son tour, suivant de près son maître sur ce point et comme pour confirmer notre soupçon, affirme ainsi de l'un que, dans la solitude qui lui est propre, il demeure sans relations (ἄσχετον) par rapport aux choses qui sont après lui (πρὸς τὰ μετ' αὐτὸν) et par lui (καὶ δι' αὐτὸν) ⁵. Le dernier terme porte clairement la contradiction à son comble. Autrement formulé,

¹ Il y a dans cette seconde affirmation l'une des plus audacieuses formules de Plotin qui portent la métaphysique, comme nous le montrerons à la fin du III^e chapitre de ce mémoire, à son point culminant et en même temps dans une impasse : celle de la valeur du monde relativement à son principe.

² Pour tout le passage : *De principiis*, R. I, 25, BL. p. 37. 3-12, V. p. 180.

³ "L'Un est toutes choses et il n'est aucune d'elles (τὸ ἓν πάντα καὶ οὐδὲ ἓν) : principe de toutes choses, il n'est pas toutes choses (ἀρχὴ πάντων, οὐ πάντων)" (*Ennéade* V, 2, 1.1-2).

⁴ Ibidem VI, 8, 12. De l'un comme principe suprême, Plotin affirme qu'il est "la puissance de toutes choses" et que "tout être est son effet", en enchaînant tout de suite : "mais si tout être est son effet, il est au-delà de tout ; donc il est au-delà de l'essence" (Ibidem V, 4, 2. 38-40). Cf. aussi *Ennéade* V, 5, 6. 5-8 & VI, 8, 11. 28 ss. "Es ist über dem Denken, über dem Sein, über dem guten, über dem schönen, über aller Thätigkeit, obgleich alles Denken, alles Sein, alles gute und schöne und jede Thätigkeit aus ihm hervorgeht" (Max Heinze, *Die Lehre vom Logos*, S. 307).

⁵ Porphyre, *In Parmenidem*, IV. 10-13, Hadot, *Porphyre et Victorinus*, II, p. 76. Plus loin dans son texte, Porphyre exacerbe même les termes de l'aporie : il est non seulement séparé de toutes les autres choses (ἐξηρημένον αὐτὸ ἀπὸ τῶν ἄλλων), mais même n'a rien de commun avec les choses engendrées (οὐδὲ τι κοινὸν ἔχει πρὸς τὰ

l'énoncé porphyrien revient à dire que le principe est principe de cela même dont il n'est pas lui-même principe (demeurant dans sa solitude, sans rapport aux choses) ¹. Si nous ne pouvons nous étonner outre mesure qu'un disciple de peu d'envergure n'ait pas été arrêté par une aporie qu'il se contentait de répéter consciencieusement sans comprendre, il nous est plus difficile de le faire avec un esprit aussi vigoureux que Proclus. Les textes cependant sont là. Proclus affirme ainsi que *"tout dieu est participable (πᾶς θεὸς μεθεκτός ἐστι), sauf l'un... afin qu'il soit cause à la fois des êtres et de ce qui est antérieur à l'être"* ². Comme il arrive dans les points les plus névralgiques de la spéculation néoplatonicienne, le problème est ici encore curieusement renversé en solution. Autrement dit, là où la solution fait problème, ou manque tout simplement, on la donne sous la forme renversée du même problème mais érigé cette fois en réponse, ce qui n'est, de toute évidence, qu'un subtil subterfuge pour éviter d'avouer l'ignorance à son sujet. Le procédé est assez courant chez Plotin et Proclus pour que nous soyons amené à nous étonner qu'aucun historien du néoplatonisme ne l'ait encore constaté. Quoi qu'il en soit de l'obnubilation de cette faille par les historiens de la philosophie, elle n'en demeure pas moins patente chez les prédécesseurs de Damascius. Ainsi, de l'ordre divin tout entier (πᾶν τὸ θεῖον), Proclus dit qu'il *"exerce la fonction prénoétique sur ses dérivés et en transcende les objets (ἐξήρηται τῶν προνοουμένων)"*. L'affirmation de Proclus, plutôt que de mieux préciser comment une fonction divine peut s'exercer sur des objets alors même qu'elle les transcende, se contente de souligner qu'il s'agit là d'une sorte d'exception à la règle de continuité, une exception au demeurant incompréhensible, ajouterions-nous ³. Ici, comme au § 151 des *Éléments de théologie*, il y a une maladroite tentative de raccommoier deux thèses contradictoires entre elles : Dieu est créateur, nous dit encore Proclus, *en vertu* de son unique et ineffable transcendance ⁴. Ou encore, à propos du Bien en soi : *"parce qu'il transcende tous les êtres, il les produit tous, et parce qu'il est imparticipable il engendre tous les êtres de la même façon, aussi bien les premiers que les tout derniers"* ⁵. De tels propos contradictoires abondent dans la *Théologie platonicienne* ⁶ au point qu'ils nous incitent à interpréter l'usage que fait Proclus du terme *"transcendance"*, appliqué au premier principe, comme *"précisément ce qui fonde son immanence dans tous les êtres"*, comme le font d'ailleurs Saffrey-Westerink ⁷, à moins d'admettre, autrement, une contradiction dans les termes. C'est la seule lecture en mesure de sauver la doctrine d'une totale faillite conceptuelle, comme nous allons le voir avec Damascius. Qu'il s'agit donc bien d'une transcendance noétique seulement, mais non d'une absurde *séparation* ontologique, c'est ce qu'un

γιννόμενα), tandis que lui est au-dessus de tout (ὑπὲρ τὸ πᾶν) *"en sorte que, de tout ce qui est, rien n'est en lui"* (ὡς καὶ τοῦ παντὸς ὄντος ἐν αὐτῷ μηδὲν εἶναι) (Ibidem, VI. 27-35, Hadot, II, p. 84).

¹ Plus loin dans son texte, Porphyre s'installe encore plus confortablement dans l'aporie en affirmant qu'il n'y a pas d'altérité entre l'un et la première hypostase et que tout découle de lui (Ibidem XI. 26-31, Hadot, II, p. 100).

² Proclus, *Éléments de théologie*, § 116, Aubier p. 129, Dodds 102. 13.

³ Proclus affirme simplement que cette activité n'abaisse pas sa *"supériorité unitaire et pure de tout mélange"* et sans que l'unité séparée efface cette activité (Ibidem, § 122, Aubier p. 133, Dodds 108. 1-4), sans aucun éclaircissement à propos de ce paradoxe.

⁴ *"En vertu de son principe unique et ineffable supériorité"* (κατὰ μίαν ἄρρητον ὑπεροχήν), le pouvoir paternel est affirmé *produire* (παράγειν) *"les substances des principes dérivés et la totalité de leurs puissances et de leurs substances"* (Ibidem, § 151, Aubier p. 151, Dodds 132. 28-29).

⁵ Proclus, *Théologie platonicienne*, II, 7, p. 50. 9-11.

⁶ Un dernier exemple, pour finir : Ibidem, II, 9, p. 57. 13-22.

⁷ Note 5 (p. 42) au Livre II de la *Théologie platonicienne*, « Notes complémentaires », p. 103.

retour à Plotin nous permettrait aussi de comprendre. C'est, en effet, à raison d'une radicale antériorité ontologique du principe premier que sa saisie intellectuelle s'avère infructueuse, l'un précédant à la fois l'être, la vie et la pensée. De ce fait même, le premier principe transgresse en amont l'ordre ontologique par son antériorité et sa puissance causale. Pour que l'être puisse être, écrit Plotin, l'un doit reculer son rôle en-deça de l'être, comme *générateur*, antérieur à l'être qu'il engendre : c'est parce qu'aucune des choses qu'il produit n'est en lui (ἐν αὐτῷ), que toutes viennent de lui (ἐξ' αὐτοῦ) ¹. Ce qui revient à dire qu'il produit l'être parce qu'il est plus que l'être, ce *plus* étant la condition même de l'émergence de l'être à partir de l'un. Or, c'est justement ce *plus* qui représente la pierre d'achoppement la plus redoutable de la spéculation néoplatonicienne, du moment qu'il évoque une sorte d'altérité ontologique, un *autre* parfaitement incompréhensible d'un strict point de vue de l'être qui n'est tel, paradoxalement, qu'à partir de ce qui n'est pas de l'être. Dès lors, le glissement vers l'hypothèse d'un néant initial générateur de l'être deviendra *le* dilemme par excellence du problème de l'origine tel que traité dans le *De Principiis*.

L'incontestable mérite de Damascius consiste en ce sens dans la mise en lumière des apories que suscite la dérivation de l'altérité à partir de l'éminence originnaire du principe. Une fois conclue l'altérité radicale du principe par rapport au tout qui en procède, comment admettre qu'il en demeure encore le principe ² ? C'est dans cette imperceptible nuance introduite abusivement entre le *plus* de l'un et l'*autre* de l'être par rapport à l'un que se situe la source du grand conflit qui embarrasse tant la saisie de la nature du premier principe. L'altérité radicale conclue de manière saugrenue à partir du surplus ontologique conduit la pensée dans une impasse irréductible. Si le monde (le tout) est radicalement différent du principe, au point de n'avoir rien de commun avec lui, il résulte tout simplement, d'une part, que le principe n'est principe de rien, ou de tout autre chose, et, d'autre part, que le monde (le tout) n'a plus de principe, ou que son principe n'est pas celui que nous lui supposons. Chercher d'un côté l'incoordination (la transcendance) comme caractère essentiel du principe premier, et poser d'un autre côté ce même principe comme coordonné à ce qui en dérive, revient simplement à écarteler la pensée entre deux exigences fondamentalement contradictoires ³. L'hétérogénéité des deux termes de l'équation, qui résulte de la postulation d'une transcendance, fait échouer l'enquête concernant le premier principe sur un non-lieu absolu, correspondant, au niveau de la pensée, au mode éclaté de l'absurde.

Il nous est pourtant difficile de cerner avec assurance la part de Damascius dans l'éclairage de cette antinomie, d'autant plus qu'il lui arrive à quelques reprises d'affirmer lui-même la transcendance du principe. Ainsi, dans un passage souvent cité par les commentateurs, Damascius se hasarde-t-il à dire que notre âme a la divination (μαντεύεται) que "*du tout, conçu de*

¹ *Ennéade* V, 2, 1. 5-7. Nous trouvons une formulation similaire un peu plus loin, lorsque Plotin s'interroge sur la nature de cet un auquel l'intelligence participe et qui "*la fait être en même temps que toutes choses*" (ὃ ποιεῖ αὐτὸ καὶ εἶναι καὶ ὁμοῦ τὰ πάντα). Plotin y répond introduisant le même dilemme d'une origine distincte en quelque chose de ce qu'elle produit : "*S'il produit l'être de chacune des choses et donne à leur multitude le pouvoir de se suffire à elles-mêmes en participant à lui, il est donc évidemment la cause productrice de l'essence et de l'essence qui se suffit à elle-même, sans être lui-même l'essence* (αὐτὸ οὐκ ὄν οὐσίᾳ)" (*Ennéade* V, 3, 17. 10-14).

² Bréhier, « L'idée du néant ... », *Études...*, p. 260.

³ "*L'on voit l'artifice*", remarque Bréhier : "*poser l'Ineffable comme principe, c'est le poser en relation avec les choses ; mais le poser comme principe, c'est en même temps le poser comme absolu et par conséquent en dehors de toute relation*" (ibidem, p. 280).

*quelque façon que ce soit (ὅπωςοῦν), il y a un principe au-delà de tout (ἐπέκεινα πάντων) [et] incoordonné à tout (ἀσύντακτον πρὸς πάντα)*¹. Or, comme à bien d'autres endroits tout au long de son traité, Damascius ne fait que reprendre telles quelles les affirmations de Proclus en les validant comme partie d'un héritage bénéficiant de l'autorité de l'École. Deux interprétations s'offrent donc à nous. La première consiste à prendre ces thèses comme l'exposé préliminaire de la mise à jour ultérieure des apories qui résultent de leur admission ; la seconde revient à considérer la position de Damascius lui-même comme ambiguë, oscillant entre la volonté de sauvegarder le dépôt doctrinal légué par ses prédécesseurs et la conscience aiguë des antinomies qu'il recèle. Nous avons choisi la première interprétation, en nous basant sur l'ensemble de la partie du traité que nous étudions, où Damascius déploie une rare verve pour mettre à jour, en l'occurrence, le non-sens d'une transcendance au niveau ontologique. Ce choix interprétatif bénéficie en outre de l'avantage qu'il correspond à la direction critique de l'ensemble du traité, en favorisant un portrait intellectuel plus cohérent du dernier diadoque. Ainsi, l'aporie centrale du *De Principiis*, très bien résumée par Galpérine, devient l'axe permanent d'attaque de la réflexion de Damascius : de la coupure opérée par la transcendance entre le principe et le tout résulte une annihilation réciproque complète des deux termes censés par ailleurs répondre à une seule et même réalité. *“Mais le tout reste-t-il encore tout s'il est après le principe et en dehors de lui ? Et le principe est-il encore principe s'il est sans relation avec ce dont il est principe ?”*². L'absurdité est patente, et la tension qu'elle engendre ne cesse de corroder l'approche spéculative d'un point de mire qui deviendra l'ineffable, une fois l'analyse critique opérée à l'égard du tout et de son rapport au principe premier. À ce premier niveau, le sens de l'ineffable tend à se confondre avec l'impensable en tant qu'impasse logique, telle une violence faite à la raison par des exigences contradictoires.

LES ALÉAS DU PRINCIPE ET DU TOUT

Ce qu'il y a de plus déconcertant dans l'introduction des apories au début de son traité, c'est qu'après avoir énuméré les deux hypothèses possibles concernant le rapport du principe au tout (et avoir donc implicitement estimé nécessaires le principe et le tout), Damascius leur superpose, comme nous l'avons signalé, une troisième possibilité selon laquelle le tout, considéré comme tel, exclurait un principe distinct de lui-même ou l'impliquerait comme principe du tout. Ainsi, en considérant la définition du tout au sens absolu de totalité universellement englobante, à quoi strictement *“rien ne fait défaut”* (μηδ'ὄτιοῦν ἄπεισι), en dehors de laquelle *“rien ne se manifeste”* (οὐδὲν φαίνεται), qui représente l'*“unique coordination”* (μία σύνταξις) de toutes les choses qui

¹ *De principiis*, R. 4, BL. p. 4. 13-15, V. 152. Ou encore, en affirmant du principe recherché qu'il est ce qui transcende (τὸ ἐκβεβηκὸς) aussi bien les causes absolues que leurs effets (καὶ ἀπλῶς αἰτίων καὶ αἰτιατῶν), tous les principes aussi bien que leurs principiés (καὶ ἀρχῶν ἀπασῶν καὶ ἀρχομένων) (Ibidem, R. 6, BL. p. 6. 20-22, V. p. 154).

² *“Nous voulons penser distinctement le tout et son principe et voilà que nous avons un tout qui n'est plus absolument tout, et un principe qui n'est plus principe”* (Galpérine, « Introduction », p. 29).

existent à quelque degré que ce soit ¹, alors le principe lui-même devrait être compris dans ce tout ². Le dilemme ne surgit toutefois qu'à partir du moment où c'est seulement après avoir donné parfaitement *a priori* la définition du tout, que le problème de son principe lui est rajouté. Or, dans l'optique de cette univocité préalable, si l'on accorde au tout d'être "*la totalité de ce qui est possible de concevoir*" (ὅλως ὅσα ἐννοοῦμεν), le principe étant "*concevable*" (ἐννοοῦμεν) ³, il devra par conséquent en faire partie. Si le tout est tout, il devient impossible de poser quelque chose en-dehors de lui ⁴. Par là-même, le principe non seulement se révèle en quelque sorte superflu, puisqu'il vient se superposer sur une réalité qui n'exclut strictement rien, mais, en devenant *partie* du tout, il perd sa valeur même de principe. La seconde hypothèse est ainsi retournée de telle manière que c'est le tout, et non plus son principe, qui devient le référentiel absolu. Plutôt que le tout ne soit *avec* ou *après* le principe, c'est le principe lui-même qui participe au tout comme partie, ce qui est pour le moins curieux, à moins que l'on aperçoive trouver là, esquissée d'ores et déjà, ce que sera par la suite la solution proposée par Damascius aux apories impliquées par les deux hypothèses données au début du traité. Il n'y a qu'à comparer ce développement avec la troisième thèse exposée à la cinquième page pour réaliser leur identité et voir Damascius anticiper sur sa solution ultérieure, à une différence près tout de même, qui consiste dans l'interversion des termes par laquelle ce n'est plus le tout qui sera principe, mais l'un comme principe qui contiendra tout, produira tout, étant lui-même le tout.

En attendant d'arriver à cette solution finale, qu'il nous suffise de remarquer que la faille de l'argument du tout pris comme principe, telle qu'éclairée par Damascius, réside tout simplement dans la primauté arbitraire accordée à la définition du tout. Or, comme l'avait déjà signalé l'Étranger du *Sophiste* chez Platon, tant que la confusion règne sur la définition de l'être, le rapport de l'un au tout ne saurait être véritablement résolu ⁵. Non seulement l'énigme de l'origine même de ce tout demeure encore intacte, mais la seule solution logiquement envisageable est évacuée, puisque le principe, susceptible de produire le tout, a été absorbé dans ce dernier, le tout au sens absolu. Du moment que nous désignons le tout comme "*la pluralité des choses dont il y a une unique coordination*", le principe doit forcément s'y trouver aussi, écrit Damascius ⁶. En d'autres termes, l'interférence du tout dans la recherche du principe génère un écran qui obscurcit toute distinction entre le monde et son principe ⁷. Si le tout est réellement tout, il n'y a plus de place pour quoi que ce soit d'autre en dehors de lui. Mais par là même, il n'y aurait plus à proprement parler

¹ Cf. Proclus, *Éléments de théologie*, § 21 (à propos de la cohésion propre à des sujets d'un même ordre, ayant un caractère identique entre eux), Aubier, p. 75 ; Dodds 24.1-3.

² "*L'idée pure du tout qu'exprime ta panta signifie la réalité la plus universelle et la plus enveloppante*" (Galpérine, « Introduction », p. 28).

³ *De Principiis*, R. 2, BL. p. 2. 5-6, V. p. 150.

⁴ Πῶς ἄν εἴη τι τῶν πάντων ἔκτος ; (Ibidem, R. 1, BL. p. 1. 13, V. p. 149).

⁵ "*Commencez donc par nous instruire là-dessus [sur le sens du vocable être] pour éviter qu'imaginant comprendre ce que vous dites il ne nous arrive, en fait, tout le contraire. Voilà quelles questions et quelles réclamations nous adresserons à ces gens et à tous autres qui disent que le Tout est plus (πλεῖον) qu'un*" (*Le Sophiste*, 244 a 8 - b 3).

⁶ *De Principiis*, R. 2, BL. p. 2. 3-4, V. p. 150.

⁷ "*Toute pensée, de quelque nature qu'elle soit, nous renvoie à quelque chose de déterminé, c'est-à-dire à quelque chose qui fait partie du tout*" (Breton, « Actualité du néoplatonisme », *Études néoplatoniciennes*, p. 124).

de principe, ou plutôt nous aurions un tout *sans* principe, ce qui revient à évacuer le problème du principe comme tel.

Or, paradoxalement, c'est l'unité même du tout qui conduit la pensée, dans un premier temps, à induire à un terme qui réaliserait la cohésion de ce tout autrement éparpillé dans une multiplicité d'éléments discordants ou du moins aléatoires les uns par rapport aux autres. Proclus avait déjà montré combien l'exigence d'un principe rend seule possible l'intelligibilité du tout¹. Or, ce que Damascius montre, c'est la tournure évasive que prend le tout du moment qu'il est conçu au sens strict de tout, annulant cela même qui l'a rendu possible, voire nécessaire au niveau noétique. Le premier problème qui se pose à la pensée revient à résoudre le mode de coordination de la multiplicité de toutes choses dans le monde. Si les plusieurs étaient incoordonnés (ἀσύντακτα), il y aurait dès lors pluralité de causes², et rien ne rendrait plus compte de l'unité de l'ensemble. Nous serions dès lors en présence d'un conglomérat d'entités chacune cause d'elle-même et aucune cause des plusieurs³. Si l'on admettait que toutes seraient causes les unes des autres, nous tournerions dans un cercle, et la question d'un principe unique serait évacuée au profit d'une atomisation de la réalité dans une mosaïque ayant toute l'allure d'un chaos. L'énigme de la cohésion de l'ensemble resterait donc intacte. C'est en réponse à cette solution bâtarde d'un fondement ontologique dissous dans la multiplicité que Damascius, à la suite de Proclus, propose l'un comme nécessairement cause des plusieurs et de leur coordination⁴. C'est pour la même raison que le tout est exclu de la possibilité d'être principe (même pour lui-même), puisque la multiplicité qu'il contient brouille complètement l'idée même d'un principe unique⁵.

Sur ce point, Plotin représente une précieuse mine de renseignements concernant l'embarras spéculatif qui résulte d'une tentative de partage entre le tout et son principe : tantôt tournant dans un cercle tautologique⁶, tantôt côtoyant le paradoxe pur et simple⁷. Ainsi, si le tout est un, il ne peut l'être qu'en tant que dérivé d'un principe qui demeure cependant dans une autarcie absolue : *«Ainsi toutes choses sont le premier et ne sont pas le premier ; elles sont le premier parce qu'elles en dérivent ; elles ne sont pas le premier, parce que celui-ci reste en lui-même, en leur donnant l'existence»*⁸. Un point est toutefois clair dans la position de Plotin, qui consiste à ne pas

¹ *Éléments de théologie*, § 5, Aubier p. 64, Dodds 6.10-13. & 6. 16-21.

² *De principiis*, R. 5, BL. p. 6. 1-2, V. p. 153.

³ *Ibidem*, R. 5, BL. p. 6. 3-4, V. p. 153.

⁴ Ἀνάγκη ἄρα τὸ ἓν εἶναι τῶν πολλῶν αἴτιον, ὃ καὶ τῆς ἐν αὐτοῖς αἴτιον συντάξεως (*Ibidem*, R. 5, BL. p. 6. 4-5, V. p. 153). Nous voyons qu'il s'agit là d'une nécessité logique exigée par la raison afin qu'elle puisse rendre compte synthétiquement de l'unité du monde.

⁵ *«Le tout ne peut pas être premier ni principe»* (τὰ πάντα οὐ δύναται πρῶτα εἶναι οὐδὲ ἀρχή). Les dernières réalités coexistant avec le tout, il n'y aurait dès lors plus aucune différence possible à établir entre principes et dérivés, entre l'un (fût-il envisagé comme un-tout, comme il le sera tout au long du traité) et les plusieurs (avec tous leurs degrés ontologiques) (*De Principiis*, R. 6, BL. p. 7. 12-17, V. p. 155).

⁶ Du premier principe, Plotin écrit : *«de lui viennent la vie et l'intelligence, puisqu'il est principe de l'essence et de l'être ; et il l'est parce qu'il est un. Il est un parce qu'il est simple et premier ; il est simple et premier, parce qu'il est principe»* (*Ennéade V*, 5, 10. 12-14).

⁷ *«De lui viennent toutes choses ; de lui vient le premier mouvement, qui n'est pas en lui ; de lui vient le repos, dont il n'a pas besoin ; car il n'est ni en mouvement ni en repos ; il n'a rien où se reposer, et rien où se mouvoir. Autour de quoi aurait lieu ce mouvement ? Vers quoi ? Et en quoi, puisqu'il est premier ?»* (*Ibidem V*, 5, 10. 14-19).

⁸ ... πάντα δὲ ταῦτα ἐκείνος καὶ οὐκ ἐκείνος · ἐκείνος μὲν, ὅτι ἐξ ἐκείνου · οὐκ ἐκείνος δὲ, ὅτι ἐκείνος ἐφ' ἑαυτοῦ μένων ἔδωκεν (*Ibidem V*, 2, 2. 24-26).

confondre le tout avec l'un même et à n'accorder au premier la valeur du second qu'en tant qu'il répond à une exigence remontant en dernière instance à l'un. La démarche plotinienne "se garde d'identifier l'Un et le Tout", écrit Trouillard, "pour elle, aucune totalité ne se purifie complètement de sa complexité"¹. De même, pour Proclus, le tout n'est un qu'autant qu'il participe à l'un². Or, l'impasse où nous mène l'acceptation du tout comme principe est due au renversement de cet ordre de priorité accordé aux termes de l'équation. Faire du tout le principe premier, c'est éliminer à la fois le problème du principe et le statut du tout comme dérivé d'autre chose que lui-même, solution extrême qui conduit à conclure que "le tout n'est ni principe, ni ne procède d'un principe"³. C'est bien l'immanence qui s'introduit ici, et qui est une option non plus absurde, comme l'était celle de la transcendance du principe, mais qui demeure incompatible avec la primauté néoplatonicienne accordée à l'un. Or, le fait est qu'en accordant au tout une valeur absolue, l'un devient superflu, et la quête du principe échoue à nouveau, non plus, en effet, dans le non-lieu de l'absurde, mais dans le brouillard auquel la condamne la déroutante multiplicité du tout.

SENS RELATIF DU TOUT

La solution proposée par Damascius pour sauver la recherche du premier principe à la fois de l'absurdité de la transcendance et de l'errance à travers le tout, revient à exclure de la définition du tout son propre principe⁴, en restreignant ainsi son champ de validité à une totalité limitée uniquement par son origine. "Si tout vient de là-bas", c'est d'un tout postérieur à sa cause qu'il s'agit, "le tout qui vient après cette illustre nature" qui en est la source⁵. Cette perspective relativisante du tout est aussi celle perçue par Combès qui estime qu'il faut, avec Damascius, "décompresser cette univocité du tout dont l'absolu sature le discours"⁶. Cette décompression possède notamment l'avantage de permettre à l'un de s'imposer à l'horizon de l'origine de l'être comme le terme limite d'une intelligibilité globale qu'il rend possible, à accorder, autrement dit, à l'un la place de choix qui lui est octroyée dans la métaphysique néoplatonicienne⁷. Depuis Plotin, en effet, l'exigence de l'un correspond à la primauté de l'unité sur la multiplicité, unité dont cette dernière puisse dériver, à défaut de quoi l'état de dispersion règnerait dans un monde gouverné par le seul hasard⁸. L'emphase portée sur la singularité de l'un et son rôle primordial permet en outre

¹ "Pour être simple ou absolu (deux termes qui correspondent au même mot grec ἀπλοῦς), l'Un doit être affranchi du Tout" (« Le néoplatonisme », *Histoire de la philosophie*, Pléiade, I, p. 896).

² *Éléments de théologie*, §§ 1 & 5, Aubier p. 61 & 63, Dodds 2.1 & 4. 19. Cf. Whittaker, *The Neoplatonists*, p. 163.

³ Τὰ πάντα οὔτε ἀρχὴ οὔτε ἀπ' ἀρχῆς (*De principiis*, R. 2, BL. p. 2. 20, p. 150).

⁴ Οὐκ ἄρα πάντα ἀπλῶς τὰ μετὰ τὴν ἀρκίην, ἀλλὰ παρὰ τὴν ἀρκίην (*Ibidem*, R. 1, BL. p. 1.10-11, V. p. 149).

⁵ *Ibidem*, R. 75, BL. p. 113. 3-7, V. p. 248. Ἐκεῖνην : *illustre*, terme constamment utilisé par Combès pour désigner le premier principe, rendu par Galpérine par un simple adverbe de lieu (grammaticalement plus correct), en l'occurrence : *cette nature-là*. Les deux versions nous paraissent convenir tout autant à l'esprit de Damascius, caractérisé tantôt par l'emphase (d'ordre mystique), tantôt par la sobriété (d'ordre philosophique) ; les deux lectures nous semblent même se compléter l'une l'autre, comme nous le montrerons plus loin.

⁶ « Notice » introductive au *De Principiis*, tome I, p. CXVIII.

⁷ Damascius affirme même que c'est le désir que nous avons d'une cause qui soit cause de tout en tant que tout (αἰτία τῆς πάντων ὡς πάντων), qui nous impose d'élever l'un au rang de principe de toutes choses (*De Principiis*, R. 79, BL. p. 119. 9-13, V. p. 253-254) ; un désir que nous interprétons en l'occurrence comme une exigence rationnelle.

⁸ Plotin, *Ennéade* V, 3, 12. 9-14 & V, 4, 1. 20-23.

de dégager l'espace conceptuel des inévitables scories aporétiques dans lesquelles l'acception d'un tout absolu engagerait la pensée, et applanit le terrain pour l'éclairage du véritable dilemme de l'origine qui réside dans son caractère d'exception à la loi de continuité de l'être.

L'EXCEPTION FAITE À LA TOTALITÉ ABSOLUE

Ayant invoqué, dans cette optique de la primauté, l'argument de la dignité ¹, Damascius affirme que l'un se place par nature avant les plusieurs, *“le plus simple avant ce qui est de quelque façon composé, le plus compréhensif avant ce qui est enveloppé en lui”* ². Une fois admise la primauté de l'unité sur le multiple, le problème longuement débattu par Damascius sera celui de la genèse d'un terme strictement antinomique à ce qui l'engendre, du composé à partir du simple, ou encore du mouvement à partir de l'immobile (τὸ ἀκίνητον), celui-ci étant requis pour fonder celui-là. En fait, il s'agit d'un même dilemme, puisque la primauté de l'immuable sur le devenir est elle-même fonction de la simplicité du premier, le mouvement pour sa part impliquant une dualité étrangère au principe : *“il faut donc”*, écrit Damascius, *“qu'avant l'automoteur cosmique soit préétabli l'immobile cosmique, propre à la cause immuable préétablie qui administre le monde”* ³. Nous retrouvons ainsi l'un des sens du *principe* comme norme fondamentale de l'être ⁴ qui répond, chez Proclus, aux fonctions d'énergie productive, de modèle normatif et en même temps d'assise matérielle qui relèveraient toutes d'une seule entité démiurgique, à titres complémentaires ⁵. La seule constante dans cette amplification des fonctions de l'un réside dans le maintien d'une stricte dépendance du tout par rapport à lui. Le trait le plus significatif de cette position subalterne du tout consiste dans le refus de regarder l'un comme partie du tout et relatif à lui et d'accorder à l'un, par son antériorité sur le tout, un statut foncièrement supérieur ⁶.

Ce statut éminent de l'un une fois établi, il reste à préciser en quoi consiste exactement cette supériorité, ce qui revient à interroger la nature de l'un comme principe du tout. Selon Plotin, pour que l'être *soit*, il faut que l'un ne soit pas précisément *l'être*, mais, en tant qu'origine, davantage ⁷, et donc en quelque sorte *autre* : *“le principe d'où vient un être”*, écrit en effet Plotin,

¹ Argument que nous allons traiter en détail dans le III^e chapitre de ce mémoire (pp. 108-112).

² *De Principiis*, R. 6, BL. p. 6. 23 - 7. 1, V. p. 154.

³ ... ἴδιον τῆς τοῦ κόσμου προεστῶσης ἀμεταβλήτου διοικήσεως (R. 40-41, BL. p. 59. 23 - 60. 3, V. p. 199).

⁴ Comme le *logos* chez Plotin semble désigner ce rôle. *“Applied to the relation of an Hypostasis to its products, Logos normally denotes the « ground-plan » or « formative principle » from which lower realities evolve and which subsequently governs their development. (...) though the One is never called Logos, the seed comparison can be applied to its role as « power of all things »”* (Wallis, *Neoplatonism*, p. 68 ; cf. Plotin, *Ennéade IV*, 8, 6. 7-10).

⁵ Trouillard, *La mystagogie de Proclus*, « Sanctuaire et abîme », p. 128. Aussi, chez Proclus, *“l'idée n'est ni le point de départ de l'action [démiurgique] ni le Principe suprême, mais une puissance de l'unité”* (Ibidem).

⁶ Dans cette optique, *“l'un, qui est tout, antérieur à tout”* (πάντα ἔν προὶ πάντων ἔν) n'est donc pas *“quelque un déterminé qui appartiendrait au tout”* (οὐ ἔν τὸ τῶν πάντων) (*De Principiis*, R. 8-9, BL. p. 11. 4-5, V. p. 158 = R. 55, BL. p. 82. 24 - 83. 3, V. p. 221).

⁷ Plotin, *Ennéade III*, 8, 9. Cf. Copleston, *A History of philosophy*, I, p. 464. *“Diese Einheit ist eigentlich nicht Alles ; denn Alles ist erst Resultat der Einzelnen, das Zusammenfassen derselben, die zugrunde liegen als Wesen, in eine ihnen fremde Einheit”* (Hegel, *Vorlesungen...*, II, S. 445 ; *Leçons...*, IV, p. 870).

“n'est pas lui-même un être, mais il est différent d'eux tous”¹. C'est le seul sens précis que Plotin donne au terme d'*au-delà de l'essence* qui conduirait autrement dans l'absurdité mentionnée plus haut. Que l'origine de l'essence doive être plus que l'essence², c'est la condition même de la génération qui stipule une supériorité au moins qualitative de la cause par rapport à l'effet. Mesure du tout, le principe lui-même échappe à la mesure qu'il donne ; s'il était lui-même mesuré par autre chose, il perdrait justement le statut de principe premier³. Proclus trouvera ainsi nécessaire de distinguer deux plans conceptuels pour mieux clarifier ce passage à niveau d'une cause primordiale à un dérivé qui ne l'est pas (ou qui l'est moins)⁴, le plan supraontologique, qui relèverait de la sphère de l'un, et celui proprement ontologique initiant la sphère du devenir. Ainsi l'un apparaît-il, d'une manière apparemment contradictoire, en quelque chose *autre* que l'être, puisqu'il en est la cause⁵. De cette exception du principe faite aux limites bornées de l'être résultera chez Damascius le sens le plus fort acquis par l'ineffable⁶.

PROBLÈME DU PRINCIPE ENVISAGÉ COMME CAUSE

Les cadres du système plotinien sont établis dans la distinction platonicienne entre monde intelligible et monde sensible qui se trouvent dans un rapport de condition à conditionné⁷. Ce qui demeure irrésolu toutefois, c'est précisément la nature de ce rapport du monde à sa cause. Selon Plotin, l'un, cause toute première “est toutes choses et il n'est aucune d'elles”⁸, “principe de toutes choses, il n'est pas toutes choses (ἀρχὴ πάντων, οὐ πάντων)”. Ce statut est défini à la fois comme celui d'une cause finale, puisque toutes choses font retour à lui⁹, et comme paradigme originaire, antécédant, de la réalité en acte de toutes choses¹⁰. À ce titre, si l'un est toutes choses, c'est dans

¹ ... ἀφ' οὗ δὲ ἕκαστον, οὐχ ἕκαστον, ἀλλ' ἕτερον ἀπάντων (Ennéade V, 3, 11.18). “L'effet n'est pas entièrement égal à la cause, le produit au producteur”, écrit Hegel en retrouvant le constat de ce décalage chez Proclus : “Ainsi les produits de la génération s'éloignent de plus en plus de l'unité qui les engendre, à laquelle elles participent moins” (Vorlesungen..., Bd. II, S. 473 ; Leçons..., t. IV, p. 922).

² Plotin, Ennéade V, 4, 2. 37-42.

³ “D'une manière générale il n'est pas un nombre ; il est mesure et non mesuré (μέτρον γὰρ αὐτὸ καὶ οὐ μετρούμενον) ; il n'est pas égal à d'autres choses, sinon, il serait avec elles (σὺν αὐτοῖς) ; il y aurait un terme commun à lui et aux choses qui font nombre avec lui, et ce terme lui serait antérieur ; or rien ne doit être avant lui” (Ibidem V, 5, 4. 13-16).

⁴ “Car toujours c'est du principe primordial (ἐκ τοῦ πρώτως) que découle ce qui n'est pas primordial (τὸ μὴ πρώτως)” (Proclus, *Éléments de théologie*, § 26, Aubier p. 79, Dodds 30.19). Selon Hegel, “le tout est idéellement contenu dans l'un” (das Ganze ideell in dem Einen enthalten ist) (Vorlesungen..., II, S. 472 ; Leçons..., IV, p. 917).

⁵ Whittaker, *The Neoplatonists*, p. 54. Dans la mesure où la cause n'est pas sur le même plan que l'effet, ce que nous ignorons “c'est ce qui décida de l'événement, rien de moins”, écrit Jankélévitch : “l'acte originaire qui a posé ou aurait posé le tout” (*Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, pp. 45 & 58).

⁶ Il s'explique par le fait que le principe premier déborde en amont la sphère de l'être et par là-même y échappe, puisqu'il est “plus ancien que l'être” (τοῦ ὄντος προεβύτερον) (*De principiis*, R. 13, BL. p. 18.15-19, V. p. 164-165).

⁷ Reale, *Storia della filosofia antica*, IV, p. 499.

⁸ Τὸ ἐν πάντα καὶ οὐδὲ ἐν (Ennéade V, 2, 1.1).

⁹ Ibidem V, 2, 1.2. C'est la même équivalence entre principe et cause que Baladi semble trouver chez Plotin : “Voilà l'Un”, écrit-il, “Cause Première, Premier Principe, posé par l'intelligence et appelé par elle” (*La pensée de Plotin*, p. 21).

¹⁰ À son niveau, “elles ne sont pas encore, mais elles seront” (οὐπω ἐστίν, ἀλλ' ἔσται) (Ennéade V, 2, 1.3).

la mesure où toutes viennent de lui, n'étant tout qu'au sens de cause universelle du tout ¹. Jamblique maintient ce même rôle déterminant de l'un qui engendre et gouverne tout sans décliner et qui "à le commandement et préexiste comme cause à tout" ². Mais n'y a-t-il aucune distinction à faire entre engendrer, gouverner et préexister comme cause ? La primauté exclusivement causale propre à Plotin semble s'effacer avec l'apport de Jamblique au profit d'une instance globale où le principe serait tout dans un sens plus large encore, préexistant au monde, l'engendrant et le gouvernant. Proclus, par son ambition systématique, préparera le terrain à la saisie d'une faille dans une thèse qui limiterait le rôle de l'un à la simple causalité, fût-elle primordiale. Ainsi, tout en affirmant une parenté entre toute fécondité et la cause universelle, "productrice de tous les êtres" ³, Proclus rejetterait, selon Wallis, la vue de certains néoplatoniciens (celle de Plotin et Porphyre en l'occurrence) d'après laquelle le principe suprême contiendrait en lui-même les causes de toutes les réalités, en argumentant l'incompatibilité qui serait ainsi introduite avec l'absolue unité et simplicité de l'un ⁴. En effet, c'est là que l'une des principales apories soulevées par Damascius trouve son lieu d'expression privilégié. Distinguer entre une cause et un effet, l'un et le multiple, ou encore le monde et son principe revient à introduire un inexplicable antagonisme engendré, paradoxalement, par l'un des termes en conflit, l'un produisant ainsi son contraire. Or, chez Damascius, qui se réclame ici de Platon ⁵, l'antériorité de l'un par rapport au tout bifurque vers deux conséquences. D'une part, le premier principe contiendrait d'ores-et-déjà en lui l'ensemble du développement ultérieur du tout ⁶, mais, d'autre part, ce principe en-deçà du tout deviendrait en même temps l'expression d'une éminence pré-noétique qui le rend informulable selon les normes régulières d'une pensée par définition noétique ⁷. D'une part, donc, l'aporie de l'un-multiple est résolue, puisque l'antériorité du premier principe ne relève pas d'un ordre temporel qui le scinderait par rapport au monde, et d'autre part, un sens très précis est octroyé à l'ineffable qui désigne une pure et simple limite de la pensée due à sa nature postérieure au principe sur l'échelle des hypostases qui découlent de ce dernier.

Nous serions toutefois tenté de retrouver cette distinction déjà chez Proclus, où deux niveaux d'appréhension semblent prévaloir, l'un d'ordre ontologique qui ferait du principe un tout absolu en soi, unité englobant tout et n'admettant pas de clivage de quelque ordre que ce soit ⁸, et

¹ Ibidem, VI, 7, 32. Whittaker, *The Neoplatonists*, p. 58.

² ... τὸ ἀρχικὸν καὶ αἴτιον προκατάρχει πάντων (*De Mystertis*, I, 7, 21. 5-8, p. 50). De l'un tout premier, antérieur même aux êtres véritables et aux principes universels (πρὸ τῶν ὄντως ὄντων καὶ τῶν ὅλων ἀρχῶν), Jamblique affirme, en effet, qu'il est : "premier (πρῶτον), source de tout (πηγὴ τῶν πάντων), base des êtres qui sont les premières Idées intelligibles (πυθμῆν τῶν νοουμένων πρώτων ἰδεῶν ὄντων)" (VIII, 2, 261.14 - 262. 2, p. 196).

³ Proclus, *Éléments de théologie*, § 25, Aubier p. 79.

⁴ *Neoplatonism*, pp. 150-151.

⁵ *De Principiis*, R. 44, BL. p. 65. 9, V. p. 206. Damascius interprète l'être de Platon comme étant l'expression du tout.

⁶ "Ainsi donc, le mixte est à la fois les éléments de toutes choses et le composé des éléments, c'est pourquoi il lui a fallu la cause qui est tout (διὸ τῆς πάντα οὔσης αἰτίας ἐδεήθη), pour devenir tout-un formé de tout (πάντα ἐν ἐκ πάντων), de même cette cause-là est antérieure à tout (πρὸ πάντων)" (Ibidem, R. 64, BL. p. 97. 2-4, V. p. 234).

⁷ Dans ce cas, "comme le souligne Damascius, on n'évitera pas que l'Un soit le Tout sous un mode caché et infiniment concentré, mais à la limite intelligible" (Trouillard, *La mystagogie de Proclus*, p. 75).

⁸ "Il est appelé Un en ce seul sens qu'il est cause de l'unité et de la cohésion chez tous les êtres, puisqu'en lui-même il n'est rien de tout cela" (Proclus, *In Parmenidem*, VII, 1209, 37-39). Ou, comme l'écrivait Jamblique au sujet du premier intelligible : "il est l'être par antériorité à l'être (αὐτὸς τὸ προόντως ὄν ἐστι), principe des intelligibles (τῶν νοητῶν ἀρχή)" (*De Mystertis*, VIII, 2, 262.5-8, p. 196).

l'autre d'ordre noétique qui expliquerait l'échec de la pensée à saisir le principe par l'infériorité hiérarchique dans l'échelle des hypostases. Ce qui s'opère depuis Plotin c'est un élargissement progressif de la notion de l'un conçu uniquement comme cause, distincte de ses effets, vers une entité universelle qui serait *en même temps* toutes choses mais à un niveau inintelligible. L'ambivalence plotinienne de l'acception du principe comme cause et comme assise fondatrice et subsistante de toutes choses ¹, que l'on peut retrouver dans les *Oracles chaldaïques* ², deviendra manifeste dans l'hermétisme où il est dit, sans nuance, que "*Dieu est toutes choses*" et que "*tout vient de lui*" ³. À moins d'admettre deux niveaux différents d'appréhension du principe, il y aurait là une dualité insurmontable qui le ferait être à la fois cause et effet, un et multiple. L'apport de Damascius en ce sens est de montrer que si l'un est d'abord *producteur de tout* (παντοποιόν), l'unité que ce dernier dégage ne peut être à son tour qu'un résultat de l'antériorité compacte de l'un dont il est lui-même déterminé ⁴. Si le tout est un, le multiple qu'il contient et qui semble contredire l'un n'est en réalité pas autre chose que l'un même, mais perçu à un degré d'antériorité ontologique qui demeure imperméable à la pensée puisque cette dernière est conditionnée par le multiple. C'est donc encore l'ineffable qui vient désigner ici l'impossible approche de la cause à partir de ses lointains effets.

L'INCONDITIONNÉ

Une fois cernée la nature de cause première du principe, un dernier point demeure en suspens, peut-être le plus difficile de la métaphysique grecque, celui du statut ontologique de cette cause. En fait, c'est de la question du fondement qu'il s'agit, fondement ontologique dont la saisie conditionnerait, selon Aristote, la certitude de la science en général, du moment que "*la science a toujours pour objet ce qui est premier, ce dont toutes les autres choses dépendent, et à raison de quoi elles sont désignées*" ⁵. C'est même en fonction de cette exigence scientifique d'un terme premier qu'Aristote fixait, quant à lui, un principe du monde ⁶. Dans une réplique paradoxale à Aristote, Damascius affirme le tout "*sans principe et sans cause*" (ἀναρχός καὶ ἀναίτιος), "*pour ne pas remonter à l'infini*" ⁷. Or, chez Aristote, c'était justement l'exigence d'une limite dans la série causale des phénomènes qui conduisait à inférer à l'existence d'un principe susceptible de commencer la série d'une manière radicale, *pour ne pas remonter à l'infini*. C'est au cas où la série remonterait réellement à l'infini que le principe serait logiquement exclu comme cause, toute conjecture renvoyant elle-même à une autre, antérieure, et ainsi de suite à l'infini. Nous trouvons

¹ *Ennéade* V, 3, 15. 24-30.

² "*Source des sources, matrice qui contient toutes choses*" (πηγή τῶν πηγῶν, μήτρα συνέχουσα) (frgmt. 30, p. 73).

³ *Corpus Hermeticum*, Asclépius 34 (344. 22 Nock-Fest.) ; cité par Festugière, *Le Dieu Inconnu et la Gnose*, p. 72.

⁴ *De Principiis*, R. 63, BL. p. 96. 2-9, V. p. 233. Rappelons que Plotin posait l'antériorité de l'unité comme *condition* de la multiplicité (*Ennéade* III, 8, 10) et que Proclus ramenait la multiplicité à une cause unique qui, sans la contredire, l'expliquerait plutôt (*Éléments de théologie*, § 21).

⁵ Πανταχοῦ δὲ κυρίως τοῦ πρώτου ἢ ἐπιστήμη, καὶ ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἤρτηται, καὶ δι' ὃ λέγονται (*Métaphysique*, Γ, 2, 1003 b 16-17, trad. Tricot).

⁶ *Ibidem*, α, 2, 994 b 6-20.

⁷ *De Principiis*, R. 2, BL. p. 2. 11-12, V. p. 150. Cf. Aristote, *Métaphysique*, Γ, 5, 1010 a 21-22.

ici l'un des passages du *De Principiis* qui manifestent ou bien une lacune dans le manuscrit qui nous est parvenu, ou alors une faute logique de Damascius lui-même qui ajoute de la confusion, comme à bien d'autres endroits, dans la lecture du traité. Ce qui nous ferait pencher vers la supposition d'une lacune dans le manuscrit c'est le fait que la conclusion d'un *tout sans principe ni cause* est en réalité la position, en négatif, de la thèse centrale de Damascius qui fait de l'un tout et mène dans l'impasse de l'ineffable.

Dans une perspective similaire à celle d'Aristote, mais dans un contexte cette fois néoplatonicien, c'est le statut du principe premier qui est désormais en question, si l'on admet qu'il doit y en avoir un. Ainsi, pour Plotin, *"le principe n'est pas engendré"*¹, position que l'on retrouve également chez Proclus sous la dénomination d'autoconstituant, et qui renvoie, chez Plotin comme chez Proclus, à Platon qui affirmait, comme nous l'avons déjà vu précédemment, que ce qui est engendré ne peut être principe, sinon relativement à ce qui découle de lui. Concevoir le principe d'une manière absolue revient à le situer dans une éternité qui n'impliquerait plus d'antécédant à son existence. Pour reprendre la définition de Platon déjà citée, *"un principe est chose inengendrée ; car c'est à partir d'un principe que, nécessairement, vient à l'existence tout ce qui commence d'exister, au lieu que lui-même, nécessairement, il ne provient de rien ; si en effet il commençait d'être à partir de quelque chose, il n'y aurait pas commencement d'existence à partir d'un principe"*². Mise à part la formulation axiomatique que nous relevions au début de ce chapitre, ce qui importe ici est le rôle ambigu d'origine radicale du principe comme terme absolument premier (τὸ πρῶτον). Ce rôle renvoie lui-même en dernière analyse au rapport qu'un principe éternel entretiendrait avec un monde temporel dont il serait la source. Rôle hautement ambigu puisque le premier est censé produire, maintenir dans l'existence et expliquer quelque chose d'étrangement opposé à lui sur tous les plans. Du premier principe, Plotin affirme que de lui émanerait la vie répandue à travers l'univers, *"source qui n'a point d'origine et donne son eau à toutes les rivières, et ne s'épuise pas en elles"*³. Deux points sont ici à relever. D'une part, l'absence de dépendance par rapport à une instance supérieure⁴, absence impliquée par le statut d'origine radicale du principe : s'il y avait quelque chose d'antérieur, il dériverait à son tour de cette chose et ne serait plus absolument premier⁵. D'autre part, une auto-suffisance qui se transmet à ses effets et qui fait en sorte qu'il produit tout⁶. De même, pour Proclus, *"il y a une monade unique antérieure à la pluralité"* qui octroie à cette dernière la loi unique de développement singulier des composantes de la pluralité, et

¹ ... ἡ ἀρχὴ ἀγένητος (*Ennéade* V, 4, 1. 18-19).

² Ἀρχὴ δὲ ἀγένητον · ἐξ ἀρχῆς γὰρ ἀνάγκη πᾶν τὸ γινόμενον γίνεσθαι, αὐτὴν δὲ μὴδ' ἐξ ἐνός · εἰ γὰρ ἔκ του ἀρχῆς γίνοιτο, οὐκ ἂν ἐξ ἀρχῆς γίνοιτο. (Platon, *Phèdre*, 245 c 10 - d 7, trad. Robin). *"En effet, quand un conditionné est donné, par rapport à lui sont présupposées déjà des conditions que l'on doit regarder comme données avec lui"* (Kant, *Critique de la raison pure*, AK. III, 284, Pléiade, I, p. 1073).

³ *Ennéade* III, 8, 10. Ce même principe est ce à quoi tout est suspendu (εἰς ὃ πάντα ἀνήρτηται), *"ce que désirent toutes choses (...), dont elles ont toutes besoin, tandis qu'il est lui-même sans besoin, se suffisant à lui-même, mesure et limite de tout, donnant de lui-même l'intellect, l'essentialité, l'âme et la vie"* (Ibidem, VI, 1, 9).

⁴ *"... il ne peut y avoir une nature plus élevée que lui"* (Ibidem II, 9, 1. 12 & 21-22 ; cf. VI, 8, 16).

⁵ Ibidem V, 4,1. *"L'un est principe au sens où rien n'est avant lui"* (Ibidem V, 2, 1. 1). Cf. Reale, p. 511.

⁶ Ibidem II, 9, 1. 8-9 & III, 9, 4. *"Ursprung aller Dinge, so ist es noch nichts von ihnen allen ; ... weder bewegt noch in Ruhe, nicht im Raume, nicht in der Zeit, sondern ist das Wesen an sich (τὸ καθ' αὐτό)"* (Paul Deussen, *Die Philosophie der Griechen*, S. 491).

de cohésion de l'ensemble (de chaque membre par rapport au tout) ¹. Elle serait du même coup la norme de détermination pour tous les êtres (μέτρον τῶν ὄντων) par l'unité qu'elle octroie à tous ².

Or, arrivé à ce point, nous butons sur une énigme sans précédent, dans les deux sens du terme. Pour éviter un *regressus ad infinitum*, la raison exige une première cause dont procéderait la multiplicité des êtres "comme des branches d'une seule racine" ³. Mais la nature de cette racine entraîne des difficultés d'une tout autre ampleur, puisque de par sa seule présence elle est censée produire tout et tout expliquer à une exception près : elle-même. L'inconditionné, qui est ici visé ⁴, ouvre le champ spéculatif vers un territoire où la pensée côtoie l'incompréhensible. Significative en ce sens est la préférence de Proclus accordée à la préposition πρό à ὑπέρ ⁵ lorsqu'il en vient à traiter des "principes supérieurs à l'essence et à la pensée" ⁶. La leçon non négligeable de ce renversement, consiste dans la rectification qu'il faudrait apporter à une trop hâtive acception d'une transcendance du principe qui plongerait la pensée dans l'absurde. La valeur déductive de la supériorité à partir de l'antériorité fait que "le schéma qu'elle évoque n'est plus progression vers un au-delà inaccessible", écrit Trouillard, "mais la régression vers un en-deçà déjà donné" ⁷. C'est dire que l'antériorité exigée du principe pour qu'il soit principe radical n'est pas forcément synonyme de transcendance, mais pose toutefois une sorte d'altérité difficilement compréhensible ⁸. Or, à partir de cette relative altérité, le gnosticisme induira à une séparation telle que le monde sera conçu comme *tout autre* que son principe et vice-versa ⁹, ce qui nous ramène à l'aporie centrale du début qui revient à nier la valeur de principe à ce qu'on a commencé par poser comme principe. Or, dire que la cause de l'être n'a rien à voir avec l'être, c'est simplement affirmer un non-sens que Bréhier est le seul à avoir compris en soulignant l'enjeu majeur de la critique faite par Damascius à l'égard de cette aporie centrale de la métaphysique néoplatonicienne ¹⁰. Deux options restent donc

¹ Proclus, *Éléments de théologie*, § 21, Aubier, p. 75, Dodds 24. 1-3 ss. De même, et selon leur caractère lapidaire, les *Oracles chaldaïques* affirment une source unique à partir de laquelle s'élancent les Idées (fragm. 37, pp. 75-76).

² Proclus, *Éléments de théologie*, § 117, Aubier, p. 130, Dodds 102. 28. "Procédant immédiatement de l'origine, « le déterminant pur » (ἀπότοπερος) est la « source et le point d'appui de toutes les déterminations intelligibles, noétiques, hypercosmiques et cosmiques, parce qu'il préexiste comme la mesure et la règle de tous les êtres »" (Proclus, *In Parmenidem*, VI, 1864, 1121. 33-36).

³ Proclus, *Éléments de théologie*, § 11, Aubier p. 67, Dodds 12.8 ; cf. Plotin, *Ennéade* V, 4, 1. 15-18.

⁴ La raison exige l'inconditionné "en vertu de ce principe : si le conditionné est donné, est donnée aussi la somme entière des conditions, et par conséquent l'inconditionné absolu, qui seul rendait possible le conditionné" (Kant, *Critique de la raison pure*, AK. III, 283, Pléiade, I, 1072).

⁵ Προούσιος (*In Rempublicam*, I, 266, 28), προεῖναι (*Éléments de théologie*, § 122 ; *In Parmenidem*, VII, 1212, 30), πρόνοια (*Éléments de théologie*, § 120), προαίτιος (*In Parmenidem*, VII, 1210, 11 ; *Théologie platonicienne*, V, 1, p. 248), προαιώνιος (*Éléments de théologie*, § 107).

⁶ Fréquence et prédilection signalées par Trouillard (*La mystagogie de Proclus*, p. 101-108).

⁷ *Ibidem*, p. 103.

⁸ Ainsi, dans l'hermétisme, l'intellect (νοῦς) qui circonscrit toutes choses (χωρητικός τῶν πάντων) est lui-même incirconscrit (*Corpus Hermeticum* XI, 18 (154. 14 ss. Nock-Fest.) ; cité par Festugière, *Le Dieu inconnu...*, p. 75).

⁹ "Limité par l'idée d'« au-delà », de « par-delà », le « monde » ne saurait prétendre à la totalité. Tant que « le monde » signifie « Tout », le total de la réalité, il n'y a que « le » monde, et il serait vain de le déterminer autrement : si le cosmos cesse d'être le Tout, s'il est limité par une chose radicalement « autre » et pourtant réelle au suprême degré, alors il faut l'appeler « ce » monde" (Jonas, *La religion gnostique*, p. 75).

¹⁰ "L'on voit l'artifice : poser l'Ineffable comme principe, c'est le poser en relation avec les choses ; mais le poser comme principe, c'est en même temps le poser comme absolu, et par conséquent en dehors de toute relation. La pensée est sans cesse ballotée de l'une à l'autre de ces deux conditions contradictoires ; mais c'est ce mouvement lui-même qui constitue la notion que nous pouvons avoir de l'Ineffable" (Bréhier, « L'idée du néant ... », *Études...*, p. 280).

ouvertes à la pensée : ou bien renoncer à la notion d'une cause absolument première et concevoir le monde comme un tout absolu s'auto-suffisant et immanent, ou alors admettre une origine radicale mais en avouant notre impuissance à connaître sa nature. "Alors", écrit Damascius, "ou bien on remonte à l'infini, ou bien il faut s'arrêter à l'absolument ineffable"¹.

L'INDÉTERMINATION DE L'INCONDITIONNÉ : L'IMPASSE RADICALE

À l'ineffable qui entoure le caractère primordial du principe vient s'ajouter cependant une autre énigme. Si l'arrêt dans la série ascendante de causalité représente en lui-même une épreuve de force pour la pensée du fait de l'impossibilité de concevoir une entité suprême de cet ordre, tout aussi difficile devient l'explication de la transition du premier principe au tout. Ce qui demeure incompréhensible, autrement dit, une fois admise la nature éminente d'un premier principe, c'est le *pourquoi* du passage à *autre chose*, en l'occurrence le monde. Par ailleurs, ce dilemme est d'autant plus insoluble qu'il est amplifié par le postulat de l'autarcie que le premier principe est censé posséder, du moment qu'une interrogation demeure en suspens : si le premier principe se suffit à lui-même, pourquoi le monde en découle-t-il ? Cette interrogation remet sérieusement en cause l'autosuffisance du premier principe au point de la lui dénier. Si l'éternel a besoin de donner naissance au temps, si l'être a besoin de produire le devenir, nous sommes en droit de supposer un ordre de dépendance du principe à l'égard du monde, de l'éternel à l'égard du relatif. Et nous retrouvons l'aporie centrale qui refait surface : pour sauvegarder l'autonomie absolue du principe suprême, nous le postulons comme *indéterminé* ; seulement, s'il est réellement indéterminé, il perd par là-même le pouvoir de produire, de *déterminer* un monde à partir de lui-même. "La pensée est sans cesse ballottée de l'une à l'autre de ces deux conditions contradictoires", écrit Bréhier².

Comme nous l'avons vu, chez Aristote, le postulat d'un premier principe se justifie par l'exigence rationnelle d'un arrêt à la série régressive qui nous ferait, à défaut d'un terme premier, remonter à l'infini³. Aussi, l'éternité du principe prend-elle la forme d'un postulat appelé à asseoir le monde phénoménal du devenir sur une entité immuable. Platon avait mis un accent singulier sur ce paradigme idéal du monde sensible⁴, mais le rapport exact entre le monde des formes et le monde sensible est demeuré obscur. C'est le problème soulevé par la dialectique platonicienne qui,

¹ *De Principiis*, R. 11, BL p. 14. 17-19, V. p. 161.

² « L'idée du néant ... », *Études...*, p. 280. Là où nous ne suivons plus Bréhier, en revanche, c'est lorsqu'il considère que "ce mouvement lui-même... constitue la notion que nous pouvons avoir de l'Ineffable" (Ibidem). L'aporie ne peut se constituer en notion, fût-ce de l'ineffable. Comme nous le verrons par la suite, dans notre II^e chapitre, si la contradiction peut devenir féconde à force de critique, elle ne saurait être elle-même l'instance donnatrice de sens à l'ineffable, mais uniquement le point de départ d'une conscience mystique dont le propre est précisément de reconnaître comme vrai ce que la raison est incapable d'exprimer adéquatement.

³ *Métaphysique*, α, 2, 994 a 1-2 ; 994 a 19-20. Aussi, l'inexistence d'un terme premier exclurait une cause finale pour le monde dans son ensemble (Ibidem, 994 b 10-11), ce qu'Aristote refuse pour une raison morale, pour autant que l'absence de finalité se traduirait par l'absence d'une Providence.

⁴ "Plato... gave special emphasis to the Exemplary Cause, ideal and supra-material Reality" (Copleston, I, p. 489).

selon Hegel, pose avec l'unité en même temps l'ensemble de ses multiples déterminations ¹. Or, la tentative de saisie de cette unité germinale échoue puisqu'en voulant la circonscrire, elle la prend elle-même pour une détermination de l'être parmi d'autres, alors que ce qu'il s'agit de saisir c'est précisément la source première des déterminations de toute la réalité, et donc de l'être lui-même. C'est là qu'intervient l'apport du néoplatonisme. Proclus affirme que nous ne serions pas loin d'atteindre la vérité si nous envisagions que la cause génératrice contient secrètement les germes de l'être sous un mode tout à fait unitaire et indistinct (ἐνιαίως πάντη καὶ ἀδιακρίτως) ². Mais cette solution ne fait peut-être que mieux mettre en lumière la difficulté en question, puisque la complexité du monde phénoménal risque de contaminer maintenant la simplicité de son principe. C'est justement ce qui fait dire à Trouillard, commentant Proclus, que *“la cause de la multiplicité est elle-même en quelque façon multiplicité à titre de cause”* ³. De là découle également l'embarras de Damascius, perceptible à maintes reprises, à propos de la nature réelle du principe premier. L'unique façon de préserver son autonomie serait de le postuler simple, et partant complètement indéterminé. Mais comment, dès lors, concevoir la manière dont la détermination du monde s'accomplit à partir de l'un totalement indéterminé ? S'il n'est pas distingué, comment peut-il y avoir cause et effet ⁴ ? En fait, écrit Trouillard, *“dès que nous nous efforçons de déterminer une réalité, nous sommes entraînés par une sorte de dialectique qui naît d'un éclatement et nous jette d'un extrême à l'autre”* ⁵. Or, Damascius lui-même est le premier à avoir réalisé cet inévitable éclatement de la pensée ⁶ propre à toute recherche d'un principe inconditionné censé rendre compte de l'ensemble de la réalité tout en restant indépendant en soi ⁷.

LE NÉCESSAIRE RENVERSEMENT DU DISCOURS : L'EN-SOI

C'est ici que s'accomplit ce qui est désigné à maintes reprises par Damascius, et sous différents aspects, comme le *renversement* (περιτροπήν) du discours ⁸. Pour bien comprendre la

¹ “Il s'agit particulièrement [dans la dialectique de Platon] de montrer que, tandis qu'on pose par exemple seulement l'Un, en lui est contenue la détermination de la multiplicité, ou de montrer que dans le multiple est la détermination de l'unité” (*Leçons sur Platon*, p. 106).

² Proclus, *In Parmenidem*, II, 760, 3-10 (Proclus traite ici de la “monade génératrice”, mais le sens nous semble être plutôt celui de cause). C'est donc une *indétermination ontique*, comme la désigne Merlan, et dont la plénitude originale fait que le principe, en tant que source de tout être, “n'est pas limité à être ceci ou cela” (*Op.cit.*, p. 1, § 3).

³ « Le néoplatonisme », *Histoire de la philosophie*, Pléiade, I, p. 923.

⁴ *De Principiis*, R. 84, BL. p. 128. 4-5, V. p. 261.

⁵ Trouillard, « Le néoplatonisme », *Op.cit.*, I, p. 931.

⁶ “Du fait que l'un est aussi seulement < un >, de ce fait il est absolument sans besoin ; or, du fait qu'il est absolument sans besoin, il est le premier principe et la racine la plus inébranlable de tous les principes ; or, du fait que, d'une manière quelconque, il est le premier principe et la première cause de tous les êtres, et, pour tous, la fin solidement préétablie qu'ils désirent, de ce fait, cependant, on l'imagine besogneux en quelque façon de ces êtres avec lesquels il est en relation. Il a donc, s'il est permis de dire, quelque trace encore de besoin...” (*De Principiis*, R. I, 26, BL. p. 38. 7-12 ss., V. p. 181).

⁷ “Nur um so undenkbarer ist es aber, daß aus diesem absolut unbestimmten das bestimmte, aus dem absolut einfachen die Vielheit, aus dem unmittelbaren das, was an ihm Teil hat, hervorgegangen sein sollte” (Zeller, S. 905).

⁸ *De Principiis* : R. 56, BL. p. 85. 1, V. p. 223. Ce renversement s'accomplit successivement à l'égard de l'un (BL. pp. 9.3 ; 38. 15 ; 85.1), de l'ineffable (BL. pp. 9.10 ss. ; 16.5 ; 18.9 ; 21.18 ; 22.19 ; 26.3 ; 85.2) et enfin du néant (BL. pp. 9.21 ; 23.3 ; 23.25). L'enjeu aporétique de la recherche sur le premier principe trouve ici sa solution.

teneur de ce renversement, il suffirait de rappeler la distinction platonicienne entre identité et altérité qui revient à considérer les êtres en général de deux manières : d'abord pris en eux-mêmes et ensuite dans quelque relation ¹. En l'occurrence, l'identité et la relation deviennent, par rapport au principe premier, deux points de vue différents mais non divergents d'une seule et même réalité. Le renversement du discours consiste dès lors dans la corroboration de deux perspectives par ailleurs différentes, voire antagonistes : l'infrangible identité de l'un et l'altérité qui semble s'en dégager sous l'aspect d'un monde multiple gouverné par l'altérité ². Cela revient à concilier l'autonomie absolue et l'immanence d'un seul et même principe. Ainsi, écrit Damascius, *"pour être ce qu'il est, il est sans besoin (ἀνευδέες), tandis qu'en produisant et en anticipant les autres choses il est besogneux"*. C'est sur cette apparente dépendance du principe à l'égard de ce qu'il produit qu'il faut porter maintenant l'attention. En effet, ce besoin est encore *selon l'un (κατὰ τὸ ἓν)*, précise Damascius ³, puisque le caractère d'être besogneux procède lui-même forcément de l'un et lui est donc subordonné, du moment que l'un a été une fois pour toutes établi comme cause de tout ⁴. C'est dire que l'aliénation que nous serions tentés de percevoir dans l'anticipation de l'un sur le multiple, de l'être sur le devenir, de la cause sur l'effet, n'est pas l'altérité antagoniste qui serait une négation du principe, mais le principe lui-même vu d'un angle différent. La postériorité par rapport au principe dans laquelle nous nous situons pour le considérer fausse notre connaissance et brise ce qui est compact, multiplie ce qui est un, disperse ce qui est réuni ⁵. Damascius suit sur ce point Proclus : l'ordre sous-jacent qui existe en soi, le divin, et l'ordre phénoménal changeant sont en réalité l'un et le même, dont la disjonction apparente est parfaitement illustrée par la connaissance que Proclus attribue aux dieux ⁶. Dans cette optique, l'un demeure le modèle (παράδειγμα) de l'être et, en sa qualité de principe, domine l'ensemble du processus de développement du multiple sous l'égide d'une pure unité (τὸ αὐτὸ ἓν) ⁷. Ce qui apparaît donc sous l'aspect de l'antagonisme au niveau de la connaissance humaine est en réalité la projection distortionnée par notre faiblesse d'une totalité compacte :

"Le deuxième principe après l'un, quel qu'il puisse être, si on le considère en tant qu'il vient de celui-là, procède avec tout selon un mode totalement indéterminé (τὸν ἀδιόριστον πάντη τρόπον), qui ne comporte pas l'opposition à la détermination, mais, si on le considère

¹ Platon, *Le Sophiste*, 255 c 12 - d 1.

² *"Comment l'Un n'est-il pas resté en lui-même (οὐκ ἔμεινεν ἐφ' ἑαυτοῦ)"*, devrions-nous nous interroger dans le cas contraire (Plotin, *Ennéade V*, 1, 6. 6-7).

³ *De Principiis*, R. 26, BL. p. 38. 18-21, V. p. 181.

⁴ *Ibidem*, R. 26, BL. p. 39. 2-4, V. p. 182.

⁵ *"De même que, si le centre avait la connaissance du cercle, il en aurait une connaissance centrale (κεντρικήν)"*, écrit Proclus, *"identique à sa subsistence et qu'elle ne se diviserait pas selon les divisions du cercle, ainsi la connaissance unitaire de l'activité prénoétique est connaissance dans une seule et même indivision de tous les divisés et de chacun des plus individuels et des plus universels. De même qu'elle fait subsister chacun dans l'unité, ainsi elle connaît chacun dans l'unité, et ni cette connaissance n'est divisée par les objets connus, ni ceux-ci ne se confondent dans l'unité de cette connaissance"* (*De decem dubitationibus*, I, 5).

⁶ *"Chaque dieu connaît de façon indivise les êtres divisés, de façon intemporelle les êtres temporels, de façon nécessaire les êtres non-nécessaires, de façon immuable les êtres changeants. En un mot, il connaît tous les êtres sous un mode supérieur à leur ordre"* (*Éléments de théologie*, § 124, Aubier, p. 135, Dodds 110. 10-13).

⁷ Autrement, la solitude de l'un est de premier abord incompatible avec la multiplicité (*Ennéade V*, 3, 10. 16-21).

en tant qu'il est aussi deuxième principe, il projettera en nous différentes notions sur lui et sur les choses qui viennent de lui."¹

Or, du coup, nous sommes conduits, comme chez Platon, à la supposition d'un immuable saisissable uniquement par la pensée qui en fait un νοητόν et dont l'intelligibilité lui est octroyée "en vertu de sa nature", écrit Festugière. Ainsi "ordonnée à un système de νοητό, la dialectique platonicienne aboutit, de soi, à une science déductive que nul obstacle n'arrête puisqu'elle exclut l'expérience"². En fait, le postulat d'un principe, qu'il relève de l'ordre de la cognoscibilité ou pas, découle de la nécessité d'une essence fondatrice de l'être, conduisant chez Platon à la supposition d'un lieu pour les formes pures de toutes choses considéré comme la réalité absolue de l'être³. De même, la supposition d'une instance absolue éliminerait, selon Aristote, l'erreur qui s'introduit dans la connaissance compte tenu de la relativité dont elle est marquée⁴. Chez Damascius, seul un renversement de notre perspective cognitive permettrait de se faire une idée de l'en-soi. Mais quant à la nature réelle du principe, la pensée est incapable de la préciser. Elle se heurte, en effet, à des exigences contradictoires qui font qu'elle échoue dans sa tentative de le cerner adéquatement. En tant qu'inconditionné, il ne peut se prévaloir des déterminations propres à la connaissance⁵. La singularité de sa nature, postulée comme autonome, jette la pensée dans la perplexité du moment que rien dans le monde n'est donné qui puisse jouir d'un tel statut indépendant à l'égard de tout conditionnement. Nous supposons que l'un doit être connecté avec l'ensemble de la réalité déterminée du monde⁶. "Mais l'un veut être en soi, avec rien d'autre"⁷, écrit Damascius, et c'est là, selon l'interprétation qu'en donne Hegel, la raison même que Plotin invoquait en faveur de son ineffabilité⁸. L'en-soi refuse par définition, sinon par nature, d'être relatif à autre chose qu'à lui-même. Ce qui peut s'appliquer aussi bien au niveau théorique qu'ontologique. La raison de cette équivoque latente dans tout le néoplatonisme s'explique par la double fonction de l'un, à la fois source d'émanation de l'être et principe d'intelligibilité, lumière originaire et condition de toute possibilité de connaissance. Le problème de la participation de l'en-soi au relatif, de l'un au multiple, du premier principe à ce qui en découle, ne peut donc offrir qu'une seule solution fiable qui est celle d'une identité entre l'un et le tout : "si les choses ont quelque chose

¹ *De Principiis*, R. 82, BL. p. 125. 19 - 126. 1, V. p. 259.

² "Mais de quel droit le νοητόν est-il dit existant ? C'est que la dialectique même conduit à un Premier qui dépasse l'intellection, à un Être au-delà de l'οὐσία dont l'existence est saisie, comme présente, par une vue. Ainsi le problème de l'être et de la science se relie-t-il à la contemplation" (Festugière, *Contemplation...*, p. 7-8).

³ ... αὐτὸ ὃ ἔστι (Platon, *Phédon*, 74 a - 75 d).

⁴ "Mais s'il est vrai que quelque chose a été ou sera par soi-même, il est clair que toutes choses ne seront plus relatives à l'opinion" (Aristote, *Métaphysique*, Γ, 6, 1011 b 6-7). Cf. Ibidem, K, 1, 1060 a 1 : "est principe ce qui, étant supprimé, entraîne tout avec soi".

⁵ "... das Ur-Eine aber muß absolut Eines sein und kann an nichts teilhaben, sonst wäre die Zweihheit gesetzt. Folglich ist das Urwesen über jede Bestimmbarkeit erhaben" (Hoffmann, « Die antike Philosophie », *Op.cit.*, S. 245).

⁶ Jambligue peut dire ainsi du tout premier dieu, celui antérieur même aux êtres véritables (πρὸ τῶν ὄντως ὄντων) et aux principes universels (καὶ τῶν ὅλων ἀρχῶν), qu'il est un (εἷς) et qu'"il demeure immobile dans la solitude de sa singularité", sans qu'aucun intelligible ne s'enlace à lui ni rien d'autre (*De Mystertis*, VIII, 2, 261. 9-11, p. 196).

⁷ Τὸ δὲ καθ' αὐτὸ βούλεται εἶναι, σὺν ἄλλῳ δὲ οὐδενί (*De Principiis*, R. 56, BL. p. 84. 14-15, V. p. 222).

⁸ "Au sujet de l'être absolu, Plotin affirmait qu'il est inconnaissable (unerkennbar), ce qui demeure en soi-même (das Insichbleibende)" (Hegel, *Vorlesungen...*, II, S. 446, *Leçons...*, IV, p. 872-873).

de commun avec l'un, ou bien l'un devra être en elles et non pas en lui-même, ou bien ces choses devront être en lui, et il n'y aura rien en dehors de lui"¹. L'imparticipation même dont traite Proclus ne saurait être comprise autrement que dans les termes d'une indépendance d'antériorité et non d'une séparation ontologique, sauf contradiction, comme nous l'avons vu précédemment. Mais qu'il n'y ait rien avant lui² revient aussi à dire qu'il est tout, puisque la totalité ne prend sens, forme et existence qu'en rapport avec cette antécédance radicale qui situe l'un dans un lieu absolu³. La conclusion s'impose : "il n'y a qu'un seul un, et c'est selon cet un que sont les autres choses"⁴.

C'est dire que le principe suprême de la réalité, l'un, qui joue un rôle absolument conditionnant pour l'ensemble du système néoplatonicien, laisse vacant le rôle de décision et de préfiguration du tout à partir de ce principe. Que rien ne soit intelligible sinon par référence à l'un donne l'impression de résoudre le dilemme de l'existence du monde, de l'être plutôt que rien⁵, mais le problème n'est que renvoyé plus avant dans la série de l'existence en général. Comme l'écrit encore Trouillard à propos de Proclus, l'ordre de la procession devient l'ordre d'explication sans que l'émanation puisse recevoir une raison de son déploiement effectif⁶. Le postulat de l'en-soi, de l'idée platonicienne, de l'être le plus être aristotélicien, de l'un néoplatonicien, tout en sauvant le fondement ontologique de l'ordre phénoménal de la relativité qui le menacerait autrement, n'exclut pas moins une connaissance directe et précise de ce qui est censé, par ce même postulat, rendre compte de l'ensemble du monde dans sa source. Cette lacune est-elle consubstantielle à la métaphysique elle-même ? Entre la dissolution de la connaissance dans l'éparpillement phénoménal d'un monde en perpétuel écoulement et l'ignorance confiante d'une entité immuable située au fondement de ce même monde en devenir, n'y a-t-il pas une voie de compromis, comme Breton estime être la cause de soi, "l'hommage d'une piété interrogative et balbutiante, celui qui brise notre langage et nos discours"⁷ ? C'est peut-être aussi le sens de cette origine qui est tout avant que le tout ne soit, que Damascius identifie pour cette raison à l'ineffable. Si la fin du voyage est marquée chez Plotin par l'atteinte du sommet de l'intelligible⁸, nous serions en droit de nous interroger si au terme de la dialectique, dans la perspective du dernier diadoque comme chez Platon, l'union du vous et du νοητόν achevée, il y aurait encore une vue au sommet de l'acte

¹ ... εἰ γὰρ εἶναι τι, ἢ ἐν τούτοις ἕσθαι ἐκεῖνο, καὶ οὐ καθ' ἑαυτό, ἢ ταῦτα ἐν ἐκείνω, καὶ οὐδὲν εἶναι παρ' αὐτό (De Principiis, R. 80, BL. p. 121. 22-24, V. p. 256).

² Ibidem, R. 48, BL. p. 72. 1, V. p. 212.

³ "Darum auch erklärt in den angeführten Worten Plotin mit tiefem philosophischen Instinkt sein ἔν für raumlos und zeitlos, weil alles Räumliche in einem Nebeneinander von Teilen, alles Zeitliche in einem Nacheinander von Zuständen, mithin in einer Vielheit besteht" (Deussen, Op.cit., S. 292). Cf. Plotin, Ennéade, VI, 9, 3.

⁴ Ἐν μόνον, κατὰ δὲ τοῦτο τὰ τε ἄλλα (De Principiis, R. I, 26, BL. p. 39. 1-2, V. p. 181-182). "Si l'un n'est rien par participation", remarque Combès, "il est tout antérieurement à tout, dans une subsistence (ὑπαρξίς) pure, indifférenciée et sursimplifiée au-dessus de tout, à laquelle... il est antérieur" (« Introduction » au De Principiis, p. LX).

⁵ Reale, Storia della filosofia antica, IV, p. 505. "A part from a unifying principle, nothing could exist. All would be formless and indeterminate, and so would have properly no being" (Whittaker, The Neoplatonists, p. 53).

⁶ La mystagogie de Proclus, p. 98. Trouillard nie cependant chez Plotin cette déduction logique apparenté à l'émanation de nature, "puisque'il s'agit d'une création qui englobe les normes et les possibles eux-mêmes" (La procession plotinienne, p. 3).

⁷ Breton, art.cit., p. 117. Ce ne serait donc pas en méconnaissance de cause que Damascius exposerait ainsi le paradoxe d'un principe qui n'aurait pas besoin de ce qu'il produit, cause qui serait sans besoin de ses effets (p. 123).

⁸ Ennéade I, 3, 1, 1-19.

contemplatif, ou pour le dire autrement : en quoi le mode propre du θεωρεῖν diffère-t-il du discours (διανοεῖσθαι)¹ ? La contemplation même du tout comme principe plonge la pensée dans un vertige qu'aucune détermination du monde ne peut concilier. *“La plus haute de nos pensées est à la fois distincte et indistincte, c'est pour Damascius celle du tout absolu qui comprend tout et n'exclut rien”*². Que le principe soit tout absolument ne revient-il pas à évacuer le problème même de principe ? L'on peut donc interpréter l'ineffable chez Damascius comme un prolongement de cette réflexion platonicienne qui aboutit à la reconnaissance de l'imperméabilité du principe à la connaissance et de l'être au discours. La dialectique de Platon est révélatrice en ce sens du piège qui consiste à croire pouvoir poser avec l'unité en même temps l'ensemble des multiples déterminations qui devraient en résulter nécessairement³. Le caractère d'ineffable reviendrait par là, à la suite des problèmes abordés dans ce chapitre, à l'aveu d'un échec à saisir les termes de déploiement du principe dans un tout qui soit en même temps instance immuable de l'être⁴. La philosophie marque ici un sommet critique dans la spéculation néoplatonicienne sur l'origine radicale du monde. Dans le clair-obscur d'une connaissance qui ignore sa source, elle implique une nouvelle façon d'aborder l'inabordable qui n'est peut-être pas étrangère à une conscience déjà moderne de la tâche ultime de la raison, aussi nécessaire dans son appel qu'impossible en acte. *“Dans la mesure où l'inexistant-apparaissant est par excellence la chose de la philosophie, ne peut-on regarder la philosophie comme le savoir acrobatique du je-ne-sais-quoi ?”*, se demande Jankélévitch⁵. Damascius nous en donne sûrement l'occasion.

¹ Festugière, *Contemplation...*, p. 82.

² Galpérine, « Introduction », p. 28.

³ Hegel, *Leçons sur Platon*, p. 106. Hegel trouve même ingénue l'attitude d'un Proclus qui prenait le Parménide de Platon pour le révélateur de la nature de l'essence absolue : *“Chez Platon lui-même ces purs concepts sont leur apparition dans une libre naïveté, sans autre signification pour ainsi dire que celle qu'ils ont immédiatement (...) ; mais pour Proclus ils ont une signification plus élevée (eine höhere Bedeutung), ils sont l'expression de l'essence absolue (der Ausdruck des absoluten Wesens)”* (*Vorlesungen...*, II, S. 469 ; *Leçons...*, IV, p. 914).

⁴ *“Deux données fondamentales et inséparables commandent la réflexion philosophique sur le Commencement : la puissance infinie de l'Un et le repos absolu de l'Un”* (Baladi, *La pensée de Plotin*, p. 48).

⁵ *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, 1, p. 43. *“La conscience la plus acrobatique, la presque impossible conscience, l'extrême conscience métaphysique est donc celle que, juchés sur l'« acumen intuitionis », nous réussissons à prendre par éclairs du principe purement constituant”* (*Philosophie première*, p. 90).

2.

L'IMPASSE MÉTAPHYSIQUE.

Fondement ontologique et démarche noétique

*“De même que par le droit on connaît, dit-on, ce qui est tordu, de même par le connaissable nous soupçonnons l'inconnaissable”.*¹

“Nul n'a mieux souligné que le dernier successeur de Proclus, Damascius”, écrit Trouillard, “la contradiction qu'il y aurait à faire de l'Un (ou de quelqu'autre nom) un attribut de l'absolu”². Mais, pour parvenir à la mise à jour de cette contradiction, encore fallait-il suivre la méthode hypothétique du *Parménide* de Platon, ce que Damascius réalise dans le *De Principiis*, en portant à ses conséquences ultimes le postulat de l'un³. L'aporétique de la notion de principe revient ainsi à mettre en lumière les nombreuses antinomies qui surgissent du fait de ce que Damascius désigne par le *raisonnement bâtard* (ὁ νόθος λογισμός) procédant par voie négative, par analogie ou par syllogisme pervers⁴, et qui engage la pensée dans d'inéluctables impasses. Si la concentration dans l'unité, accomplie par la conversion de l'âme, répond à la dispersion de l'un dans le multiple, elle n'explicite guère ce dernier dans son caractère fondamentalement complexe⁵. Or, la difficulté relevée par Damascius consiste à séparer complètement la pluralité de l'un⁶, du moment que c'est à partir des plusieurs que nous avons induit à l'existence de l'un⁷. Si l'exigence de synthèse de la totalité est bien le chemin propre à la nature de la raison humaine, qui croit trouver l'accès de l'origine en remontant la série causale des événements, elle n'est pas exempte d'une insurmontable dichotomie qu'elle garde malgré tout et qui condamne inévitablement la pensée à ajourner perpétuellement la saisie identique et simple de l'un⁸.

¹ Ὅς οὖν τῷ εὐθεῖ τὸ διεστραμμένον, φασίν, οὕτω καὶ τῷ γνωστῷ τὸ ἄγνωστον καθυποννοῦμεν (Damascius, *De Principiis*, R. 55, BL. p. 83.19-21, V. p. 222).

² “S'arrêter à l'Un comme principe suprême, c'est le faire relatif, car c'est l'introduire dans le réseau des êtres, comme principe (de ses dérivés), comme un (du multiple), comme tout (de ses parties), ou même comme ineffable (ou privé d'expression). C'est l'insérer dans le système des déterminations du langage qui sont toutes corrélatives les unes des autres. Ce qui revient à nier son caractère « absolu », c'est-à-dire délié de toute relation. Damascius entend maintenir dans toute sa rigueur la première hypothèse du Parménide : si l'un est absolument un, il n'est pas et n'est pas un, parce qu'il échappe à toutes les conditions de l'affirmation” (*La mystagogie de Proclus*, p. 93-94).

³ Damascius, *De Principiis*, R. 18, BL. p. 27. 4-7, V. p. 172.

⁴ C'est celui “qui contraint par la conséquence à conclure qu'on sait ce qu'on ne sait pas (ὁ μὴ οἶδέν τις εἰδέναι)” (Ibidem, R. 46, BL. p. 69. 15-16, V. p. 210).

⁵ “Cette union se fait de plus en plus intime, à mesure que l'on remonte vers le principe ; les liens se relâchent au contraire à mesure que l'on descend, et l'on arrive à une sorte d'éparpillement des êtres” (Bréhier, « L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec », *Études de philosophie antique*, p. 271).

⁶ *De Principiis*, R. 43, BL. p. 64. 3-6, V. p. 205.

⁷ Ibidem, R. 42, BL. p. 63. 9-13, V. p. 204.

⁸ Combès, « La théologie aporétique de Damascius », *Études néoplatoniciennes*, p. 209.

C'est de cette manière que le problème de la saisie de l'un se résout dans les termes d'une ambivalence qui le rend *dicible* dans la mesure où il peut être soupçonné à partir de l'unité du sujet connaissant (accès rendu possible par l'affinité de l'âme avec le monde intelligible) ¹, mais *indicible* dans la mesure où il n'est pas réellement conçu *en soi* ². L'interrogation sur l'un devra donc nous conduire à le reconnaître ou bien comme *connaissable et dicible* (γνωστόν καὶ ῥητόν), ou bien comme *inconnaissable et indicible* (ἄγνωστον καὶ ἄρρητον), ou encore comme partageant les deux caractères sous des points de vue différents ³. Mais avant de suivre à la trace l'ascension de la pluralité vers l'un et enfin vers l'ineffable, voyons quelle est la théorie de la connaissance telle qu'elle se présente chez Damascius.

Il y a d'une part le champ ontologique qui est parfaitement perméable à la connaissance : 1° "ce qui est réellement connaissable" (τὸ ὄντως γνωστόν), autrement dit "ce que l'on observe dans une certaine détermination" (τὸ ἐν τινι διορισμῷ θεωρούμενον) et qui "se soumet par sa propre circonscription à la connaissance qui circonscrit" ⁴. C'est par là que la connaissance commence, à partir des déterminations dans lesquelles la réalité s'offre à nous d'une manière transparente. À l'extrême opposé (τὸ ἀντίξουν τούτῳ), il y a le champ incirconscrit qui confine la pensée dans des limites qu'elle ne peut enfreindre, qui est 2° "Vabsolument indicible qui ne supporte aucune prise" ⁵. Enfin, au milieu des deux (ἐν μέσῳ), il y a un intermédiaire que Damascius désigne souvent par *l'unifié* (τὸ ἡνωμένον), difficile à définir et en partie seulement circonscriptible par la pensée. C'est : 3° "Vabsolument un et tout selon l'un" (τὸ ἓν ἀπλῶς καὶ πάντα κατὰ το ἓν) qui, du moment qu'il se trouve lui-même du côté de l'indicible (τὸ πρὸς τοῦ ἀρρήτου), ne tolère qu'une prise minimale à la connaissance et comme un "très obscur soupçon à son égard" ⁶. Ainsi, bien que sorti de l'ineffable même, et recouvert encore de son obscurité comme une réminiscence de son origine première, l'un ne paraît pas moins susceptible d'une certaine saisie partielle, qui, par là-même, ouvre une brèche, sous la forme d'un imperceptible soupçon, dans l'intelligibilité relative de la nature de l'ineffable. Du moment qu'il est seulement en partie indicible et en partie exprimable, l'un offre, par conséquent, le relais idoine pour nous guider vers le principe ineffable.

¹ "L'âme est essentiellement connaissante, une parenté de nature la rattache à l'Idee. Son sort normal est donc cet état intemporel où elle se fond avec l'Idee. Puisque, par le ressouvenir (ἀνάμνησις), l'homme revient à la contemplation de l'être, il retourne à son état normal, il se restaure en sa nature, εἶδος parmi les εἶδη" (Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, p. 98). Cf. Proclus : "De même, en effet, que par la vie qui leur est propre les corps sont conjoints à l'âme et que par leur part intellectuelle propre les âmes sont tendues vers l'intellect universel (πρὸς τὸν ὅλον νοῦν) et l'intellection toute première (καὶ τὴν πρωτίστην νόησις), de même, je pense, les êtres réellement êtres (τὰ ὄντως ὄντα) eux aussi, par l'un qui leur est immanent (τῷ ἑαυτῶν ἐνὶ), sont élevés jusqu'à l'unité transcendante (πρὸς τὴν ἐξηρημένην ἔνωσιν) et, par suite, sont inséparables de la cause toute première (τῆς πρωτίστης αἰτίας ἐστὶν ἀνεκφοίτητα)" (*Théologie platonicienne*, I, 12, Belles Lettres p. 57. 2-7).

² Τὸ μὲν δὴ ἐν οὕτῳ ῥητόν καὶ οὕτως ἄρρητον (*De Principiis*, R. 8, BL. p. 11. 14-15, V. p. 158).

³ Ibidem, R. 38, BL. 56. 1-2, V. p. 196.

⁴ ... τοῦτο γὰρ τῇ οἰκείᾳ περιγραφῇ τὴν περιγράφουσαν μένει γνώσιν (R. 57, BL. p. 85. 18 - 86. 1, V. p. 223).

⁵ ... πάντη ὃν ἄρρητον καὶ οὐδεμιᾶς λαβῆς ἀνεχόμενον (R. 57, BL. p. 86. 2-3, V. p. 223).

⁶ ... ἀμυδροτάτην ὑπόνοιαν περὶ ἑαυτοῦ (R. 57, BL. p. 85. 18-86. 8, V. p. 223-224). C'est là, selon Damascius, "la raison aussi de l'ambiguïté dans laquelle reste toujours [tout] examen et jugement à l'égard de l'un, car ce dernier se présente tantôt comme connaissable (ποτὲ μὲν ὡς γνωστοῦ), tantôt comme inconnaissable (ποτὲ δὲ ὡς ἀγνωστοῦ); il est, en effet, tantôt l'un, tantôt l'autre" (R. 57, BL. p. 86. 19-22, V. p. 224).

En suivant ce que Combès désigne par l'ordre dégressif qui caractérise l'un des deux versants de la démarche du *De Principiis* ¹, nous procéderons dans ce chapitre selon ce que Damascius appelle le second mode de remontée (ἀνάβασις) ², qui consiste à aller "vers celui qu'on appelle le premier", en inférant le supérieur à partir de l'inférieur, le principe à partir de ce qui en dépend, par mode d'induction ³. Le mouvement d'ascension revient donc, à l'inverse du déroulement processif, à remonter de l'état de la division dans lequel le monde se donne à voir dans l'expérience sensible à l'état d'unité (ἕνωμα) dans lequel la pensée seule peut le concevoir ⁴. Les quatre moments successifs qui marquent ainsi chez Proclus cette ascension se résument aux termes d'une synthèse proportionnellement compréhensive au degré d'unité qu'ils concentrent en eux ⁵. Tout d'abord, en déroulant la procession (πρόοδος) en sens inverse, il s'agit de remonter de la pluralité dans laquelle nous sommes immergés à l'unifié (ἡνωμένων), l'un-être qui est le premier mixte ⁶. La prochaine étape consiste à intégrer cet être conçu comme universalité englobante dans le cadre de l'unité des plusieurs qui se maintiennent encore tels au sein de l'être, unité ayant une unique coordination équivalente au tout-un (τὸ πάντα ἕν) ⁷. À ce niveau, l'accent est mis sur le tout, car "tout ce que sont les plusieurs, tout cela l'un l'est [aussi], lui à partir duquel les plusieurs se déroulent" ⁸, mais encore d'une manière à ce point indistincte qu'il est impossible d'être saisi par une pensée dont la nature consiste à discerner pour comprendre ⁹. C'est cette insuffisance même qui engage Damascius à aller encore plus loin dans la synthèse noétique en franchissant le seuil du tout-un (πάντα ἕν) vers l'un-tout (ἕν πάντα) qui est un par lui-même tout en demeurant tout comme cause des plusieurs (τὰ πολλά) et désigne le primat de l'un par l'anticipation du tout en lui-même. Combès lui assigne, quant à lui, la manence pure (μονή) ou pure subsistence (ὑπαρξις) ¹⁰.

¹ « Notice » introductive au *Traité des premiers principes*, tome I, p. CXVII.

² Le premier mode étant celui de la déduction (une fois posé l'axiome de la sublime inconnaissance) auquel nous procéderons avec Damascius au III^e chapitre de notre mémoire (*De Principiis*, R. 27, BL. p. 39. 15-20, V. p. 182).

³ C'est en se réclamant de Parménide que Damascius affirme suivre sa propre démarche en prenant la sienne pour modèle : "... en commençant par ce qui est complètement exprimable et facile à connaître par la sensation, nous remonterons vers ce monde-là...", ajoute-t-il (*De Principiis*, R. 18, BL. p. 27. 4-8, V. p. 172). Cf. Proclus, *Théologie platonicienne* II, 6 : "Et c'est cela précisément que Platon montre (...) dans le Parménide, où il pose comme hypothèse l'Un en soi, révèle par les conclusions négatives sa transcendante supériorité par rapport aux êtres" (p. 42. 24 - 43.1).

⁴ Il n'est pas inutile de rappeler ici l'importance des degrés successifs, ou marches (ἐπαναβαθμοί, ἐπαναβαθμοί) dans la dialectique platonicienne, qui sont autant d'échelons de l'élévation vers le monde intelligible, comme dans le *Banquet* (211 c 3). Dans le néoplatonisme, chaque étape de la dialectique est marquée par la présence rayonnante de l'intelligence qui déploie ainsi l'éclat central de l'un lui-même comme source des hypostases inférieures.

⁵ "Toute pluralité, dans la mesure où elle est proche de l'un, est moins étendue en quantité que les pluralités plus éloignées, mais elle est plus grande en puissance" (Proclus, *Éléments de théologie*, § 62, Aubier p. 99, Dodds 58.22-23). Aussi : "Un dieu est d'autant plus universel qu'il est plus près de l'un et d'autant plus particulier qu'il en est plus éloigné" (Ibidem, § 126, Aubier p. 136, Dodds 112.14-15).

⁶ Combès, « Introduction » au *Traité des premiers principes*, I, p. LXI.

⁷ Sans être le principe premier, cet un est "ce selon quoi les plusieurs sont unifiés" (καθ' ὃ τὰ πολλά ἥνωται) (Damascius, *De Principiis*, R. 63, BL. p. 95.11-12, V. p. 232), pluralité conçue dans sa relation de dépendance à l'un.

⁸ Ibidem, R. 6, BL. p. 7. 7-8, V. p. 154.

⁹ "L'Un est Tout", cite Bréhier en résumant : "mais toutes choses y sont dans une union si parfaite et si absolue qu'elles sont complètement indiscernables" (« L'idée du néant ... », *Études de philosophie antique*, p. 271).

¹⁰ Combès, « Introduction » au *Traité des premiers principes*, I, p. LX. "L'un-tout suggère le primat de l'un vis-à-vis du tout dans la vection anticipée vers lui de tout ce qui n'est pas encore" (§ Damascius, *Dictionnaire des philosophes* (Denis Huisman, dir.), PUF, 1984, tome I, p. 723).

La quatrième étape enfin, qui coïncide avec la conclusion de l'ensemble de cette ascension, revient à atteindre au-dessus même de l'un-tout un terme qui puisse non seulement comprendre en lui la totalité de la procession, mais encore rendre compte de cette dernière dans sa foncière complexité. Or, exprimer à la fois la pluralité pure, le tout et l'un sans introduire de distinction entre ces termes qui résument pour nous le développement du monde à partir de son principe, c'est concentrer dans une unique entité tout un ensemble de déterminations strictement incompatibles entre elles, et encore plus à l'intérieur d'un système unique et indivisible. Du *tout* conçu comme l'enveloppement de toutes choses, à l'un comme symbole de la simplicité dans laquelle le tout se résorbe ¹, la concrétion exigée par la pensée pour rendre compte de la continuité du tout s'achève dans les termes d'une parfaite indivision qui ne rend plus compte de rien du tout. Antérieur à l'un et au tout, ce principe incirconscribable, le seul susceptible de rendre compte du déploiement du multiple à partir de l'un et du rapport du tout à son principe, se révèle en fin de parcours paradoxalement être celui qui se refuse le plus à être saisi par la pensée et confine celle-ci à l'ineffable (ἀπόρητον) ².

De même la désignation par *principe de tout, cause, le premier de tous*, attache au principe unique des prédications qui contiennent en même temps la négation de son unité absolue ³. La coordination prédicative compromet, en d'autres termes, le statut éminemment unitaire d'un principe absolu en ceci qu'il en résulte un lien nécessaire du principe autonome à ce qui en découle comme déterminations, lien qui se répercute d'une manière ou d'une autre sur le caractère d'autonomie du principe jusqu'à le lui contester. L'insertion du principe dans le circuit des déterminations relatives de l'être l'abolit tout simplement en tant que principe ⁴. Aussi, toute prédication implique-t-elle une altérité qui est, dans le cas de l'un, une altération de sa nature identique à elle-même, une sortie de son absolue simplicité, comme chez Plotin ⁵, ou encore suppression de l'un du moment où toute affirmation engendre une détermination qui rétrécit le champ de validité universelle qui lui revient comme principe ⁶. C'est dans cette même optique que doit être située l'ambiguïté autrement insoluble dont semble jouir le statut du principe premier par rapport au monde. L'on peut trouver déjà chez Plotin le sens éminemment noétique de cette transcendance lorsqu'il affirme de la première de toutes choses (de l'absolument simple) qu'elle doit

¹ "La remontée consiste à contracter toutes choses dans l'unifié, puis à simplifier cet être du tout unifié vers l'un par la médiation du tout-un et de l'un-tout" (Combès, « La théologie aporétique... », *Études néoplatoniciennes*, p. 208, n. 2).

² "Car l'inconnaissable est là-haut (ἐκεῖ) d'abord..." (*De Principiis*, R. 45, BL. p. 68. 3-4, V. p. 209).

³ Ibidem, R. 25, BL. p. 37. 10-13, V. p. 180. "Ce nom d'Un, Damascius aussi le lui enlève. Mais la négation de l'unité n'a plus la même signification que chez Plotin et Proclus. Dire que l'Un n'est pas ceci, c'est dire qu'il n'est pas seulement ceci" (Galpérine, « Damascius et la théologie négative, *Le Néoplatonisme*, p. 261).

⁴ "Cette critique aboutit vis-à-vis de ce principe à une aporétique intégrale", est d'avis Combès, "c'est-à-dire non pas au scepticisme, mais à la démonstration que, dans le système logico-rationnel de notre pensée divisée, toute notion spéculative d'un principe absolu demeure littéralement ἄπορος, sans passage, sans chemin, et qu'à son sujet tout le raisonnement s'auto-détruit" (« Damascius ou la pensée de l'origine », *Op.cit.*, p. 283).

⁵ "Ce qui fait pour Plotin l'imperfection congénitale de l'intelligible et de la pensée (qui sont chez lui strictement égaux et corrélatifs), c'est qu'ils s'écartent nécessairement de l'absolue simplicité. Dès qu'on agit et qu'on pense, même si on agit sur soi-même et si on se pense soi-même, on se divise, et on fait surgir une altérité" (Trouillard, *La mystagogie selon Proclus*, p. 16-17).

⁶ "Car, dès que nous ajoutons à l'Un quoi que ce soit, fût-ce l'unité, nous le supprimons comme tel et nous posons un dieu déterminé (τις θεός) au lieu de la divinité pure et simple (ἄπλῶς θεός)" (Trouillard, « Introduction » aux *Éléments de théologie* de Proclus, p. 27).

être *au-delà de l'intelligence* précisément pour échapper à la fonction discriminative de l'intelligence ¹. Si donc transcendance il y a, comme l'affirme Proclus, c'est bien dans un ordre noétique qu'il faudrait la placer, sauf contradiction, alors même qu'elle renvoie à une stricte immanence ontologique qui rétablit le tout dans une identité en soi. Cette identité se traduit à rebours du processus par lequel la pensée croit pouvoir établir le principe en effectuant une extrapolation de l'altérité à laquelle elle est fatalement condamnée. *“La démarche régressive étant coûteuse et son terme impensable, le πρό est parfois figuré par l'ὑπέρ, le fondamental par le transcendant, l'en-deçà par l'au-delà”* ². Si l'on éprouve dans cette démarche ascendante l'impression d'une transcendance, c'est justement dans la mesure où il se manifeste par là, selon Trouillard, *“la présence enveloppante d'un plan supérieur encore imparfaitement révélé”* ³. La distribution ontologique qui manifeste cette présence rend l'approche d'un terme premier d'autant plus difficile que tout, en fin de compte, se résorbe en lui selon des plans d'autant plus universels qu'ils correspondent, au niveau cognitif, à des données proportionnellement inverses quant à la simplicité qui les caractérise. Ce que la pensée opère en synthèse formelle est compensé par le niveau du contenu ontologique : l'être dans le tout, le tout dans l'un, l'un dans l'ineffable.

Si nous avons donc été dans la nécessité de traiter, tout au long de ce chapitre, davantage de l'un que de l'ineffable, c'est pour deux raisons qui découlent de cette correspondance inversée. Bien que la première raison de la priorité accordée à l'un sur l'ineffable soit due, aux yeux de Damascius, à la similitude entre les difficultés que soulève l'une et l'autre notions ⁴, la seconde relève plus fondamentalement de la cohérence même de la recherche du *De Principiis* et de sa logique propre. Selon cette logique on ne peut plus rigoureuse, l'ineffable n'est pas susceptible d'être traité *en lui-même*, mais seulement approché *de loin*, comme un point de mire de toute la métaphysique, mais un point aussi originaire qu'obscur. La concentration de l'âme dans la cime unitaire de la pensée figurait pour Proclus la plus haute de nos activités, celle par laquelle *“nous sommes possédés par la divinité (ἐνθεοί)”* ⁵. De cette possession, Damascius ne nous dit rien. En revanche, le regard qu'il porte sur les étapes qui devraient y conduire manifeste, dans la sévérité même avec laquelle il considère leurs écueils, une rare perspicacité dont Proclus n'a pas réussi à faire toujours preuve. Cette remontée *a posteriori* est *“une critique de l'évidence de la notion de principe à chaque degré où cette notion prétend se réaliser, jusqu'à l'anéantissement dans l'ineffable. On ne peut envisager”*, ajoute Combès, *“de critique plus exhaustive de la notion même de réalité”* ⁶.

¹ *Ennéade V*, 3, 11. 27-30.

² Trouillard, *La mystagogie de Proclus*, p. 108.

³ Mais Trouillard s'empresse d'ajouter qu'il ne faut pas oublier que *“cette transcendance n'est pas extériorité. La transfiguration, pour chaque âme, c'est d'accéder à son activité la plus pure, non de se l'ajouter. Le processus reste donc en un sens immanent”* (*La procession plotinienne*, p. 65).

⁴ Signalons au passage que l'effort accompli par Damascius en vue la saisie de l'un coïncide à maintes reprises avec la montée vers l'être (εἰς τὸ ὄν ἀναβαίνειν) (par ex. : *De Principiis*, R. 55, BL. p. 82. 19 ss, V. p. 221).

⁵ Proclus, *In Alcibiadem*, 247.7 - 248.2 (Trouillard, « Néoplatonisme et gnosticisme », *Études néoplatoniciennes*, p. 47).

⁶ « Note complémentaire » 3, p. 27, au *Traité des premiers principes*, I, p. 142.

PREMIÈRE ÉTAPE : CONCEVOIR L'ÊTRE
L'un-être (τὸ ἓν ὄν) ou l'unifié (τὸ ἡνωμένον)

Conformément à la tradition platonicienne qui conçoit la dialectique comme l'ascension (ἀναγωγή) de l'âme vers l'Idée (qui devient l'un dans le néoplatonisme), Damascius lui-même initie cette remontée vers le premier principe par la simplification (ἐξαπλώσις) de la pensée, comme unité des plusieurs, pour concevoir le tout ¹. De même que chez Platon elle exige une purification intellectuelle du vous par laquelle l'âme s'évade peu à peu du monde sensible par degrés successifs d'abstraction jusqu'à parvenir à la limite supérieure (τὸ ἔσχατον) du monde intelligible, de même chez Damascius, le sensible est *"le premier exprimable pour nous"* ². Mais, tout en délimitant le champ d'étude, conformément à Platon, entre le monde sensible dont il faut partir et le monde intelligible auquel il faut aboutir, Damascius n'observe pas moins, en se réclamant de Jamblique, que l'accès même à l'un n'est possible que dans la mesure où il est coordonné à toutes choses et permet donc un retour à lui par la démarche de la pensée à rebours du déploiement dans la multiplicité ³. Afin de dégager l'approche du premier principe, c'est donc tout naturellement en suivant le chemin de retour à la simplicité plotinienne que Damascius procède à partir de la saisie du tout comme unité de l'être ⁴. Or, puisque le monde se révèle, à première vue, comme *pure multiplicité*, être fondamentalement multiple ⁵, la connaissance qui y correspond ne peut relever que d'un ordre inférieur dont les images, la division et l'analogie sont les formes affaiblies et dérivées d'une approche autrement plus intime des niveaux supérieurs du réel où l'unité devrait être plus grande ⁶. C'est en demeurant conscient de cette déficience initiale de la connaissance sensible que l'on pourrait par la suite seulement réaliser ce que la remontée, pour nous hisser vers le sommet escarpé ⁷, doit avoir du caractère d'une exigence supérieure de la pensée ⁸.

Pour Plotin, s'il faut remonter à l'un pur, ce n'est pas à l'un qui n'est tel que par sa relative participation à l'un (membre d'une multiplicité d'unités se ramenant à une unité primordiale), mais à l'un lui-même qui est tel dans sa nature et non plus selon ce que la pensée en induit ⁹. On trouve cette même exigence chez Porphyre, son disciple immédiat, pour qui la notion d'un doit écarter

¹ *De principiis*, R. 3, BL. p. 3. 14-15, V. p. 151. "Où faut-il aller (Ὅπου μὲν οὖν δεῖ ἐλθεῖν)", se demandait Plotin. "Au principe premier (ἐπὶ τὴν ἀρχὴν τὴν πρώτην), au Bien (ἐπὶ τὰγαθόν), et toutes les démonstrations visent à ce but", ajoutait-il, "elles sont des moyens de s'élever jusqu'à lui" (*Ennéades*, I, 3, 1).

² ...τὸ πρῶτον ἡμῖν ῥητόν (*De Principiis*, R. 19, BL. p. 28. 12-13, V. p. 173).

³ "Que cela puisse s'accorder aussi avec la pensée de Jamblique, j'en tiens pour preuve le fait qu'il dit que même la remontée vers l'un n'est accessible à aucune chose en particulier, si elle ne se coordonne avec toutes et si elle ne fait retour au principe commun de toutes" (*Ibidem*, R. 79, BL. p. 119. 18-22, V. p. 254).

⁴ "Il faut contracter (συσιῆναι) la pensée jusqu'à l'Un véritable, étranger à toute multiplicité (ἓν ὄντως παντὸς πλήθους ἔξω), l'Un qui a toute simplicité et qui est réellement simple (ὄντως ἀπλοῦν)" (*Ennéade* V, 3, 16. 14-16).

⁵ "C'est en lui-même que l'être est multiple (ἓν αὐτῷ πολὺ ἐστι), et il contient tout ce dont vous pouvez parler (κἄν ἄλλο τι εἴπῃς, ἔχει τὸ εἶναι)" (*Ibidem* V, 3, 13. 33-34).

⁶ Bréhier, « L'idée du néant et le problème de l'origine radicale... », *Études de philosophie antique*, p. 272-273.

⁷ *Ibidem*, R. 54, BL. p. 82. 3-4, V. p. 220.

⁸ *Ibidem*, R. 55, BL. p. 83. 7, V. p. 221.

⁹ *Ennéade* V, 5, 4. 1-3. "En somme, la pensée de l'Un n'est pas une", écrit Trouillard, "et la naissance de la pensée, c'est ce passage de la simplicité ineffable à la totalité intelligible" (*La mystagogie de Proclus*, p. 20).

d'elle toute multiplicité, composition et variété ¹. De même, écrira Proclus, *“au-delà de la haute valeur de l'esprit, il faut éveiller la subsistence qui est la cime de l'âme, par laquelle nous sommes un, et s'unifie la pluralité qui est en nous”* ². Pour sa part, si Damascius écarte le corps et les éléments du monde sensible comme impropres à convenir au statut de principe, c'est parce que par la diversité qui s'y trouve, l'interdépendance des éléments de toutes choses entre eux, ils font preuve d'un manque d'autonomie qui les exclut d'un tel statut ³. Mais si nous appliquions le principe à l'être en général, du moment que tout semble participer à l'être, n'y aurait-il pas là une meilleure voie pour accéder à l'universalité recherchée, s'interroge Damascius, ce qui revient à se demander si l'être est lui-même le principe de tout ⁴. Plotin s'autorisait, lui, d'une fantaisie étymologique, dérivant le mot *être* (εἶναι) du mot *un* (ἓν), et voyait dans l'un l'*“essence et foyer de tous les êtres”* (οὐσία καὶ ἐστία πάντων), tout en considérant cette dérivation comme révélatrice de l'ordre même des réalités qui fait que l'être *“garde une image de la puissance dont il est émané”* ⁵. C'est par là que l'un lui-même serait, selon Trouillard, le reflet, dans la pensée, de l'universalité génératrice de l'être ⁶. Damascius esquisse la même démarche de contraction de l'intellect vers le plus simple des êtres : *“celui que nous appelons l'un-être”* (ὁ ἐν ὄν) ⁷. Concevoir l'un en simplifiant toutes les choses vers lui, c'est la première étape de la remontée, avec cette réserve, faite par Damascius, que cet un en nous n'est pas encore purifié de la complexité de l'être et ne doit par conséquent devenir qu'un indice (δείγμα) de la nature une et simple à laquelle nous aspirons ⁸.

À ce niveau, le chemin du savoir vers le principe ne semble pas obstrué, *“si quelque un est connaissable”*, et on peut donc conclure que la nature de l'un ainsi conçu *“ne répugne pas absolument à la connaissance”*. Comme la forme pure est connaissable par généralisation de toutes les déterminations qui l'expriment concrètement, ainsi l'être pur renvoie-t-il, par élargissement de la notion des êtres donnés en général, à l'un pur ⁹. Plotin lui-même, bien qu'en retranchant tout le reste, estimait qu'on pouvait, dans un premier temps, garder ne serait-ce que l'être à propos du principe ¹⁰. Seulement, remarque Damascius, même en concevant l'être comme *“le plérôme unifié de toutes choses”*, le tout qui y est contenu nous tire vers la pluralité, tandis que l'unifié (l'être dans son unité) estompe, voire même annule la multiplicité de toutes choses. En

¹ Porphyre, *Commentaire sur le Parménide*, I, 7-8, Hadot, II, pp. 64-65.

² *“De même que nous participons à l'esprit par cet esprit dont nous parlons”*, poursuivait Proclus, *“ainsi nous avons part au Premier de qui vient à tous l'unité, par l'un et pour ainsi dire la fleur de notre substance qui est notre suprême jonction au divin”* (In Alcibiadem, 247, 7-11, cité par Trouillard, *La mystagogie de Proclus*, p. 107-108).

³ *De Principiis*, R. 19-20, BL. p. 28. 12 - 30. 20, V. p. 173-175.

⁴ ...τὸ ὄν εἰ ἔστιν ἢ πάντων ζητούμενη ἀρχή (Ibidem, R. 37, BL. p. 54. 2, V. p. 194).

⁵ *Ennéade* V, 5, 5. 14-23.

⁶ Ainsi, *“l'esprit intègre toute la diversité des êtres... dans son universalité active et une, dans sa totalité concrète”* (*La procession plotinienne*, p. 21 ; Plotin, *Ennéade* VI, 7, 3 & 13).

⁷ *De principiis*, R. 24, BL. p. 35. 14-15, V. p. 179. Cf. Proclus, *Théologie platonicienne*, II, 6 : *“Donc, le caractère inconnissable du premier principe (τὸ ἄγνωστον τοῦ πρώτου), nous cherchons à le connaître par le moyen de ce qui procède de lui et de ce qui se convertit vers lui, et son caractère ineffable (τὸ ἄρητον) nous entreprenons de lui donner un nom par le moyen de ces mêmes choses”* (Belles Lettres p. 41. 9-12).

⁸ *De Principiis*, R. 15, BL. p. 20. 20 - 21. 2, V. p. 167.

⁹ Ibidem, R. 44, BL. p. 66. 12-15, V. p. 207.

¹⁰ *“Retranchons tout, ne disons rien de lui, ne cométons pas l'erreur de dire : telle chose est en lui ; laissons seulement le mot est (ἔστιν), et ne portons pas témoignage sur les attributs qu'il n'a pas”* (*Ennéade* V, 5, 13. 11-13).

d'autres termes, "en cherchant à voir l'être, nous le laissons lui-même échapper et nous courons autour de ses éléments" ¹.

En effet, si on considère l'être comme l'objet privilégié du savoir, on ne peut s'empêcher de constater, avec Jankélévitch, à quel point l'universalité à laquelle il prête engage la pensée dans l'inépuisable territoire d'une connaissance infinie ² : "il est impensable et contradictoire de savoir actuellement l'être de l'Être", écrit Jankélévitch, sauf par le simple constat qu'il y a de l'être ³. Ce qui demeure surtout une énigme dans son cas c'est la cohésion de l'ensemble qui fait de l'être un tout cohérent et non pas un simple amalgame de choses disparates les unes des autres. Bien qu'en tant que tout, le principe soit connaissable comme totalité d'éléments connus pour eux-mêmes ⁴, pour ce qui est de la loi d'existence de l'unité de ces éléments, rien n'est moins compréhensible du moment où nous choisissons l'être comme principe ⁵. L'universel, écrira Hegel en commentant Platon, "est d'abord indéterminé, il est l'abstraction et comme tel n'est pas concret en soi" ⁶. Si, par la conscience de l'universel, l'âme accède au vrai ⁷, ce n'est qu'en tant qu'Idée (εἶδος) qu'elle parvient "essentiellement à la détermination ultérieure de l'universel en soi" ⁸. Dans cette même perspective platonicienne, c'est pour sauvegarder le fondement ontologique du réel, qui risquerait autrement de se dissoudre dans la multiplicité, que Damascius propose l'un comme nécessairement cause des plusieurs et de leur coordination ⁹. La "trace de l'intellection globale", qui s'agite en nous, nous porte vers la saisie globale de l'un, en tant qu'il est ce tout-un qui assure l'ordre universel ¹⁰. S'il ramène à l'unité les choses déterminées, il en sauvegarde en même temps leurs circoncriptions respectives et leur laisse une identité propre. Damascius estime que cela revient à accomplir la synthèse de toutes choses, sans les dissoudre dans l'unité ainsi réalisée ¹¹. Il serait donc plus pertinent

¹ *De Principiis*, R. 54, BL. p. 81. 16-19, V. p. 220. Cf. Platon, *Le Sophiste*, 243 c 2-5 : "Or il se peut très bien que, par rapport à l'être, nous ayons l'âme pleine d'une égale confusion, et que nous, qui nous affirmons si parfaitement à l'aise en ce qui le concerne, qui prétendons comprendre ceux qui l'énoncent et ne rien entendre à l'autre terme [le non-être], nous en soyons au même point en ce qui concerne l'un et l'autre".

² "... l'être-en-général... est bien plutôt l'ineffable et qu'on peut considérer soit comme le je-ne-sais-quoi par excellence, soit (ce qui revient au même) comme le connaissable à l'infini, parce qu'il y a en lui inépuisamment à savoir, sur lui perpétuellement à apprendre" (*Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, tome I, p. 26). Chez Damascius, comme nous allons le voir, ce n'est toutefois pas l'être comme tel, ou en tant qu'être si l'on veut, mais ce qui le rend possible dans toute sa complexité, fût-elle inépuisable, qui est l'ineffable. Il reste que l'infinité ne peut que renchérir sur ce caractère.

³ "Non, je ne puis savoir ce qu'est l'être, au sens attributif et copulatif du verbe «est» — car tous les prédicats attribués à ce sujet des sujets seraient plus spéciaux que lui ; mais par contre je puis entrevoir que l'être est, au sens ontologique du verbe, ou plus simplement qu'« il y a être »" (Ibidem).

⁴ *De Principiis*, R. 46, BL. p. 68. 13-14, V. p. 209.

⁵ Ibidem, R. 5, BL. p. 6. 1-5, V. p. 153.

⁶ "Das Allgemeine ist zunächst unbestimmt, es ist die Abstraktion und ist als solche nicht konkret in sich" (Hegel, *Leçons sur Platon* (1825-1826), p. 88).

⁷ "Le fait que l'idée du divin, de l'éternel, du beau, est ce qui est en et pour soi (Anundfürsichseiende ist), est le début de l'élévation de la conscience au spirituel (der Anfang der Erhebung des Bewußtsein ins Geistige) et à la conscience que l'universel est le vrai (das Bewußtsein, daß das Allgemeine wahrhaft ist)" (Ibidem, p. 98).

⁸ "Aber es kommt wesentlich auf die weitere Bestimmung des Allgemeinen in sich an. Das Allgemeine nennt nun Plato die Idee" (Ibidem, p. 88).

⁹ *De Principiis*, R. 5, BL. p. 6. 4-5, V. p. 153).

¹⁰ Saisie par rapport à laquelle "nous jugeons la division méprisable (ἀτιμιάζομεν)" (R. 54, BL. 82.5-7, V. p. 220).

¹¹ Ibidem, R. 65, BL. p. 97. 21-26, V. p. 235.

d'appeler dès lors *"l'unifié et davantage encore l'un les choses qui subsistent dans la pluralité et la distinction"*¹. L'unité synthétique qu'opère de cette manière la pensée réunit en elle toutes choses dans une entité censée donner un achèvement à la multiplicité dispersée par la coïncidence dans un sommet concentrique où converge l'ensemble des rayons des déterminations du tout². C'est dans ce sens que le principe, à ce niveau, est connaissable et capable de connaître comme coexistant à chacune des choses, au-delà de la contre-distinction qui les caractérise dans leur rapport mutuel³. Ce qui fait que l'ensemble du monde conspire à l'unité permet de le soupçonner, d'ores-et-déjà, comme participant à toutes choses par une sorte d'affinité sous-jacente. Comme nous pouvons nous en apercevoir, Damascius introduit ici un sens métaphysique de l'unité de chaque chose, qui consiste à accorder un degré supérieur de réalité à chacune proportionnellement à l'existence de *"l'un préétabli à chacune"*⁴, ce qui ne revient pas à anticiper sur la suite puisque cet un préétabli en chaque chose est encore conçu à travers la multiplicité et même obscurcit le principe de ce fait même. *"Néanmoins"*, écrit Damascius, *"comme nous désirons fortement connaître ce principe de quelque manière que ce soit, nous entrelaçons ensemble toutes choses"*, en imaginant sans doute *"saisir par là cette très haute nature"*⁵, celle du principe premier que nous cherchons. Cependant, il y a là une manière détournée et encore inadéquate d'exprimer ce principe, parce qu'en unissant le tout à l'un, en réalité nous ne faisons rien d'autre que remonter jusqu'à lui l'un *"qui ne lui appartient pas"*⁶. L'obstacle majeur de cette concordance entre l'unité exigée du principe et la totalité globale de l'être réside dans le désaccord fondamental qu'il y a entre la multiplicité et le principe unificateur qui la rend possible. L'unifié n'est donc pas l'un lui-même, mais ce qui est affecté par l'un⁷, et il reçoit conséquemment sa place après lui. *"Si les principes paraissent ici se multiplier de l'ineffable à l'un et à ses hénades"*, écrit Combès, *"ce n'est que par l'effet de notre perspective qui ne peut se tourner vers l'ineffable qu'en le divisant en quelque sorte et en multipliant elle-même ses propres appuis à travers le prisme de notre appréhension"*⁸.

¹ Ibidem, R. 3, BL. p. 3. 18-20, V. p. 151. *"Car en s'inclinant vers sa propre unité (συννεύουσα εἰς τὴν ἑαυτῆς ἕνωσιν) et vers le centre de sa vie entière (καὶ τὸ κέντρον τῆς συμπάσης), et en se débarrassant de la multiplicité et de la diversité des puissances infiniment variées qu'elle contient, l'âme s'élève jusqu'à cet ultime point de vue sur tout ce qui existe (ἐπ' αὐτὴν ἀνεισι τὴν ἄκραν τῶν ὄντων περιωπήν)"* (Proclus, *Théologie platonicienne*, I, 3, Belles Lettres p. 15.24 - 16.1).

² *"En effet, les pensées divisées, en se rassemblant et en s'exerçant les unes par rapport aux autres, s'achèvent dans une sorte de coïncidence, comme celle qui dans le cercle se produit au centre, les extrémités des multiples rayons qui de la périphérie se hâtent vers le centre"* (*De Principiis*, R. 54, BL. p. 82. 9-14, V. p. 220-221).

³ Ibidem, R. 53, BL. p. 80. 1-5, V. p. 218.

⁴ C'est ainsi que *"l'un de l'homme est homme plus réel (ἀληθέστερος), l'un de l'âme âme plus réelle (ἀληθεστέρα), l'un du corps corps plus réel (ἀληθέστερον)"* etc. (Ibidem, R. 53, BL. p. 80. 1-10. p. 218). C'est là, selon Émile Bréhier, *"ce que toute réalité contient elle-même d'ineffable, d'impénétrable : plus nous montons"*, précise Bréhier, *"plus nous trouvons d'ineffable"* (*Histoire de la philosophie*, I, p. 425).

⁵ *De principiis*, R. 53, BL. p. 81. 2-5, V. p. 219. *"Maintenant, l'un qui apparaît partout et dans tous les êtres, et qui n'est séparé d'aucun des êtres (οὐδενὸς ἀποστατοῦν τῶν ὄντων), provient ou bien de l'Un qui est l'un absolu, ou bien de quelque chose de supérieur à l'un (ἢ ἐκ κρείττονος τοῦ ἕν)"* (Proclus, *Théologie platonicienne*, II, 3, p.26.1-4).

⁶ ... καὶ τὰ πάντα τῷ ἐνὶ συζεύγνυμεν (*De Principiis*, R. 76, BL. p. 114. 19-20, V. p. 249-250).

⁷ *Τὸ ἠνωμένον οὐκ ἔστιν αὐτὸ τὸ ἕν, ἀλλὰ τὸ πεπονηθὸς ἐκείνο* (Ibidem, R. 24, BL. p. 35. 22-23, V. p. 179).

⁸ Combès, « Proclus et Damascius », *Études néoplatoniciennes*, p. 254.

DEUXIÈME ÉTAPE : LA SYNTHÈSE DU TOUT DANS L'UN

Le tout-un (τὸ πάντα ἕν)

La méthode proposée par Damascius pour échapper à la multiplicité à laquelle la pensée est encore en proie au niveau de la saisie de l'être consiste à remonter, "par la résolution des choses et de nous-mêmes, vers le plus simple, qui est le plus compréhensif de tout, comme la dernière circonférence non seulement des êtres, mais encore des non-êtres"¹. La synthèse opérée par la pensée revient donc à soustraire le principe de l'océan de la dissemblance dans lequel la pluralité qui subsiste dans l'être risque de le submerger par un foncier éparpillement qui le rend insaisissable dans son unité². L'avantage de la totalité sur l'être réside dans l'universalité qu'il comporte et qui permet d'être tout à la fois, sans se diviser, donc simple. Sur l'échelle d'intégration des éléments du tout, commente Combès, le simple apparaît ainsi comme le plus compréhensif³. Cela permet surtout d'éviter de prendre le principe pour un élément faisant partie du tout et qui exclurait du coup qu'il soit lui-même source du tout. Ce n'est pas un *quelque chose*, précise Damascius⁴. Dans l'interprétation que donne Hegel de cette universalité chez Plotin, l'unité qu'elle octroie à l'être maintient les choses afin qu'elles ne se dissocient pas en morceaux, rassemblant et unifiant tout selon un lien de cohésion où les oppositions mêmes, qui risqueraient autrement de scinder l'être, sont résolues⁵. Ainsi les *Oracles chaldaïques* nous préviennent-ils qu'en cherchant à le concevoir comme un objet déterminé, notre tentative serait vouée à l'échec⁶. En suivant leur exhortation, qu'il rapproche sur ce point de celle qu'aurait proférée Platon dans ses *Lettres*, Damascius estime qu'il y aurait là l'unique moyen de déceler l'un dans son absolue simplicité, "après avoir oublié nos propres conceptions"⁷. Comme l'avait déjà vu Porphyre, si le principe n'était pas une limite pour la multitude des choses, elles se disperseraient, ou encore seraient indéfinies, voire même ne seraient "d'aucune manière" et "il n'y aurait pas d'étants"⁸. Chez Damascius, le principe est appelé à jouer le rôle d'une loi régulatrice d'unité à défaut de laquelle l'être même s'évanouirait dans le rien⁹.

¹ *De principiis*, R. 4, BL. p. 4. 20-23, V. p. 152.

² "Ce rutsellement pur n'offre aucune prise à la pensée qui, elle aussi, se divise sans fin quand elle tente de le saisir. La pensée des autres ne peut que se perdre dans l'océan de la dissemblance. Et comment saisir la fuite elle-même ?" (Galpérine, « Introduction » au *De principiis*, p. 40).

³ Combès, « La théologie aporétique de Damascius », *Études néoplatoniciennes*, p. 208.

⁴ "Arrête, homme, n'ajoute pas le « quot ? », car c'est cela même qui t'empêche de le connaître, parce que tu crois qu'un quelque chose est à comprendre ; or, lui, si tu exclus le quelque chose et la qualité, il t'apparaîtra ce qu'il est, dans la mesure du possible" (*De principiis*, R. 58, BL. p. 87. 9-12, V. p. 225).

⁵ Hegel, *Vorlesungen...*, Bd. II, S. 447 ; *Leçons...*, IV, p. 876. "En effet, l'un est partout, mais l'universel n'est pas partout (τὸ γὰρ ἕν πανταχοῦ, τὸ δὲ ὅλον οὐ πανταχοῦ)" (Proclus, *Théologie platonicienne*, I, 21, p. 98. 25-26).

⁶ Fragment 1, des *Places*, p. 66. Dans le même passage, les *Oracles* recommandent, par contre, de tendre vers l'intelligible "un intellect vide de pensée", après avoir préalablement détourné le regard de l'âme du monde sensible.

⁷ Mais, même alors, l'un demeurerait encore indescriptible (ἀπαγγέλλειν), "sauf à retrancher l'obstacle qui se dresse contre une telle projection, et qui consiste dans la question « quelle sorte de chose est-ce donc ? » et dans le fait « de penser [l'un] comme un quelque chose »" (*De Principiis*, R. 58, BL. p. 88. 3-6, V. p. 225 ; cf. Platon, *II^e Lettre*, 313 a 5).

⁸ Porphyre, *Commentaire sur le Parménide*, I. 15-17, Hadot, *Porphyre et Victorinus*, II, p. 66.

⁹ "Le non-un se perdrait dans le rien si aucune force n'arrêtait la dispersion à l'infini des plusieurs", résume Galpérine (« Introduction » au *De principiis*, p. 41).

Pour contrer cet éparpillement, l'auteur du *De Principiis* propose de ramener "l'un qui coexiste à chaque chose" de la division dans laquelle elle apparaît, à "l'indivision de l'un réellement un et commun à toutes" ¹. Ce caractère commun exclut un morcellement qui rendrait le principe circonscriptible comme un quelconque objet. S'autorisant des *Lettres* de Platon, Damascius affirme donc qu'on doit exclure de l'un "le quelque chose et la qualité" ². Or, comme le tout est composé de l'ensemble des choses, chacune déterminée pour elle-même, l'universel qu'il contient reste présent dans le concret *en tant* qu'universel : en demeurant le même, "il est présent à toutes choses et à chacune", mais sans se diviser, précise Damascius, "étant tout selon l'un" ³. La pluralité, tout en restant telle quelle, est conçue désormais comme unité selon l'ensemble des déterminations auxquelles elle est soumise. Mais, tout en garantissant la réalité de toutes choses, le tout-un ne demeure pas moins indépendant d'elles comme "un préétabli à chacune" et comme tout constitutif de toutes ⁴. Ce qui implique une antériorité du tout-un par rapport à la pluralité pure (caractérisée par la division). C'est donc *antérieurement* à la distinction et non à *partir* de la distinction, que le tout-un est ainsi conçu ⁵. Le tout ne vient pas se poser sur la pluralité comme un terme d'assemblage, mais détermine au contraire *a parte ante* la cohésion même de chaque partie en la générant et en l'intégrant en lui. C'est la différence majeure qu'il y a entre l'unifié et le tout-un. Le premier ne relève pas encore de l'ordre de l'un, mais seulement de l'être ; il est même qualifié par Damascius d'*indigne* (ἀνάξιον) de l'un, puisque son unité lui est postérieure. En revanche, tandis que l'être est tout selon l'unifié, l'unité du tout-un est plus fondamentale, puisqu'il est, quant à lui, "tout selon l'un" (τὸ πάντα κατὰ τὸ ἓν) ⁶. Toutefois, selon Galpérine, le *tout absolu* ne serait pas la synthèse de toutes choses, ou leur coordination (σύνταξις), puisque celle-ci impliquerait encore la distinction des parties. L'idée pure du tout qu'exprime *ta panta* signifierait plutôt "la réalité la plus universelle et la plus enveloppante" ⁷. C'est en effet le tout pris dans le sens le plus universel possible qui est ici visé par Damascius, "le sommet le plus indivisible du tout, de quelque manière qu'on dise le tout, et l'enveloppement le plus large de la totalité, de quelque manière qu'on la dise" ⁸. Ce que Combès désigne par l'exigence de *totalisation* ⁹ est ici manifeste. L'un auquel le tout renvoie n'est pas un objet déterminé dans la série innombrable des choses existantes dans le monde, mais

¹ ... εἰς τὸ κοινὸν καὶ ἀμέριστον καὶ ὄντως ἓν (*De Principiis*, R. 53, BL. p. 80. 11-12, V. p. 219). Galpérine propose de traduire "l'un-qui-cosubside et semble s'être fragmenté".

² Ibidem, R. 58, BL. p. 87. 5-9, V. p. 225. L'affirmation, écrit Jankélévitch, "exclue de soi tacitement un monde de possibles innombrables dont le refus la resserre dans son choix assérentif" (*Philosophie première*, « La voie négative », p. 101 ; cf. Ibidem, p. 111).

³ "...n'ayant pas besoin de la division" (μὴ δεῖσθαι τοῦ μερισμοῦ) (*De principis*, R. 53, BL. p. 80. 12-15, V. p. 219). "The archetype embraces all in its unity without spatial division" (Whittaker, *The Neoplatonists*, p. 61 ; cf. Plotin, *Ennéade*, V, 9, 9).

⁴ La version Galpérine donne : "l'un de chacune, fondé avant elles" (*De principis*, R. 53, BL. p. 80. 5-10, V. p. 218).

⁵ Ibidem, R. 52, BL. p. 79. 7-8, V. p. 218.

⁶ Ibidem, R. 47, BL. p. 71. 4-6, V. p. 211.

⁷ « Introduction » au traité *Des premiers principes*, p. 28.

⁸ *De principis*, R. 5, BL. p. 5. 15-17, V. p. 153. "Le signe de l'être est la totalité, c'est-à-dire la diversité ramenée à l'unité par une structure, comme cela se produit dans la raison séminale, dans l'âme, plus encore dans l'intelligible" (Trouillard, *La procession plotinienne*, p. 38 ; Plotin, *Ennéade* VI, 7, 3 & 4).

⁹ « Notice » introductive au *Traité des premiers principes*, I, p. CXIX.

l'enveloppement intégral de toutes, la totalité au sens le plus large, “de quelque manière qu'on le dise” (ὅπως ποτέ), comme le souligne Damascius :

“Cet un-là donc, du fait qu'il est tout et non pas seulement l'un, mais le tout selon l'absolument simple (et la simplicité dont il s'agit ici est la résolution de tout et celle qui est antérieure à tout), cet un-là n'est pas unificateur, car ce qui unifie est dans la distinction ; il n'est pas, non plus, ce qui plurifie, pour la même raison, ni ce qui produit ce que les autres ont en propre, mais il est la cause purement et simplement productrice de tout, sans qu'il produise tous les distingués ensemble, (...) — ainsi donc, l'un n'est producteur ni de quelque chose d'unifié ni de quelque chose de distingué, mais absolument de tout ce qui existe de toute manière possible.”¹

Ailleurs dans son texte, Damascius suggère l'image d'un centre indivisible dont procéderait tout pour donner une idée de cette totalité principielle qui engloberait tout en elle sans se distinguer de ses produits et leur demeurant présente². Or, de ce centre indivisible du tout qu'est le *tout-un*, en l'imaginant même comme un repliement des rayons vers un centre unique, remarque Damascius, nous n'avons encore qu'une certaine “*image obscure*” (τινα ἀμυδρὰν ἔμφασιν) qui ne nous renseigne pas davantage sur sa nature, si ce n'est uniquement dans la mesure où nous savons par là qu'il s'agit d'un “*centre invisible*” (τοῦ κέντρου ἀφανοῦς)³. En fait, dans cette exigence de synthèse du tout dans l'un, le risque consisterait à concevoir le tout-un comme extrinsèque à ce par rapport auquel il est désigné tel, comme une entité qui surplomberait toutes choses d'une manière altière. C'est le même danger signalé par Hegel à propos de l'idéalisme platonicien, qui reviendrait à prendre l'universel, subsumé par l'Idée, pour une entité abstraite, et “*s'imaginer sous l'Idée quelque chose de transcendantal, qui serait extérieur et lointain*”⁴. Or, estimait Hegel, la dissolution du particulier dans l'universel n'est pas la dialectique véritable (die wahrhafte Dialektik)⁵. C'est simplement retomber là dans l'*océan de la dissemblance* contre lequel Platon lui-même nous avait mis en garde, erreur qui sera relevée tout autant par Plotin⁶. L'écueil signalé à maintes

¹ Τὸ δὴ ἔν ἐκεῖνο, πάντα ὄν, καὶ οὐ μόνον τὸ ἔν, κατὰ δὲ τὸ ἀπλούστατον τὰ πάντα (καὶ αὕτη <ἡ> ἀπλότης ἢ πάντων ἀνάλυσις καὶ ἡ πρὸ πάντων) οὐκ ἔστιν ἐνοποιόν, ἐν διορισμῷ γὰρ τὸ ἐνοποιόν · οὐδὲ τὸ πολλοποιόν, διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν, οὐδὲ τῶν ἄλλων ἰδιοποιόν, ἀλλὰ κοινοποιόν ἀπλῶς αἰτίον ἐστὶ καὶ παντοποιόν, οὐχ ὁμοῦ τὰ διωρισμένα πάντα ποιοῦν (..) · οὔτε ἄρα ἠνωμένου τινὸς οὔτε διωρισμένου ἐστὶ παραγωγόν, ἀλλὰ πάντων ἀπλῶς τῶν κατὰ πάντα τρόπον ὑφεστηκότων (*De Principiis*, R. 73, BL. p. 109.21 - 110. 6, V. p. 245).

² Comme chez Plotin, l'intégration de l'univers sous un principe unique fait que *tout conspire* (*Ennéade*, II, 3, 7. 14-18). C'est le sens qu'accorde Combès à μία σύνταξις, le tout dans son architectonique, principe, opérations et résultat à la fois (« Note complémentaire » 1 (p. 2) au *Traité des premiers principes*, I, p. 131).

³ *De Principiis*, R. 54-55, BL. p. 82. 14-19, V. p. 221. “*Le logos, aussi large à sa base que le pluriel grouillant, bourgeonnant, multicolore et multiforme des faits-divers, s'effile à son sommet jusqu'à n'être plus qu'un acumen, une fine pointe confondue avec un point*” (Jankélévitch, *Philosophie première*, « La voie négative », p. 105).

⁴ “*Man muß aber nicht unter Idee etwas Transzendentales, weit Hinausliegendes sich denken*” (*Leçons sur Platon* (1825-1826), p. 90).

⁵ C'est même, selon Hegel, ce que la dialectique de Platon a en commun (gemeinschaftlich) avec les sophistes, et par où elle n'a pas encore trouvée sa véritable orientation (wahrhafte Richtung) (*Ibidem*, p. 92).

⁶ “... il serait ridicule de chercher à embrasser une immensité comme la sienne”, écrit Plotin à propos de l'un : “*Vouloir le faire, c'est s'écarter du chemin qui mène à la faible trace que nous pouvons en avoir*” (*Ennéade* V, 5, 6. 14-17).

reprises par Damascius consiste dans le danger que, dans l'effort de synthèse du tout, la multiplicité en lui contenue ne contamine la simplicité recherchée de l'un ¹, ce qui reviendrait à échouer dans la tentative d'exprimer la nature du premier principe, puisque le simple (ἀπλοῦν) "veut être non-plusieurs" (ἄπολυ). Si nous concevons clairement le tout dans la distinction de ses parties, il en va tout autrement de la simplicité qui intègre en elle leur complexité ². C'est donc "le tout en tant que divisé" (πάντα ὅσα διώρισται) que nous parvenons à concevoir, et non le tout indivis, le multiple (πολλά) donc, et non pas l'un (ἓν).

Or, du moment que le simple précède les plusieurs, l'un devrait embrasser l'immensité du tout dans une synthèse antérieure à l'éparpillement du multiple. Par la notion d'une totalité qui absorberait absolument tout, sont dissoutes seulement, comme chez Plotin, "les exclusions et les confusions limitatives" ³, mais la complexité comme telle ne disparaît pas pour autant. Si le terme recherché est au-delà de la pluralité, il n'y est pas moins présent comme cadre de la synthèse qui fait de cette pluralité un tout. L'un et le tout se situent ici l'un par rapport à l'autre dans une parfaite complémentarité conceptuelle, et leur synthèse tend à un dépassement des contraires, dans l'en-deçà de la différence qui est ordinairement établie entre l'un et le tout. Ainsi, sur le plan cognitif, le principe serait donc *déterminé*, et par là-même parfaitement connaissable, estime Damascius, dans la mesure où il correspond à une réalité qui est le tout considéré dans son unité cohérente. L'un reste donc déterminé par rapport au tout dans son unique perfection (μία παντελής), sans abolir la multiplicité comme une instance antithétique ⁴. Dans cette transition du complexe vers la simplicité s'élabore donc ainsi la démarche ascendante de la distinction à l'indistinction ⁵ dans laquelle Galpérine décèle la visée cathartique d'une connaissance unitaire du tout : "Purifier n'est pas nier, c'est affirmer ensemble deux contraires, soumettre à une purification radicale (diakatharsis) les notions déterminées de l'un et du tout" ⁶. La conjonction de deux termes apparemment contradictoires est censée dégager en l'occurrence le potentiel cognitif d'une saisie métaphysique qui ferait surgir leur communauté axiologique. Nous n'avons qu'à penser à l'indécision dans laquelle nous laissait le dernier dialogue de Platon sur la désignation du tout ⁷, pour bien mesurer l'ampleur du progrès accompli par le néoplatonisme dans le sens d'une connaissance qui serait capable de rendre compte du multiple sans l'annuler par la réduction à une

¹ Εὐλαβούμενοι δ' ὅμως τὴν πάντων πληθὺν συνεισαγομένην... (De principiis, R. 53, BL. p. 81. 5-6, V. p. 219). Quand la pensée "essaie de se dire l'un antérieur à tout", remarque Combès, "elle projette la dyade de l'un et du tout, ou plus précisément de l'un-tout et du tout-un" (« Introduction » au De Principiis, p. LXIII).

² De Principiis, R. 62, BL. p. 94. 3-4, V. p. 231.

³ Trouillard, *La procession plotinienne*, p. 52.

⁴ De Principiis, R. 47, BL. p. 70. 19 - 71. 4, V. p. 211. "C'est dire que le principe est aussi les autres ; que l'un est aussi ce qu'il n'est pas, et cela indivisiblement" (Breton, « Actualité du néoplatonisme », *Op. cit.*, p. 125).

⁵ "Si la procession des choses à partir de l'un est passage de l'indifférencié au différencié, la démarche ascendante qui est celle de notre pensée dans son mouvement de retour à l'un, est à l'inverse, passage continu du différencié à l'indifférencié" (Galpérine, « Introduction » au traité *De premiers principes*, p. 33).

⁶ Ibidem, p. 34.

⁷ "Si quelqu'un... entreprend de se faire une idée juste de ce Tout, qu'il l'appelle, selon qu'il lui plaira (ἐν ἡδονῇ τῷ λέγειν, λεγέτω μέν...) monde, Olympe ou univers..." (*Epinomis*, 977 b 1-3, trad. des Places, 1956).

unité imaginaire (venue se superposer de l'extérieur sur le tout), mais en l'intégrant comme contenu effectif d'une unité intrinsèque ¹.

TROISIÈME ÉTAPE : L'INDIVISIBLE

L'un-tout (τὸ ἓν πάντα)

La principale difficulté à concevoir le tout dans son unité consiste dans la distinction qui est maintenue entre les deux termes et qui empêche de saisir le tout-un comme une seule et unique réalité. Alors même que l'un prévaudrait sur le tout en le précédant à un niveau prénoétique, la réalité ainsi désignée risque de rester multiple. Une étape supplémentaire doit donc être franchie pour concevoir l'un "*absolument simple et établi au-dessus de toute pluralité*" ². En d'autres termes, la recherche de la saisie de l'unité coïncide avec la voie qui devrait nous hisser "*vers le sommet escarpé*" de l'un indivisible ³. Cela revient à trouver l'unité du divisé dans l'indivis, la simplicité foncière du tout dans la complexité du multiple ⁴. Rappelons-nous que, dans le néoplatonisme, chaque élément du réel est un moment de l'épanchement de l'essence au niveau de l'être à travers lequel la solidarité globale des déterminations tisse à travers chaque élément du réel une ligne de continuité qui forme la structure indivisible du monde. La saisie du tout-un permet de dépasser le dualisme impliqué par le regard porté sur la dispersion sensible ⁵, mais elle ne parvient pas à rendre compte de la simplicité originaire d'un principe qui devient tout de même multiple dans la perspective du monde visible.

Il nous faut donc poursuivre, et "*remonter vers ce qui est absolument simple*" (ἀνάγει πρὸς τὸ ἀπλούστατον), puisque le tout, même conçu comme tout-un, fausse encore l'image de l'unité par la prééminence accordée au tout dans sa configuration ontologique. Une fois le principe établi dans une relative ambivalence de la totalité subsumée dans la simplicité de l'un ⁶, le même critère de la simplicité impose une concentration de la pensée vers l'indivisible, qui consiste dans l'expression de

¹ "De même que, si le centre avait la connaissance du cercle, il en aurait une connaissance centrale (κεντρικήν)", écrit Proclus, "identique à sa subsistence et qu'elle ne se diviserait pas selon les divisions du cercle, ainsi la connaissance unitaire de l'activité prénoétique est connaissance dans une seule et même indivision de tous les divisés et de chacun des plus individués et des plus universels. De même qu'elle fait subsister chacun dans l'unité, ainsi elle connaît chacun dans l'unité, et ni cette connaissance n'est divisée par les objets connus, ni ceux-ci ne se confondent dans l'unité de cette connaissance" (*De decem dubitationibus*, I, 5, Belles Lettres, p. 60. 40-50).

² ... τὸ ἀπλοῦν πάντη καὶ ὑπὲρ ἅπαν τὸ πλήθος ἓν (*De principiis*, R. 59, BL. p. 88. 22-23, V. p. 226). "Chaque fois qu'une optique est dépassée, un œil plus intérieur est libéré, et un horizon proportionné se dévoile" (Trouillard, *La procession plotinienne*, p. 65).

³ ... πρὸς τὸ ἄναντες (*De principiis*, R. 54, BL. p. 82. 3-5, V. p. 220). Cf. Platon, *Phèdre*, 247 b 1 ; *Le Sophiste* : "Parce que l'Un véritable, correctement défini, ne peut être qu'absolument indivisible (ἀμερῆς)".

⁴ "... rien n'empêche ce qui est divisé d'avoir une unité à lui imposée par-dessus l'ensemble de ses parties, et, par là donc, d'être non seulement tout et total, mais aussi un" (Platon, *Le Sophiste*, 245 a 1-3).

⁵ Comme chez Plotin, "en découvrant dans son essence même la « nature du multiple », on rejette toute cosmogonie dualiste", écrit de Gandillac qui croit pouvoir conclure, de cette omniprésence de l'un dans le multiple, à la distanciation plotinienne du "panthéisme naturaliste" (*La sagesse de Plotin*, p. 236).

⁶ "Nous, nous concevons l'un (τὸ ἓν ἡμεῖς ἐννοοῦμεν) dans la purification intégrale de notre pensée (κατὰ τὴν διακαθαρισμένην ὑπόνοιαν) vers ce qui est le plus simple et le plus compréhensif (εἰς τὸ ἀπλούστατον καὶ περιεκτικώτατον)" (*De principiis*, R. 6, BL. p. 7. 18-20, V. p. 155).

la supériorité de l'un sur le tout conçu comme totalité de l'être ¹. Cette contraction noétique conduit à établir l'un "au-dessus de l'être" ², mais non distinct de l'être. Nous parvenons ainsi à l'un-tout (τὸ ἕν πάντα), qui n'est pas le tout-un déterminé de l'unité synthétique du multiple, mais "ce qui est ensemble un-tout", qui maintient l'équilibre entre l'un absolument simple (complètement purifié des plusieurs), exempt de toute multiplicité, et le tout qui refuse le caractère trop étroit (ἀπεστενωμένον) de l'un ³. Ici se situe le principal obstacle de la pensée, sur lequel nous reviendrons à la fin de ce chapitre. Si le principe apparaît à cette étape comme le coagrégat de tout (συναίρεμα πάντων), même en concevant l'un comme un sommet et une racine (κορυφή καὶ ρίζα) du tout, en tant que tel, il ne s'en distingue pas moins du moment où le tout est censé en émaner ; considéré donc exclusivement dans son antériorité, l'un semble exclure le tout de son contenu ⁴. Le dualisme n'est toujours pas surmonté, et le concept d'un-tout reste au niveau d'une obscure analogie ⁵. Lorsque l'on considère le tout dans la mouvante dispersion du multiple dans le devenir, "on a perdu de vue le principe d'harmonie", écrit Trouillard, "le fil de l'intrigue, la loi des contrastes qui intégrerait les conflits eux-mêmes" ⁶. Il faudra donc poser l'un avant l'être, mais de manière à ne pas dissoudre la cohésion de fait du principe qui convertit l'être à l'unité tout en comprenant sa complexité comme consubstantielle à l'indivisibilité de l'un-tout ⁷.

QUATRIÈME ÉTAPE

L'un (τὸ ἕν)

La contraction du tout dans l'un conduit au problème, déjà entrevu précédemment, de la connaissance distincte (ἡ διακεκριμένη γνώσις) de cet un qui concentrerait en lui le tout. La suite de la méthode ascendante de la dialectique nous mène à concevoir l'unité de toutes choses, c'est-à-dire, selon la formulation de Damascius, le *seulement un* (μόνον ἕν) ⁸. Ainsi, la démarche de l'entendement, en vue de la saisie de l'unité du tout, parvient à la fusion de la multiplicité dans l'un

¹ Ibidem, R. 37, BL. p. 55. 2-4, V. p. 195.

² ... τὸ ἕν τὸ τοῦ ὄντος ὑπεριδρυμένον (Ibidem, R. 46, BL. p. 69. 10-11, V. p. 210).

³ Ibidem, R. 56, BL. p. 84. 6-12, V. p. 223. "... l'un-tout est selon l'un qui est au-dessus de tout et selon lequel tout est un (τὸ ἕν πάντα κατὰ τὸ ἕν ὑπὲρ πάντα, καθ' ὃ πάντα ἕν)" (Ibidem, R. 71, BL. p. 107. 17-18, V. p. 243).

⁴ Ibidem, R. 81, BL. p. 123. 20 - 124. 7, V. p. 257-258.

⁵ "... sans être pourtant comme une image de celui-là (οὐ μὴν οἶον ἐκείνου ἴνδαλμα) ni même sa lumière (οὐδὲ φῶς)", précise Damascius (Ibidem, R. 81, BL. p. 123. 17-20, V. p. 257).

⁶ *La procession plotinienne*, p. 11 ; Plotin, *Ennéade* III, 2, 16. "En revanche, à partir d'un certain degré de maîtrise", ajoute Trouillard, "capable d'êtreindre et de structurer le donné, la contingence cesse. Quand elle disparaît entièrement, le sensible est dépassé" (Ibidem).

⁷ Ibidem, R. 37, BL. p. 54. 4-17, V. p. 194-195. "Aucune dénomination ne lui convient si une dénomination exclut les autres. Celle d'Un ne lui convient pas si l'Un est opposé aux Plusieurs. Car l'Un absolu est aussi plusieurs" (Galpérine, « Damascius et la théologie négative », *Le Néoplatonisme*, p. 261-262).

⁸ "... pour nous éloigner de ces arguments, et poursuivre la remontée du raisonnement, après nous être élevés jusqu'à l'unifié (ἐπὶ τὸ ἠνωμένον ἀναβάντες) qui, quel que soit le nom qu'on lui donne, est cependant le complètement unifié, à partir de lui remontons jusqu'à l'un, comme du participant au participé (ἀπὸ τοῦ μετέχοντος ἐπὶ τὸ μετεχόμενον)" (*De principiis*, R. 37, BL. p. 55. 5-8, V. p. 195).

“comme si de multiples eaux nous faisons une seule eau incirconsrite”¹. Or, c’est ici qu’intervient l’une des thèses principales de Damascius, et qui consiste à dire que l’unité ainsi obtenue par la synthèse comme “unifié de toutes choses” n’est pas précisément, et pour garder cette métaphore, le tout des *multiples eaux* ainsi rassemblées, mais “ce qui est antérieur à tout”². Saisir le premier principe dans ce sens revient à concevoir l’un et le tout dans une hypostase unique sur le mode d’une antériorité radicale où l’unité puisse surplomber à un degré supérieur la multiplicité foncière qui caractérise le monde à un degré inférieur de perception. Le divers du réel ainsi conçu à partir d’un terme unique, et relativement à lui dans son développement comme dans son existence même, acquiert un sens nouveau : “la connaissance morcelée de la pluralité des êtres se contracte dans l’unique notion de l’un-êtré”³. À cette étape-limite de la dialectique, la totalité et l’un tendent à se confondre dans l’univocité d’une seule et même entité à laquelle l’un se rapporte comme *symbole de la simplicité*⁴. Mais comment cette équivalence, graduellement introduite, s’effectue-t-elle ? C’est parce que l’un possède comme propriété d’unifier et de rassembler le tout⁵ avant même que le tout ne devienne tel. Comme chez Plotin, à la primauté du principe correspond une limite dans la série régressive des degrés de l’être qui fait en sorte qu’il contient tout, puisque plus rien ne le précède⁶. C’est pourquoi nous lui concédons le tout comme “*symbole de l’enveloppement de toutes choses*”⁷, et ce non pas malgré sa simplicité, mais en raison de sa simplicité qui fait de lui un principe-limite de la multiplicité : “*les plusieurs ont pour limite ultime l’un pur (ἀπλῶς τὸ ἕν), car nous ne pouvons concevoir rien de plus simple que l’un, c’est-à-dire le totalement et seulement un*”⁸. Rendu à ce point, c’est naturellement le statut de l’un comme cause germinale du tout qui s’impose à l’esprit⁹, comme semblent l’avoir conçu les *Oracles chaldaïques* qui profèrent, à leur manière laconique, l’identité du principe et de la source¹⁰, ou encore Jamblique qui y voit l’expression de la perfection divine¹¹. “C’est reconnaître”, écrit Trouillard, “que l’un est une puissance infinie

¹ ... ἕν ἕδωρ ἀπερίγραφον (*De Principtis*, R. 55, BL. p. 82. 19 - 83. 2, V. p. 221). L’état de distinction est ramené ainsi à l’unité par l’élimination des circonscriptions contingentes qui maintiennent les choses dans une multiplicité autrement irréductible.

² ... ἀλλὰ τὸ πρὸ πάντων (*Ibidem*, R. 55, BL. p. 82. 24 - 83. 3, V. p. 221).

³ *Ibidem*, R. 44, BL. p. 65. 12-13, V. p. 206.

⁴ ... σύμβολον τῆς ἀπλότητος (*Ibidem*, R. 54, BL. p. 81. 8-9, V. p. 219. “On méconnaît la simplicité du Principe”, écrit Trouillard, puisque “tout ce qu’on lui attribue est qualité du νοῦς” (*La procession plotinienne*, p. 52).

⁵ ... τὸ πάντων συναγωγόν ἐστὶ τὸ ἕν (*De Principtis*, R. 63, BL. p. 95. 17-18, V. p. 232-233).

⁶ “Le principe, n’ayant rien avant lui, n’a rien pour le contenir ; n’ayant rien pour le contenir, et puisque toutes choses sont en celles qui sont avant elles, il contient toutes les autres choses” (*Ennéade* V, 5, 9. 7-10).

⁷ ... σύμβολον τῆς πάντων περιοχῆς (*De principtis*, R. 54, BL. p. 81. 9-10, V. p. 219).

⁸ *Ibidem*, R. 4, BL. p. 4.25 - 5.2, V. p. 152. En renvoyant au *Parménide*, Damascius affirme dans cette optique que “l’unifié a en lui-même non seulement ce qui rendu un (...), mais aussi l’un lui-même” (Τὸ ἠνωμένον ἐνδείχνυται ἐν ἑαυτῷ ἔχον τὸ τε ἐνιζόμενον..., καὶ αὐτὸ τὸ ἕν.) (*Ibidem*, R. 24, BL. p. 35.25 - 36. 3, V. p. 179).

⁹ “Ce qui vient après le principe, sous la poussée de l’Un, est tout, parce qu’il participe à l’Un ; et tout ce qu’on trouve en lui est à la fois toutes choses et une seule (Τὸ δὲ μετὰ τὴν ἀρχὴν ὧδέ πως ἐπιβρίσαντος τοῦ ἐνὸς πάντα μετέχον τοῦ ἕν, καὶ ὁποῦν αὐτοῦ πάντα αὐτὸ καὶ ἕν) (Plotin, *Ennéade* V, 3, 15. 24-26).

¹⁰ “Principe source” (κρηνηϊὸς ἀρχή) (frgmt. 74, *Belles Lettres* p. 85). Cf. Platon, *Phèdre* 245 c 10 ss.

¹¹ En parlant de “l’indictible qui s’exprime en symboles mystérieux” (διὰ συμβόλων ἀπορρήτων ἐκφωνεῖται) à travers les êtres, Jamblique pose que “toutes choses s’achèvent par une seule cause divine” (πάντα διὰ θείας αἰτίας μόνης ἐπιτελεῖται) (*De Mystertis*, I, 21, 65. 11-12, p. 77). Cf. *Oracles chaldaïques*, frgmt. 37, p. 76.

*d'unification*¹. C'est aussi pour Damascius une conception plus adéquate pour cerner le principe, par le fait qu'elle suggère une nature unique de forme simple, antérieure et en même temps concourant au tout². Mais, dans cette optique, le premier principe peut-il être davantage qu'une image rétrospective de la multiplicité finalement réduite à une simple formule d'unité synthétique *a priori*³? Dans ce cas, cela conduirait à ce paradoxe d'un principe à la fois source normative du développement du multiple et pourtant transcendant par une antériorité ontologique qui serait pure expression de l'altérité de l'un par rapport au multiple qu'il engendre. Comme instance de productivité et d'unité du tout, le principe serait donc en même temps *"contredistingué par rapport à toutes choses, comme une cause l'est par rapport aux effets"*⁴ et cependant, de par son caractère universel de cause du tout, en quelque sorte identique à ce dernier. Voici les termes dans lesquels Damascius décrit cet un :

*"... quelque chose d'infiniment grand et un ; l'absolument un en soi, qui a la capacité d'embrasser tout ce qui procède de lui, ou plutôt qui est tout cela selon l'un lui-même, lequel est antérieur à tout. C'est là un monde plus ineffable que le monde appelé caché, car il ne supporte même plus d'être appelé monde, mais un-tout indifférencié ; non pas même tout, en vérité, mais l'un antérieur à tout, enveloppant le tout par la simplicité parfaite qui lui est propre"*⁵.

Cette absolue antériorité ontologique de l'un par rapport à toutes choses intègre donc le monde comme entité germinale préconçue, où non seulement le tout est un puisque tout selon l'un (κατὰ τὸ ἓν τὰ πάντα), mais où l'un lui-même est tout puisque tout *avant* le tout. *"C'est la nature une des plusieurs, non celle qui, venant de lui, est en eux, mais celle qui, a v a n t eux, est génératrice de la nature qui est en eux"*⁶. C'est là un passage culminant de la métaphysique de Damascius. C'est un seuil qui ouvre enfin vers l'ineffable compris au sens de dépassement de l'intelligibilité rationnelle. En effet, et quoique Damascius persiste à concevoir encore à ce stade le principe premier comme étant l'un, en affirmant que *"le tout n'est pas nécessairement un, tandis que cet un-là est nécessairement le tout"*⁷, c'est bien un dernier niveau spéculatif qui est ici franchi : d'une

¹ *La purification plotinienne*, p. 6. "Ce n'est pas en introduisant la division et la discontinuité dans l'univers que le néoplatonisme cherche à libérer l'homme. C'est, au contraire, en établissant dans le processus formateur une cohésion aussi stricte que possible, tout en donnant à l'homme le pouvoir de la porter et de la transcender" (Trouillard, « Néoplatonisme et gnosticisme », *Études néoplatoniciennes*, p. 51).

² *De Principiis*, R. 58, BL. p. 88. 15-19, V. p. 226.

³ Combès, « Damascius ou la pensée de l'origine », *Études néoplatoniciennes*, p. 276.

⁴ ... ἀντιδιήρηται πρὸς πάντα, ὡς αἴτιον πρὸς τὰ αἰτιατά (*De Principiis*, R. 63, BL. p. 95. 17-23, V. p. 233).

⁵ ... πάμμεγα τι ἓν, αὐτὸ τὸ ἀπλῶς ἓν, πάντων περιληπτικὸν τῶν ἀφ' ἑαυτοῦ, μᾶλλον δὲ πάντα ὄν ἐκεῖνα κατὰ τὸ ἓν αὐτὸ τὸ πρὸ πάντων. Τοῦ κρυφίου καλουμένου κόσμου κόσμος οὗτος ἀπορρητότερος, ὅς γε οὐδὲ κόσμος ἔτι καλεῖσθαι ἀνίχεται, ἀλλὰ πάντα ἓν ἀδιάκριτον ἢ οὐδὲ πάντα κατὰ ἀλήθειαν, ἀλλὰ τὸ πρὸ πάντων ἓν, περιέχον τὰ πάντα τῇ οἰκείᾳ παντελεῖ ἀπλότῃ (*Ibidem*, R. 41, BL. p. 60. 16-23, V. p. 199-200).

⁶ Καὶ τῶν πολλῶν μία φύσις, οὐχ ἡ ἓν αὐτοῖς ἀπ' ἐκείνου, ἀλλ' ἡ πρὸ αὐτῶν γεννητικὴ τῆς ἓν αὐτοῖς (*Ibidem*, R. 4-5, BL. p. 5. 13-15, V. p. 153).

⁷ *Ibidem*, R. 62, BL. p. 94. 9-12, V. p. 231.

manière paradoxale, l'un devient *nécessairement* le tout ¹. Après avoir réalisé que ni l'un ni le tout ne conviennent au principe que nous cherchons ², puisqu'ils divisent encore notre pensée, malgré tous les efforts accomplis pour les faire fondre ensemble dans une seule et même notion ; après la tentative d'une synthèse dans l'unifié qui serait l'"*un et tout ensemble*", le dernier recours reste celui à un principe dont la simplicité serait "*au-dessus de l'un et du tout*" ³, c'est-à-dire au-dessus de tout dualisme bien qu'incluant les deux termes de l'équation. L'un ainsi conçu serait donc ainsi "*tout antérieurement à tout*" et non pas une partie ⁴. C'est précisément le sens qu'il faut donner à l'expression *au-dessus de tout* (ὕπερ πάντα), employée par Damascius et qui prête évidemment à confusion, notamment par la connotation de transcendance qu'elle semble indiquer. En fait, ce que Damascius entend réaliser en superposant ainsi l'un sur le tout, c'est suggérer une instance qui surplomberait le tout en le comprenant. En effet, la pure et simple coordination impliquée par l'un considéré comme "*sommet de toutes choses*" nous éloignerait plutôt du principe recherché, puisqu'il établirait une relation distinctive et par suite une scission inexplicable entre le principe et le déroulement du monde qui en découlerait. Or, le principe devrait être pur de son contraire (καθαρὰ τῶν ἐναντίων) et sans mélange ⁵, si nous tenons à garder l'exigence d'universalité contenue dans le critère de notre recherche. Alors même que nous concéderions simplement une relation de supériorité de l'un par rapport au multiple qu'il détermine, cette relation ainsi établie ne saurait supprimer la contrariété sous-jacente, fût-elle relative, qui définirait ce rapport ⁶.

C'est à ce stade qu'apparaît l'aporie de l'immanence et de la transcendance. L'antériorité ontologique de l'un sur le tout débouche, en effet, sur une insurmontable ambiguïté. D'une part, la simplicité de l'un est censée être productrice de tout et même constituer la substance de toutes choses à un niveau d'antériorité radicale, c'est-à-dire unitaire et indivisible ⁷, comme nous l'avons vu précédemment. C'est aussi en ce sens d'antécédance ontologique qu'on peut désigner le principe comme étant l'équivalent de la notion un-tout : "*l'un est dit tout*", écrit Damascius, "*selon l'anticipation en lui de tout, anticipation qui est selon l'un lui-même*" ⁸. Bien que par ailleurs

¹ "En effet, quel que soit l'objet de nos intellectons (νοήσοιμεν) ou de nos réflexions (ἐπίνοήσοιμεν), c'est ou bien quelque chose qui fait partie du tout (τῶν πάντων τί ἐστίν) (et c'est ce cas qui se vérifie davantage), ou bien si nous purifions complètement [ce que nous pensons], c'est le tout (τὰ πάντα ἐστίν)" (Ibidem, R. 4, BL. p. 4. 18-20, V. p. 152). Dans toutes ces alternatives, comme dans la saisie de l'un comme "le sommet des choses qui subsistent selon la position", remarque Damascius, il y a encore dans l'un "beaucoup d'indicible, d'inconnaissable, d'incoordonnable et de non-posable (πολὺ δὲ ἐν αὐτῷ καὶ τὸ ἄρρητον καὶ ἄγνωστον καὶ ἀσύντακτον καὶ ἄθετον)" (Ibidem, R. 38, BL. p. 56. 6-9, V. p. 196).

² ... οὐδὲ γὰρ τὸ ἐν ἀρμόζει, οὐδὲ τὰ πάντα (Ibidem, R. 53, BL. p. 80. 19-20, V. p. 219).

³ ... ὕπερ τὸ ἐν καὶ τὰ πάντα (Ibidem, R. 56, BL. p. 85. 4-5, V. p. 223).

⁴ Ibidem, R. 53, BL. p. 80. 1, V. p. 218. Cf. R. 68, BL. p. 102. 11-13, V. p. 238-239.

⁵ Puisque c'est cela qui présuppose partout (προϋπάρχει πανταχοῦ) à ce qui est mélangé, et qui devrait bénéficier par conséquent d'une antériorité ontologique susceptible de conférer le caractère de *principe* à ce que nous désignons encore à ce stade, à défaut de mieux, par l'un (*De Princípios*, R. 38, BL. p. 56. 11-12, V. p. 196).

⁶ Ibidem, R. 63, BL. p. 95. 4-10, V. p. 132.

⁷ Version Galpérine : "et si on le dit tout, c'est selon la simplicité de l'un, car cette simplicité porte tout, et (...) elle a préalablement concentré en soi toute l'essence...": Ἐπεὶ πάμφορον οὔσαν καὶ ἔτι πρότερον πανούσιον (Ibidem, R. 25-26, BL. p. 37. 18-19, V. p. 180).

⁸ Καὶ δὴ πάντα εἰ λέγοιτο, κατὰ τὴν πάντων ἐν αὐτῷ πρόληψιν ῥηθήσεται τὴν κατ' αὐτό γε μόνον τὸ ἐν (Ibidem, R. I, 26, BL. p. 38. 3-5, V. p. 181).

inadéquats pour exprimer intégralement le principe dans sa simplicité, l'un et l'autre termes ici impliqués ne conviennent pas moins pour suggérer par leur conjonction une indissoluble unité de fond et une universalité illimitée de fait ¹. Le problème qui se pose toutefois au niveau cognitif est de savoir si cette conjonction noétique est encore pensable. En supposant que le principe serait *dans le tout* (ἐν τοῖς πᾶσιν), en interprétant cette unité indissoluble comme l'indice d'une immanence de l'un en toutes choses, nous sommes conduits à conclure à la cognoscibilité du principe, du moment que le tout est ce que nous connaissons (γινώσκομεν) ². Il n'en va toutefois pas ainsi pour Damascius. S'il est vrai que chacun des deux termes, l'un et le tout, est en effet connaissable, ne serait-ce qu'au niveau noétique auquel nous sommes parvenus jusqu'ici, ce qui est *antérieur aux deux* (πρὸ ἀμφοῖν), qui est en l'occurrence leur ensemble indivis et la réalité même de cette entité que nous avons concentré dans l'un, "*cela, de soi, ne supporte pas la connaissance*" ³. La raison en est que nous ne saisissons en fait de cette entité que ce que chacun des deux termes désigne séparément et non pas conjointement. La vague idée que nous en avons se résume à une image de l'ensemble des deux ⁴, tandis que ce qu'ils forment ensemble, comme unique et identique entité en soi, nous ne le voyons toujours pas ⁵. Par là même, ce n'est pas comme *un et tout ensemble* (ὡς ἐν καὶ ὡς πάντα) que nous le concevons, mais seulement à partir des derniers prédicats auxquels a pu parvenir notre *gestation cognitive* (ὠδινά γνωστικήν) à son sujet ⁶. Énoncer même du principe des prédicats tels que *l'absolument simple, le premier, ce qui enveloppe tout, ce qui engendre tout*, revient simplement à projeter sur le principe autant de déterminations qui nous induisent en erreur ⁷. Si Damascius nous enjoint à ce point d'éliminer l'intellection, c'est pour mieux saisir ce que l'un et le tout supposent tous deux d'une antériorité qui puisse fonder leur relation réciproque, en deçà de l'être ⁸. À partir de là, l'ineffabilité du principe prend un sens plus précis, pour autant qu'il devienne le recours de dernière instance, par l'intellect qui a pour objet l'être, à une entité qui le devance radicalement. Comme l'avait vu Hegel chez Plotin, c'est la détermination de l'un qui est ici l'essentiel ⁹. L'impossibilité de l'un lui-même de concilier en lui les contraires qu'il semble produire à travers le multiple, et qu'il est censé subordonner, conduit par conséquent la pensée à chercher, *antérieurement à l'un* (πρὸ τοῦ ἑνός), "*ce qui est purement et absolument indicible, non-posable, incoordonnable et inconcevable de toute manière*" ¹⁰. L'ineffabilité, qui revenait précédemment à *l'un-tout* (τὸ πάντα ἐν) du fait de sa nécessaire

¹ "Le tout premier sujet de doute était donc tout à fait justifié, à savoir que nous n'avons pas de l'un une notion complète et une ; c'est pourquoi on ne doit même pas l'appeler un, sinon au sens où l'on doit également l'appeler tout" (De Principiis, R. 65, BL. p. 98. 18-21, V. p. 235-236).

² Ibidem, R. 12, BL. p. 17. 3-6, V. p. 163.

³ ... τοῦτο αὐτόθεν οὐχ ὑπομένει τὴν γνώσιν (Ibidem, R. 56, BL. p. 84. 12-15, V. p. 223).

⁴ Ibidem, R. 56, BL. p. 84. 15-16, V. p. 223.

⁵ "En effet, nous ne sommes pas en mesure de lui donner un nom de forme unique, puisque l'un est autre chose que le tout (τὸ ἕν ἄλλο παρὰ πάντα), et le tout autre chose que l'un (τὰ πάντα ἄλλα παρὰ τὸ ἕν)" (Ibidem., R. 74, BL. p. 111. 6-8, V. p. 246).

⁶ Ibidem, R. 57, BL. 86. 10-13, V. p. 224.

⁷ Ibidem, R. 58, BL. p. 88. 7-12, V. p. 226.

⁸ Ibidem, R. 43, BL. p. 64. 21-24, V. p. 206.

⁹ Hegel, *Vorlesungen...*, II, S. 446 ; *Leçons...*, IV, p. 873.

¹⁰ *De Principiis*, R. 38, BL. p. 56. 15-16, V. p. 196.

indétermination, s'amplifie dans le cas de l'un du fait d'une impensable antériorité¹. Tandis que l'un unifie en aval les plusieurs tout en étant participé par eux, le principe maintenant requis exige une antériorité en amont par rapport aux plusieurs (πρὸ τῶν πολλῶν) et au tout que forment les plusieurs (πρὸ τῶν πάντων)², mais en même temps une simultanéité fondatrice qui devancerait même l'un. La question posée par Damascius est dès lors aussi simple à formuler dans un premier temps qu'il sera difficile d'y répondre par la suite : "Si donc l'un n'est connu ni comme un, ni comme tout, que pourrait-il être ?"³.

CINQUIÈME (et dernière) ÉTAPE :

L'ineffable (τὸ ἄρρητον)

L'étape finale de l'itinéraire réflexif portant sur le principe premier s'achève ici dans un point mort sur lequel la pensée, qui nous y a pourtant mené, n'a plus de prise. C'est là le paradoxe par excellence de la métaphysique qui nous conduit nécessairement à recourir à un terme qui demeure informulable malgré la nécessité de l'affirmer quand même comme réel. Cette impasse radicale conduisant à l'ineffabilité du principe résulte, comme nous venons de le voir, de son antériorité par rapport à l'un lui-même. Or, comme l'avait déjà bien montré Plotin, bien que la simplicité ait pu être prise pour critère de recherche dans la remontée vers l'un, c'est à une autre instance qu'il faut recourir pour comprendre l'un⁴, dont la prééminence ontologique sur toutes choses la rend du même coup différente de toutes celles qui viennent après elle⁵. Affirmé dans un premier temps comme *cause de toutes choses* et de leur unité, l'un est ainsi tout de suite après délesté même de ces caractères⁶. Pour être plus précis, rappelons-nous la première hypothèse formulée au tout début du traité qui énonçait la supposition que le tout fût *après* le principe. C'est bien ce à quoi nous semblons avoir été conduits jusqu'ici. Or, cette hypothèse impliquerait que le principe soit en quelque chose *hors* du tout par une antériorité qui échappe à l'emprise du tout. L'option subséquente du principe conçu comme *sommet* de la série processive soulève le même problème, autrement posé, du rapport réel existant entre le principe comme terme premier et la série entière. S'il était du même ordre, alors il appartiendrait au tout. Dans ce cas, nous retomberions à nouveau sur la dissolution du principe dans le tout, un obstacle déjà

¹ "Il faudrait pouvoir lui donner un nom qui embrasserait tout ce qui peut être dit", commente Galpérine : "Il est indicible pourtant mais au sens où il ne se confond avec aucune des choses dicibles, c'est-à-dire déterminées" (« Damascius et la théologie négative », *Le Néoplatonisme*, p. 262).

² *De Principiis*, R. 63, BL. p. 95. 10-14, V. p. 232.

³ *Ibidem*, R. 58, BL. 87. 8-9, V. p. 225.

⁴ "On emploie sans doute le mot un pour commencer la recherche par le mot qui désigne le maximum de simplicité (ὅ πάντως ἀπλότητός) ; mais finalement il faut en nier même cet attribut, qui ne mérite pas plus que les autres de désigner une nature qui ne peut être saisie par l'ouïe ni comprise par celui qui l'entend nommer, mais seulement par celui qui la voit (ἀλλ' αἴπερ τινί, τῷ ὁρῶντι)" (*Ennéade* V, 5, 6. 30-36).

⁵ *Ibidem* V, 4, 1. 5-13.

⁶ "Quant à l'un, bien qu'il soit cause de toutes choses, néanmoins il fait toutes choses « un », et d'ailleurs il ne le fait même pas ; en effet, il n'a pas d'acte. car l'acte se distingue en quelque manière de l'agent, ni de puissance, car la puissance est, comme on dit, l'extension de la substance, et lui ne veut même pas être substance..." (*De principiis*, R. 71, BL. p. 107. 3-7, V. p. 243).

précédemment franchi par Damascius qui a exclu que les effets puissent être rangés au même rang que la cause ¹.

Il reste donc à considérer le cas où le principe échapperait à la définition du tout, par son antériorité radicale, n'étant donc plus exactement du même ordre ontologique que le tout. Dans cette optique, le *sommet* qu'il représente semblerait confiner désormais le premier principe au néant du moment qu'il exclut tout autre terme antécédant qui ne saurait plus exister au sens strict puisque le principe est censé être absolument premier ². Le piège en l'occurrence consiste à prendre la source de l'être pour du non-être, du moment qu'elle diffère de par sa nature originaire de la totalité de l'être qui en découle ³. L'antériorité induit ici en erreur par la confusion qui s'établit dans l'ordre de la connaissance entre ce qui est impensable et ce qui est inexistant ⁴. C'est le statut primordial d'un terme initial qui prête à cette confusion. Le recours à Platon est fort éclairant à cet égard. Selon Damascius, qui s'en réclame pour faire valoir sa propre version du principe, Platon aurait en effet tout supprimé à l'exception de l'un, en lui accordant par là-même une prééminence ontologique fondatrice de l'ensemble des déterminations de l'être : *"il a nié aussi le nom, la notion et absolument toute connaissance, ... il a nié l'être lui-même tout entier et tout être, ... mais il n'a certainement point du tout nié l'un qui est au-delà de tout cela, il ne l'a nié nulle part ni d'aucune façon"* ⁵. L'interprétation du *Sophiste* par Damascius est sans équivoque. C'est une totale positivité qui motive le déblayage des déterminations ultérieures qui assombrissent plutôt qu'elles n'explicitent le statut éminemment affirmatif de *"l'un à l'état pur (διακαθαρόμενον)"*, *"en soi (αὐτὸ καθ' αὐτὸ), présubsistant à l'être (προϋπάρχον τοῦ ὄντος)"* ⁶. Cette priorité de l'un en-soi sur l'être est justifiée par la discordance contenue au niveau de l'être où l'altérité qui le caractérise témoigne d'une scission insurmontable perceptible dans la complexité par laquelle il se manifeste. Selon Trouillard, c'est de l'ἔτερον du *Sophiste*, et beaucoup moins de l'ἄπειρον du *Philèbe* et de la χώρα du *Timée* que Plotin lui-même aurait tiré l'aspect rationnel de sa théorie de l'être comme nécessaire condition de la connaissance discursive ⁷. L'un même, dans cette optique de l'être comme condition de toute connaissance, est connaissable de loin, mais plus on s'en approche, moins on le connaît, jusqu'au point où il *"ne supporte plus la connaissance"* ⁸. La raison essentielle de ce progressif obscurcissement qui affecte l'approche intelligible de l'un est que la connaissance est toujours

¹ "Car, bien que les plusieurs s'opposent à lui, ce n'est certainement pas du tout comme des termes de même rang, mais comme les effets par rapport à la cause (ὡς τὰ αἰτιατὰ πρὸς τὸ αἴτιον)" (R. 63, BL p. 95. 14-16, V. p. 232).

² "Tandis que l'Un est posé comme tel et mis au rang des tous dont il est le sommet, l'Ineffable ne peut être posé ni entrer dans la série des univers" (Bréhier, « L'idée du néant ... », *Études de philosophie antique*, p. 277).

³ "L'Un se donne sans paraître", écrit Trouillard à propos de Proclus, "non parce qu'il se cache, mais parce qu'il est le Rien, au sens où ce rien précède l'être (προεῖναι)" (« Introduction » aux *Éléments de théologie*, p. 49).

⁴ C'était là, selon l'Étranger du *Sophiste*, la voie où nous engageait l'opinion fautive qui conçoit comme étant ce qui n'est d'aucune façon : "Ne concevra-t-elle point aussi", se demande l'Étranger, "comme n'étant absolument pas ce qui est absolument (μηδαμῶς εἶναι τὰ πάντως ὄντα)?" (*Le Sophiste*, 240 e 1-9).

⁵ ... ἀλλ' οὐτι γὰρ τὸ πάντων τούτων ἐπέκεινα ἔν οὐδαμοῦ ἀπέφησεν οὐδαμῶς (*De principiis*, R. 38, BL. p. 55. 16-22, V. p. 195).

⁶ Ibidem, R. I, 7, BL. p. 9. 14-16, V. p. 156.

⁷ *La procession plotinienne*, p. 18-19.

⁸ "Cette doctrine des gestations aporétiques", note Combès, "évoque un mode de « connaissance » unitive dans lequel la connaissance s'abîme comme connaissance" (« Notes complémentaires » au *De principiis*, I, p. 135).

fonction de discrimination ; or, comme la proximité de l'un tend à dissoudre toutes les distinctions dans son unité synthétique, *"la connaissance aussi s'écoule en inconnaissance"* (ἡ γνῶσις ἀναχέεται εἰς ἀγνώσιαν) ¹. La connaissance appliquée à la notion d'un, si tant est que nous puissions en avoir une, est impropre en l'occurrence pour autant qu'elle implique une distinction, comme tout ce qui est censé indiquer la propriété d'une chose. Or, la prédication de l'un est impossible, puisque le prédicat de l'être apposé à l'un contredit son unité même, impliquant une dualité, en l'occurrence celle de l'un et de l'être ². Le risque demeure-t-il donc que l'un ne contienne jamais que la négation du multiple, et rien de plus ³, plutôt que son point de convergence originaire. Dans cette même mesure, l'un *"fuit totalement (πάντη διαφεύγει) nos conceptions et conjectures"* ⁴. La proximité qui nous en rapproche dans l'intention et l'apparence est directement proportionnelle à la distance qui nous en sépare en réalité. *"Le Sophiste ne s'y trompait pas"*, écrit aussi Jankélévitch, *"lorsque, alléguant l'être relatif du non-être, il prétendait sauver le principe vital de l'altérité et, avec lui, la prédication en général"* ⁵. Le fait demeure toutefois que l'altérité, quitte à rendre la connaissance possible, n'introduit pas moins une donnée qui rend la saisie de l'unité du tout impossible ⁶. Aussi utile que puisse être l'altérité pour exprimer la diversité présente englobée dans l'ensemble du réel, elle fait échouer par là-même à faire comprendre l'organisation à des degrés variés d'une seule et unique réalité. Éclairant de ce point de vue demeure l'accent mis par Proclus sur la prééminence de l'un sur l'être où ce dernier, conçu comme pluralité unitaire (ἐνιαίου πλήθους) ⁷, est, lui, placé dans la perspective de l'un, et non l'inverse ⁸. C'est dans cette même optique que Damascius éclaire l'incapacité de l'être, même pris en sa totalité, dans l'unité globale de ses manifestations multiples, de faire figure de principe surplombant cette totalité alors qu'il la constitue. La démarche dialectique montre ainsi comment l'approche de l'un confine à l'ineffable, ou encore comment la connaissance se résorbe en inconnaissance. Mais faut-il ranger pour cette raison l'un immédiatement après l'absolument ineffable, s'interroge Damascius, ou y a-t-il encore quelque

¹ *De Principiis*, R. 55, BL. p. 83. 24 - 84. 7, V. p. 222. *"...en effet, nous entreprenons d'abord de voir le soleil, et de loin, du moins, nous le voyons ; mais plus nous nous approchons de lui, moins nous le voyons ; et nous finissons par ne plus le voir ni lui ni le reste, car au lieu d'œil illuminé nous sommes devenus la lumière même"* (Ibidem, R. 56, BL. p. 84. 7-12, V. p. 222 ; Damascius interprétant ici l'analogie de Platon dans *République*, VI, 509 a 1 - c 2).

² *"Chaque prédicat, en effet, est assorti d'une clause de restriction destinée à marquer les limites du discours sur les entités supérieures, et notamment sur l'Un"* (Leroux, « Introduction » au *Traité sur la liberté et la volonté de l'Un [Ennéades, VI, 8]* de Plotin, p. 25).

³ *Ennéade* V, 5, 6. 26.

⁴ *De Principiis*, R. 11, BL. p. 14. 14-16, V. p. 161. *"L'homme de l'épistrophe"*, écrit Jankélévitch, *"ne se retourne que pour se détourner aussitôt, comme s'il était ébloui par une grande lumière aveuglante"* (*Philosophie première*, p. 84).

⁵ *"Certes"*, ajoute tout-de-suite Jankélévitch, *"la positivité de l'attribution a pour « rançon » la méconnaissance de ce Sujet pur, irrelatif, imprédictable, qui est au delà de tous les adjectifs : mais il serait encore plus vrai de dire que c'est l'inconnaissance de l'inconnaissable, suite nécessaire de notre finitude, qui est la condition de l'attribution"* (Ibidem, p. 106).

⁶ *"C'est que l'Être intelligible porte en lui non seulement le principe d'identité (ταυτότης), mais le principe du ἕτερον tout aussi bien ; non seulement le repos ou la permanence (στάσις), mais le mouvement (κίνησις) tout aussi bien"* (Cornelia de Vogel, « À propos de quelques aspects néoplatonisants du platonisme de Platon », *Le Néoplatonisme*, Royaumont 1969, p. 12 ; cf. Platon, *Le Sophiste*, 254 d - 255 e).

⁷ *"Rien n'est antérieur à l'être si ce n'est l'un"* (*Éléments de théologie*, § 138, p. 144).

⁸ Trouillard, *La mystagogie de Proclus*, ch. V : « Être, Un, Ineffable », p. 93.

intermédiaire entre l'ineffable et l'exprimable ¹. La solution de Proclus consistait à déceler deux dimensions ontologiques à travers lesquelles le premier principe serait susceptible de se déployer, l'une étant manifeste et l'autre cachée ², correspondant respectivement à l'exprimable et à l'ineffable au niveau de la connaissance. Aussi séduisante que puisse être cette double perspective d'une unique réalité, elle ne paraît pas soutenir la critique de Damascius. En effet, rétorque l'auteur du *De Principiis*, en disant que l'un est un par lui-même à titre premier (πρώτως) et qu'il est en même temps tout en tant que cause de tout à titre second (δευτέρως), on ne posera pas moins en lui une dualité ³ contraire à sa notion d'un. C'est là un piège majeur que rencontre la raison dans sa tentative d'accéder au premier principe par des voies partielles et dérobées. En opérant cette distinction entre deux degrés d'intelligibilité de l'un, un second et un premier, "c'est nous qui divisons, plus exactement c'est nous qui nous divisons à l'égard de sa simplicité, et même qui nous plurifions, car, lui, c'est par le fait d'être un qu'il est tout selon le mode le plus simple" ⁴. Ce principe ne peut donc être ni l'une de toutes choses, ni toutes ensemble, puisqu'il est cause de tout et absolument simple ⁵. C'est de cette simplicité initiale que ni l'être, ni le tout, ni l'un qui contient le tout en le précédant, ne peuvent rendre compte. Seulement, lorsqu'on tente de remonter au-delà même du tout et de l'un, du tout même conçu sous le mode de la simplicité absolue, la pensée se heurte à une antériorité, par rapport à l'un et au tout, impossible à concevoir et à nommer (οὔτε ἐννοεῖν οὔτε ὀνομάζειν) ⁶ :

"Si donc l'un est le dernier connaissable (ἔσχατόν γνωστόν) parmi les choses que, de quelque façon, nous connaissons ou conjecturons, alors l'au-delà de l'un est ce qui est éminemment et totalement inconnaissable (τὸ τοῦ ἑνὸς ἐπέκεινα τὸ πρώτως ἐστὶ καὶ πάντῃ ἄγνωστον), ce qui revient à dire tellement inconnaissable qu'il n'a même pas l'inconnaissable pour nature, que nous ne l'atteignons même pas comme inconnaissable, enfin que nous ignorons même s'il est inconnaissable". ⁷

Puisque le connaissable commence à partir de l'un ⁸, ce qui l'engendre lui-même doit par conséquent nécessairement échapper à la connaissance. L'un étant le terme extrême auquel la concentration spéculative peut jamais parvenir, ce qui le rend lui-même possible dépasse la capacité humaine de concevoir. Au mieux de son degré d'intelligibilité, le monde dissimule encore

¹ *De Principiis*, R. 41, BL. p. 62. 1-4, V. p. 203. "... nous nous acheminons ainsi", écrit Combès, "par la négation inexorable, vers la suppression absolue de tout discours possible" (« La théologie aporétique... », *Études...*, p. 215).

² "Il n'est pas surprenant que les degrés de la manence déterminent les degrés de la procession. En chaque série, il y a une double expansion. L'une demeure encore cachée dans son origine, l'autre est déployée et manifeste" (Trouillard, « La manence selon Proclus », *Le Néoplatonisme*, Royaumont 1969, p. 235).

³ *De principiis*, R. 4, BL p. 4. 3-5, V. p. 152.

⁴ Ibidem, R. 4, BL p. 4. 5-8, V. p. 152.

⁵ ... πάντων αἴτιον καὶ πάντῃ ἀπλοῦν (Ibidem, R. 83, BL. p. 127. 4-6, V. p. 260).

⁶ Ibidem, R. 54, BL. p. 81. 9-11, V. p. 219.

⁷ "Complète est, en effet, notre ignorance à son égard (παντελῆς γὰρ ἄγνοια περὶ αὐτό) et nous ne le connaissons ni comme connaissable ni comme inconnaissable (καὶ οὔτε ὡς γνωστόν οὔτε ὡς ἄγνωστον ἐκείνω γινώσκομεν)" (Ibidem, R. 13, BL. p. 18. 2-9, V. p. 164).

⁸ ... τὸ γνωστόν ἀπὸ τοῦ ἑνὸς ἀρχεσθαι (Ibidem, R. 45, BL. p. 4, V. p. 208).

son principe ineffable et l'inconditionné échappe toujours à la saisie de l'intellect ¹. C'est cet échec insurmontable qui justifie à maintes reprises, au cours du traité, le retour de Damascius à l'un, du moment que l'ineffable refuse la saisie intellectuelle. Comme l'un reste le premier conjecturable, aussi serait-il plus prudent de ne pas chercher plus avant ². Aussi, comme l'ineffable demeure "sans proportion à nos pensées" (τοῦ ἀσυμμέτρου ταῖς ἡμετέραις ἐννοίαις), et que l'un, postérieur à l'ineffable, est le terme le plus simple et en même temps à peu près concevable pour nous, une solution de compromis serait de nous arrêter à lui ³. Mais, connaissable comme l'unité synthétique de la multiplicité qu'il détermine, il ne se maintient pas moins dans l'ineffable par son origine ⁴. Le fait est que la frontière entre l'un et quelque chose de plus antérieur à l'un reste à maints égards ambiguë tout au long de l'exposé du traité de Damascius, et la pensée flotte ici dans un terrain vague. Jusqu'à un certain point, en effet, l'un paraît suffire pour être promu au rang de principe premier. Ainsi, Plotin se contentait, lui, arrivé à ce niveau, de se reposer dans le principe du monde intelligible, identifié par lui à l'un, ramassant discrètement sa pensée dans une unité définitivement retrouvée : "il faut bondir jusqu'à l'un et ne plus rien lui ajouter, mais s'arrêter là par crainte de s'écarter de lui", écrivait-il ⁵. Damascius, quant à lui, ne s'en contente pas, quitte à s'écarter de la solution rassurante d'un terme à peu près intelligible comme l'un. Mieux encore, la proximité dans laquelle se trouve l'un par rapport à l'ineffable lui paraît obscurcir l'un à tel point qu'il devient lui-même jusqu'à un certain degré ineffable et demeure, au niveau noétique, dans un sanctuaire inaccessible ⁶. Le dilemme de l'ineffable contamine donc par là même la cime intellectuelle dont la pensée semblait jusqu'ici oser s'enorgueillir. Mais, s'interroge à ce point Damascius, "comment savoir qu'il y a encore quelque chose au-delà de l'un ?" ⁷, alors que nous sommes encore incertains à son propre endroit.

Une mise en garde est ici de rigueur concernant le sens qu'octroie Damascius à l'expression *au-delà* appliquée à l'ineffable dans son rapport à l'un et au tout. La formulation peut, en effet, prêter à une grave erreur, d'autant plus grave qu'elle se trouve confrontée à une prise de position explicite du *De Principiis* contre le non-sens auquel elle pourrait donner lieu. Or ici, c'est Proclus qui est clairement visé et la confusion dont il avait chargé l'*au-delà* ⁸. Ainsi, induire de là à la transcendance du premier principe ineffable, reviendrait, en toute rigueur, à ne rien affirmer du

¹ "Quel que soit l'enchaînement du monde intelligible, où tout est intérieur à tout et que Plotin célèbre souvent avec lyrisme, l'inconditionné s'y dérobe. L'Un n'est plus saisi comme un, mais à travers des médiations qui ne permettent qu'une conversion incomplète" (Trouillard, *La mystagogie de Proclus*, p. 20).

² *De Principiis*, R. 42, BL. p. 62, V. p. 203-204. "Au sujet donc de cette nature [ineffable] déléguons-nous de notre aporie indiscrète et de notre embarras pour chercher de nouveau si l'un lui-même est absolument exprimable, ou s'il est ce que nous cherchons d'intermédiaire entre l'ineffable et l'exprimable" (Ibidem, R. 42, BL. p. 62.13-17, V. p. 204).

³ Ibidem, R. 62-63, BL. p. 94. 13-22, V. p. 231-232.

⁴ Puisque l'un est sorti de l'ineffable : καθ' ὅσον ἐξέβη τοῦ ἀπορρήτου <ἐν> (Ibidem, R. 56, BL. p. 85. 4-6, V. p. 223). "Et, si l'un est aussi grand, il faut supposer que l'ineffable de son côté l'est tellement qu'il est de toutes choses ensemble l'englobant unique et ineffable (μίαν ἀπόρρητον περιοχήν), tellement ineffable qu'il n'est même pas unique, ni même englobant, et qu'il n'est même pas du tout ineffable" (Ibidem, R. 41, BL. p. 61. 14, V. p. 200).

⁵ *Ennéade* V, 5, 4. 8-10. "À ce moment, [la pensée] est en repos et reste en repos tant qu'elle est dans le monde intelligible : elle ne fait plus de recherche curieuse ; elle se ramasse en une unité" (*Ennéade* I, 3, 4. 16-18).

⁶ *De principiis*, R. 56, BL. p. 84. 17-21, V. p. 223.

⁷ Πόθεν γὰρ ὅτι καὶ ἔστιν τι τοῦ ἐνὸς ἐπέκεινα : (Ibidem, R. I, 5, BL. p. 5. 21-22, V. p. 153).

⁸ Comme nous l'avons suffisamment montré, dans notre I^{er} chapitre (pp. 30-34).

tout, sauf à se contredire dans les termes, comme l'avait abondamment fait Proclus. En effet, précise Damascius, ce qui est désigné ordinairement par *transcendant* garde toujours une relation à ce à quoi il est transcendant, ce qui veut dire qu'il y a coordination, quelle que soit la manière abstruse dont cette coordination puisse être établie, et par là même il résulte que ce prétendu transcendant en fait n'est pas réellement transcendant¹. Si toutefois nous tenons absolument à accoler cette aliénante caractéristique à l'ineffable, c'est sans l'illusion de le mieux saisir par là que nous serions en droit de le faire. Nous pourrions, à la limite de toute intelligibilité, dire donc que l'ineffable est "*tellement transcendant (ἐξηρημένον) qu'il n'a même pas, en vérité, la nature du transcendant*"². La bévue spéculative à laquelle nous sommes tentés de céder ici consiste à charger une notion qui refuse justement toute dénomination d'une propriété qui prétend, malgré tout, nous en dire quelque chose. Plus encore, cette transcendance, qui semble vouloir nous renseigner sur l'ineffable, ne fait que compliquer l'équation déjà assez fragile du rapport du principe à l'un et au tout. À l'ineffabilité, la transcendance vient ajouter le non-sens d'une coupure même entre le principe et ce qui en dérive. Le terme trahit cela même qu'il prétend désigner, en affirmant comme réel ce qui est censé transgresser l'ordre même de la réalité.

Nous avons suffisamment montré dans le premier chapitre de ce mémoire l'absurdité qu'il y a à affirmer une transcendance ontologique du premier principe, ce que Galpérine est fort bien inspirée pour souligner en sous-titrant un passage de sa version du traité : *Qu'il ne saurait y avoir de transcendance absolue*³. La distinction est ici d'importance, puisqu'elle permet d'éviter de confondre l'ineffable avec l'absurde, ce à quoi il a souvent donné lieu dans l'interprétation des historiens. Si l'un est *au-delà de l'un et du tout* (ὕπερ τὸ ἓν καὶ τὰ πάντα), comme le Bien de Platon était *au-delà de l'essence* (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας)⁴, le principe ineffable, lui, écrit Damascius, *n'est même pas cela* (οὐδὲ τοῦτο)⁵ : "*ce qui est au-delà de l'un est absolument ineffable*"⁶. Dans une tournure d'une rare finesse et d'une ironie à peine voilée sous son aspect paradoxal, Damascius affirme même qu'en admettant que l'ineffable doive absolument être posé comme transcendant, il ne devrait même pas être posé comme tel⁷. C'est parce que la sphère sémantique couverte par l'un dépasse, dans son dépouillement même, toute précision d'ordre noétique venue s'y superposer. En d'autres termes, si nous tenons à être rigoureux dans nos conclusions, il faut nier jusqu'au nom de *transcendant* de lui⁸. Le refus de toute dénomination revient donc à un rejet radical de toute conjecture qui compromettrait le sens même de l'ineffable.

¹ ... οὐ πάντη ἐστὶν ἐξηρημένον (*De principiis*, R. 15, BL. p. 21. 8-10, V. p. 167).

² ... ὥστε μηδὲ τὸ ἐξηρημένον ἔχειν κατ' ἀλήθειαν (*Ibidem*, R. 15, BL. p. 21. 7-8, V. p. 167).

³ *Ibidem*, R. 15, Verdier p. 167. Autrement ce serait vouloir "*exprimer l'inexprimable et concevoir l'inconcevable* (φθέγγεσθαι τὰ ἀφθεγκτα καὶ ἐννοεῖν τὰ ἀεννόητα)" (*Ibidem*, R. 15, BL. p. 21. 4-5, V. p. 167)

⁴ *République*, VI, 509 b 9.

⁵ *De principiis*, R. 56, BL. p. 85. 4-6, V. p. 223. "... nous ne pouvons, en effet, rien conjecturer au-delà de l'un (τοῦ γὰρ ἑνὸς ἐπέκεινα οὐδὲν ὑπονοεῖν δυνάμεθα)" (*Ibidem*, R. 42, BL. p. 62. 11, V. p. 203).

⁶ Τὸ <δ>ἐπέκεινα τοῦ ἑνὸς πάντη ἀπόρητον (*Ibidem*, R. 56, BL. p. 84. 15-17, V. p. 222-223).

⁷ ... μηδ' ἐξηρημένον ὑποκείσθω (*Ibidem*, R. 15, BL. p. 21. 11-12, V. p. 167. "*En effet, pris en toute rigueur, le nom, dans sa propriété, ne dit pas la vérité quant au transcendant, car le transcendant est déjà simultané et coordonné, de telle sorte qu'il est nécessaire de nier même ce nom de lui*" (*Ibidem*, R. 15, BL. p. 21. 12-14, V. p. 167).

⁸ *Ibidem*, R. 15, BL. p. 21. 14, V. p. 167.

Ce refus est en fait solidaire de la voie apophasique ouverte par Plotin dans son injonction noétique nous demandant de *retrancher toutes choses* ¹. Comme l'un précède l'être en amont de son déploiement dans le multiple, toute approximation intellectuelle faite à partir des déterminations de l'être serait forcément vouée à l'erreur, puisque l'intelligence y est comprise ². Mais, à partir de là, le piège dialectique consiste à glisser, de négation en négation, vers le non-être absolu, celui qui n'est *d'aucune manière ni sous aucun rapport* ³. Puisque l'un précède l'être, nous le prenons pour un non-être. De même, comme l'ineffable n'est même pas un (τὸ οὐδὲ ἔν), nous le considérons comme rien (τὸ οὐδέν). Paradoxalement, comme le remarque Jankélévitch, ce que nous sommes parvenus à comprendre comme tout devient presque rien ⁴. Plotin avait établi que l'un n'est pas quelque chose, mais antérieur au *quelque chose* (πρὸ τοῦ "τί") ⁵. Mais cela revient-il à dire qu'il n'est *donc* rien ? C'est le piège insurmontable de la connaissance qui en fait une impasse radicale pour la métaphysique. Étant incapable de concevoir *autre chose* que de l'être, nous prenons ce qui le rend possible comme, paradoxalement, le contraire de l'être : rien. En effet, du moment où il est le *non-quelque chose* (τὸ μὴ τί) et le *non-qualifié* (μηδὲ ποιόν), antérieur à ces dénominations, il devient malaisé à penser (οὔτε νοῆσαι ῥάδιον), et même impossible à dire (οὔτε εἰπεῖν δυνατόν) ⁶. Une connaissance prédicative implique nécessairement une détermination qui ne peut s'appliquer au premier principe, puisqu'il s'agit précisément de la source de toutes les déterminations que l'être en général est susceptible de recevoir dans ses dérivés ⁷. Du moment qu'une notion déterminée est celle d'une réalité déterminée ⁸, la prédicabilité de l'un échoue à rendre compte de lui, sauf contradiction dans les termes ⁹. Aussi, l'une des raisons les plus récurrentes du caractère fondamentalement inexprimable du premier principe, évoquée à maintes reprises tout au long du traité de Damascius, résulte de cette incompatibilité foncière du discours, composé et divisible, avec un principe postulé simple et indivisible. Impuissante à opérer la concrétion synthétique du multiple dans l'un, du complexe dans l'absolument simple, la pensée est vouée à un constant glissement de sens qui brouille cela précisément qu'il faudrait plutôt clarifier, tel le miroitement des

¹ ... ἄφελε πάντα (Ennéade V, 3, 17. 38).

² "Nous voyons", remarque Bréhier, "à mesure que la pensée de Plotin s'approfondit, les caractères positifs du principe originare fuir toujours davantage devant l'intelligence qui essaye de l'approcher, au point que le principe finit par être privé de toute détermination intellectuelle" (« L'idée du néant ... », *Études...*, p. 253). Nous retrouvons le même constat chez Proclus (*Éléments de théologie*, § 138, Aubier p. 143-144, Dodds 122. 7-8).

³ *De Principiis*, R. 8, BL. p. 9. 20-22, V. p. 157. "Nous voilà donc encore renvoyés au néant absolu, car tout ce que nous disons convient au néant. Et l'esprit est condamné à parcourir indéfiniment ce cercle, cherchant à distinguer l'Ineffable du néant en tant qu'il est le terme d'une direction opposée, et ne pouvant maintenir cette distinction" (Émile Bréhier, « L'idée du néant ... », *Études...*, p. 279).

⁴ "Par un renversement singulier de la logique valable pour les choses finies, c'est le presque tout qui est comme rien, et c'est le presque-rien qui est sinon totalité en acte, du moins totalité naissante, exaltante promesse !" (Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, 1, p. 56).

⁵ Ennéade V, 3, 12. 51-52.

⁶ *De Principiis*, R. 58, BL. p. 87. 12-15, V. p. 225.

⁷ "The knowledge appropriate to the supreme principle [is] radically different from the knowledge of any other object in that the former in view of the strictly indeterminate character of the supreme principle cannot be predicative knowledge, which knowledge is appropriate only to beings exhibiting some determination" (Merlan, *From platonism to neoplatonism*, p. 1, § 6).

⁸ Ἡ γὰρ διωρισμένη ἔννοια τοῦ διωρισμένου ἐστὶ πράγματός · (*De Principiis*, R. 63, BL. p. 96. 1-2, V. p. 233).

⁹ Bréhier, « L'idée du néant ... », *Études...*, p. 256.

images dans une eau trouble qui empêche de se faire une idée juste de l'objet de la configuration réelle du tout ¹. À la place d'une image limpide de l'ensemble, le regard est constamment dérouté par une multiplicité de reflets qui sont autant d'atomisations du réel. L'impression de diaphane démasque en fait la perpétuelle errance à laquelle est condamnée la pensée dont l'esprit analytique est ainsi fait qu'il morcelle ce qui est un, dissout ce qui est compact, annihile le tout même. Dans notre impuissance à en opérer la concrétion, à saisir l'unité du tout dans sa simplicité fondamentale, nous nous élançons vers lui "*avec la division de nos propres pensées*" ². La distinction entre l'ordre ontologique et l'ordre discursif est éclairante à cet égard en ce qu'elle permet de réaliser l'illusion qui naît d'une approche déviée de la réalité. Tous les néoplatoniciens s'accordent sur ce point : le dualisme inhérent à la pensée est une fatalité de la connaissance humaine qui empêche la saisie conforme de l'un en soi. L'absolue simplicité du principe s'oppose à la saisie multipliant de la pensée ³. Comment exprimer la simplicité, lorsque toute vie et intelligence participent de la complexité et que l'unique moyen de s'exprimer reste pour la pensée le mode analytique de la division ⁴ ? La question de Plotin se répercute sur le constat de Proclus à propos d'une division qui ne concerne et n'affecte, en réalité, que le sujet connaissant : c'est nous-mêmes que nous dirons, pas lui ⁵. "*Mais nous, incapables de le comprendre, nous nous divisons à son égard, en affirmant de lui des prédicats qui sont en nous divisés*" ⁶. Penser le principe revient à l'expliquer selon un mode d'approche cognitive qui lui est subordonnée. Ainsi Damascius juge indignes les images qui se constituent en nous à partir des formes intelligibles, indignes de la nature indivisible et éternelle (ἀμερίστου καὶ αἰωνίου) de ces formes du moment que ces images sont transfigurées en nous à l'état divisible et soumis aux changements, indignes surtout de nous renseigner sur la nature réelle du fondement premier ⁷. Il arrive ainsi que nous conjecturons l'être comme le coagrégat des formes, et n'en apercevant que l'image qu'il émane, nous la prenons pour sa réalité, alors que sa réalité est d'un ordre supérieur ⁸. Et alors même que nous désignerions ce fondement comme *principe, cause, premier, le plus simple*, là-haut (ἐκεῖ) ces dénominations, ainsi que toutes les autres, sont en réalité uniquement selon l'un (κατὰ τὸ ἓν) ⁹. L'impasse est à la mesure de l'altérité qui introduit dans le champ compact de l'unité du principe toute une série de déterminations qui peuvent, certes, faciliter l'appréhension noétique du statut du principe, mais n'obscurcissent pas moins, par la même occasion, l'image unique qui devrait être la sienne.

¹ *De principiis*, R. 45, BL. p. 66. 21 - 67. 3, V. p. 208.

² *Ibidem*, R. 54, BL. p. 82. 1-2, V. p. 220. Cf. Porphyre, *In Parmenidem*, II. 3-4, Hadot, II, p. 66.

³ "[L'intelligence] pense bien ce principe ; mais, en voulant le saisir en sa simplicité, elle s'en écarte pour recevoir toujours en elle d'autres choses qui se multiplient" (*Ennéade* V, 3, 11. 1-4).

⁴ "*La pensée discursive (dianoia), afin de s'exprimer, saisit successivement les choses et les parcourt l'une après l'autre. Or, que parcourir dans ce qui est absolument simple (ἐν πάντῃ ἀπλῶ) ?*" (*Ibidem* V, 3, 17. 23-25).

⁵ Proclus, *In Parmenidem*, VI, 1073.28-30. Porphyre, *In Parmenidem*, IV, 94.35 ; V, 64.2, Hadot, II, p. 78 & n. 1, p. 79.

⁶ *De principiis*, R. 4, BL. p. 5. 4-6, V. p. 152-153. Cf. aussi : R. 53, BL. p. 81. 1-2, V. p. 219. L'âme, écrit Trouillard en commentant Plotin, "*s'exalte et se nourrit d'opposition*", "*elle se fixe et se captive dans l'antithèse*" (*La procession plotinienne*, p. 4 ; Plotin, *Ennéade* II, 4, 13 ; I, 8, 13-14).

⁷ *De principiis*, R. 14, BL. p. 20. 9-14, V. p. 166.

⁸ *Ibidem*, R. 15, BL. p. 20. 14-19, V. p. 166-167.

⁹ *Ibidem*, R. 4, BL. p. 5. 3-4, V. p. 152.

LE PARADOXE DE LA NOTION DE L'INEFFABLE

Ce qu'il y a de plus déroutant dans la thèse de l'ineffable comme principe premier consiste dans l'embarras où elle jette par son expression même. Le fait d'y être parvenu ne facilite en rien sa connaissance ¹. La difficulté qui surgit ici est toutefois de savoir jusqu'à quel point l'ineffable relève de l'inconnaissable, ou encore si l'incapacité où nous nous trouvons à l'énoncer ne laisse pas une porte ouverte à un genre de connaissance, certes différente, mais non moins possible. Si l'on s'en tient à une stricte synonymie entre l'ineffable et l'inconnaissable, dire même du principe qu'il est ineffable relèverait d'une contradiction dans les termes, du moment qu'on ne peut pas énoncer, sans se contredire en même temps, comme étant ineffable ce qu'on ne connaît point. La nature même du terme ainsi circonscrit, au bout de la longue remontée dialectique, semble refuser même le qualificatif trompeur qui le désigne négativement. Un doute s'immisce donc à propos de cet expédient linguistique : *"peut-être l'absolument ineffable (τὸ πάντῃ ἀπόρητον) est-il tellement ineffable qu'on ne peut même pas poser de lui qu'il est ineffable"* ². Plus en détail, l'argument de Damascius bifurque en deux alternatives de possibilité. Concernant son caractère inconnaissable (τὸ ἄγνωστοῦ), ou bien nous savons (γινώσκουμεν) qu'il est inconnaissable, ou bien nous l'ignorons (ἀγνοοῦμεν). Si nous l'ignorons réellement, il devient par là impossible de dire s'il est absolument inconnaissable. Et si d'aventure nous le savions, il deviendrait de ce fait même connaissable *en tant qu'inconnaissable*, et reconnu comme tel ³. La négation contenue dans l'inconnaissable comporte donc ce risque d'induire en erreur et même de déboucher sur un contre-sens. Lorsque nous n'avons absolument aucune saisie de la chose niée, nous ne pouvons, en toute rigueur, nier ou affirmer quoi que ce soit ⁴. En d'autres termes, c'est la négation elle-même qui s'annule dans l'évacuation de toute possibilité de saisie cognitive ⁵. Comme le non-être chez Platon ⁶, rien ne peut être attribué à ce qui n'est *en aucune façon ni sous aucun rapport* ⁷. De même, chez Damascius, l'opinion qui s'interpose entre nous et l'ineffable risque d'en faire un objet d'opinion, sorte de réalité, fût-ce négative, mais au regard de laquelle l'opinion ainsi émise se rapporte comme vraie ⁸. L'ennui

¹ "D'une part", note Combès, "la pensée cherche à connaître, par l'analogie et les négations, ce qui devrait être au terme de la concentration, de la simplification et de la purification dont elle est capable ; d'autre part, elle connaît qu'elle ne connaît pas ce terme, car celui auquel elle aboutit n'est jamais que son propre état et son propre effort de dépouillement" (« Notes complémentaires », au *Traité des premiers principes*, tome I, note 1 (p. 6), p. 134-135).

² *De Principiis*, R. 8, BL. p. 10. 22-24, V. p. 158. "Si nous disons que [la divinité] est ineffable", écrit Trouillard, "nous risquons toujours de tomber dans la négation intérieure au discours et subordonnée à l'affirmation, dans un non-sens qui est une forme de sens" (*La mystagogie de Proclus*, « Sanctuaire et abîme », p. 131-132).

³ ... γινώσκεται ὅτι ἄγνωστον. Il y a dans la reconnaissance de l'inconnu un troublant paradoxe, signalé par Jankélévitch, et qui semble plonger dans l'absurde *celui qui croit reconnaître l'inconnu*. Pourtant, écrit Jankélévitch, "loin que cette reconnaissance-là soit une fausse et illusoire reconnaissance, elle est au contraire plus vraie que la vraie ; c'est une reconnaissance profonde et authentique s'il en fut" (*Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, II, p. 159).

⁴ *De principiis*, R. 9, BL. p. 12. 3-10, V. p. 159.

⁵ "... la négation encore est un certain discours, et le niable une réalité, tandis que lui n'est rien, donc même pas niable, ni du tout exprimable, ni même connaissable de quelque façon que ce soit, de sorte qu'il n'est même pas possible de déclarer la négation" (Ibidem, R. 15, BL. 21. 15-18, V. p. 167-168).

⁶ *Parménide*, 163 c 6, 166 a 2-6 ; *Sophiste*, 237 c 2, 237 b 7-8, 240 e 2.

⁷ ... τοῦ μηδαμῆ μησαμῶς ὄντος (*De principiis*, R. 12, BL. p. 14. 18-21, V. p. 162).

⁸ Ibidem, R. 11-12, BL. p. 15. 6-11, V. p. 161-162.

surgit seulement lorsque l'opinion en question se résume en fait à la pure et simple ignorance de la chose opinée. La différence majeure donc, entre Platon et Damascius, consiste dans le statut ontologique de cet apparent non-être. L'inopinable platonicien à l'égard du non-être absolu acquiert, en effet, chez Damascius, de par son rôle fondateur, une valeur de suréminence ontologique dont le caractère de suprasubstantiel (ὑπερούσιον) est dû à sa perfection intrinsèque et à l'incapacité où nous nous trouvons l'exprimer ¹.

Nous avons ici une clarification importante dont il faut absolument tenir compte pour comprendre la position de Damascius à cet égard : que l'ineffable ne désigne que notre état à l'égard du principe et en aucun cas son statut ontologique, si ce n'est comparativement à notre faiblesse intellectuelle. C'est donc bien notre rapport à lui qui est ici désigné, comme un état qui nous concerne exclusivement ². L'analogie du soleil est de nouveau frappante par la similitude qu'elle dégage avec cet état d'influence à sens unique : comme le soleil récuse toute tentative nôtre de lui porter un regard direct, au risque autrement de nous aveugler, ainsi l'ineffable refuse-t-il toute connaissance immédiate susceptible de nous renseigner *de viso* sur sa nature véritable. Comme l'unité de l'un n'est pas un attribut qui viendrait s'y surajouter, mais plutôt le principe d'intelligibilité par lequel la pensée serait susceptible de le saisir, de la même manière l'ineffabilité du principe antérieur même à l'un n'est pas une propriété de ce principe originaire, mais l'indice d'une infirmité inhérente à la nature de notre connaissance. Si l'ineffable de la matière résulte de la privation de forme, donc d'un manque ontologique, l'ineffable du principe est en revanche une privation par supériorité (στέρησις κατὰ τὸ κρείττον), c'est-à-dire en tant que supraformel ³. L'objection qui pourrait être soulevée consisterait à dire que l'opacité caractérise peut-être l'inconnu (τὸ ἀγνωστον) comme la clarté caractérise le connaissable (τὸ γνωστόν), telle une ombre épaisse (οἶον σκοτεινότητα) qui le rend invisible et ignoré de tous ⁴. Nous serions alors en présence d'un principe plongé dans une obscurité épaisse qui ne serait pas moins un défaut. Dire donc du principe qu'il serait obscur en lui-même, et non plus relativement à notre capacité de le connaître, serait méconnaître que toute ignorance est privation, ce qui, appliqué au principe premier du tout, serait un non-sens. Si l'inconnaissable est ainsi désigné, ce n'est donc pas qu'il est en soi inconnaissable, mais relativement à nous, comme le visible est invisible pour l'aveugle. L'analogie avec la vision est ici éclairante : si l'œil atteint de glaucome ne peut voir le soleil, la présence du soleil n'est pas moins manifeste en elle-même. Le défaut de la vision oculaire ne saurait suffire pour annuler la lumière qui persiste à éclairer ceux qui n'ont pas perdu la faculté de voir ⁵.

¹ "... Platon dit indicible et inopinable (ἄρρητον καὶ ἀδόξαστον) le néant absolu selon le pire (τὸ μηδαμῆ μηδαμῶς ὄν κατὰ τὸ χεῖρον), comme nous, nous disons indicible et inopinable le néant absolu selon le meilleur (ὡς ἡμεῖς ἐκεῖνο κατὰ τὸ κρείττον)" (Ibidem, R. 12, BL. p. 16. 2-4, V. p. 162).

² "... en disant que ce principe est inconnaissable, nous ne rapportons rien qui lui appartienne (οὐκ αὐτοῦ τι ἀπαγγέλλομεν), mais nous faisons l'aveu de notre propre état envers lui (ἀλλὰ τὸ περὶ αὐτὸ πάθος ἡμῶν ὁμολογοῦμεν)" (Ibidem, R. 10, BL. p. 12. 19-21, V. p. 159). Cf. R. 11, BL. p. 14. 6-9, V. p. 161.

³ Ibidem, R. 13, BL. p. 17. 23-24, V. p. 164. Vacherot en donne une interprétation différente, bien que non erronée : "L'impossibilité de penser l'Un vient de sa nature même et de ce qu'il a de plus excellent" (*Op.cit.*, II, p. 387). En réalité, cette impossibilité tient finalement autant à notre infériorité qu'à son excellence, ce qui peut être pris dans les deux acceptions, selon le point de vue qu'on privilégie.

⁴ *De principiis*, R. 10, BL. p. 12. 25 - 13. 4, V. p. 160.

⁵ Ibidem, R. 51, BL. p. 77. 9-13, V. p. 216.

L'élément négatif qui s'introduit dans l'approche du premier principe induit ici bien évidemment en erreur du moment où la lumière semble surgir de ce qui n'est en fait qu'obscurité ¹. L'ineffabilité dont il est ici question relève donc d'un non-lieu de la distinction ordinairement établie entre le connaissable et le connu ². Il reste par conséquent un dernier recours qui est d'éviter même de préciser si l'ineffable serait connaissable ou inconnaissable ³. La distance par rapport à la position de Plotin est ici bien marquée. Pour Damascius, ineffable, le principe l'est jusque dans la possibilité de le dire tel. L'état de *surinconnaissance* (ὑπεράγνοιαν) par lequel Damascius caractérise notre rapport à l'ineffable supprime, en d'autres termes, jusqu'à la possibilité d'une connaissance nominale ⁴. C'est à cette impasse que s'arrête la réflexion de Damascius : "*ce qui est au-delà même de l'un (ἐπέκεινα τοῦ ἐνός) n'est... ni connaissable ni inconnaissable*" ⁵. Le discours échoue sur l'impossibilité d'exprimer ce qui précède l'un et plonge la pensée dans la perplexité d'une antériorité qui n'offre plus aucun repère de détermination noétique. La démonstration à son sujet n'est, en fait, que celle de notre propre ignorance (ἄγνοιαν) et aphasie (ἄφασίαν) à son égard. Dans les termes d'une preuve de son existence, nous devenons en quelque sorte nous-mêmes la lacune de l'équation qui était censée élucider le statut du premier principe ⁶.

L'IMPASSE RADICALE :

Aveu d'échec de la saisie du premier principe

La perspective négative qui prévaut dans l'approche du premier principe, à l'intérieur de la tradition néoplatonicienne depuis Plotin, est portée par Damascius, comme nous venons de le voir, à ses ultimes conséquences. Dans un premier temps, le dépassement des circonscriptions qui qualifient les choses en général a pu porter fruit en conduisant la gestation de l'intellect vers *l'absolument simple* ⁷. Si l'unité de l'un se traduit par l'absorption du tout en sa simplicité ⁸ et n'admet *aucune dualité par rapport à soi* ⁹, le terme en mesure de désigner cette simplicité contraint la pensée à se renier elle-même du moment qu'elle est pure fonction de relation. Dans un deuxième temps, le risque de la voie apophatique réside dans l'anéantissement intégral de toute dimension ontologique allant jusqu'à la consécration du néant. Après avoir saisi par la pensée tout ce qui est de quelque façon connaissable (ou *conjecturable*, ὑπονοητόν), au moment d'atteindre l'un,

¹ Ibidem, R. 42, BL. p. 62. 4-11, V. p. 203.

² Ibidem, R. 8, BL. p. 11. 1-2, V. p. 158.

³ Ibidem, R. 45, BL. p. 68. 6, V. p. 209.

⁴ "*Cette « supernégation » serait intenable s'il n'y avait en nous une distance mystique vis-à-vis de tout langage et de toute signification*" (Trouillard, *La mystagogie de Proclus*, p. 132, dans un rapprochement Proclus-Damascius).

⁵ *De Principiis*, R. 45, BL. p. 68. 6, V. p. 209.

⁶ Ibidem, R. 4, BL. p. 5. 7-8, V. p. 153. Par là-même, écrit Combès, "*tout discours est tari*" (« Notice », p. CXXIII).

⁷ ... πρὸς τὸ ἀπλούστατον (Ibidem, R. 58, BL. 87. 17-23, V. p. 225. "*C'est pourquoi aussi, dans le Sophiste, [Platon] pose [le principe] comme un antérieur à l'être, et, dans la République, comme le bien au-delà de toute essence : en tout cas, l'un est laissé un seulement (ἀλλ' ὁμῶς καταλείπεται μόνον ἓν)*" (Ibidem, R. 38, BL. p. 55. 22-25, V. p. 195).

⁸ "*Car il n'est pas un en tant que minimum, (...) mais il est un comme ayant tout absorbé (ἀλλ' ἓν ὡς πάντα καταπιόν); en effet, il a tout résolu ensemble dans sa propre simplicité (τῇ γὰρ ἑαυτοῦ ἀπλότητι πάντα συναλέλυσεν), et il a fait un le tout (καὶ ἓν τὰ πάντα ἐποίησεν)*" (Ibidem, R. 3, BL. p. 3. 9-11, V. p. 151).

⁹ ... μηδὲ ἔχει τινὰ διπλόην πρὸς ἑαυτοῦ (Ibidem, R. 25, BL. p. 37. 8-10, V. p. 180 =).

nous posons “ce qui ne peut se réunir à rien”, autrement dit l’incoordonnable (ἀσύντακτον)¹. À force donc de vouloir absolument saisir l’un comme connaissable, nous finissons par dépasser les limites de notre faculté de connaître et porter notre ignorance au point où l’un s’annihile dans un *inconnaissable* (τὸ ἄγνωστον) que nous prenons, faute de repères noétiques, pour le néant². C’est dire qu’au-delà de l’un la négation elle-même s’annule. La raison nous amène ainsi à “chercher un autre principe antérieur au tout, principe qu’il ne conviendra plus de penser comme tout ni même de coordonner aux choses qui procèdent de lui”³. La transcendance platonicienne ainsi comprise relèverait, autrement dit, d’un raisonnement batârd⁴. La quête du principe s’abîme donc dans le paradoxe d’une altérité génératrice d’un monde qui ne peut plus correspondre à la multiplicité qui lui est propre. Si l’un finit par être conçu sous le mode de la simplicité qui a absorbé toutes choses⁵, il laisse toujours en suspens l’énigme de cette synthèse génératrice et englobante qui devrait rendre compte du principe lorsque tout ce qui est relatif aura été supprimé. En d’autres termes, la faiblesse manifeste de la voie apophasique consiste dans le terme subsistant après la suppression de la relativité qui frappe le tout dans sa multiplicité : “la négation”, écrit Damascius, “nous savons ce qu’elle exclut, mais ce qu’elle laisse subsister nous ne le savons pas”⁶.

D’une certaine façon, Damascius reste fidèle à Plotin pour qui l’impossibilité de saisir l’un par la pensée tenait à sa simplicité⁷ et à l’effort extrême requis par la faculté de connaître pour dépasser ses propres circonscriptions noétiques pour atteindre le sommet intelligible⁸. Là où le dernier diadoque pousse plus loin les conséquences de l’ineffabilité du principe, c’est lorsqu’il met en évidence la futilité même de tout discours qui prétend formuler, même négativement, ce qui précède la dernière entité à peu près saisissable au bout de la simplification noétique opérée par la dialectique : “si le dernier connaissable, c’est l’un, nous ne connaissons rien au-delà de l’un, de sorte que nos propos sont une vaine rhapsodie”⁹. C’est ce que Trouillard a parfaitement perçu dans l’énonciation de ce dépassement de la prétention qui consiste à feindre savoir négativement ce qui en fait n’est qu’une ignorance déguisée. C’est par où la distinction avec l’un devient manifeste :

¹ Ibidem, R. 15, BL. p. 21. 3-7, V. p. 167. “... c’est ce vers quoi en vérité se hâtait aussi cette remontée du raisonnement à travers les prédicats les plus évidents, en ne laissant de côté aucun des intermédiaires qui se trouvent entre ceux-là et le dernier de tous (τοῦ ἑσχάτου τῶν πάντων)” (Ibidem, R. 38, BL. p. 56. 16-19, V. p. 196).

² Damascius va ici même plus loin, en disant que nous devenons nous-mêmes, de sujet connaissant (γνωστικοῦ), *inconnaissable* (τὸ ἄγνωστον), pour autant que le contact d’un à un est *au-dessus de la connaissance* (ὡς ἐνὸς ἐν ὑπὲρ γνωσίων) (Ibidem, R. 55, BL. p. 83. 9-14, V. p. 221).

³ Ibidem, R. 3, BL. p. 3. 23-25, V. p. 151. Dans cette hypothèse de son incoordination au tout, “il ne faut même pas l’appeler principe, ni cause, ni premier, ni antérieur à tout, ni au-delà de tout, encore moins donc le proclamer tout ; bref, il ne faut ni le proclamer, ni le concevoir, ni le conjecturer” (Ibidem, R. 4, BL. p. 4. 15-18, V. p. 152).

⁴ C’est le raisonnement dont Damascius dit qu’il “n’a même pas de point d’appui lointain, mais qui pense les choses les unes à partir des autres” et qui traite, au fond, du non-être (μὴ ὄν) dont relèvent notamment la matière et la privation en général (Ibidem, R. 43, BL. p. 64. 10-14).

⁵ ... καταπίουσης ἀπλόγητος (Ibidem, R. 4, BL. p. 4. 11-12, V. p. 152).

⁶ Ibidem, R. 47, BL. p. 70. 6-7, V. p. 210.

⁷ “... la réalité la plus simple de toutes n’a pas la pensée d’elle-même (εἰ τί ἐστιν ἀπλούστατον ἀπάντων, οὐχ ἔξει νόησιν αὐτοῦ) ; si elle l’avait, elle serait une multiplicité. Donc elle ne se pense pas, et on ne la pense pas (οὐτ’ οὖν αὐτὸ νοεῖν οὐτ’ ἔστι νόησις αὐτοῦ)” (Ennéade V, 3, 13. 34-36).

⁸ Ibidem, V, 3, 17 ; VI, 9, 5. C’est aussi, selon Jankélévitch, ce qui ne peut s’accomplir que dans l’instantanéité d’une intuition dont l’accès demeure problématique et, même lorsqu’elle est atteinte, son expression est encore inadéquate pour rendre compte de son objet (*Philosophie première*, p. 118).

⁹ *De Principiis*, R. 14, BL. p. 20. 5-9, V. p. 166.

*“L’Absolu comme tel doit être absolument ineffable et inaffirmable (ἄθετος), au point d’exclure même la négation intérieure au discours. Car si l’ineffable n’était que le retranchement des significations positives, il se rangerait encore parmi les significations”*¹. Pour donner la réplique à Plotin, Damascius affirme dans ce sens que l’ineffable, ainsi exclu du territoire de l’énonciabilité, ne peut même pas être conçu sur le mode de la simplicité du moment qu’il devance ce qu’il nous est encore permis de considérer comme *le plus simple*, l’un ².

Par conséquent, une fois la simplification de nos pensées accomplie jusqu’à l’un, la toute dernière étape consiste à nous détacher même de cette synthèse ainsi réalisée, pour nous tourner vers ce que Damascius désigne, faute de meilleurs termes, par *“la transcendance sursimplifiée”* (εἰς ὑπερηπλωμένην ὑπεροχήν) qui surplombe même l’un ³. Il est très significatif de remarquer ici que l’affirmation de cette transcendance est introduite inopinément par le verbe *il faut* (δεῖ), alors que venait d’être présentée, et provisoirement admise, comme nous l’avons vu, une solution de compromis dans l’acception de l’un à titre premier (en soi) et à titre second (comme cause du tout). C’est parce que la prise en compte de la nécessité mentionnée au sujet du principe premier, qu’il devance l’être puisqu’il en est la source, force Damascius à concevoir une même opération d’anticipation sur l’un et sur tout ce qui vient d’être dit à son propos : *“il faut que le principe du tout soit transcendant (ἐξηρημένον) au tout lui-même, à la totalité la plus simple et à la simplicité qui a absorbé toutes choses”* ⁴. Nous pouvons maintenant comprendre pourquoi la similitude entre l’un et l’ineffable justifie chez Damascius l’éclairage de biais appliqué sur le principe premier. C’est parce qu’à maints égards la même explication vaut pour les deux notions. En l’occurrence, cette transcendance de l’ineffable sur l’un bénéficie de l’analogie qui peut être dégagée de celle de l’un sur l’être : ce qui *donne* l’être doit forcément appartenir à une autre catégorie que l’être même, plus vaste, plus compréhensive et au moins qualitativement supérieure. Comme l’un *au-delà* de l’être est l’expression d’une antériorité absolue, aussi l’ineffable marque une *rupture* de la pensée par rapport à l’un ⁵. C’est du moins la lecture faite par Damascius de la voie négative suivie par Platon dans son *Parménide* ⁶. La position d’antériorité radicale aurait été ainsi à la base du refus de Platon de faire une quelconque suggestion au sujet de l’ineffable, cette raison ayant même motivé,

¹ *La mystagogie de Proclus*, p. 94. C’est là le piège dans lequel tombe inévitablement la théologie négative, faute de reconnaître la nature éminemment cryptique du premier principe : *“Comment donc, de notre côté”,* demande en l’occurrence Damascius, *“ce que nous connaissons de quelque manière, le nions-nous de ce principe que nous ignorons absolument (ἐκείνου ἀποφάσκομεν ὃ ἀγνοοῦμεν παντάπασιν ;)”* (*De Principiis*, R. 9, BL. p. 12. 11-12, V. p. 159).

² *“Ce rien-là n’est même pas simple...”* (*Ibidem*, R. 37, BL. p. 54. 23, V. p. 195).

³ *“...nous poussons encore jusqu’à l’un la simplification, d’abord en rassemblant nos pensées, ensuite en nous détachant de ces pensées rassemblées pour nous tourner vers la transcendance de cet un-là, laquelle est sursimplifiée au-dessus de celles-ci”* (*Ibidem*, R. 55, BL. p. 83. 3-6, V. p. 221).

⁴ *Ibidem*, R. 4, BL. p. 4. 9-12, V. 152.

⁵ L’ineffable jouit donc ici du même ascendant sur l’un que l’un sur le tout. Si l’on comprend cet *au-delà* comme une antériorité à toute position, *“l’Un, étant la négation du Tout, sera en rupture avec l’intelligible et ne pourra se communiquer comme tel par la pensée”* (Trouillard, *La mystagogie de Proclus*, p. 75).

⁶ *“Or, si c’est là sans doute une certaine façon encore de connaître, peut-être de cette façon-là connaissons-nous aussi l’un qui est au-delà de tout (τὸ ἐπέκεινα πάντων ἔν), comme Platon l’enseigne, quand, tantôt par l’analogie il nous fait avancer vers ce qui est transcendant à l’essence (τὸ τῆς οὐσίας ἐξηρημένον), et tantôt par les négations dépouille devant nous cette haute nature qu’il finit par déclarer ne pas même être (οὐδὲ εἶναι φησιν), mais qu’il déclare un seulement sans participation à l’être (ἀλλὰ μόνον ἔν τοῦ εἶναι ἀμέτοχον)”* (*De Principiis*, R. 43, BL. p. 64. 14-19, V. p. 205-206).

dans un deuxième temps, le procédé des négations à *partir* de l'un vers toutes les autres choses, en excluant l'un lui-même ¹. Voici, reformulée en ses propres termes, l'affirmation de Damascius sur l'impossibilité de toute saisie par la pensée de ce qui précède même l'un, de l'ineffable :

“Mais, si nous supprimons toute notion et toute conjecture, et si nous disons que cette privation est celle qui se soustrait entièrement à notre connaissance, alors ce vis-à-vis de quoi nous n'avons aucun regard et restons absolument sans vision, voilà ce que nous déclarons inconnaissable (τοῦτο ἄγνωστον λέγομεν), non pas que nous disions quelque particularité de lui, telle que l'inaptitude à être saisi par la vue, comme c'est le cas de l'intelligible, ni l'inaptitude à être saisi par l'intellection substantielle et commune, comme c'est le cas de l'un, mais nous disons le fait qu'il ne permet absolument aucune prise sur lui-même, pas même un soupçon (ἀλλὰ τὸ μηδεμίαν ἑαυτοῦ παρεχόμενον ἀντιλαβήν, μηδὲ ὑποψίαν)”.²

Il faut préciser ici que ce refus est à d'autres endroits plus nuancé par Damascius au point de permettre tout de même ce soupçon qui est ici dénié dans la tentative d'approche de l'ineffable. Le fait demeure que cette ambivalence, perceptible à travers tout le traité au sujet du premier principe, peut déconcerter les lecteurs. Nous avons déjà signalé l'équivoque même qui se dégage de l'abrupte introduction du *De Principiis* qui paraît saboter d'entrée de jeu toute chance de réussite dans la recherche du principe premier. Ce qu'il est important de préciser ici, c'est la valeur sous-jacente du refus radical de Damascius de permettre une quelconque prise. Elle relève de l'incompatibilité qui surgit de l'affrontement de la connaissance à l'ordre de l'être dans sa concentration extrême symbolisée par l'un. En d'autres termes, ce que la pensée perçoit comme immédiateté n'est en réalité qu'une lointaine médiation : *“L'analysable d'un point de vue logique est ontologiquement un dérivé”* ³. C'est dire que l'altérité, qui est la condition de toute connaissance humaine, introduit une disjonction insurmontable au niveau de l'un. Contrairement à l'expression de l'identité qui devrait lui être octroyée, les maintes déterminations qu'impose à la pensée sa propre nature discriminative ⁴ ne peut envisager l'aspect de l'identité absolue de l'un sans se contredire par la même occasion. Tandis que la pure identité (ou simplicité) exclut l'altérité (la multiplicité), l'intelligible, lui, demeure inextricablement en marge de la saisie de la première dans

¹ Ibidem, R. 38, BL. p. 55. 13-17, p. 195.

² Ibidem, R. 10, BL. p. 13. 10-17, V. p. 160. La suite est encore plus radicale dans le retranchement entier de toute prédication, aussi idoine puisse-t-elle être pour nous suggérer ne serait-ce qu'un *soupçon* : *“Car nous ne le disons même pas inconnaissable seulement, en sorte que, tout en étant quelque autre chose, il aurait pour nature l'inconnaissable (ὄν ἔχη φύσιν τὸ ἄγνωστον), et nous ne le disons même pas être (ἀλλ' οὐδὲ ὄν), même pas un (οὐδὲ ἔν), même pas tout (οὐδὲ πάντα), même pas principe du tout (οὐδὲ ἀρχὴν τῶν πάντων), même pas au-delà du tout (οὐδὲ ἐπέκεινα πάντων) : nous estimons que nous ne prédisons de lui absolument rien (οὐδὲ τι ἀπλῶς ἀξιούμεν αὐτοῦ κατηγορεῖν). Donc même ces prédicats, le rien (τὸ οὐδὲν), l'au-delà de tout (τὸ ἐπέκεινα πάντων), l'au-dessus de la cause (τὸ ὑπεράϊτιον), l'incoordonné à tout (τὸ ἀσύντακτον πρὸς πάντα), et les autres prédicats semblables, ne constituent pas sa nature, mais ce sont seulement des suppressions de ce qui vient après lui (ἀλλὰ μόνον ἀναίρεσεις τῶν μετ' αὐτό)”* (Ibidem, R. 10-11, BL. p. 13. 10-24, V. p. 160).

³ Dodds, *Elements of theology*, Commentary, p. 196.

⁴ Nature qui comporte ces deux aspects : identité à soi et altérité à autrui. Cf. Platon, *Le Sophiste*, 255 b 8-9. *“L'altérité est discriminative de l'identité (ἡ ἑτερότης διακριτική ἐστὶ τῆς ταυτότητος), et là où il y a altérité, il y a aussi identité (οὐδὲ ἑτερότης, καὶ ταυτότης)”* (*De Principiis*, R. 77, BL. p. 116. 21-22, V. p. 251).

ce qu'elle a d'exclusif¹. L'un même n'est connaissable (γνωστόν, ou *conjecturable*, ὑπονοητόν) que par la pensée simple, mais demeure inconnaissable par la pensée composée². C'était aussi l'objection de Plotin à la *pensée qui se pense* attribuée par Aristote au divin en ce qu'elle comportait une inadvertance fondamentale qui contredirait son unité : il est impossible que l'agir ou la pensée n'engendre une multiplicité³. La nature même de la pensée porte sur une différence de deux ou plusieurs identités : l'être pensant, lorsqu'il pense, se dédouble. Dès l'éveil de la perception, la réflexion débute par le constat de la différence et de l'identité. Ce qui fait la difficulté de saisir l'un, c'est qu'en l'occurrence, sujet et objet sont identiques, puisque la lumière qui éclaire l'un relève de l'un lui-même⁴. "*Notre pensée, duelle par essence, ou bien se supprime, ou bien dualise l'un et le fait plusieurs*"⁵. La prédication qu'elle introduit dans la structure de la connaissance se superpose sur l'objet à connaître et le multiplie par là même. Si l'un s'illumine par la clarté qu'y jette la pensée, il s'assombrit en même temps par l'élément hétérogène qui s'immisce entre l'objet et le sujet. Quelque chose semble irrémédiablement perdu dans l'intervalle qui sépare l'identité de l'un et l'altérité du regard réflexif, et que la pensée, de par sa nature même, n'arrive plus à reconstituer puisqu'elle est l'auteur de cette altérité. Aussi, au lieu de saisir le principe pur dans son antériorité fondatrice de l'être, la pensée le médiatise à son tour à travers un arbitrage qui le dissimule davantage qu'il ne le révèle. Si elle est ainsi vouée aux enfantements aporétiques, c'est dans la mesure où elle tente d'exprimer ce qui contrevient à sa nature dichotomique⁶. Si l'absolu indivisible pouvait énoncer lui-même ce qu'il est, il ne saurait éviter la tautologie de son identité que par la contradiction d'une altérité : il devrait, selon Plotin, ou bien dire "*je, je*" (εἰμί εἰμί) ou encore "*moi, moi*" (ἐγώ ἐγώ), ou alors "*je suis ceci*" (εἰμί τόδε) ou "*ceci*" (τόδε), que ce soit moi-même ou autre chose ; dans le premier cas, il ne dirait en fait rien qui puisse nous renseigner davantage sur lui, et dans le second cas, il mentirait (ψεύσεται)⁷. L'impossibilité d'atteindre cette simplicité absolue rend toute connaissance du principe suspecte, puisque le syllogisme est immanquablement déficient. Sur ce point, Damascius demeure donc fidèle à la tradition néoplatonicienne, en motivant l'ineffabilité du principe premier selon les arguments de Plotin⁸ et

¹ Comme l'écrit Plotin, l'intelligible n'est tel que pour un autre (*Ennéade* V, 6, 2. 22). "*Plotin saura gré à Platon, non seulement de déclarer l'altérité comme le fondement de la possibilité d'un univers intelligible, mais aussi d'y reconnaître le principe constitutif de notre pensée de l'être*" (Baladi, *Op.cit.*, p. 9). C'est là aussi l'impasse de la pensée en quête du principe premier : "*la fonction propre de nos âmes est toujours « diacritique » : elles ne saisissent qu'en divisant*" (Gandillac, *La sagesse de Plotin*, p. 261-262). Cf. Plotin, *Ennéades* III, 9, 1 ; V, 1, 4 et VI, 7, 39.

² *De Principiis*, R. 38, BL. p. 3-6, V. 196.

³ Comme la pensée implique toujours une altérité, le sujet pensant ne peut rester simple (*Ennéade* V, 3, 10). "*Il faut donc accepter cette vue qui a fait reculer certains interprètes de Plotin*", est d'avis Trouillard : "*Il y a déjà une impureté au niveau de la pensée et même dans la Pensée de la pensée d'Aristote, parce qu'elle est essentiellement une détente d'unité*" (« Le néoplatonisme », *Histoire de la philosophie*, Pléiade, I, p. 892).

⁴ Damascius renvoie explicitement à la *République* de Platon (*De Principiis*, R. 47, BL. p. 70. 9-18, V. p. 210-211).

⁵ Combès, « Damascius lecteur du Parménide », *Études néoplatoniciennes*, p. 69.

⁶ Ibidem. "*Nous ne posons que des relations, et c'est ce que signifie la première hypothèse du Parménide*", remarque Trouillard dans son compte rendu de Damascius (« Le néoplatonisme », Pléiade, I, p. 930).

⁷ *Ennéade* V, 3, 10. 32-37.

⁸ "*L'objet du penser, ce vers quoi celui-ci se replie, est l'unité absolue, mais dans laquelle, en tant que telle, on ne saurait se frayer un accès : elle n'est pas déterminée mais demeure au contraire l'inconnu (das Unerkannte)*" (Hegel, *Vorlesungen...*, II, S. 450-451 : *Leçons...*, IV, p. 883-884).

de Proclus ¹. Ainsi, le principe chez Plotin n'est toutes choses qu'en demeurant identique à soi ². L'un pur, véritable (τὸ καθαρῶς ἔν καὶ ὄντως) tant recherché, du fait qu'il ne se dit pas d'autre chose (οὐ κατ' ἄλλο) ³, renvoie inextricablement à une identité insaisissable. Le regard de Platon porté sur l'anhypothétique comme cime de la pensée et fondement du monde intelligible devient chez Damascius l'aveu d'une insurmontable impasse.

Ainsi s'éclaire mieux le refus de Damascius de désigner l'ineffable comme tel. C'est là aussi que prend tout son sens la sur-inconnaissance du principe qui n'est pas une ignorance au carré mais l'aveu d'une reconnaissance de l'identité absolue propre au premier principe. Elle découle du fait que l'un est tout et qu'en tant que tel il exclut la relativité du rapport entre sujet connaissant et objet à connaître. En réalité, l'ignorance elle-même est exclue par là même, puisqu'il n'y a d'ignorance ou de savoir que là où il y a une altérité entre sujet et objet. L'un étant seul, il n'a rien à penser, à connaître ou à ignorer. La fonction de la connaissance ne s'applique que dans un ordre relatif d'être. C'est nous qui avons besoin de la connaissance pour coïncider avec le monde qui nous fait face, puisque nous sommes identité *dans* l'altérité ⁴. Lui, qui est identique à lui-même, étant tout, n'a guère besoin d'un mode d'être différé de sa coïncidence-à-soi, à moins de s'aliéner dans son essence. Or, *"on ne peut ni penser ni agir sans briser une simplicité antérieure"* ⁵. Puisqu'il est tout, source de tout avant toutes choses, nous n'avons aucune instance extérieure susceptible de le faire ressortir dans une différence spécifique ⁶. *"Le principe unique est tellement éloigné de l'acte de distinguer"*, écrit Damascius, *"qu'il n'unifie même pas (...), mais il fait chaque chose un-tout"* ⁷. Penser et comprendre l'ineffable équivaldrait pour la pensée à sortir de lui et donc à le contredire, à introduire une altérité radicale qui supprimerait du même coup sa primauté ontologique, en l'aliénant à son identité. La connaissance qui tente de remonter au principe à partir de l'être auquel elle participe bute sur une sorte d'altérité englobante dont elle n'a nul moyen de saisir la nature. C'est ce qui fait aussi, par ailleurs, du principe d'identité un mystère, expression d'une inconcevable simplicité où trône l'identité à soi de l'un. La primauté absolue de toute position ontologique acquiert ainsi chez Damascius la configuration d'une limite en quelque sorte alogique, puisqu'elle relève du fondement même de toute possibilité discursive ⁸. Déjà là avant la parole, la pensée, la vie et, d'une manière paradoxale, avant même l'être, le principe confine à l'indicible.

¹ *"Le premier, Dieu, est l'unité absolue (...), et qui est pour soi inconnaissable (für sich unerkennbar), fermée (unaufgeschlossen), pure abstraction (bloß Abstraktum) ; il ne peut être connu, — en tant qu'abstraction (...). Cete unité est au-dessus de l'être (ὑπερούσιον, superessentielle)"* (Hegel, *Vorlesungen...* II, S. 476 ; *Leçons...*, t. IV, p. 928).

² Plotin, *Ennéade* VI, 5, 2.

³ Ibidem V, 5, 4. 6-7.

⁴ *"Au lieu que le réel seul, dans son insignifiance ou sa plénitude (sa plénitude, donc son insignifiance), ne manque de rien : puisqu'il est tout entier ce qu'il est, et rien d'autre, et ne veut rien dire"* (Comte-Sponville, *Traité du désespoir et de la béatitude*, 2 : *Vivre*, « Les labyrinthes du sens : d'un silence l'autre », p. p. 203).

⁵ Trouillard, « Le néoplatonisme », *Histoire de la philosophie*, Pléiade, I, p. 892.

⁶ *"Pour tracer une frontière à l'acte de penser, nous devrions pouvoir penser les deux côtés de cette frontière (nous devrions donc pouvoir penser ce qui ne se laisse pas penser)"* (Wittgenstein, *Tractatus...*, « Avant-propos », p. 31).

⁷ ... ἔν πάντα ποιεῖ ἕκαστον (*De Principiis*, R. 71, BL. p. 107. 12-13, V. p. 243).

⁸ C'est en ce sens que Festugière estime que l'εἶδος se révèle être davantage qu'un axiome : *"si la πρώτη ὑπόθεσις est... objet de vue, c'est donc qu'elle dépasse l'ordre logique. On ne contemple pas le principe d'identité. On l'utilise, mais une vue directe n'en saurait rien tirer, ni pour le progrès de la connaissance, ni pour la joie de l'amour"* (*Contemplation et vie contemplative selon Platon*, p. 104, note 2).

Mais par là même, et dans une perspective moderne, est éliminée aussi la question du sens de l'être, ou encore du *pourquoi*, qui côtoie l'ensemble de la réflexion de Damascius et justifie entre autres le recours à l'ineffable. Comte-Sponville, reprenant à son tour les données du problème qui nous préoccupe ici, montre comment le sens, qui fait tout le tourment de la philosophie moderne post-kantienne, renvoie toujours à une altérité, ou la crée plutôt, puisqu'il *n'est de sens que de l'autre*. En revanche, l'identité du même qui est présence à soi du réel devient par là inconcevable dans un rapport de sens (donc *insensé*) : *“Le secret du monde, le seul, c'est le principe d'identité, qui n'est pas un secret, ni un principe, mais la chose même”*, autrement dit le réel ¹. Nous pourrions donc nous demander s'il ne s'agirait pas là de ce que Jankélévitch appelait la *nescience presciente* de la docte ignorance qui ouvre vers le savoir de notre ignorance par le pressentiment d'une présence ignorée, par où le comble de la négativité revêt en réalité l'aspect le plus riche de l'être ². En effet, écrit Damascius, l'un, *“tout en étant inconnaissable (ἄγνωστον ὄν), est cependant en gestation du connaissable (ὠδίνει τὸ γνωστόν)”* ³. La philosophie elle-même, telle qu'elle s'exprime dans le traité de Damascius, comporte ce destin particulier de faire surgir l'un de l'indicible comme de la nuit dont la lumière est issue ⁴, mais, à l'opposé de l'approche gnostique, cette nuit même est riche d'un sens dont la surinconnissance par l'ineffable acquiert par moments l'indéniable soupçon. C'est là ce que Jankélévitch estime être *“l'inconnaissable qui est paradoxalement, qui est ironiquement la condition du connaître”* ⁵. Par contre, dans le gnosticisme, l'ignorance est élevée d'une étrange manière au statut de composante constitutive du monde même, au point où la création de ce dernier est mise sur le compte d'une bévue divine, erreur incompréhensible et laissée sans explication ⁶. Contrairement donc à la *fonction ontologique de l'ignorance*, comme la désigne Jonas, chez Damascius la conscience de l'ineffable demeure le simple et modeste aveu d'une privation humaine ⁷. Par contraste avec cette faiblesse toute humaine, la connaissance unitaire (ἐνιαία γνῶσις) que Damascius assigne aux dieux peut, quant à elle, s'établir selon l'un (κατὰ τὸ ἓν), au-dessus de l'être, et relève d'un contact intuitif (κατὰ ἐπιβολήν), tandis que la connaissance humaine demeure opaque, n'atteignant l'un que par un raisonnement bâtard ⁸.

¹ “... (qui n'est d'ailleurs pas une chose, mais plutôt sans doute un événement, un fait), telle qu'elle est (telle qu'elle advient), et telle, puisqu'elle l'est, qu'elle ne peut ne pas l'être” (*Traité du désespoir...*, 2, p. 201).

² “Si l'on peut dire seulement ce que la qualité n'est pas, c'est parce que la qualité est trop riche pour être dite. Le Je-ne-sais-quoi est parfois ce qui manque, mais lui-même n'est jamais un manque : il est une plénitude, qu'on surprend en détournant le regard, et qui se dérobe dès qu'on prétend la saisir comme chose présente” (*Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, tome I, p. 76).

³ *De principiis*, R. 59, BL. p. 88. 23-25, V. p. 226.

⁴ “Si donc l'ordre « intelligible » est ce qui fait comprendre et rend significatif le désordre sensible”, écrit Jankélévitch, “le surordre intelligible ne vise pas à faire comprendre l'intelligibilité toute transparente et vraiment maximale des axiomes et principes éternels, mais il fonde cette intelligibilité et, la fondant, révèle le non-sens de son sens, la contingence et relativité de sa nécessité, la nuit enfin d'où sa lumière est issue” (*Philosophie première*, p. 89).

⁵ En d'autres termes, “ce qui passe la relation nous surpasse ; et l'irrelatif, de son côté, est à la lettre, l'impensable, car il ne se prête qu'à des « tautologies »” (Ibidem, « La voie négative », p. 102).

⁶ Jonas, *La religion gnostique*, p. 230. Cette ignorance serait ainsi “un trouble qui saisit une partie de l'Absolu, surgissant de ses propres motifs et aboutissant à la condition négative”, le monde, qui en est “la perversion”, ou ignorance par opposition à la connaissance (Ibidem).

⁷ “Nous ne disons pas ce qu'il est, mais la disposition dans laquelle se tiennent envers lui les dérivés dont il est la cause” (Proclus, *In Parmendem*, VI, 1109, 12-14).

⁸ *De Principiis*, R. 43, BL. p. 65. 1-4, V. p. 206.

Pour ce qui est de l'ineffable établi au-dessus même de l'un, le choix de Damascius est parfaitement cohérent dans ce sens et se traduit par le silence à son égard. En proférant des noms et des concepts (ὀνόματα καὶ νοήματα), nous parvenons certes à rendre plus clair un monde sensible plongé autrement dans la confusion, mais ce ne sont là que les gestations (ὠδίνων) de notre pensée. Sans rien nous apprendre sur l'ineffable ¹, elles se trouvent toutes arrêtées sur le seuil du sanctuaire ². En totale conformité avec la tradition spirituelle du néoplatonisme, et même en anticipant sur les positions centrales d'un Comte-Sponville au XX^e siècle, Damascius nous fait comprendre à quel point le discours dissimule toujours une absence qui n'est en réalité que le symptôme d'une déficience humaine ³. Qu'il n'est de sens, autrement dit, que dans la mesure où quelque chose manque quelque part, et que la pensée, avec l'agir qui l'accompagne, vient combler ou est censée le combler. Nous pouvons comprendre par là aussi pourquoi le principe est situé chez Damascius du côté du silence et au-delà du discours ⁴. Tout comme chez Plotin, le principe ne peut être à proprement parler conçu dans sa vérité puisqu'il en est la condition : *"il ne peut y avoir de vérité absolue, car l'absolu n'est pas vérité, mais ce par quoi il y a vérité"* ⁵. La philosophie dévoile par l'aveu de l'ineffable non pas une lacune non-concluante dans le chemin qui nous a conduit au principe premier ⁶, mais le point de départ caché et incirconscribable de tout chemin. *"Si de la pensée de l'unité nous passons à l'unité même, c'est que déjà celle-ci nous portait et se donnait la pensée à titre de médiation"* ⁷.

TRANSCENDANCE NOËTIQUE ET IMMANENCE ONTOLOGIQUE

Éclaircissement

À la lumière de cette réflexion sur l'insurmontable dichotomie qui condamne la pensée à un interminable ajournement de la saisie de l'unité indissoluble qui caractérise le premier principe, le problème de la transcendance ou de l'immanence de ce dernier devient particulièrement clair. Tous les courants de l'Antiquité tardive qui se sont préoccupé de la recherche spéculative portant sur le principe vont par ailleurs dans la même direction, malgré quelque confusion qui prédomine dans l'ensemble. Ainsi, à propos de l'approche de l'intelligible sous sa forme la plus éminente, les *Oracles chaldaïques* affirment que même le *"subtil intellect qui mesure toutes choses"* n'a pas le pouvoir de

¹ Ibidem, R. 7, BL. p. 8. 16-17, V. 156.

² ... ἐν προθύροις τοῦ ἁδύτου (Ibidem, R. 7, BL. p. 8. 12-16, V. 156).

³ "...le je-ne-sais-quoi n'est pas la chose manquante, mais le charme qui habille la totalité et en fait un tout. C'est cette essence de la totalité que l'intuition nous révèle ; et c'est encore cette indivisible essence qui est le mystère" (Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi...*, tome I, p. 67).

⁴ "Aussi *"la vérité est du côté de l'être, pas du côté du discours. (...) Il n'y aurait pas de vérité dans nos discours, s'il n'y avait d'abord dans le monde, si le monde n'était la vérité même"* (Comte-Sponville, *Op.cit.*, tome 2, p. 202).

⁵ De même, chez Proclus, c'est parce que le principe *"ne s'identifie pas à la pensée, qu'il peut produire et envelopper du même coup tout ce qui débordé l'intelligible et la raison"* (Trouillard, *La mystagogie de Proclus*, pp. 31 & 105).

⁶ Comme semble l'interpréter Combès (« La théologie aporétique de Damascius », *Études néoplatoniciennes*, p. 210).

⁷ Par là aussi, *"la philosophie est délestée de la tâche impossible de produire l'union mystique. Plotin ne dit jamais que la contemplation ni la dialectique ont ce pouvoir. Elles conduisent à l'affirmation de l'Un, mais de l'Un saisi à travers la multiplicité intelligible"* (Trouillard, *La mystagogie de Proclus*, p. 27).

le concevoir parce que l'intelligible "*subsiste hors des prises de l'intellect humain*"¹. Là où la confusion s'introduit cependant, c'est lorsque la transcendance du divin vient accréditer une extériorité nette par rapport à la pensée, ce qui, comme nous le verrons dans le quatrième chapitre de ce mémoire, serait un pur non-sens dans la perspective néoplatonicienne, que ce soit chez Plotin, Proclus ou Damascius. Il est significatif en ce sens de remarquer que la transcendance demeure, et pour cause, au niveau d'une simple pétition de principe² qui n'est pas autrement justifiée si ce n'est par une insipide affirmation du "*transcendentement un*" (ἅπαξ ἐπέκεινα)³.

Par contraste, l'hermétisme est bien plus explicite sur les motivations du recours à la transcendance justifié par le fait que le divin déborde l'essence en la surplombant sous le mode superlatif de *Summe Exsuperantissime*, érigé en entité dépassant même la suréminence⁴. Par là même, elle implique à son tour, au niveau noétique, le recours à l'ineffable dans une version très proche de celle qu'en donne Damascius et qu'une branche du courant gnostique reprendra à son tour⁵. Là comme ici, c'est bien l'antériorité qui est à la source de la thèse de la transcendance appliquée au principe. Nous retrouvons, en somme, l'argument de Plotin pour qui le principe antérieur à l'intellect, qui l'engendre, ne peut être en lui-même ni l'intellect ni même le monde intelligible, la cause exigeant une supériorité sur les effets. Pour être saisi, un délestage de toutes les déterminations ayant trait à l'être est requis⁶ et c'est aussi le sens de l'épékéina appliquée à l'un comme source de l'être (ἐπέκεινα οὐσίας)⁷. Cette précision, longuement traitée par Damascius, est importante. Comme l'a remarqué Bréhier, ce qu'il faut retenir ici c'est que cette transcendance est toute relative à l'intelligence qui n'exile le principe originaire que de son champ de compréhension, et non pas de l'être, ce qui serait absurde : "*il a seulement un mode de réalité qui échappe à l'intelligence*"⁸. Ce n'est donc pas le principe comme tel qui est étranger à cela même qu'il rend possible, mais son ascendant ontologique qui dépasse ici le niveau ordinaire de la pensée. Du moment que le degré de supériorité auquel l'intelligence doit s'élever pour atteindre le principe la

¹ ... ἐπεὶ νόου ἔξω ὑπάρχει (fragment 1, Belles Lettres p. 66). "... même l'intellect, qui, en tant qu'intellect, est contemplateur de certaines choses qualifiées", écrit Damascius, "entre sans doute en gestation de la notion de cette haute nature, mais cette notion il ne la produit pas, même lui" (*De Principiis*, R. 58, BL. 87. 17-19, V. p. 225).

² "Quant à lui, il subsiste tout entier en dehors" (αὐτὸς πᾶς ἔξω ὑπάρχει) (*Oracles chaldaïques*, fragment 84, p. 87).

³ Ibidem, fragment 169, p. 107. De la même manière le fragment 179 (p. 109) semble exprimer un clivage ontologique qui n'est guère plus argumenté.

⁴ ... ὁ πάσης ὑπερόψης μείζων. Ainsi dans *Asclépius* 41 (353. 1 Nock-Fest.); cité par Festugière, *Le Dieu inconnu et la Gnose*, p. 77. "L'idée d'incognoscibilité implique l'idée de transcendance. C'est parce qu'il est infiniment élevé au dessus de toutes choses que l'Être Premier est difficile, voire impossible à saisir par les moyens normaux de la connaissance" (Festugière, *Op.cit.*, p. 4). Cf. aussi *Corpus Hermeticum*, I, 31 (18. 8 ss. Nock-Fest.). "Si haut, si éminent qu'on dise Dieu, il est encore au-dessus" (Festugière, *Op.cit.*, p. 77).

⁵ "He is unsearchable because there exists no one prior to him to examine him. He is unmeasurable because there was no one prior to him to measure him" (*The Apocryphon of John*, II, 3, 6-13, cité par Curtis L. Hancock, « Negative theology in Gnosticism and Neoplatonism », *Neoplatonism and Gnosticism*, p. 178).

⁶ "The concept of being is drawn from the objects and consequently transcends also the concept that is founded on those objects" (Copleston, *A History of philosophy*, I, p. 465).

⁷ En tant que principe au-delà de l'essence, l'un est "puissance de toutes choses, tout être est son effet (ἐκείνο μὲν δύναμις πάντων, τὸ δὲ ἤδη τὰ πάντα) (...). De plus, si tout être est son effet, l'Un est avant tout être et n'est pas égal à tout être : pour cette raison aussi, il est au-delà de l'essence" (*Ennéade* V, 4, 2. 37-40). Cf. Ibidem, VI, 9, 2.

⁸ « L'idée du néant ... », *Études...*, p. 253. "La métaphysique", écrit Lévinas, "est l'essence de ce langage avec Dieu, elle mène au-dessus de l'être" (*Totalité et infini*, p. 331). À l'opposé, "la séparation est la constitution même de la pensée et de l'intériorité. c'est-à-dire d'une relation dans l'indépendance" (Ibidem, « Séparation et absolu », p. 107).

dépasse, il devient, par rapport à elle, transcendant ¹. C'est dans cette optique que nous devons comprendre la propre position de Damascius qui affirme, pour sa part, dans une formule reprise par la plupart des historiens, que notre âme a la divination (μαντεύεται) que “*du tout, conçu de quelque façon que ce soit, il y a un principe au-delà de tout (ἐπέκεινα πάντων) et incoordonné à tout (ἀσύντακτον πρὸς πάντα)*” ². Dans ce contexte on serait en droit d'interpréter l'usage des notions d'immanence et de transcendance, à moins de retomber pour la énième fois sur l'aporie d'un principe de rien du tout, comme rapportées à un *au-delà* noétique. Alors que l'immanence traduit le rapport de l'être à l'un, la transcendance est l'unique mode qu'a la pensée d'accéder à la saisie d'une entité qui contredit cependant toutes ses propres lois ³. La pensée part, en effet, des lois de la relation, s'y soumet, pour à la fin les transgresser. Sa quête du premier principe est marquée du sceau de la transcendance du moment qu'elle tente de saisir le pré-noétique. “*On peut et on doit dépasser non seulement toute détermination intellectuelle*”, écrit Trouillard, “*mais l'intelligible en tant que tel, parce qu'il est tout entier médiation*” ⁴, ce qui implique le renoncement aux énoncés exprimables et discursifs et l'abandon de l'illusoire accès direct à une telle connaissance. Lorsque Damascius s'interroge sur la possibilité d'exprimer adéquatement “*cette vérité transcendante*” (ἡ ὑπερβαλλούση ἀληθεία), c'est donc bien l'incapacité de la pensée de traiter le principe autrement qu'en termes de différenciation avec le tout qui est clairement désignée, et non un objet qui serait, lui, transcendant ⁵. Ce n'est donc pas l'altérité du principe qui est ainsi exprimée, mais simplement l'état où la pensée se trouve lorsqu'elle en vient à le formuler. Cet état n'est autre que la reconnaissance d'une limite dont le dépassement n'offre plus de prise précisément parce qu'il tend à devancer sa propre condition d'existence ⁶. C'est d'une immanence bien singulière qu'il s'agit par conséquent, puisqu'elle n'est telle que dans l'ordre d'une antériorité inconcevable. Cette antériorité radicale explique aussi la difficulté d'exprimer le principe du moment qu'il est affirmé être “*tout antérieurement aux plusieurs et au tout*” ⁷. Par contraste précisément avec la multiplicité diffuse de ce tout, “*la notion d'au-delà de tout n'indique que notre propre retrait*” ⁸.

¹ “*De même que, pour voir la nature intelligible, il ne faut plus avoir aucune image des choses sensibles et contempler ce qui est au-delà du sensible, de même, pour voir ce qui est au-delà de l'intelligible, il faut écarter tout intelligible ; on apprend bien grâce à l'intelligible l'existence de ce terme suprême ; mais pour savoir quel il est, il faut abandonner l'intelligible*” (Ennéade V, 5, 6. 17-21).

² *De principiis*, R. 4, BL. p. 4. 13-15, V. 152. “*Au sens où l'emploi du terme « cause » est relatif, il n'a nulle place en théologie*” (Baladi, *La pensée de Plotin*, p. 22).

³ “*Dans le néoplatonisme*”, souligne Bréhier, “*la réalité véritable dépasse et enveloppe tous les êtres donnés ; ces êtres ne sont que des produits et non la réalité ultime*” (« L'idée du néant ... », *Études...*, p. 283).

⁴ “*Que l'esprit ne s'identifie jamais aux plus hautes pensées, qu'il ne puisse jamais être enfermé dans l'ordre le plus épuré, mais qu'il y ait toujours en lui un processus de transcendance, c'est le secret de sa libération, et c'est le dernier mot de la religion de Plotin*” (*La procession plotinienne*, p. 53-54).

⁵ *De Principiis*, R. 78, BL. p. 118. 1-19, V. p. 253. “*Cette doctrine admet que l'indétermination du principe est relative à notre ignorance, et qu'il renferme l'universalité des choses d'une façon que nous ne pouvons concevoir*” (Bréhier, « L'idée du néant ... », *Études...*, p. 263).

⁶ “*Les frontières de mon langage sont les frontières de mon monde. La logique remplit le monde ; les frontières du monde sont aussi ses frontières*” (Wittgenstein, *Tractatus...*, 5.6 & 5.61, p. 93).

⁷ ... πάντα πρὸ τῶν πολλῶν καὶ τῶν πάντων (*De Principiis*, R. 64, BL. p. 96. 9, V. p. 233).

⁸ Combès, « La théologie aporétique de Damascius », *Études néoplatoniciennes*, p. 213. “*Se constituer, pour l'esprit, c'est à la fois se fonder et se dépasser comme esprit singulier sub specie universi*” (Trouillard, *La procession plotinienne*, p. 3 ; cf. Plotin, *Ennéade* IV, 4, 2).

La grille de lecture que nous proposons ici, et qui se dégage d'une manière implicite mais jamais explicite du texte de Damascius, consisterait dans la double perspective d'une immanence ontologique d'une part, et d'une transcendance noétique de l'autre¹. L'équivoque qui semble souvent faire confondre les deux n'est pas étrangère à la position de Proclus qui a contribué, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre de ce mémoire, à l'acréditer peut-être à son corps défendant². Une image suggestive de cette équivoque serait celle qu'il proposait des ordres divins qui seraient "enracinés dans l'un par leurs cimes" comme les arbres sont "enfoncés en terre par leurs racines"³. D'où la difficulté de concevoir l'immanence ontologique du divin au monde⁴ alors qu'en tant que principe il semble surplomber l'être dans son rôle d'unité synthétique générique, d'autant plus que cette immanence correspondrait à un repos en soi apparemment antithétique avec la mobilité du monde sensible⁵. Pourtant, selon Trouillard, l'un n'évoque guère "un simple état immanent qui inviterait à un narcissisme peu platonicien, mais une présence qui, ne pouvant ni se thématiquer ni se réfléchir adéquatement, appelle toutes les ressources de l'expression"⁶.

Nous arrivons donc à cette conclusion paradoxale qui consiste à voir le premier principe relever d'une pure immanence ontologique, en tant que fondement ultime de l'être, et en même temps d'une absolue transcendance noétique, comme point-limite de toute pensée humaine. Il y a là un double statut du principe qui justifie le recours à l'ineffable. D'une part, ce qu'il y a de plus positif échappe à l'affirmation par son statut fondateur⁷, et d'autre part, ce statut interdit le retour en arrière de la pensée sur ce qui la rend possible. Chez Damascius, cette double perspective dans laquelle est envisagée l'ineffabilité du premier principe devient particulièrement claire. Chaque fois qu'est introduite l'aporie soulevée par la transcendance de l'un, elle est affirmée

¹ Combès semble aller dans la même direction lorsqu'il écrit que le suessentiel qui illumine le premier principe traduit, non pas une postériorité (transcendance), mais une radicale antériorité qui revient au préessentiel (προούσιον) (« Damascius ou la pensée de l'origine », *Études...*, p. 278-279).

² "On a trop souvent exposé l'enseignement du Diadoque dans le registre de la pure transcendance et même de l'extériorité. La théologie spirituelle de Proclus ne serait ni cohérente ni critique si elle ne s'établissait simultanément dans le registre de l'immanence" (Trouillard, *La mystagogie selon Proclus*, p. 13).

³ Proclus, *In Parmenidem*, VI, 1050. "Le divin, en effet, n'est absent de rien, mais il est présent également à tous. C'est pourquoi, même s'il s'agit d'êtres de dernier rang, on découvrira en eux la présence divine. Car l'un est partout en ce sens que chacun des êtres doit sa subsistence aux dieux et qu'en procédant des dieux aucun ne les a quittés, mais que tous sont enracinés en eux" (*In Timaeum*, I, 209 ; Trouillard, « Introduction », *Éléments de théologie*, p. 25).

⁴ "Tout procède de l'Un, immédiatement, radicalement, éternellement. Et cependant, chaque ordre se constitue lui-même par une sorte d'auto-position et engendre le plan qui le suit" (Trouillard, *La procession plotinienne*, p. 62). Plotin affirme du divin, qu'il est "présent à tous les êtres (πάντων παρόντων), et il est dans notre monde, de quelque manière qu'on puisse le concevoir : le monde participe à Dieu (μετέχει αὐτοῦ ὁ κόσμος)" (*Ennéade* II, 9, 16. 24-25).

⁵ "Il suffit que l'un unifie pour que tout soit. L'unité exigera d'être réalisée et en se réalisant fera surgir l'ordre de l'être" (Trouillard, « Introduction » aux *Éléments de théologie*, p. 49 ; Proclus, *In Parmenidem*, VII, 1167, 1219). Cf. Plotin, *Ennéade* III, 2, 1, 41-45 : à propos des êtres bienheureux qui, immobiles, accomplissent de grandes choses en demeurant en eux-mêmes (ἐν τῷ ἑφ' ἑαυτοῦ μένειν), sans agir (μὴ ποιεῖν).

⁶ Selon Trouillard, l'un proclusien n'évoque pas "une hypostase transcendante qui serait inaffirmable" (*La mystagogie de Proclus*, p. 100). Or, pour Damascius, c'est le fait même que le tout premier principe n'est pas une hypostase qui le rend inaffirmable. Ce qui semble par ailleurs ressortir d'un autre passage de l'analyse de Trouillard qui écrit, en commentant Proclus, qu'"à la manence qui est l'enracinement de tous les êtres dans l'Un ne correspond aucun nom" (*Ibidem*, p. 132). Cf. Proclus, *Théologie platonicienne*, II, 6, p. 40-43.

⁷ "L'acte thétique est positivité pure, et cependant (ou à cause de cela même) on n'y atteint que par la voie négative ; ou plutôt il n'y a que l'intuition qui l'atteint » et qui soit, en conséquence, aussi positive que l'acte lui-même" (Jankélévitch, *Philosophie première*, « La voie négative », p. 107).

en fonction de la nature de l'un dont procède l'être ¹ et du dépassement que doit par la suite effectuer l'intellection pour rendre compte d'un objet qui la devance ². Le caractère totalisant de l'un pris provisoirement comme principe est ici exacerbé au dernier degré d'intelligibilité et justifie le sens le plus fort de l'ineffable d'un point de vue noétique ³. Le principe ineffable, "*ce n'est pas des discours qu'il est principe, ni des connaissances, ... mais il l'est absolument de tout, et il est placé au-dessus de toute pensée*" ⁴. Or, notre pensée, en hypostasiant les divers états du devenir, en fait des entités disjointes et engendre par là la discontinuité dans un mouvement continu ⁵. En détachant l'unité du principe immuable du devenir multiple qui est pourtant censé en dériver, c'est le principe lui-même qui devient inintelligible et le devenir annihilé dans son écoulement. Le terme idéal d'un principe fixe, à moins de pouvoir rendre compte par lui-même de l'hétérogénéité du devenir, risque d'étouffer ce dernier dans sa nature propre ⁶. Le résultat négatif des dialogues métaphysiques de Platon semblent orienter dans le même sens ⁷, en faisant de l'un une sorte de *rien* pour la pensée qui, elle, est fonction obligée de disjonction et multiplicité, incapable à saisir l'un dans tout ce qu'il comporte à la fois d'universel et de simple ⁸. Par contraste, le premier, au-delà de l'un et de la pluralité, "*produit tout ... selon un mode qui nous est étranger*", et c'est selon ce même mode étranger à nous que nous le considérons comme à la fois "*séparé de tout*" (πάντων κεχώρισται) et "*immanent à tout*" (πᾶσιν ἔνεστιν) ⁹. Les deux caractères antithétiques se rejoignent ici par-delà les catégories ordinairement établies par nous pour situer le principe dans sa relation aux choses qui en dérivent :

... et ces choses et l'un ne sont pas non plus mutuellement unifiées, ni identiques ni non plus différentes, ni semblables ni dissemblables, ni un ni plusieurs, ni de même rang ni de rang différent, car même la qualité d'être avant le tout ne convient pas à l'un, ni non plus, par conséquent, ne convient au tout la qualité d'être après l'un ; donc ne leur conviennent pas les qualités ni de premier ni de deuxième, ni de cause ni d'effet. ¹⁰

¹ *De Principiis*, R. 43, BL. p. 64. 19-20, V. p. 206.

² *Ibidem*, R. 43, BL. p. 64. 21-24, V. p. 206.

³ "S'il ne signifie pas l'Ineffable", écrit Trouillard, "l'Un est un tout qui implique le multiple. Damascius insistera longuement sur ce point" (*La mystagogie de Proclus*, p. 170). Nous verrons le profond dilemme que soulève cette antithèse au chapitre suivant.

⁴ ... ἡ ἀπόρρητος οὐ λόγων ἐστὶν ἀρχὴ, οὐδὲ γνώσεων..., ἀλλὰ πάντων ἀπλῶς, ὑπὲρ πάσων ἐπίνοιαν τεταγμένη (*De Principiis*, R. 38, BL. p. 55. 11-13, p. 195).

⁵ "C'est notre intelligence seule qui effectue cette division [du temps], c'est elle qui crée cet instant présent à titre de terme" (Exposé fait par Simplicius de la théorie du temps de Damascius, *In Aristotelis physicorum libros commentaria*, Diels p. 798, rapporté par Duhem, *Le système du monde*, I, p. 269).

⁶ "Toute la difficulté semble provenir de ce que l'âme tend à connaître toutes choses sous forme d'idées qui soient fixées en elle. Elle fixe donc même le mouvement, en cherchant à le connaître sous forme idéale, et non point à le connaître selon l'écoulement qui est propre à la nature [de ce mouvement]" (*Ibidem*, Diels p. 798 ; Duhem, I, p. 269).

⁷ "Platon sait que la conclusion de ces discussions sur la science sera purement négative. Il l'a voulu telle", écrit Diès dans sa « Notice » au *Théétète* : "On ne définit pas plus la science qu'on ne définit l'être, dans une philosophie où la science vraie n'est que le contact de l'Intellect avec l'être, où l'Intellect ne naît, à vrai dire, qu'avec et par ce contact" (*Œuvres complètes*, tome VIII, 2^e partie, Belles Lettres, p. 130).

⁸ "... ce n'est pas lui qui s'évade, mais ce sont nos pensées qui s'exilent de lui à l'infini et qui ne signifient rien" (Combès, « La théologie aporétique de Damascius », *Études...*, p. 213).

⁹ *De Principiis*, R. 84, BL. p. 128. 6-10, V. p. 261.

¹⁰ *Ibidem*, R. 79, BL. p. 120. 10-15, V. p. 254.

Le cumul négatif des qualificatifs appliqués au principe manifeste l'embarras où se trouve la pensée qui tente de le dire sans le morceler dans son caractère de totalité originaire¹. Le paradoxe consiste dès lors dans le fait que la réalité la plus haute, ou encore le fondement même du réel, soit proportionnellement inverse à son expression verbale, et qui se traduit par une incompréhensible scission, dans un premier temps entre l'ordre noétique de la connaissance et le plan ontologique de l'être, et dans un deuxième temps entre la réalité concrète de l'être conçu comme totalité du multiple et la simplicité ineffable d'un terme identifié, à défaut de mieux, à l'un². C'est en quoi le passage de l'un au multiple, du simple au complexe, demeure jusqu'à la fin irréductible, rendant la connaissance de l'être lui-même caduque³. Dans la mesure où la raison s'élève à la conscience supérieure de l'unité du multiple, la diversité du tout tend à se dissoudre en revanche dans une incirconscribable entité universelle, alors que le dépassement des oppositions au niveau de l'être devient confirmation de la coïncidence de l'un avec lui-même. La complexité se résout dans la simplicité, comme le sensible dans l'intelligible et ce dernier dans l'un. Dès lors, on aboutit, comme le remarque Trouillard, "à une disjonction entre l'ordre noétique et l'absolu"⁴. Malgré ce qu'ils ont de commun par leur lien ontologique, l'antériorité de l'un par rapport à l'autre marque la fatalité d'une cassure irréversible, cassure dont l'ineffable vient sceller la réalité : "intelligence et intelligible s'impliquent sans coïncider pleinement. Car la pensée n'est pas simplicité pure, mais différence surmontée. Elle développe toujours la dualité de la fonction objective et de la fonction subjective"⁵. La radicalité des négations à l'égard du principe acquiert ici tout son sens avec Damascius⁶. La connaissance la plus pure recèle encore une part, si infime soit-elle, de dualisme, pour être le terme de l'ascension. La gestation cognitive, ne parvenant jamais à se représenter l'indistinction entre l'un et les autres choses⁷, se borne à maintenir la relativité du multiple alors que c'est la totalité intégrale conçue sous le mode de l'"absolument simple" (πάντη ἀπλοῦν) qui devrait répondre au sens de principe absolu qui est "tout selon l'un, à savoir cet un qui est tout et pas seulement un"⁸. C'est cette unité indistincte qui, de par son universalité même, confine à l'ineffable.

¹ "Il n'est pas tout... au sens où le tout est plusieurs, mais il est tout au sens où il est un antérieurement à tout (πάντα ὡς ἓν πρὸ πάντων)" (Ibidem, R. 84, BL. p. 127. 9-11, V. p. 260).

² Cela correspond à une scission noétique remarquée par Leroux au sujet de la liberté, mais qui ne nous semble pas moins susceptible de s'appliquer à l'égard de l'ineffabilité du premier principe : "Qu'on voit ici une ontologie doublée d'une métaphysique qui seule peut en garantir la signification, ou encore qu'on parle de deux niveaux d'être, la coupure est nette entre le plan du langage et de l'être, et celui du fondement" (Plotin, *Traité sur la liberté et la volonté de l'Un* (Ennéade VI, 8), « Commentaire », p. 289).

³ "... si l'un a été le premier à jaillir de l'ineffable (ἀνέθορεν ἀπὸ τοῦ ἀρρήτου), il est clair qu'il s'en est très peu écarté et qu'il reste encore couvert par l'incognoscibilité de celui-là" (De Principiis, R. 46, BL. p. 68.8-10, V. p. 209).

⁴ C'est en ce sens que l'on pourrait dire qu'"il n'y a pas de vérité absolue, puisque toute intelligibilité est dérivée et frappée de relativité" (« Le néoplatonisme », *Histoire de la philosophie*, Pléiade, I, p. 895).

⁵ "Scission irréparable, tant qu'on reste au plan de la pensée, puisque le seul effort pour atteindre en nous ce qui connaît objective le regard, et donc l'écarte en quelque sorte du sujet. C'est dire que l'esprit est relation" (Trouillard, *La procession plotinienne*, p. 41 ; cf. Plotin, *Ennéade V*, 1, 4 ; V, 3, 10 ; V, 6, 6). Cf. Reale, *Op.cit.*, IV, p. 506.

⁶ "In Wirklichkeit gebe es in jenem Verhältnis weder Einigung noch Sonderung, weder Identität noch Verschiedenheit, weder Ähnlichkeit noch Unähnlichkeit, weder Eines noch Vieles, weder Erstes noch Zweites, weder Ursache noch Verursachtes" (Ueberweg-Praechter, *Die Philosophie des Altertums*, S. 633).

⁷ De Principiis, R. 79, BL. p. 120. 9-10, V. p. 254.

⁸ ... πάντα γὰρ κατὰ τὸ ἓν, καὶ ἐκεῖνο τὸ ἓν ὃ πάντα ἐστὶν καὶ οὐ μόνον ἓν (Ibidem, R. 79, BL. p. 120. 15-19, V. p. 254-255).

CONCLUSIONS

Dans le système néoplatonicien, l'ensemble des déterminations de l'être s'échelonne sur une dégradation de la simplicité de l'un à partir duquel chaque sphère de déploiement manifeste l'éloignement progressif¹. Si, à rebours de ce déploiement, la connaissance tente de remonter jusqu'à la simplicité initiale, elle est fatalement contrariée dans cette démarche par la multiplicité dont elle est porteuse de par son éloignement du principe. En accomplissant le chemin inverse du développement ontologique, du multiple à l'un-être, du tout-un à l'un-tout et enfin à l'un pur, elle rencontre des difficultés inhérentes à sa propre nature qui empêchent la saisie finale du premier principe. En cela, Damascius *"insiste sur le fait que l'analyse est toujours seconde"*, écrit Trouillard, *"que tout existe en chaque réalité, mais plutôt sous forme d'orientation"*². L'ineffable manifeste en cela une insaisissable perfection du principe, tandis que la connaissance relève d'un désir, d'un manque d'être, que l'objet du savoir viendrait combler³. Or, du moment que l'un est source de toutes choses, il serait absurde qu'il puisse désirer quoi que ce soit, sinon lui-même, c'est-à-dire rien du tout, puisqu'il ne peut souhaiter posséder ce qu'il est, autrement qu'en restant identique à lui-même, sans besoin et ne désirant rien. Damascius reste fidèle par là à la démarche de Plotin pour qui l'un ne désignait qu'une exigence de la pensée qui requiert l'unité du premier principe seulement pour *"la désigner à nous-mêmes, autant qu'il est possible"*⁴. Là est l'alternative périlleuse qui plonge la pensée dans une impasse : un grand trouble (ὁ πολὺς θόρυβος) se produit du moment qu'elle risque ou bien, en se divisant, de disperser (διασπάσαι) l'un dans le multiple, ou alors *"de perdre entièrement sa propre nature, sa propre puissance et son acte propre"*⁵ puisqu'elle est forcée dans ce second cas de se renier elle-même en affirmant l'un-tout antérieur au tout. Le principal mérite que Duhem attribue à Damascius est d'avoir souligné l'incapacité de la pensée à réaliser la concordance entre le devenir atomisant du réel et les principes abstraits qu'elle forge dans sa tentative d'en rendre compte⁶. Dépasser l'ordre intelligible vers l'ineffable devient donc une

¹ "The increasing multiplicity in each subsequent sphere of being, greater multiplicity designating not only the greater number of entities in each subsequent sphere, but also increasing determination (limitation) of each entity, until we arrive at spatio-temporal determination and therefore at the minimum of oneness" (Merlan, *Op.cit.*, p. 1, § 5).

² « Le néoplatonisme », *Histoire de la philosophie*, Pléiade, I, p. 930. Aussi, du moment où être et pensée sont "étroitement inter-dépendants" au niveau du monde intelligible, écrit Wallis, "même si pour les besoins de l'analyse nous avons recours à la description de l'un comme cause de l'autre, en fait ces questions de priorité logique n'ont aucun sens (are meaningless)" (*Neoplatonism*, p. 67).

³ "... l'absolu indivisible n'aura aucune curiosité de lui-même (οὐδὲ θεήσεται οἶον πολυπραγμονεῖν ἑαυτό) ; qu'apprendrait-il, à penser ? Son être lui appartient avant toute pensée. La connaissance est une espèce de désir, et une découverte met fin à la recherche. Ce qui est absolument sans différence reste immobile par rapport à soi-même ; il n'a rien à chercher sur soi-même" (Plotin, *Ennéade V*, 3, 10. 46-52).

⁴ Ibidem II, 9, 1. 6-8. "To call it the cause is to predicate something, not of it but of ourselves, who have something from it while it remains in itself" (Whittaker, *The Neoplatonists*, p. 57 ; cf. Plotin, *Ennéade*, VI, 9, 3).

⁵ *De Principiis*, R. 83, BL. p. 126. 11-14, V. p. 259.

⁶ "Cette pensée est une des dernières venues parmi toutes celles que la pensée hellénique a produites ; il ne nous semble pas qu'elle soit une des plus méprisables. Avec une grande netteté, elle a su distinguer entre les réalités permanentes qui subsistent, et les réalités fluentes, comme le temps et le mouvement, qui sont en perpétuel devenir ; elle a reconnu la nécessité où se trouve notre intelligence de ne concevoir les choses que sous forme d'idées fixées, et partant, l'incapacité où elle est de saisir les réalités fluentes à moins de les morceler et de figer chaque fragment, ce qui en fait disparaître l'essentiel écoulement" (Duhem, *Le système du monde*, I, p. 271).

exigence aussi nécessaire en soi qu'impossible en fait ¹. *“La philosophie s'efforcera plutôt de dégager”*, écrit Trouillard, *“par dessous les déformations discursives et passionnelles, la genèse de la pensée dans sa pureté originelle”* ².

La distinction principe - monde, un - tout introduit un clivage inexplicable. Comme nous ne pensons rien que sous la loi de la division et de la distinction, dans sa tension vers l'unité, la pensée n'en demeure pas moins irréductiblement double, ce qui oblige, pour résoudre la tension, un passage à niveau où la transcendance vient finalement trancher, par défaut, ce qui a tout l'air d'être un nœud gordien ³. La critique du langage revient ici à souligner l'inapplicabilité des démonstrations discursives à la réalité simple du principe, et à relever l'erreur qui consiste à apposer nos catégories conceptuelles sur une réalité qui n'est pas forcément susceptible d'y correspondre ⁴, comme autant d'écrans noétiques dissimulant l'un par des formules qui le multiplient de l'extérieur plus qu'elles n'en éclairent la nature de l'intérieur. Comme l'avait vu Porphyre, nous faisons comme à l'égard du soleil, en parlant de coucher et d'éveil, alors que ce ne sont là que les formes de la perception par laquelle nous exprimons notre propre rapport au soleil ⁵. Nous transportons nos propres affections sur lui ⁶ : *“La seule connaissance que nous formons de lui est celle d'après laquelle nous jugeons inconvenant (ἀτιμάζομεν) de lui appliquer tout ce qui est nôtre (τὰ ἡμέτερα πάντα)”*⁷. Le langage lacunaire sur lequel la pensée compte prendre appui pour dire ce qu'elle n'est pas, puisqu'elle ne peut saisir une antériorité qui la fonde, manifeste une déficience dont l'ineffable illustre l'aveu ⁸. Par contraste avec l'inassignable identité du principe, la pensée s'exténue dans une altérité indéfinie, *“comme une promenade”*, écrit Jankélévitch, *“d'autre en autre, d'ailleurs en ailleurs, d'épithète en épithète, une récurrence infinie qui jamais ne touche terre”* ⁹. La pensée veut des problèmes comme elle veut relationner des prédicats avec des sujets ¹⁰. Or, le

¹ *“Car l'intelligible est un ordre et aucune connaissance ne suffit à nous en affranchir”* (Trouillard, « Néoplatonisme et gnosticisme », *Études néoplatoniciennes*, p. 50). *“The derivation of the supreme sphere of being from a principle which as the source of all being cannot be described as being — it is above being and therefore fully indeterminate”* (Merlan, *From platonism to neoplatonism*, p. 1, § 3).

² *La mystagogie de Proclus*, p. 30. *“Et plus l'être dérivé se ramasse en cet acte par lequel il se fonde, plus il s'affirme en son originale authenticité connue comme telle”* (*La procession plotinienne*, p. 3).

³ *“Là où commence la distinction (ἀφ' οὗ δὴ ἄν ἄρξεται ἡ διάκρισις), là même commencera aussi ce qui est transcendant (τὸ ἐξῆρημένον) et ce qui est coordonné (συντεταγμένον), ou, en un mot, le premier et le deuxième”* (*De Principiis*, R. 84, BL. p. 128. 10-13, V. p. 261).

⁴ *“Damascius rappelle souvent”*, écrit Combès, *“à la suite de Proclus, que les notions utilisées par nous à l'égard de tout le principiel ne le sont que par mode d'allusion (κατὰ ἔνδειξιν), et qu'il faut nous garder de réaliser là-haut nos propres oppositions”* (« Damascius lecteur du Parménide », *Études...*, p. 254).

⁵ *“... ces états sont une affection de ceux qui sont sur terre et ils transfèrent au soleil ce qui n'est propre qu'à eux, en ignorant le caractère accidentel”* (Porphyre, *In Parmenidem*, III. 13-30, Hadot, II, p. 72 & 74).

⁶ *... ἡμεῖς τὰ ἡμέτερα πάθη εἰς ἐκεῖνον ἀναπέμπειν* (Ibidem, IV. 35 - V. 1, Hadot, II, p. 78).

⁷ *De Principiis*, R. 83, BL. p. 127. 1-3, V. p. 260. *“Cela n'a rien d'étonnant, car, humaines, elles sont morcelées et plus composites qu'il ne faut”* (Ibidem, R. 8, BL. p. 9.23 - 10.2, V. 157). Comme la pensée morcelante (μερίζων νοῦς) de la raison discursive chez Plotin (*Ennéade* V, 9, 8. 21 ou encore VI, 7, 15. 10-24) : *“The explanation is that intelligence is unable to receive the vision of the One in its full perfection”*, écrit Wallis en commentant Plotin, *“it therefore « fragments » it, and the result is the unity-in-plurality of the World of Forms”* (*Neoplatonism*, p. 66).

⁸ *“Toute expression n'exprime ultimement que le contenu limité d'un langage lacunaire, eu égard à l'ouverture de la métaphysique sur l'indicible”* (Leroux, *Op.cit.*, « Introduction », p. 25).

⁹ *“Or, comment, s'il vous plaît, y aurait-il un logos du ταυτόν ?”* (Jankélévitch, *Philosophie première*, p. 102).

¹⁰ *“... la pensée veut avoir quelque chose à se mettre sous la dent ; la pensée ne peut bégayer Cela est, qui est jusqu'à la consommation des siècles, purement et simplement...”* (Ibidem, p. 37).

dilemme surgit lorsque le principe d'identité, qui n'est plus susceptible d'aucune relation (puisqu'il est le fondement de toutes), s'impose comme solution à une pensée qui n'est pas en mesure de l'accueillir comme telle : *"Comment l'empêcher de problématiser ce qui est pourtant hors de toute prédication ?"*¹. La raison de ce dilemme est qu'une relation ne peut rendre compte de la position, qu'elle est toujours rapport et jamais fondation. La totalité conçue comme achèvement intrinsèque de la réalité déborde, comme l'écrit Lévinas, son propre concept dans une altérité radicale qui marque les limites inhérentes du logos. L'idée de perfection contenue dans le concept du tout englobant de l'un confine ainsi la pensée à un passage à la limite de ses propres possibilités noétiques dans la relation à *"un être infiniment distant — c'est-à-dire débordant son idée"*².

Mais à force d'éviter à tout prix de contaminer le premier principe des déterminations relatives, ne risque-t-il pas de s'évanouir dans les termes d'une obscure entité complètement incompréhensible³ ? L'impasse dans laquelle la pensée s'engouffre à toute allure par le renvoi du principe au-delà de toute coordination établit une distance désormais infranchissable⁴. L'essai d'une synthèse de l'être dans le tout et enfin dans l'un s'achève par un échec : *"la théologie négative"*, écrit Trouillard, *"retranche à la fois l'affirmation et la négation sans retrouver au terme une affirmation plus profonde qui soit une synthèse, car elle est la négation de la pensée elle-même"*⁵. Autant les négations préservent l'origine de toute rechute au niveau ontologique, autant le retranchement de toutes choses menace les enfantements aporétiques de conduire dans le vide. Si la méthode apophasique se révèle salutaire pour autant qu'elle permet le délestage de toute relation de relativité, elle fait par là même du principe absolument premier une entité dont il n'y a plus *ni définition ni science*. Pourtant, ce n'était pas là le résultat auquel la dialectique devait aboutir, si l'on en croit Hegel. Sa visée étant de déterminer en lui-même l'universel (das Allgemeine in ihm selbst zu bestimmen), ce n'est pas comme dissolution des opposés, mais comme résolution en soi de la contradiction qu'elle était censée se réaliser. La dialectique spéculative ne devrait donc pas finir dans un résultat négatif, puisqu'elle révèle l'union indissoluble des termes opposés⁶. Or, c'est bien ce qui se passe avec Damascius. Conformément au rôle assigné par Plotin à l'un de conduire l'âme à une intuition indivisible (εἰς ἔννοιαν ἀμέριστον), Damascius estime que la primauté même de l'un le rend connaissable en tant que premier intelligible⁷. Il est ainsi la totalité de l'être dans l'équivalence stricte établie entre l'un et le tout⁸. Seulement, s'il demeure en tant que tel ineffable

¹ *"La paradoxologie éléate a jeté la pensée en plein mystère"*, ajoute Jankélévitch (Ibidem).

² Lévinas, *Totalité et infini*, « Métaphysique et transcendance », pp. 31 & 38.

³ *"Tant que le vide n'est pas parfait dans l'âme en gésine, les douleurs se prolongent"* (Gandillac, *Op.cit.*, p. 244).

⁴ *"Or cette distance"*, écrit Breton, *"sans créer à proprement parler une incertitude, est l'espace d'un questionnement, dans et par lequel « l'au-delà de l'être », projeté dans la région du noétique et du dianoétique, devient passible d'un conflit, d'une antinomie qui déchire l'intelligence"* (« Actualité du néoplatonisme », *Études...*, p. 115).

⁵ *La mystagogie de Proclus*, p. 132. *"Non seulement l'Un est inexprimable en termes rationnels, mais il est en soi-même au-delà de l'intelligible, il ne peut devenir principe de déduction"* (*La procession plotinienne*, p. 55).

⁶ C'est là que commence, pour Hegel, ce qui est le plus difficile à comprendre pour un entendement fini (Hier fängt das für den Verstand Schwierige an...) (*Leçons sur Platon*, p. 92). *"On pourrait parler d'une véritable fécondité de la négation, chez Plotin comme chez Hegel"*, remarque Trouillard, *"à moins que la négativité ne soit elle-même l'expression de la fécondité de la vie spirituelle"* (*La procession plotinienne*, p. 5).

⁷ *De Principiis*, R. 45, BL. p. 67. 9-12, V. p. 208.

⁸ *"... l'un pris absolument est tout en tant qu'un (ἐπὶ πᾶσι τὸ ἓν ἀπλῶς πάντα ἐστὶν ἓν), car il n'est pas quelque un, mais tout un (οὐ γὰρ ἐστὶν ἓν τι, ἀλλὰ πᾶν ἓν)"* (Ibidem, R. 45, BL. p. 67. 13-14, V. p. 208).

malgré tout, c'est parce que l'intelligence est mesure et fonction de l'être et que la forme de connaissance susceptible de le circonscrire comme unité identique à la totalité échappe à l'intelligence : *"reste qu'elle soit un non-être"*, écrit Bréhier, *"mais un non-être supérieur à l'être et producteur de l'être"*¹.

C'est ce rôle qui en fait, selon Damascius, une preuve de supériorité par perfection, et qui justifie même le refus de la négation puisque celle-ci serait encore une détermination, malgré ce que son aspect négatif pourrait nous faire croire². Les négations elles-mêmes devraient pouvoir être convertibles en affirmations d'un autre ordre pour concevoir ce qu'elles visent ultimement comme objet. La pensée a beau remonter par la négation jusqu'à l'annihilation du parcours noétique qui la conduit au principe, comme la relation demeure sa condition *sine qua non*, la connaissance qu'elle en acquiert s'obscurcit au fur et à mesure qu'elle s'en approche. La connaissance du réel, remarque Trouillard, s'achète toujours par une distance qui est le contraire de l'identification à son objet³. Comme la pensée n'est par son dualisme intrinsèque qu'une simplicité contrariée, l'ignorance à l'égard du principe n'est que le revers d'une complexité noétique impropre à rejoindre cette simplicité. D'une manière encore plus claire, l'inaccessibilité cognitive où se situe le principe à l'égard des dérivés devrait donc être cherchée dans la loi de déperdition qualitative qui s'opère de la cause aux effets, aucun procédant n'étant comblé par la totalité du producteur⁴. L'ineffabilité serait en ce sens l'indice du chaînon manquant entre le principe et sa manifestation dans le monde à un niveau de développement que la médiation noétique perçoit comme une condition obligée de sa saisie : *"nous ne rejoignons pas l'Ineffable sans déployer le circuit expressif intégral"*⁵. Après avoir énuméré toutes les oppositions un-plusieurs, simple-composé, englobant-englobé par lesquelles nous nous représentons ordinairement ce circuit⁶, Damascius souligne la nécessité de leur dépassement puisqu'elles ne sont en fait qu'autant de contradictions non-résolues, incompatibles avec le caractère de principe qui, comme nous l'avons vu dans ce chapitre, devrait répondre à une unité indissoluble dont le tout antérieur à toutes choses offre le paradigme le plus vraisemblable⁷.

¹ « L'idée du néant ... », *Études...*, p. 259.

² Vacherot, *Op.cit.*, II, p. 386. Cf. Plotin, *Ennéade* V, 5, 6. 36-37. *"L'âme, dans son désir d'unité, ne veut pas en rester à la dispersion où l'intelligence lui présente les choses ; l'intelligence, de nature essentiellement discursive, ne peut surmonter cette dispersion ; il reste donc à dépasser l'intelligence ; mais on arrive alors à une forme de réalité qui n'existe plus pour l'intelligence"* (Bréhier, « L'idée du néant ... », *Études...*, p. 259).

³ *"En somme, l'esprit se fait esprit parce qu'il a besoin d'exprimer un bouillonnement intérieur qu'il voudrait faire davantage sien, et pour ainsi dire reconquérir. Les idées sont des manifestations d'une présence inexprimable, mais qui, refoulée, ne peut renoncer à s'affirmer"* (Trouillard, *La procession plotinienne*, p. 47).

⁴ Par où nous trouvons un autre écho de Proclus qui écrit qu'*"en général, les dérivés ne peuvent recevoir toutes les puissances des principes antérieurs, mais ceux-ci retiennent certaines puissances qui sont transcendantes (ἐξηρημένας) à leurs inférieurs et incompréhensibles (ἀπεριλήπτους) aux êtres qui les suivent"* (*Éléments de théologie*, § 150, Aubier, p. 150, Dodds 132. 2-5).

⁵ Trouillard, *La mystagogie de Proclus*, p. 29 ; en référence à Plotin, *Ennéade* III, 4, 3. 21-27.

⁶ *De Principiis*, R. 6, BL. p. 7. 1-3, V. p. 154.

⁷ Cf. Vacherot, *Op.cit.*, II, p. 387. *"Au-delà de toute affirmation et négation, l'archè est au-delà de toute opposition, à quelque point de vue que l'on se place, celui de la manence, celui de la procession, celui de la conversion"* (Combès, « Damascius ou la pensée de l'origine », *Études...*, p. 277).

À défaut de saisir ce tout premier principe dans ce qu'il a d'indivisible, nous nous rabattons fatalement sur le symbole de ce que nous concevons être le plus près de l'ineffable, l'un¹. Mais, à partir du moment où tous les modes par lesquels notre pensée tente de le saisir, par participation, par subsistance, par causalité, relèvent de la distinction, ils sont inaptes à rendre compte de sa nature fondatrice qui réunit tout dans la simplicité de l'un², à moins de retomber dans le tout d'une aliénante multiplicité. Quel que soit le point de vue dans lequel on se place, le principe se dérobe tout autant à une saisie définitive, échec que Jankélévitch décrit comme une perte d'équilibre sur la cime irrespirable de l'un dépouillé de tout. À moins d'être réduits à exprimer, dans l'ordre du discours, un *pur sujet irrelatif*³, l'autre alternative qui se présente à nous est de confondre le principe avec le néant : "*En essayant de dire l'ineffable, nous projetons sur son abîme l'un qui est son soupçon le plus pur*"⁴. Comme l'ordre dont relève l'un, dans son antériorité radicale et pourtant immanente au tout, se révèle fondamentalement supérieur à celui de la pensée discursive, la reconnaissance de notre ignorance à son sujet est définitive⁵. La voie apophasique qui constitue le parcours de prédilection qui nous y conduit n'est pas, comme le remarque encore Jankélévitch, une inconnissance seulement provisoire, dans l'attente d'une découverte prochaine⁶. Du moment qu'affirmations et négations se situent encore à un niveau noétique⁷, Proclus préférerait le terme de *sur-négations* (ὑπεραποφάσεις)⁸ qui permettraient de résoudre "*les oppositions noétiques dans un silence où la contradiction n'a plus de prise*"⁹. De la même manière, la surinconnissance joue dans le parcours du dernier diadoque un rôle similaire de dégagement de la conciliation sous-jacente de toutes les oppositions, mais qui demeure cependant hors d'atteinte pour la pensée. La limite du discours redevient ainsi chez Damascius ce silence dont il n'y a plus guère moyen de sortir, un silence qui est l'aveu de non-savoir absolu à l'égard de "*ces choses dans la connaissance desquelles il n'est pas permis d'entrer, puisqu'elles sont inaccessibles*"¹⁰.

Nous serions, pour notre part, tenté d'interpréter toutefois cet aboutissement de la dialectique de Damascius dans le sens d'une conscience mystique qui recèlerait à notre insu le point de départ obscur d'où pourrait surgir une lumière différente de celle de la connaissance

¹ "En effet, c'est en nous attachant à cette nature que nous essayons de parler de celle dont la saisie reste impossible" (*De Principiis*, R. 42, BL. p. 62. 20 - 63.1, V. p. 204).

² Ibidem, R. 73-74, BL. p. 110. 1-6, V. p. 246 ; cf. R. 48, BL. p. 71. 23 - 72. 4, V. p. 212.

³ "... envisagé tantôt comme apogée du versant subjectif, tantôt comme apogée du versant objectif ; tantôt comme terminus d'une ascension, tantôt comme principe d'une descente... Anabase ou catabase, c'est selon le point de vue : la pente et la contre-pente coïncident bien en une seule cime, en un seul point culminant... sur lequel (tant il est aigu) nul ne peut séjourner" (Jankélévitch, *Philosophie première*, « La voie négative », p. 119).

⁴ Combès, *Dictionnaire des philosophes*, § Damascius, tome I (A-J), p. 723.

⁵ *De Principiis*, R. 53, BL. p. 80. 16-18, V. p. 219.

⁶ "Dieu n'est pas monsieur X provisoirement, c'est-à-dire jusqu'à plus ample informé, mais il est l'anonyme par essence et l'éternellement innommable. (...) La philosophie négative de cet Esse insondable n'est pas un ensemble de prolégomènes au dogmatisme affirmatif, mais elle est négative à l'infini, mais elle n'en a jamais fini d'énumérer et de nier tous les cect-et-cela que les oracles du théologisme dogmatique décernent si sottement à la pure positivité imprédictable" (*Philosophie première*, « La voie négative », p. 109).

⁷ Proclus, *Théologie platonicienne*, II, 4, p. 109.

⁸ Proclus, *In Parmenidem*, VII, 1172, 35.

⁹ "...In fine et abnegationes abstulit... Silentio autem conclusit eam que de ipso theortiam" (*Parmenides...nec non Procli commentarium in Parmenidem*, éd. Klibansky-Labovsky, Londres, 1953, p. 74. 76).

¹⁰ *De principiis*, R. 15, BL. p. 21. 20-22, V. p. 168.

discursive¹. Lorsque la proximité accrue du soleil rend indistincte la réalité individuelle des objets éclairés, n'y a-t-il pas dans cette perception de l'éclat aveuglant de la source l'amorce d'un éveil dont le forfait déclaré de la pensée n'est que l'aveu d'une défaillance provisoire ? Comme la clarté philosophique comparée à l'obscurité sophistique chez Platon², nous pourrions encore soupçonner avec Jankélévitch quelque chose d'essentiel qui se révèle à nous dans l'ineffable³. Nous pourrions tout aussi bien considérer cette fin apparemment négative du silence comme une preuve de la méfiance du dernier diadoque envers le langage, *cet instrument déficient* comme l'appelait encore Platon⁴. "*Plus l'être est inconsistant, inessentiel, fantasmatique*", constate Jankélévitch, "*plus il offre de prises aux contes et aux bavardages*"⁵. Qu'il nous suffise de rappeler ici que sur l'échelle des valeurs dressée par Damascius, l'inconnaissable par perfection est supérieur à ce qui est complètement connaissable⁶, ce qui est révélateur de la difficulté inhérente à la recherche d'une origine qui est aussi en même temps la condition de la connaissance. "*Puisque l'opération principale de la raison est de se juger soi-même, elle approfondira l'écart entre l'ordre noétique comme tel et l'Inconditionné. Elle fera ressortir la relativité de toute intelligibilité*"⁷.

Cela revient à dire que la réflexion n'a plus d'applicabilité une fois dirigée dans la sphère de l'origine, comme le soulignera Kant. La raison, qui est l'instance suprême de la synthèse du multiple donné dans l'intuition sensible, confond son pouvoir formel avec l'usage transcendantal qui n'est en fait qu'un pur et simple idéal de la raison pure consistant dans l'unité synthétique de nos connaissances⁸. La raison se réserve ainsi l'absolue totalité dans son usage des concepts de l'entendement, et cherche à mener l'unité synthétique jusqu'à l'absolument inconditionné, mais dans une unité telle que l'entendement ne peut plus s'en faire aucun concept⁹. Cette totalité des

¹ Cf. Vacherot, *Op.cit.*, II, p. 387-388.

² "*Le sophiste se réfugie dans l'obscurité du non-être, s'y adapte à force d'y vivre, et c'est à l'obscurité du lieu qu'il doit d'être difficile à saisir pleinement. (...) Quant au philosophe, c'est à la forme de l'être que s'appliquent perpétuellement ses raisonnements, et c'est grâce à l'éclat dont resplendit cette région qu'il n'est, lui non plus, nullement facile à voir. C'est que les yeux de l'âme vulgaire ne sont pas de force à maintenir leur regard fixé sur le divin*" (Platon, *Le Sophiste*, 254 a 2 - b 1).

³ "*Ce qui est connu n'est pas encore connu*", écrit Jankélévitch, "*ce qui est connu appartient bien plutôt à quelque chose d'absolument inconnu ; et vice versa ce que nous croyons, en toute innocence, ne pas connaître est d'une certaine façon notre seule connaissance véritable*" (*Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, I, p. 56).

⁴ "*Voilà pourquoi aucun homme sensé*", ajoute Platon, "*n'osera jamais affliger de cette déficience les choses qu'a contemplées son intellect, et cela en les frappant de paralysie, infirmité dont souffrent effectivement les caractères écrits*" (*Lettre VII*, 342 e - 343 a 4 ; cf. *Phèdre*, 274 c 1 - 278 b 4).

⁵ "*Le discours le plus verbeux est celui qui aurait pour objet les affaires de la Caverne, et les ombres de cette caverne et les ombres de ces ombres, et les images de ces ombres, et les fantômes de ces images*" (*Philosophie première*, p. 104).

⁶ *De Principiis*, R. 11, BL. p. 14. 9-12, V. p. 161. Dans le même sens est aussi introduite la suggestion que l'ineffable pourrait être l'enveloppement et le fondement de l'ensemble de la sphère connaissable de l'être, "*comme un mur d'enceinte entoure l'exprimable tout entier (οἶον θριγκὸς τῷ ὅλητῷ παντὶ περιβέβληται), en haut dominant le tout, et en bas posé au-dessous de tout comme une assise (ὑποκείμενον)*" (*Ibidem*, R. 17, BL. p. 24. 4-10, V. p. 170). Pour séduisante qu'elle soit, cette image est aussitôt écartée par Damascius comme impropre, du moment qu'elle établit une position et un ordre (en haut, en bas ; premier, dernier) censés rompre l'énigme de l'ineffable (ce qui contrarie de toute évidence son parti-pris en faveur de notre parfaite ignorance à l'égard du principe).

⁷ Trouillard, *La mystagogie de Proclus*, p. 31.

⁸ Kant, *Critique de la raison pure*, AK. III, 237-238, Pléiade, I, p. 1016.

⁹ "*(Or), le concept transcendant de la raison ne se rapporte jamais qu'à la totalité absolue dans la synthèse des conditions et il ne s'arrête jamais qu'à ce qui est inconditionné absolument, c'est-à-dire sous tous les rapports*" (*Ibidem*, AK. III, 253, Pléiade, I, p. 1035).

conditions subsumée dans l'inconditionné demeure nécessairement un concept transcendantal de la raison elle-même. Mais, en même temps qu'une exigence de la raison pure spéculative, le principe suprême se révèle une limite de toute représentation et, partant, de toute expression. À défaut de pouvoir embrasser le tout, la raison court-circuite la remontée dans l'enchaînement des phénomènes, pour se donner l'illusion d'atteindre le principe intégral de la série des conditions. C'est ainsi qu'en fait, selon Kant, la totalité des conditions nous est donnée comme tâche par la nature de la raison et non comme garant d'une connaissance apodictique ¹. Il y a dans cette totalité une synthèse inconditionnée qu'elle ne peut jamais atteindre ². *"La raison cherche à ramener la grande variété des connaissances de l'entendement au plus petit nombre de principes (conditions universelles) et à y accomplir ainsi la plus haute unité"* ³. Or, seul l'inconditionné rend possible la totalité des conditions, totalité qui doit être elle-même inconditionnée, à défaut de quoi elle ne serait plus la totalité. Pour autant que l'inconditionné renferme la totalité absolue de la série des conditions, il serait le seul à pouvoir contenir le fondement synthétique de tout le conditionné ⁴. Mais cet inconditionné qui serait en même temps le tout absolu, subsumant la totalité des conditions du monde, demeure un concept au plus haut point problématique et n'est pas davantage finalement, selon Kant, qu'une idée transcendantale ⁵. De même chez Damascius, le coagrégat de tout, antérieur à tout, n'est encore qu'une analogie ⁶. C'est parce que la diversité qu'exige la pensée pour s'exercer exclut une telle synthèse ⁷. Poser donc l'un avant l'être en le convertissant à l'unité ne saurait parvenir à réduire l'exubérance du multiple dans la simplicité d'une entité qui puisse à la fois rester elle-même et se transfigurer en toutes choses ⁸.

¹ *"Les concepts purs de la raison portant sur la totalité dans la synthèse des conditions sont nécessaires au moins en tant qu'ils nous prescrivent la tâche de pousser autant que possible l'unité de l'entendement jusqu'à l'inconditionné, et c'est dans la nature de la raison humaine qu'ils sont fondés"* (Ibidem, AK. III, 251-252, Pléiade, I, p. 1033).

² Ibidem, AK. III, 254, Pléiade, I, p. 1036.

³ Ibidem, AK. III, 241, Pléiade, I, p. 1020. *"La logique n'est pas une théorie, mais une image qui reflète le monde. La logique est transcendantale"* (Wittgenstein, *Tractatus...*, 6.13, p. 102).

⁴ *"... c'est proprement l'inconditionné seul que la raison recherche dans la poursuite de cette synthèse des conditions sur le mode d'une série régressive ; en quelque sorte l'intégralité dans la série des prémisses qui réunies toutes ensemble, n'en présupposent plus d'autres"* (Kant, *Critique de la raison pure*, AK. III, 287, Pléiade, I, p. 1077).

⁵ Ibidem, AK. III, 288, Pléiade, I, 1078, note. *"Lorsque nous appliquons la raison à la synthèse objective des phénomènes, elle croit y faire valoir, sans doute avec beaucoup d'apparence, son principe de l'unité inconditionnée. Mais bientôt, elle s'embarasse en de telles contradictions qu'elle se voit forcée de se départir de son exigence dans son dessein cosmologique"* (Ibidem, AK. III, 282, Pléiade, I, p. 1070).

⁶ *"... sans être pourtant comme une image de celui-là (οὐ μὴν οἶον ἐκείνου ἴνδαλμα) ni même sa lumière (οὐδὲ φῶς)"* (De Principiis, R. 81, BL. p. 123. 17-20, V. p. 257). Cf. R. 81, BL. p. 123. 20 - 24. 7, V. p. 257-258

⁷ *"Il faut qu'un être qui pense saisisse une chose, puis une autre et que ce qui est pensé, puisqu'on le conçoit distinctement, offre de la diversité. Sinon il n'y a pas pensée, mais un toucher (θίξις) et une sorte de contact (οἶον ἐπαφή) qui est purement ineffable et intelligible, antérieur à la pensée (ἄπητος καὶ ἀνόητος ἰπρονοῦσα), quand la pensée n'est pas encore née (οὐπω νοῦ γεγονότος) et qu'il y a toucher sans pensée"* (Ennéade V, 3, 10, 40-44).

⁸ De principis, R. 37, BL. p. 54. 4-17, V. p. 194-195. *"... c'est plutôt devant l'ineffable Ipse de l'ipséité substantielle que le silence serait de mise", écrit Jankélévitch, "et c'est sur ses modes d'être qu'il y aurait inépuissablement à dire : quand on ne peut plus pénétrer dans l'infime profondeur de la substance, on peut encore tourner, et indéfiniment tourner autour de ses circonstances ; quand on ne peut plus rien dire sur le mystère lui-même, on peut encore disserter ou bavarder à son propos, raconter des faits divers et des anecdotes ; les circonstances proprement dites, déterminations catégorielles de Combien et de Comment, de Temps et de Lieu, se prêtent à toutes les figures polymorphes ou polytropes de l'énonciation, et d'une énonciation qui, eu égard au centre de l'ipséité, est plutôt circonlocution. Ainsi il y a encore de beaux jours pour la philosophie cataphatique des modes ! Et cela se comprend si l'on considère la voluminosité exubérante de l'apparence"* (Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, I, p. 18).

La pensée éprise d'analyse tend plutôt à décomposer le principe qui est tout avant toutes choses dans des éléments censés l'expliquer alors qu'elles le nient en réalité : *"Cette passion (πάθος) qui est la sienne, elle s'efforce de la porter dans ce qu'il y a de plus saint et de plus indivisible"*¹. C'est pour Damascius le fait d'un raisonnement *qui marche dans le vide*² de déduire ce qu'on ne sait pas à partir du connu et de prétendre savoir ce que l'on ignore. Il reste qu'en tant qu'il est source de l'être et du connaître, le principe est une entité-limite pour la pensée³ et seul un intellect qui surplomberait la dialectique elle-même saurait le saisir en soi, comme les formes dont parle Platon dans ses *Lettres*, surtout lorsqu'on se rappelle son affirmation selon laquelle il n'aurait rien écrit au sujet de l'effort de toute sa vie⁴. Il y a là une fidélité à l'esprit platonicien qui caractérise fondamentalement l'entreprise de Damascius dont l'aveu d'échec dialectique manifeste, comme chez Plotin, mais sur des bases critiques cette fois, l'amorce d'une approche d'ordre mystique⁵. Cette attitude spirituelle est donc solidaire d'un parcours éminemment rationnel où c'est le concept même de principe qui justifie une nouvelle orientation philosophique, ce principe qui est *"toutes choses à la fois selon un mode ineffable"*⁶ :

Nos pensées, *"celles que nous avons soupçonnées, nous avons tenté de les conclure de la simplicité de l'un qui précède tout, bien que ce soit vers l'un qui nous est opposé que l'élan de notre âme se soit empressé d'éveiller les pensées naturellement divisées qui sont les siennes ; disons plutôt que les soupçons qui nous déchirent, nous rivalisons d'ardeur pour les appliquer à l'un absolu qui n'en a pas moins, sinon même davantage, enveloppé tout en lui, ou qui, pour mieux dire, est tout, mieux encore peut-être n'est même pas tout, mais, au-dessus de l'être, est tout-un"*⁷.

¹ Combès, « Damascius lecteur du Parménide », *Études néoplatoniciennes*, p. 69.

² ... ΚΕΝΕΜΒΑΤΟΥΤΟΣ (*De Principiis*, R. 46, BL. p. 69. 13-17, V. p. 210).

³ "Faut-il conclure que, pour Damascius, en dehors du Tout, il n'y a rien ? Non", écrit Galpérine : "Il y a « cela » qui n'est « rien du tout » et qui, « par rapport à nous, n'est rien ». Ce n'est pas le néant. La raison exige qu'en dehors des limites du Tout, il y ait cet absolu dont elle ne peut rien dire sans se contredire aussitôt. La négation elle-même n'est plus possible et le discours se détruit lui-même" (« Damascius et la théologie négative », *Le Néoplatonisme*, p. 262).

⁴ *De Principiis*, R. 8, BL. p. 10. 7-8 ss, V. p. 157. Dans un parallèle de Platon avec Thomas d'Aquin, Festugière écrit : "L'un et l'autre, toute leur vie, ont été professeurs. Et ils n'ont cessé d'exprimer leur pensée, par la parole ou l'écrit. Mais l'un dit qu'il n'a rien écrit. Et l'autre que tout ce qu'il a écrit est de peu de prix. C'est qu'ils ont vu tous deux, chacun à sa manière, que ce qu'ils voulaient dire est ineffable. Dieu est ἄρρητος, ἄλογος, ἄγνωστος" (*Le Dieu inconnu et la Gnose*, p. 91).

⁵ "En voulant dégager son origine radicale", écrit Trouillard à propos de Plotin, "la dialectique est amenée à se nier elle-même et à reconnaître qu'elle n'est qu'un instrument de l'inspiration divine" (« Le néoplatonisme », *Histoire de la philosophie*, Pléiade, I, p. 895).

⁶ ... πάντα ὁμοῦ ἀπορήτως (*De Principiis*, R. 66, BL. p. 98. 26-27, V. p. 236). "La proposition montre ce qu'elle dit, la tautologie et la contradiction montrent qu'elle ne disent rien. (...) La tautologie et la contradiction sont vides de sens (sinnlos). Tautologie et contradiction n'apportent aucune information sur le monde. Elles ont un sens, mais vide de contenu : comme le zéro de l'arithmétique. - La tautologie suit de toute proposition : elle ne dit rien" (Wittgenstein, *Tractatus...*, 4.461 & 5.142, pp. 68 & 74).

⁷ *De Principiis*, R. 83, BL. p. 126. 3-10, V. p. 259 (version Galpérine).

3.

À LA LISIÈRE DU NÉANT.

Le piège de la pensée dans la quête du tout premier principe

*“Mais, si l'un est cause de tout et ce qui embrasse tout, qu'avons-nous à remonter encore au-delà de lui ? N'est-il pas à craindre que nous n'avancions dans le vide, tendus vers le rien lui-même ? Car ce qui n'est même pas un n'est rien en toute vérité”.*¹

Comme nous avons pu le voir dans le chapitre précédent, l'un se révèle, avant même l'ineffable, un stade limite pour la pensée. La discrimination relative où le premier principe se dégage à travers la pluralité, alors même qu'il serait antérieur au tout d'une manière unitaire, ne semble toujours pas résoudre la dissémination à travers le tout dans laquelle il cesse d'être concevable comme unité foncière et ne parvient pas à surmonter l'ensemble de la multiplicité qui le dissimule plutôt qu'il ne le manifeste. Si, dans l'effort de synthèse par lequel la pensée tente de rendre compte du complexe à partir du simple, du tout à partir d'un principe premier initiant la série du multiple, s'accomplit le passage de la multiplicité ambiante à l'indivisible absolu par mode d'induction, en revanche, au rebours de l'ascension plotinienne², la démarche descendante de Proclus génère des problèmes d'une tout autre ampleur métaphysique. C'est dans le constat des apories résultant de cette seconde démarche de la dialectique, par ailleurs non étrangère à Plotin³, que prend son essor la critique de Damascius. Cependant, ce qui fait toute la réelle spécificité de l'entreprise du dernier diadoque, c'est l'arrêt systématique sur les implications découlant du postulat d'un premier principe d'un monde qui en serait dérivé⁴.

Si l'induction, qui guide dans un premier temps la pensée dans sa quête d'unité, s'achève dans l'intuition d'un principe incirconscriptible et pourtant nécessaire, la déduction, dans un second temps, qui ne fait apparemment rien de plus que dérouler la synthèse en aval, bute pourtant sur une impasse qui n'est plus celle de l'accès à l'inconditionné, mais celle du passage de celui-ci, une fois postulé, à la réalité globale des déterminations dont il est censé être le terme constitutif. En

¹ Ἄλλ' εἰ τὸ ἕν πάντων αἴτιον καὶ πάντων περιεκτικόν, τίς ἢ ἐπέκεινα καὶ τούτου ἀνάβασις ἡμῶν ; Μήποτε γὰρ κενεμβatoῦμεν εἰς αὐτὸ τὸ οὐδὲν ἀνατεινόμενοι · ὁ γὰρ μηδὲ ἕν ἐστίν, τοῦτο οὐδὲν ἐστὶ κατὰ τὸ δικαιοτάτον. (*De principis*, R. 5, BL. p. 5. 18-21, V. p. 153).

² “*La procession plotinienne est avant tout ascendante*”, est d'avis Trouillard (*La procession plotinienne*, p. 6). Des choses aux idées, “*le passage est sans cesse à refaire, toujours simple quand il est considéré d'en haut, toujours impossible quand il est regardé d'en bas*” (*Ibidem*, p. 36).

³ C'est cette même démarche que Reale estime être plus adéquate pour la lecture exégétique des *Ennéades* de Plotin, alors qu'elle n'est imposée ni par l'ordre octroyé par Porphyre, ni par l'ordre chronologique, mais qui répond simplement à un choix d'intelligibilité de l'œuvre (*Storia della filosofia antica*, IV, p. 498).

⁴ “*L'ineffable, c'est une sorte d'initiative absolue, comme le Premier de Plotin, dans son traité Sur la volonté de l'Un. Par contre l'Un, étant cause, est défini par une fonction et une relation*” (Bréhier, *Histoire de la philosophie*, I, p. 426).

bref, autant l'intuition de l'un est nécessaire *a priori*, autant la déduction du multiple à partir de l'un se révèle *a posteriori* impossible, à défaut d'avoir préalablement et clairement établi la nature de ce dernier dans son statut ontologique.

Dans la doctrine néoplatonicienne, deux exigences orientent ainsi la quête d'un premier principe, dont la première est celle d'une cause du monde conçue comme terme ultime de la série de développement dans l'ordre de la procession, et la seconde, relevant de l'autodétermination nécessaire de ce terme, est celle de l'autarcie du principe. Aussi, d'un côté, cause toute première de toutes choses (sans être aucune d'elles) ¹, qui n'a pas de nature plus élevée à la sienne ², l'un est pour Plotin principe au sens où rien n'est avant lui ³. Mais, par là même, il acquiert du fait de cette antériorité radicale le titre d'inconditionné, puisqu'il n'est pas en autre chose et n'en dépend pas ⁴. C'est par où la quête du terme premier de la réalité devient exigence d'une stricte autonomie se traduisant, chez Plotin, par l'autonomie qui manifeste aussi la perfection de l'un ⁵, n'ayant rien de plus simple que lui et se suffisant à lui-même ⁶.

Avec Proclus, l'un devient le terme à la fois constitutif et unificateur du multiple ⁷. La définition même de l'un implique une fondamentale unité ⁸. Un premier dilemme surgit du moment où tout ce qui participera à l'un, non seulement sera à la fois un et non-un ⁹, mais par sa participation même tendra à nier l'unité indivisible de l'un dont il dérive, bien qu'il lui sera soumis ¹⁰. Or, considérant le principe en lui-même, la pensée débouche dans une impasse incontournable : "*L'un pur (τὸ αὐτοῦν) ne peut être non-un en même temps qu'un*" ¹¹. C'est la solution à ce dilemme que Proclus cherchait à donner par l'octroi d'une autonomie susceptible de marquer la totale supériorité de l'un sur son produit ¹², supériorité caractéristique du divin, simple et primordial ¹³. Le principe ne doit manquer de rien (οὔτε ἐνδεές), autrement cette indigence manifesterait une imperfection foncièrement incompatible avec son statut de principe de tout ¹⁴.

¹ Τὸ ἐν πάντα καὶ οὐδὲ ἐν (Plotin, *Ennéade* V, 2, 1. 1-2).

² Ibidem II, 9, 1. 11-12 & 21-22 ; VI, 8, 16.

³ Ibidem V, 2, 1. 1. Racine commune de l'existence et de la plénitude (III, 9, 4), principe de toute vie et de toute pensée (III, 9, 9) d'où émane la vie répandue à travers l'univers, "*source qui n'a point d'origine et qui donne son eau à toutes les rivières, et ne s'épuise pas en elles*" (III, 8, 10), l'un est antérieur à tous les êtres, emplissant et produisant tout (III, 9, 4). Cf. Platon, *Phèdre*, 245 c.

⁴ Plotin, *Ennéades* II, 9, 1. 10-11 ; V, 4, 1. Cf. Reale, *Storia della filosofia antica*, IV, p. 511.

⁵ "*L'Un est parfait parce qu'il ne cherche rien, ne possède rien et n'a besoin de rien*" (*Ennéade* V, 2, 1. 7-8).

⁶ Ibidem II, 9, 1. 8-9. C'est, affirme Plotin ailleurs, ce à quoi tout est suspendu (εἰς ὃ πάντα ἀνήρτηται), "*ce que désirent toutes choses et qu'elles ont pour principe, dont elles ont toutes besoin, tandis qu'il est lui-même sans besoin, se suffisant à lui-même, mesure et limite de tout, donnant de lui-même l'intellect, l'essentialité, l'âme et la vie*" (Ibidem, VI, 1, 9).

⁷ Proclus, *Éléments de théologie*, §§ 1 & 3, Aubier p. 61 & 62, Dodds 2.1 & 4.1.

⁸ "*Tout ce qui est primordial et fait fonction de principe en chaque ordre est un, et n'est ni deux ni plus de deux, mais monogène (μονογενές)*" (Ibidem, § 22, Aubier p. 76, Dodds 26. 1-2). Cf. Ibidem, §§ 13, 113 & 160.

⁹ Ibidem, § 2, Aubier p. 61, Dodds 2. 15.

¹⁰ Ibidem, § 5, Aubier p. 63, Dodds 4. 19.

¹¹ "*Tout ce qui est fait un est autre que l'un pur*" (Ibidem, § 4, Aubier p. 63, Dodds 4.12).

¹² Ibidem, §§ 27, 75, 122, Aubier pp. 80, 107, 133, Dodds 30. 25-26, 70. 28-29, 118. 8-11.

¹³ "*Tout ce qui est divin est simple de façon primordiale et suprême, et pour cette raison parfaite autonomie (αὐταρκέστατον)*" (Ibidem, § 127, Aubier p. 137, Dodds 112. 25-26).

¹⁴ "*Car il ne tend pas vers autre chose, ce qui signifierait que le bien lui fait défaut*" (Ibidem, § 10, Aubier p. 67, Dodds 12.4-5).

C'est à partir des problèmes soulevés par le système de Proclus que Damascius élabore sa propre critique, en obligeant d'un côté la pensée à pousser le postulat d'un principe à son dernier degré de cohérence logique, et en relevant de l'autre côté l'insurmontable aporie qui résulte par l'octroi de l'autonomie absolue de l'un. En bref, les termes de l'aporie sont les suivants : **a.)** Si l'absolu se communique, il n'est plus absolu, et **b.)** Si le principe ne se communique pas, il n'est plus principe. Voici, pour commencer, les deux formulations de l'exigence du principe telles qu'avancées à son tour, après Plotin et Proclus, par Damascius lui-même. Tout d'abord, comme cause de tout :

1° *“Et de quoi est-il cause, si toutefois il est vraiment cause (καὶ τίνος αἴτιον, εἴπερ ὄλως αἴτιον) ? Il l'est de tout assurément (πάντων γε), dirai-je, non qu'il soit de certaines choses et pas d'autres, ni non plus sous un rapport et pas sous un autre, ni enfin selon tout ce que nous distinguons de semblable après lui”*¹.

2° Comme fondamentalement autonome ensuite puisque, de par sa définition *a priori*², est principe *“ce qui est absolument sans besoin”*³, *“car ce qui est réellement principe a pour caractère d'être sans besoin”*⁴. Le postulat du principe implique donc une autarcie à défaut de laquelle il perdrait son titre même de principe. La recherche de l'inconditionné devient ainsi inséparable du postulat d'une origine radicale ne requérant plus aucun terme avant elle pour se déterminer⁵, origine dépourvue par conséquent du caractère de besoin⁶, se définissant, en d'autres termes, comme *“ce qui est au suprême degré dégagé de tout besoin”*⁷. C'est cet axiome (ἀξίωμα) que pose Damascius pour réaliser la traversée *“d'ici vers là-bas”* (ἐντεῦθεν ἐκεῖσε)⁸, autrement dit du conditionné à l'inconditionné pour autant que le second est considéré dans son rapport inverse au conditionnement auquel le premier est soumis. C'est aussi cette position d'autonomie radicale qui confère au principe le caractère, précise Damascius, *“qu'on a jugé bon d'appeler le plus vénérable”* (σεμνότατον)⁹ : le *“sans besoin”* (τὸ ἀνευδέες) jouissant d'une antériorité par rapport au *“besogneux”* (τοῦ ἐνδεοῦς) dans l'ordre de la dépendance¹⁰.

En se réclamant du *Parménide* de Platon, Damascius se propose de tirer de l'hypothèse de l'un les apories qui en résultent lorsque, une fois élevé au titre d'axiome, celui-ci est pris à la lettre comme terme absolu d'initiation de la série entière de déploiement du multiple. *“De même que Parménide, dans sa recherche de l'un, s'est avancé jusqu'à toutes les conséquences qui de quelque*

¹ *De Principiis*, R. 75, BL. p. 113. 3-5, V. p. 248.

² C'est là, en effet, selon Combès, l'élément *a priori* de la remontée *a posteriori* (« Note complémentaire » 3 (p. 27) au *Traité des premiers principes*, BL. I, p. 142), celui justement qui produit l'ensemble des apories qui vont suivre.

³ ... ἡ ἀρχὴ πάντῃ ἀνευδεής (*De Principiis*, R. 23, BL. p. 34. 5-6, V. p. 177).

⁴ Τῆ γὰρ ὄντως ἀρχῇ τὸ ἀνευδέες αἰκειότατον (*Ibidem*, R. 19, BL. p. 28. 2-3, V. p. 172).

⁵ *“Par suite, il convient à celui-ci d'être sans besoin et de ne reconnaître nullement qu'il y a quelque chose avant lui (... οὐδαμῆ τι πρὸ αὐτῆς εἶναι ὁμολογεῖν)”* (*Ibidem*, R. 19, BL. p. 28. 5-6, V. p. 173).

⁶ ... ὁ μηδαμῶς ἔξει τὸ ἐνδεές μηδ' ὀπωπιούν (*Ibidem*, R. 26, BL. p. 39. 5-6, V. p. 182).

⁷ Τὸ πάντων ἀνευδέεστατον (*Ibidem*, R. 25, BL. p. 37. 10, ici la version Galpérine, V. p. 180).

⁸ *Ibidem*, R. 18, BL. p. 27. 12 - 14, V. p. 172.

⁹ Celui d'être *absolument sans besoin* (τὸ ἀνευδέεστατον) (*Ibidem*, R. 26, BL. p. 39. 7-8, V. p. 182).

¹⁰ Ce qui a besoin d'autre chose étant par nature asservi à ce dont il a besoin (*Ibidem*, R. 18-19, BL. p. 27. 12 - 28. 1, V. p. 172). Cf. Proclus, *Théologie platonicienne*, II, 2, p. 20. 22-24 : *“le principe... est ce qui ne manque de rien ; en effet, s'il a besoin de quelque chose, il sera forcément inférieur à la chose dont il a besoin”*.

façon sont rattachées à l'un, de même, nous aussi, nous ferons cette démarche avec ce qui a été posé comme premier", annonce Damascius¹. En d'autres termes, après avoir dans un premier temps postulé le principe inconditionné sous le mode d'une autarcie radicale, il s'agit de montrer, dans un second temps, les apories qu'il implique². Ce qui revient plus précisément à se demander quels sont les termes de la médiation entre l'un et le multiple, et, encore plus avant, entre l'ineffable et l'un. En admettant une cause de distinction différente de l'un, cause de la dissociation du multiple à partir de l'un, on se trouve devant le paradoxe qui consiste à conclure que l'un n'est cause de rien (οὐδὲνὸς αἴτιον)³, alors que c'était justement la cause de tout que nous cherchions à trouver en lui. "Mais, si l'un ne donne pas", s'interrogera Damascius, "comment se peut-il que le deuxième ou le troisième reçoivent ? Et, s'il ne produit rien du tout, comment peut-il cependant être cause ?"⁴. Ce sont là les deux aspects de l'aporie centrale du traité de Damascius, que nous avons signalé dans notre premier chapitre et que nous tenterons d'exposer dans celui-ci, aporie qui se traduit, premièrement, par l'exigence d'une connexion du principe avec le tout et, deuxièmement, par la nécessité d'une totale indépendance du principe par rapport au tout⁵. L'aporie surgit ainsi de la confrontation de l'un comme exigence de la raison et du multiple comme donnée irréductible de l'expérience. "Transcendance et immanence s'impliquent mutuellement dans la procession, selon des points de vue divers", écrit Trouillard à propos de Plotin, "à condition qu'on pose à l'origine une initiative transcendante"⁶. Or, c'est précisément sur cette postulée transcendance originaire que bute Damascius, en soulignant les insurmontables difficultés conceptuelles qu'elle implique de par l'écart que cette transcendance creuse entre l'un et le tout dont il est censé être le principe. "L'origine en laquelle on demeure n'est et ne peut être sous le signe de la distance", observe Breton⁷. Au bout des contradictions fécondes qu'implique le postulat de l'un détaché de tout, s'offre la solution d'un principe générique qui engendre le multiple sans se diviser puisque ce qu'il engendre n'est autre que lui-même, ce qui revient à reconnaître simplement la déficience du discours par rapport à la tâche que la pensée lui assigne : de dire ce qu'il n'est pas ni ne peut dire, le tout absolu. C'est à l'intérieur même de cette problématique qu'est introduite par Damascius la question de l'ineffabilité posée cette fois à l'égard de l'un lui-même conçu non plus comme principe d'autre chose que lui, mais de lui-même en tant que tout antérieur même à la distinction que nous opérons

¹ *De Principiis*, R. 18, BL. p. 27. 4-7, V. p. 172.

² "... puisque l'un a été déclaré tel, à la suite de cela il conviendrait de faire porter la recherche sur ce qui a procédé après lui (περὶ τοῦ μετ' αὐτὸ προελθόντος), quelle qu'en soit la nature" (Ibidem, R. 84, BL. p. 127. 12-13, V. p. 260).

³ "... puisqu'il n'est même pas cause de ce qui subsiste après lui (οὐδὲ γὰρ τοῦ μεθ' ἑαυτὸ πρὸ τῶν ἄλλων ὑποστάντος)" (Ibidem, R. 71, BL. p. 108. 2-4, V. p. 244).

⁴ Ibidem, R. 72, BL. p. 108. 19-21, V. p. 244. "À l'Un absolu, Plotin assignait pourtant une fonction causale dont le Parménide ne dit rien et qu'il devait chercher dans le texte de la République qui place le Bien au-delà de l'essence", remarque Galpérine : "La théologie négative implique une conception de la causalité" (« Damascius et la théologie négative », *Le Néoplatonisme*, p. 261). C'est ce que nous verrons dans ce qui suit.

⁵ "There are at least two... aspects to be considered : on the one hand, a first principle of all creation which must admit some degree of connection with its products, and indeed must somehow contain within itself the seeds or potencies of all of them ; and on the other hand, an absolute first principle which is somehow the condition of there being anything at all without itself being related to anything else" (Dillon, « Damascius on the Ineffable », *Gnomon*, 78. Bd., S. 125).

⁶ *La procession plotinienne*, p. 65.

⁷ "Damascius en particulier rappellera indéfiniment que la distance dont nous avons fait la transcendance n'est pas de mise dans le discours sur ce qu'il n'ose plus appeler Principe" (Breton, art.cit., *Études...*, p. 115).

immanquablement (de par les lois auxquelles notre pensée est soumise) entre l'un comme principe et le tout comme dérivé. De là aussi le naufrage dans la contradiction pour tout discours qui s'acharne à circonscrire l'ineffable et, à moins de concéder l'impensable identité de l'un qui est absolument tout, s'arrête à la lisière du néant d'une incirconscriptible origine *ex nihilo*.

En résumé, la voie apophatique conçue pour émanciper le principe de toute détermination ontologique qui le rendrait dépendant d'un ordre inférieur à lui aboutit à lui conférer une autarcie telle qu'elle finit dans une transcendance incompréhensible. La coupure ontologique qu'elle opère induit, en effet, à un ineffable par absurde. L'autre conséquence de l'autarcie, c'est que du tout-un (πάντα ἔν) conçu comme simple et indéterminé (ἀπλοῦν καὶ ἀδιόριστον)¹ ne peut rien découler sauf négation de l'autarcie du principe. En tentant de saisir cette simplicité inassignable, l'approche du principe menace la pensée de sombrer dans le néant². La procession devient un dilemme puisque rien ne la justifie du moment que son principe ne la requiert pas. Comme les deux exigences, de principe et d'autarcie, se révèlent incompatibles, c'est dans leur conflit que se situent l'ensemble des apories de Damascius. Comment rétablir la nécessaire relation du supérieur à l'inférieur, du principe aux dérivés, relation sans laquelle le principe ne serait plus principe de rien³? Dans un premier temps, une solution provisoire au dilemme de la procession est apportée par l'octroi d'une singulière participation du tout à son principe qui consisterait dans une stricte dépendance unilatérale où la cause serait dépourvue du *besoin* du tout⁴, du moment que l'on admet que ce qui est communiqué doit être inférieur à ce qui le communique⁵. En établissant l'immanence de l'un au tout sans faire dépendre celui-là de celui-ci, c'est l'en-soi qui refait surface pour offrir la clé d'intelligibilité du rapport du principe au tout. Mais pouvons-nous encore dès lors parler d'une quelconque procession? Selon Damascius, non. La totalité ainsi impliquée dans l'en-soi de l'un exclut toute disjonction qui contredirait l'unité du principe. C'est là que se situe même selon Bréhier l'apport capital de Damascius, d'avoir donné à l'un un contenu éminemment positif⁶: *"Ainsi, le principe radical n'est plus, comme avec Plotin et Proclus, un néant d'essence; il est au contraire, quoique sous un aspect particulier, l'aspect de l'unité, identique à tout ce qu'il produit"*⁷. Damascius demeure cohérent en ce sens avec la conception qu'il exposait du temps dans son

¹ *De Principtis*, R. 74, BL. p. 111. 5-6, V. p. 246.

² *"La simplicité souveraine de l'Un"*, écrit Jankélévitch, "n'est pleinement transparente que pour une pensée elle-même simplifiée jusqu'à cette extrême limite du diaphane au delà de laquelle l'impalpable, l'impondérable et l'invisible deviendraient néant" (*Philosophie première*, « La voie négative », p. 118).

³ "... il est naturel d'admettre qu'une chose dépende de celle qui la précède immédiatement. La dépendance que considère Damascius est inverse, c'est celle du supérieur par rapport à l'inférieur" (Galpérine, « Introduction »). "Si nous disons que [la divinité] est le Tout, nous la faisons dépendre des parties qu'elle engloutit" (Trouillard, *La mystagogie de Proclus*, p. 131).

⁴ *De Principtis*, R. 19, BL. p. 28. 7-11, V. p. 173.

⁵ Ibidem, R. 67, BL. p. 100. 24 - 101. 1, V. p. 237.

⁶ "Ainsi il est clair", remarque Bréhier, "que la tendance de Damascius, c'est de donner une signification positive, un contenu au principe radical des choses, à l'Un; il reprend une des thèses critiquées par Proclus, que l'Un est à sa façon un univers, un tout, mais un tout antérieur aux univers où les choses sont plus ou moins à l'état de dispersion et de morcellement; il transforme par là et les rapports de l'Un avec l'être, et notre mode de connaissance de l'Un" (« L'idée du néant ... », *Études...*, p. 275).

⁷ Ibidem. "Ainsi l'ineffable est le terme nécessaire d'une dialectique qui s'inspire des deux principes classiques de l'idéalisme hellénique: la primauté de l'être qui se suffit à lui-même, la priorité de l'Acte sur la Puissance. Cet ineffable ne peut en aucune façon être confondu avec l'Un" (Ibidem, p. 277).

œuvre d'exégèse où il affirmait que l'unité du principe exigeait une présence constante qui devrait condenser en elle la totalité du temps écoulé et futur dans un maintenant (τὸ νῦν) qui résorberait la multiplicité fragmentée du devenir dans une existence permanente, toujours la même, que nous nommons présent (ἐνεστὼς χρόνος) et qui est l'éternité même ¹. Seulement, c'est là qu'intervient aussi l'énigme qui appelle le recours à l'ineffable, puisque cette totalité immuable est inconcevable. Comme le principe excède en réalité ses dérivés, la cause ses effets, aussi l'ineffable, surplombant le tout, devient insaisissable par une pensée dont la limite extrême consiste à atteindre l'unité suprême de ce tout. L'impossibilité de retracer en amont le cours des événements qui en forment le contenu se répercute ainsi, au niveau de la connaissance, sur l'impasse déjà rencontrée dans le précédent chapitre de ce mémoire sous un aspect apparemment différent. Cette fois, d'une manière encore plus claire, c'est l'irréversibilité du passage de l'un au multiple qui traduit ici l'impossibilité pour la pensée de rendre compte du *pourquoi* de ce passage graduel de l'un à sa manifestation, fût-elle apparente. L'appellation de l'un dans ces circonstances est le symptôme d'un défaut de pouvoir désigner le principe par un terme unique qui ne le distinguerait plus du tout qu'il est lui-même dans une optique à nous étrangère. Nous devrions peut-être mieux lui donner tous les noms, puisqu'*il n'y a pas de nom propre à l'un*². C'est la raison pour laquelle le recours à l'ineffable s'impose à nouveau à propos de l'expression de l'en-soi. Si la transcendance appelle d'un côté cet ineffable comme un synonyme de l'absurde auquel elle conduit, l'immanence en fait plutôt un expédient censé combler l'incompréhensible présence de l'un au tout dans les cadres d'une perfection qui nous échappe fondamentalement. *«Dire que la perfection est de se suffire, ce fut pour la pensée grecque un axiome. Le plus parfait est celui qui n'a aucun besoin, qui est autarkestaton»* ³. Seulement, une fois le principe du monde élevé à ce titre, il devient strictement impossible de dériver quelque chose de lui sans contredire ce caractère d'autosuffisance. S'il est à ce point parfait qu'il n'a besoin de rien, même pas de lui-même, comme l'affirmait Plotin, comment pouvons-nous encore concevoir un monde à partir de lui ? En revanche, si cette perfection s'exprime à travers le monde lui-même, puisque le principe est tout, que pouvons-nous encore en dire ? D'une manière plus générale, toutes ces apories remontent à Platon qui trouvait la multiplicité contraire à l'un dans sa détermination en tant qu'être. Dès lors, un choix s'impose nécessairement entre la perfection d'un terme aussi pur qu'abstrait, l'un, et l'indigence d'un monde aussi réel que déficient. *«Cette dialectique est assurément juste»*, constate Hegel, *«mais pas tout à fait pure, en commençant par une telle liaison des deux déterminations»* ⁴. Cette impureté tient essentiellement, comme nous allons le voir à la fin de ce chapitre, à l'aporie introduite dans l'un par l'affirmation qu'il n'y a rien en lui, mais que tout en découle ⁵, ce qui est incompatible avec le concept qu'elle est censée combler. Mais, loin d'être stérile, cette contradiction se révèle chez Damascius paradigmatique de la nature ineffable de l'un qui désarçonne la pensée par son inconcevable simplicité.

¹ Selon l'exposé qu'en donne Simplicius, *In Aristotelis physicorum libros commentaria*, Diels p. 780, reproduit par Duhem, *Le système du monde*, I, p. 266.

² ... οὐκ ἔστιν αὐτοῦ ὄνομα κύριον (*De Principiis*, R. 63-64, BL. p. 96. 5-8, V. p. 233).

³ Galpérine, « Introduction », p. 29.

⁴ *Leçons sur Platon*, p. 106. Cf. *Parménide*, 142 b -143 a.

⁵ *«Dies unaussprechliche Eine ist der Urquell aller Vielheit. Weil nichts in ihm ist, ist alles aus ihm»* (Heinze, *Die Lehre vom Logos*, S. 307).

LA NÉGATION : VOIE D'ACCÈS À LA SIMPLICITÉ (ANTÉRIEURE)

Rien de déterminé (pour sauvegarder son autonomie)

Nous avons vu dans le précédent chapitre comment la voie apophatique devient l'unique méthode d'approche du premier principe. C'est ainsi que Plotin lui-même préférerait donner des déterminations négatives à l'un, pour bien montrer qu'en tant qu'infini, aucune détermination ne lui convient en propre, mais toutes lui sont postérieures et en dépendent¹. La négation était donc pour Plotin la seule clé d'accès susceptible d'ouvrir le chemin vers une connaissance tant soit peu exacte du divin, compte tenu du fait qu'à travers elle s'opérait la libération de l'emprise de toute détermination, et conséquemment de toute finitude. Damascius s'accorde là-dessus avec le chef-de-file du néoplatonisme. Si nous tenons absolument à suggérer quelque chose (τι ἐνδείκνυσθαι) à propos du principe, c'est la négation des prédicats qui y parviendrait le mieux, du fait de l'émancipation radicale qu'elle permet². Il conviendrait donc de dire, dans cette visée libératrice, qu'il est "plutôt l'au-delà de tout ce qui est posé de quelque façon que ce soit"³. Le refus de toutes les corrélations revient bien à poser l'exigence d'une évacuation de toute relativité de la sphère du premier principe⁴. Dans le souci de le défaire de toute contrainte qu'un rapport, si mince fût-il, pourrait lui imposer, dire du principe ce qu'il n'est pas revient à sauvegarder une autonomie radicale. Il serait même préférable, selon Plotin, de ne pas l'exprimer, la notion même d'un suggérant une positivité qui risquerait d'être prise pour une détermination qui introduirait une limitation incongrue au sein de ce qui est postulé comme n'en ayant aucune⁵. C'est là, en réalité, une réflexion due à Platon qui avait vu à quel point toute détermination enveloppait à son insu un infini de négation⁶. La richesse même des déterminations de tout être individuel n'est pas moins toujours en même temps une diminution du point de vue des possibilités infinies d'autres déterminations susceptibles d'une expression ontologique qui demeure autrement vacante⁷. C'est pour cette raison que chez Damascius le cumul des négations s'explique par le refus de toutes limites : la primauté même du principe exclut toute détermination, puisque cette dernière ne s'effectue qu'en fonction d'autres termes susceptibles de le fixer *a posteriori*⁸.

¹ *Ennéade* III, 9, 3. Cf. Reale, *Op.cit.*, IV, p. 511.

² Ce qui revient à dire "qu'il n'est même pas un ni non plus plusieurs, ni fécond ni non plus infécond, ni causant ni non plus privé de causalité..." (*De principiis*, R. 16, BL. p. 22. 15-18, V. 168-169).

³ ... μάλλον δὲ τὸ πάντων ἐπέκεινα τῶν ὀπωσδήποτε τιθεμένων (Ibidem, R. I, 27, BL. p. 39. 16-17, V. 182).

⁴ "En somme, ce à quoi nous sommes conviés c'est la rupture de toutes les corrélations. Le rapport, qui sévit dans tous les couples ontologiques : un-plusieurs ; principe-principié ; cause-causé est sous le signe de l'indigence" (Breton, *art.cit.*, *Études...*, p. 125).

⁵ "Si le mot un et la chose qu'il désigne était pris en un sens positif, le principe deviendrait moins clair pour nous que s'il n'avait pas du tout de nom" (*Ennéade* V, 5, 6. 28-30). Ce qui anticipe déjà sur la thèse de l'ineffable.

⁶ *Le Sophiste*, 256 e.

⁷ "La raison en est qu'il est impossible à thématiser, puisqu'il est une exigence inépuisable et que ce par quoi on pose est toujours en-deçà et au-delà de ce qu'on pose. Il s'exprime par l'affirmation et la négation, et il n'est ni l'une ni l'autre" (Trouillard, « Néoplatonisme et gnosticisme », *Études néoplatoniciennes*, p. 49-50).

⁸ L'emploi du mot un avec minuscule est particulièrement significatif dans cette optique puisqu'il comporte l'avantage de ne rien indiquer de déterminé. "Mieux vaut écrire « un » avec une minuscule", est d'avis Trouillard, suivi en cela par Galpérine et Combès dans leurs versions respectives du *De Principiis* : "C'est respecter l'indétermination de ce terme qui désigne tantôt le transcendant, tantôt l'immanent, et qui ne doit pas plus être personnalisé que réduit à l'impersonnalité" (Proclus. *Éléments de théologie*, Aubier p. 61, note 1).

De plus, et c'est le second volet de la justification du recours à la voie apophatique dans la recherche du principe, toute prédication implique une altérité qui est, dans le cas de l'un, une altération de sa nature identique à elle-même. Toute adjonction (ἡ προσθήκη) serait ainsi amoindrissement et privation, puisque la perfection de l'un n'admet pas d'augmentation. Il y aurait, autrement, une sortie de son absolue simplicité¹. Par rapport à l'universel, le particulier se définit comme négation dans une opposition antithétique que Hegel interprète même comme un déni d'existence². Proclus n'entend pas dire autre chose lorsqu'il considère toute affirmation comme productrice d'une détermination qui supprime du même coup l'un³. La détermination rétrécit tout simplement le champ de validité universelle de l'un. *“Si nous disons [de la divinité] qu'elle est l'Absolu”*, remarque Trouillard, *“nous nous référons au relatif pour nier toute relation, et une relation niée est encore présente dans cette négation même”*⁴. Or, comme nous l'avons vu avec Damascius dans le deuxième chapitre de ce mémoire, le principe absolu ne peut être relatif à *autre* chose, puisqu'il n'y en pas d'autre à part lui-même. Mais la fâcheuse conséquence d'une telle identité à soi, c'est qu'en n'étant pas *cette chose-ci* (τόδε τι), délimitée, circonscrite avec précision dans le champ ontologique du multiple, s'il est tout autrement dit, le principe devient tout simplement inconnaissable⁵, voire même, ce que d'aucuns n'ont pas hésité à conclure, rien du tout. C'était déjà la crainte des successeurs immédiats de Plotin de voir dans l'accumulation des négations au sujet de l'un une voie menant au néant pur et simple. Du moment qu'on retranche tout, qu'on ne pose rien en l'un mais qu'on enlève tout, qu'on écarte de lui toute détermination susceptible de le coordonner à l'être, cela ne revient-il pas à plonger le principe dans l'abîme sans fond du non-être⁶ ?

L'usage plotinien de la théologie négative, calqué sur l'exemple typique de la première hypothèse du *Parménide* de Platon, celle qui considère l'un dans l'absolu, conduirait ainsi à morceler l'un pour finir par le faire disparaître. La montée accomplie vers le premier principe se perdrait dans le non-être. N'est-ce pas là le risque qui découle du fait de se prononcer *“au sujet des choses les plus hautes à partir des inférieures”*, s'interroge donc Damascius⁷ ? À force de purifier le principe de tout ce qu'il engendre, on parvient à le concevoir comme tellement éminent qu'il n'a plus rien à voir avec cela même dont il est censé être le principe, ce qui est absurde. En transférant le non-être (τὸ μὴ ὄν) platonicien de la matière au premier principe, c'est-à-dire du plus bas niveau d'existence au plus élevé, une confusion se glisse entre le néant qui est privation de forme au sens péjoratif (στέρησις εἶδους) et le non-être correspondant à une absence de forme

¹ *“Ce qui fait pour Plotin l'imperfection congénitale de l'intelligible et de la pensée (qui sont chez lui strictement égaux et corrélatifs), c'est qu'ils s'écartent nécessairement de l'absolue simplicité. Dès qu'on agit et qu'on pense, même si on agit sur soi-même et si on se pense soi-même, on se divise, et on fait surgir une altérité”* (Trouillard, *La mystagogie selon Proclus*, p. 16-17).

² Hegel, *Vorlesungen...*, II, S. 251 ; *Leçons...*, IV, p. 634.

³ *“Car, dès que nous ajoutons à l'Un quel que ce soit, fût-ce l'unité, nous le supprimons comme tel et nous posons un dieu déterminé (τὸς θεός) au lieu de la divinité pure et simple (ἀπλῶς θεός)”* (Trouillard, « Introduction » aux *Éléments de théologie*, p. 27).

⁴ *La mystagogie de Proclus*, « Sanctuaire et abîme », p. 131.

⁵ *De Principiis*, R. 48, BL. p. 72. 12-15, V. p. 212.

⁶ Bréhier, « L'idée du néant ... », *Études ...*, pp. 260 & 280.

⁷ *De Principiis*, R. 79, BL. 120. 7-8, V. p. 254.

au sens superlatif de supraformel ¹. Toute l'ambiguïté réside ici dans l'acception du *non-forme* qui était chez Plotin le garant d'une émancipation du principe. Dire ainsi de l'un qu'il n'était pas telle ou telle forme, mais la forme universelle ² revenait chez Plotin à dire qu'il était proprement sans forme ³, dépourvu de toute détermination. Étant toutes choses, l'un ne pouvait plus être aucune en particulier, mais au-delà de toutes, sa qualité étant de ne pas en avoir ⁴.

Or, c'est là que resurgit le dilemme du statut de premier principe. S'agirait-il d'une sorte de dissolution des dérivés dans l'unité indifférenciée de l'un ? Le fait est que la procession ainsi conçue impliquerait, comme le remarque Trouillard, "*Tanéantissement des termes de la relation, en tant que distincts, par l'abolition totale des différences*" ⁵. C'est à nouveau le risque de replonger dans l'océan de la dissemblance signalé par Platon et, plus près de nous, par Spinoza dans sa critique des idées confuses qui s'imposent fatalement à l'esprit lorsque le champ d'application de la connaissance s'étend au-delà des limites auxquelles il est confiné ⁶. Dans la même lignée de la philosophie moderne, Hegel percevait dans ce risque une caractéristique indissociable de toute pensée humaine. La fonction de la dialectique se révélerait alors chez Platon être l'expression de la finitude (der Endlichkeit) du particulier, de chaque élément de la multiplicité, par la négation qui est présente en lui et qui fait qu'il n'est pas totalement ce qu'il paraît être ⁷, mais toujours susceptible de se convertir en son contraire : "*il a une limite, une négation de soi, qui lui est essentielle*" ⁸. Particulièrement éclairante devient cette réflexion lorsqu'il s'agit de traiter précisément de l'identité absolue telle que nous l'avons conclue à la fin du deuxième chapitre de ce mémoire. Par contraste, elle montre toute l'ampleur de l'enjeu qui mène Damascius à la postulation de l'ineffable. La négativité que révèle l'altérité au sein du même exprime simplement la relativité d'un sujet identique et dissemblable, mais dont la contradiction se résout dans la totalité conçue comme une unité organique dont les termes opposés sont les composantes complémentaires de l'être, plutôt qu'une négation ontologique ⁹. L'altérité même qui semble surgir de l'un pour s'en dissocier n'implique pas moins une identité sous-jacente à partir de laquelle la dissociation, fût-elle réelle, puisse prendre son essor ¹⁰. La complexité peut n'être ainsi qu'une simplicité que la pensée conçoit faussement comme une irréductible opposition. Or, cette opposition n'existe plus du moment que

¹ ... τὸ μὴ εἶδος, ὅπερ ὑπερείδεν. Cf. Platon, *Le Sophiste*, 240 e 5-6, lorsque l'Étranger remarque le piège où se laisse prendre l'opinion fautive : "Eh quoi ?", s'exclame-t-il, "ne concevra-t-elle point comme n'étant absolument pas (μηδαμῶς εἶναι) ce qui est absolument (τὰ πάντως ὄντα) ?".

² ... εἶδος παντός. Cf. Windelband, *A History of philosophy*, I, p. 250.

³ ... ἀνείδεν. Damascius reprend ici telle quelle la position de Plotin : "Et comment le premier (τὸ πρῶτον) pourrait-il être une forme (εἶδος) ?" (*De Principiis*, R. 63, BL. p. 95.2, V. p. 232).

⁴ ... τὸ δὲ οἶον σημαῖνοι ἂν τὸ οὐχ οἶον (*Ennéade* V, 5, 6. 1-10 & 22).

⁵ *La procession plotinienne*, p. 1.

⁶ Spinoza avait en vue l'usage des termes dits *transcendants* qui sont en réalité "*des idées confuses au plus haut degré*", puisque ce qu'ils entendent subsumer dépasse tout pouvoir humain de représentation distincte : lorsque les images transgressent, en effet, le nombre de représentations susceptibles d'être conçues distinctement par l'esprit, écrit Spinoza, "*ces images commenceront à se confondre (...). Mais lorsque les images se confondent entièrement... l'esprit imagine tous les corps confusément, sans aucune distinction, et les comprend, en quelque sorte, sous un seul attribut, à savoir sous l'attribut de l'Être, de la Chose, etc.*" (*L'Éthique*, II, Proposition 40, Scolie I, Pléiade, p. 393).

⁷ "Es ist ein Anderes als das, für welches es angenommen wird" (*Leçons sur Platon*, p. 90).

⁸ "Es eine Grenze hat, eine Negation seiner, die ihm wesentlich ist" (Ibidem).

⁹ "C'est là", écrit Hegel, "*la détermination capitale de la dialectique qui est proprement platonicienne*" (Ibidem, p. 98).

¹⁰ *De Principiis*, R. 77-78, BL. p. 116. 7 - 117. 22, V. p. 251-252.

le principe embrasse le tout d'une manière indistincte, où l'identité à soi empêche toute antinomie extrinsèque ou même intrinsèque. Par contraste à cette vue synthétique, la voie négative comporte inévitablement un piège redoutable qui n'est guère surmonté : *“les négations concourantes ne cernent ni ne circonscrivent indirectement la place vide de l'inconnu”*, constate Jankélévitch ¹. Elles permettent plutôt l'aveu d'une ignorance fondamentale qui est celle de notre position à l'égard de ce qu'il faut bien reconnaître par là comme l'ineffable. Si l'intransigeance avec laquelle est établie la notion de l'un repousse dans un premier temps toute affirmation limitative, la négation qui y contribue ne risque pas moins, dans un deuxième temps, de faire évacuer tout simplement le principe de l'ordre conceptuel en ce qu'elle ne *dit* pas réellement ce qu'il est.

L'INCONDITIONNÉ (le *sans besoin*)

Dignité *donc* transcendance ?

Cette voie négative était pourtant justifiée chez Plotin par une exigence légitime : celle de l'autarcie dont devrait jouir un principe pour être qualifié d'absolument premier. Damascius, à la suite de Plotin, se réclame lui-même du dialogue platonicien pour exprimer cette exigence : *“C'est pourquoi encore le grand Parménide s'est élevé jusqu'à ce principe qui est le plus ferme, parce qu'absolument sans besoin”* ². Le *sans besoin* illustre en l'occurrence le critère déterminant de la primauté du principe que l'on peut traduire pour plus de facilité par l'autarcie. Selon ce critère l'on doit parvenir à l'absolument simple, antérieur à tout, qui ne souffre aucun manque puisque tout ce qu'il pourrait désirer lui est postérieur. Ainsi, chez Plotin, *“le principe absolument simple se suffit à lui-même et n'a absolument besoin de rien”* ³. Avec Damascius, cette exigence est accompagnée d'une clause qui souligne la nécessité d'une telle autarcie. Elle relève de ce qui est à maintes reprises désigné par la dignité que le principe revêt par son antériorité radicale qui le rend absolument indépendant à l'égard de tout ⁴. En effet, pour être, il n'a besoin de rien, puisque, de par son unicité *a priori*, il n'y a rien en lui ni hors de lui à part lui-même ⁵. Simplicité et indétermination viennent dans ce contexte exprimer ce que nous désignerions aujourd'hui par l'inconditionné. *“Étant parfait en ce qu'il ne cherche rien, ne possède rien et n'a besoin de rien, l'un est pour ainsi dire*

¹ “... comme dans ces enquêtes judiciaires où, faute de pouvoir désigner du premier coup le nom du coupable, l'élimination méthodique des hypothèses et l'épuisement raisonné de toutes les solutions possibles resserrent peu à peu les soupçons autour de l'unique et ultime hæccéité, en sorte que sans même l'avoir nommé, et par le simple rétrécissement du champ des conjectures, on se trouve finalement avoir mis le doigt sur lui...” (Philosophie première, p. 107-108). C'est ce qui fait dire à Jankélévitch que la voie apophasique n'est pas le prélude dialectique à une voie enfin positive, comme pourrait l'être le déblaiement préalable à l'accession au savoir, mais bien plutôt l'ouverture à un terme qui demeure en suspens : “... rien n'est même commencé, en un sens quand la théologie apophasique est achevée (à supposer qu'elle puisse l'être)” (Ibidem, p. 110).

² ... ἀνευδεσπάτην (De Principiis, R. 24, BL. p. 35. 19-21, V. p. 179).

³ Τὸ πάντη ἀπλοῦν καὶ αὐτάρκες ὄντως οὐδὲν δεῖται (Ennéade V, 3, 13. 16-17).

⁴ De principiis, R. 53-54, BL. p. 81. 5-8, V. p. 219.

⁵ Οὐδὲν γὰρ ἐν αὐτῷ ἐστὶν παρ' ἑαυτοῦ (Ibidem, R. 26, BL. p. 37. 6-7, V. p. 180). Cf. Ibidem, R. 68. BL. p. 102. 5-6, V. p. 238 : “...ainsi tous ne feront qu'un et il n'y aura rien d'autre que l'un lui-même (οὕτω δὲ πάντα ἓν ἔσται, καὶ οὐδὲν ἄλλο ἢ αὐτὸ τὸ ἓν)”. Cette seconde affirmation étend l'exclusivité de l'un à l'ensemble du réel.

en acte de sureffluence (ὑπερρρύν) et sa surabondance (τὸ ὑπερπληρες) produit un autre que lui”¹. Après avoir énuméré les possibilités d'éventuelles relations qui pourraient faire de lui un être besogneux, Damascius pousse même encore plus loin l'exigence de liberté du principe, en disant que du moment que l'un doit être absolument sans besoin, il ne devrait même pas avoir besoin de lui-même², ce que Plotin avait déjà suggéré, en n'accordant qu'au principe de second rang de se suffire à lui-même (mais ayant tout de même encore besoin de lui-même)³.

Or, c'est là qu'une aporie prend peu à peu contour au fur et à mesure que le principe est élevé au rang d'une autarcie qui risque de faire perdre en échange, par la primauté ontologique inconditionnée, le caractère même de principe initialement postulé. C'est ainsi qu'à peine affirmée la dépendance de toutes choses à l'égard de l'un, dépendance qui assure son statut autarcique, est tout de suite niée toute transmission de l'un à ses dérivés : “Rien de semblable à lui ne vient-il donc de lui ? Absolument rien, car il ne peut même pas, on le sait, se séparer de lui-même par abaissement”⁴. Or, cette aporie manifeste surgit de l'exigence d'une autarcie qui demande qu'aucune coordination ou relation ne vienne *contraindre* le principe à s'aliéner dans son essence, à devenir autre que ce qu'il est. L'argument de la dignité conduit donc à concevoir le principe comme ce qui transcende (τὸ ἐκβεβηκός) aussi bien les causes absolues que leurs effets, et même, renchérit Damascius, tous les principes aussi bien que leurs principiés⁵. La raison en est qu'une quelconque coordination l'abaisserait de son rôle éminent d'autonomie radicale⁶. Cette position est à rapprocher du souci plotinien d'écartier du principe toute indigence que manifesterait la nécessité de produire un ordre *autre* que lui. L'imperfection que révélerait un tel acte serait foncièrement incompatible avec le statut de principe premier. Si l'un avait besoin d'autre chose pour se compléter, cette lacune marquerait un défaut d'être inconcevable en termes de primauté ontologique. La propriété d'être quelque chose ou de posséder une essence relève d'une sujétion rétroactive qui place le principe dans une dépendance à l'égard de l'être⁷. C'est pourquoi l'un est posé absolument indéterminé dans sa simplicité⁸.

C'est là qu'il faut situer la nécessité ressentie par le néoplatonisme de *couper* en quelque sorte le principe premier de toute relation qui serait assujettissement à un ordre inférieur à lui. Du moins, c'est le sens que nous pourrions donner à l'affirmation de Damascius disant du principe qu'il

¹ Plotin, *Ennéades*, V, 2, 1, 7-9. Cf. Proclus, *Éléments de théologie*, § 26, 27 & 122. “L'Un n'est aucunement un réservoir d'essences”, est d'avis Trouillard, “Il n'est rien de ce que les êtres sont. L'Un étant posé, l'ordre de l'être et des êtres reste donc tout entier à inventer dans sa possibilité même, et pas seulement à déterminer par choix. Créer c'est rendre possible ce qui ne l'était point” (*La procession plotinienne*, p. 48, note 1).

² ... οὐδ' ἑαυτοῦ ἐνδείται (*De Principiis*, R. 25, BL. p. 37. 3-7, V. p. 180). “Le premier ne veut être qu'un, il ne veut même pas être” (Galpérine, « Introduction », p. 42). Aussi, dans un passage plus obscur, Damascius affirme-t-il que la nature de l'un n'appartient ni aux choses, ni à elle-même (R. 73, BL. p. 110. 21-22, V. p. 246).

³ ... δεόμενον ἑαυτοῦ (*Ennéade* V, 3, 13. 17-18).

⁴ *De Principiis*, R. 74, BL. p. 111. 18-22, V. p. 247.

⁵ ... καὶ ἀρχῶν ἀπασῶν καὶ ἀρχομένων (Ibidem, R. 6, BL. p. 6. 20-22, V. p. 154).

⁶ Damascius paraît même déceler dans l'autarcie de l'ineffable un lien qui ferait déchoir la transcendance (ἐξάριστος) dans un rapport de supériorité (ὑπεροχή) à l'égard de cela même qu'il est censé transcender (Ibidem, R. 26, BL. p. 39. 8-9, V. p. 182). C'est parce que la supériorité implique encore un rapport qui “rabaisserait” le terme supérieur.

⁷ Bréhier utilise même le terme d'esclavage. C'est dans cette même perspective que doit être comprise l'insertion du néant dans la réflexion : “si l'Un est un non-être et ne possède aucune essence, c'est qu'il doit être soustrait à toute espèce d'esclavage” (« L'idée du néant ... », *Études ...*, p. 257).

⁸ ... τὸ διωρισμένον ἔν.. πάντα ἀπλοῦν (*De Principiis*, R. 65, BL. p. 98. 14-15, V. p. 235).

est “*par lui-même le véritablement un et déjà séparé de tout*”¹. La scission est même portée à son comble à un endroit du texte où l'autonomie se répercute sur le lien du principe avec ce qui vient *après lui* (μεθ' ἑαυτό)². La raison en est que le passage ne serait-ce que d'une infime partie de l'un dans le multiple menacerait l'autarcie souveraine de l'un. Si la nature même de l'un se transmettait à des choses qui la reçoivent, elle n'appartiendrait plus à l'un, mais à ces choses³. Le principe perdrait du même coup le caractère de transcendance censé l'affranchir de toute relation aux dérivés. Le problème qui se pose dès lors serait de savoir comment relier cet un détaché au tout dont il est supposé par ailleurs être justement le principe⁴. S'il est réellement au-delà, il ne peut plus désormais rendre compte de l'en-deçà qu'il est paradoxalement censé fonder lui-même. Or, par définition, le principe n'est principe que par rapport à ses dérivés⁵. Ainsi, toutes les désignations impliquées par cette définition, principe, cause, premier, impliquent *de facto* une relation, fût-elle de supériorité, avec autre chose que l'un⁶ et qui contredisent sa nature transcendante, c'est-à-dire “*détachée*” de tout. Le dilemme de la transcendance se traduit donc par l'impossibilité de trouver le point de contact entre ce principe transcendant (l'un, en l'occurrence) et ce qui passe par ailleurs pour être ses dérivés (le monde, la multiplicité)⁷. “*Est-ce donc que rien ne vient de l'ineffable dans les choses d'ici-bas ?*”, se demande Damascius⁸. Question on ne peut plus pertinente qui fait ressortir le décalage absolu que le recours à la transcendance vient confirmer sur l'horizon d'une rupture de niveau difficile à résoudre.

Nous parvenons ici à l'une des acceptions les plus controversées de l'ineffable qui revient à faire du principe l'équivalent d'une transgression de la réalité ontologique qui confine au néant et où l'ineffable par transcendance vient consacrer une preuve par l'absurde⁹. Du moment que le principe est “*réellement sans coordination à rien* (ἀσύντακτον τῷ ὄντι πρὸς πάντα), *sans relation à rien* (ἄσχετον πρὸς πάντα)”, il devient une sorte de néant ineffable par le non-sens même qu'il implique. Si, autrement dit, il n'est plus principe de ce dont il était censé par ailleurs être principe, “*il n'est rien du tout* (οὐδὲν πάντων), *même pas l'un* (οὐδὲ αὐτὸ τὸ ἓν) : *voilà justement sa nature*”,

¹ Καθ' ἑαυτὸ γὰρ ἐστὶν τῶν πάντων κεχωρισμένον τό γε ὡς ἀληθῶς ἓν (Ibidem, R. 25, BL. p. 37.5-6, V. 180).

² Ibidem, R. 26, BL. p. 37. 6-8, V. p. 180.

³ Ibidem, R. 73, BL. p. 110. 21-22, V. p. 246. Cf. Combès, « Damascius ou la pensée de l'origine », *Études...*, p. 275.

⁴ “... même en admettant que le tout parvienne à sa totale simplification dans l'un, il nous est impossible d'affranchir l'un de sa coordination au tout” (Combès, « La théologie aporétique de Damascius », *Op.cit.*, p. 209).

⁵ *De principiis*, R. 2, BL. p. 1.16 - 2.1, V. p. 150. À propos de Proclus, Trouillard remarque à ce sujet “que l'extrême inférieur ne puisse être pensé sans référence au terme supérieur dont il dérive n'est pas pour nous surprendre. Mais que ce terme supérieur ait besoin à son tour de son dérivé pour se conférer à travers lui son caractère propre, cela ne nous semble au premier abord ni platonicien ni néoplatonicien” (*La mystagogie de Proclus*, p. 130).

⁶ “En effet, le principe est dit principe (ἀρχή) et l'est réellement de ce qui procède de lui, la cause est dite cause (αἴτιον) et l'est réellement des effets, le premier est dit premier (πρώτον) et l'est réellement de ce qui est rangé après lui...” (*De Principiis*, R. 26, BL. p. 37.22 - 38.1, V. p. 181).

⁷ “... pour tous les êtres qui sont entièrement et totalement transcendants (ἐξηρημένα τοῖς ὅλοις παντελῶς)”, s'interroge Jamblique, “comment concevoir justement un équilibre, une traversée totale (δι' ὅλων διέξοδος), une circonscription individuelle, une extension locale ou quoi que ce soit de semblable ?” (*De Mysteriis*, I, 9, 33. 3-7, p. 58).

⁸ Ἄρα οὐδὲ ἤκει τι ἀπ' αὐτοῦ εἰς τὰ τῆδε ; (*De Principiis*, R. 17, BL. p. 24. 11, V. p. 170). Ou encore, exprimé en termes plotiniens par Trouillard, comment se fait-il que “le Bien n'est aucunement ce qu'il illumine” (*La procession plotinienne*, p. 49 ; cf. Plotin, *Ennéade* VI, 7, 17).

⁹ À cette différence près que l'absurde relèverait ici de la thèse elle-même et non de l'objection qui lui serait faite.

s'exclame alors Damascius¹. C'est là une conséquence directe de l'affirmation d'une autarcie qui va jusqu'à l'annihilation de tout rapport du principe au tout. D'un point de vue cognitif, il devient par là même tout naturellement imperméable à la saisie rationnelle et demeure *incompréhensible* (ἀπερινόητον) au sens le plus fort du terme : "*notre ignorance complète*", écrit Combès, "*correspond à l'absence totale de point de contact, que suppose ce néant de l'un au-delà du néant de l'être*"².

C'est bien là le piège dans lequel la pensée se laisse entraîner du moment où elle conçoit le principe comme radicalement disjoint de la totalité dont il est censé être justement le principe³. Si l'on admet avec Plotin que l'un n'est rien de ce qu'il produit⁴, comment garder encore le rapport de causalité, qui définit le principe comme principe du monde, intact ? Nous retrouvons à nouveau l'articulation aporétique d'une enquête qui entend chercher dans un premier temps ce qu'elle annule dans un second⁵. À moins donc d'admettre une transcendance purement noétique⁶, et non pas ontologique, comme nous l'avons conclu d'un certain nombre de passages du *De Principiis* à la fin du deuxième chapitre de ce mémoire, l'aporie ici présente demeure parfaitement insoluble. Mais faut-il concevoir cette transcendance sous le mode d'une extériorité à la totalité qui en ferait du même coup une aliénation du principe, ou la conséquence naturelle de l'antériorité de l'un sur l'être et de l'ineffable sur l'un, telle qu'elle s'est dégagée précédemment à la fin de la remontée du multiple au principe ? La transcendance induit en effet dans une erreur fatale si l'extériorité qu'elle suggère désigne une coupure entre l'un et le tout dont le premier serait déconnecté⁷. La cause étant détachée de cela même dont elle est la cause, rien n'explique plus la séparation. L'impasse est totale, "*rien d'autre n'étant apparu pour opérer la séparation, et il n'est pas permis que la nature exempte de différence tombe dans une certaine différence à l'égard d'elle-même, ni que la simplicité du tout procède en quelque dualité*"⁸.

¹ ... αὐτὰ ταῦτα φύσις αὐτοῦ ἐστίν (*De principiis*, R. 9, BL. p. 11. 21 - 12. 1, V. p. 158-159). "... c'est qu'il n'y a rien qui lui soit commun avec les choses d'ici-bas (οὐδὲν γὰρ ὃ τι ἐκείνω κοινὸν πρὸς τὰ τῆδε), et que rien ne saurait lui appartenir de ce qui est exprimé, pensée ou conjecturé (οὐδ' ἂν εἶη τι αὐτῷ τῶν λεγομένων καὶ νοουμένων καὶ ὑπονοουμένων), donc même pas l'un, ni les plusieurs non plus, ni la capacité d'engendrer ou de produire ou d'être cause de quelque manière que ce soit, ni une analogie quelconque, ni non plus une ressemblance" (Ibidem, R. 16, BL. p. 22. 7-11, V. p. 168).

² « Notice » au *De Principiis*, t. I, p. CXXII.

³ C'est à ce piège que Dillon semble s'être laissé prendre lorsqu'il expose l'une des apories du début du *De Principiis* : "So there must after all be a first principle external to the totality", écrit Dillon, après avoir rejeté, avec Damascius, les autres alternatives, en ajoutant : "And yet if the first principle is not to be regarded as connected to the totality, it is hard to see how it can have any relationship with it at all, since any relationship of productivity involves being part of a single σύνταξις" (*Gnomon*, 1996, 78. Bd., S. 125).

⁴ Le paradoxe évident chez Plotin résulte de la nature de l'un dont il affirme qu'elle n'est rien de ce qu'elle engendre. "Il faut que l'Un soit antérieur à tous les êtres. Il faut qu'il emplisse et produise tout, mais qu'il ne soit rien de ce qu'il produit (οὐκ εἶναι τὰ πάντα ἃ ποιεῖ)" (*Ennéade* VI, 9, 3). Comment, dès lors, donner ce qu'on n'a pas, produire ce qu'on n'est pas ? (Ibidem, III, 9, 4 ; III, 8, 9 & 10 ; V, 3, 14, 15 & 17 ; VI, 7, 17. 40).

⁵ "Donec", conclut Bréhier son exposé de Plotin, "parce que l'Un est origine, l'un n'est rien" (« L'idée du néant ... », *Études...*, p. 258). Cf. Hegel, *Vorlesungen...*, II, S. 446 ; *Leçons...*, IV, p. 871-872

⁶ "Damascius insists on the utter transcendence of the first principle : it is beyond our language and our understanding" (McInerney, *A History of Western Philosophy*, I, p. 360).

⁷ "L'Un n'existe pas seul ; après lui et par lui est le monde", écrit Vacherot en se bornant à donner l'aporie telle qu'elle est exposée par Damascius. Or, il retombe, ce faisant, sur le même dilemme formulé par le *De Principiis* : "Puisque le monde n'est pas l'Un et qu'il en vient, comment en vient-il ?" (*Op.cit.*, II, p. 388). Ce que Damascius veut montrer ici c'est justement l'impasse où mène la clivage opéré entre l'un et le tout.

⁸ *De Principiis*, R. 74, BL. p. 111. 18-22, V. p. 247.

Or, ce qu'il s'agit de comprendre ici est le caractère fallacieux de cette impasse. Créer par son être, remarque Trouillard, ce ne peut être dans l'ignorance de ses dérivés ¹. Comment, en effet, concevoir la manifestation d'une cause en l'absence de celle-ci ² ? Mais, dans l'alternative d'un lien entre l'un et le tout, comment sauvegarder l'autarcie de l'un s'il passe dans le tout ? La solution provisoire de cette nouvelle difficulté consiste dans le postulat d'une cause indéterminée dans sa simplicité. Exprimé négativement par Damascius, la nature de l'un ne devrait dès lors être *ni transcendante* (οὔτε ἐξηρημένη), *ni coordonnée* (οὔτε συντεταγμένη), puisque ces modes relèveraient d'une distinction qui impliquerait une séparation où l'altérité viendrait refaire surface pour jeter le trouble dans l'indissoluble unité du principe ³. Or, là encore, cette nouvelle hypothèse se répercute sur un autre dilemme. Si l'on s'accorde maintenant à admettre le principe comme étant indéterminé, pour sauvegarder son unité autarcique, l'aporie surgit lorsque l'on réalise que la cause première de toutes les déterminations dans le monde ⁴ est elle-même indéterminée. En effet, si l'on tient à préserver son caractère propre d'indéterminé, l'absolument indéterminé ne peut appartenir "*ni à la totalité des choses, ni à aucune*" ⁵. Or, que la condition ultime de toutes les conditions données dans l'ordre de l'existence phénoménale soit elle-même indéterminée, revient à poser une contradiction qui n'est plus susceptible de recevoir de solution. Selon Zeller, c'est bien sur cette contradiction que le néoplatonisme échoue ⁶.

IMPLICATION DE L'AUTARCIE DU PRINCIPE

Aporie de l'indéterminé

La contradiction introduite par la thèse de la transcendance du principe s'éclaire ainsi lorsque l'on considère le postulat de l'autarcie posé par le néoplatonisme afin de sauvegarder la *dignité* du principe. S'étant posé la question de savoir pourquoi il est nécessaire qu'il y ait une chose postérieure à l'un, Plotin avait donc préféré dire, comme nous l'avons vu, que le principe n'avait aucun besoin de ce qu'il produit ⁷. C'était bien là une condition essentielle de l'autarcie du principe à l'égard de toutes choses. Or, en postulant ce *non-besoin* absolu à l'égard de l'effet, nous parvenons à une entité telle qu'on ne peut plus dire d'elle qu'elle est *réellement* (ἀληθές) le principe ⁸. L'unité indifférenciée postulée du principe ne peut expliquer l'être qui s'en dégage et qui prend sa

¹ Proclus. *Éléments de théologie*, p. 165, note 1 au § 174.

² "Ce serait demeurer dans une perspective abstraite", remarque Trouillard, "que d'imaginer que la cause puisse se qualifier hors de l'effet sans lequel elle n'est pas cause" (*La mystagogie de Proclus*, p. 134).

³ *De Principiis*, R. 73, BL. p. 110. 22 - 111. 1, V. p. 246.

⁴ En effet, "tout se détermine autour de cette haute nature" (Ibidem, R. 74, BL. p. 112. 7, V. p. 247).

⁵ ... οὔτε πάντων οὔτε οὐδενός (Ibidem, R. 73, BL. p. 111. 3-4, V. p. 246).

⁶ "Denken können wir immer nur bestimmtes, hier aber soll das absolut bestimmungslose gedacht werden ; diess ist ein Widerspruch, und an diesem Widerspruch ist der Neuplatonismus gescheitert" (*Op.cit.*, III, II, S. 908).

⁷ "...Celui qui est principe de l'essence n'a pas fait l'essence pour lui-même, mais l'ayant faite l'a laissée hors de lui, parce qu'il n'a nullement besoin de l'être qu'il a fait" (*Ennéades*, VI, 8, 19. 16-19 ; cf. V, 5, 12. 47).

⁸ *De Principiis*, R. 26, BL. p. 39. 6-7, V. p. 182. "Ce raisonnement composé nie donc, dans le dernier conséquent, ce qui avait été affirmé dans le premier antécédant" (Bréhier, « L'idée du néant ... », *Études...*, p. 276).

source dans ce principe ¹. S'il reste en lui-même, aucun acte ne peut être produit ². Comme tout est indifférencié dans l'un, rien ne saurait donc en procéder ³ : "comment se peut-il", s'interroge Damascius, "que, ce que nous reconnaissons comme absolument indifférencié se soit distingué de cela même qui s'est distingué ?" ⁴. Le paradoxe affirmé par Plotin, que le multiple dérive du simple, et son interrogation à propos de la sortie de l'un de lui-même laisse en suspens la réponse à la question du pourquoi ⁵. De l'un-être vers lequel Damascius nous engageait plus tôt à contracter notre pensée, il dit qu'aucune multitude n'est en lui, ni ordre, ni distinction, ni dualité, ni conversion vers soi. L'exigence d'autarcie, en d'autres termes, implique fatalement une indétermination peu compatible avec une quelconque procession. La question qui se pose dès lors, du moment où l'on admet par ailleurs qu'il y a bien quelque dérivation, c'est "quel besoin pourrait se manifester dans le complètement unifié, et surtout ce besoin de l'inférieur" ⁶. Postuler le principe comme indéterminé rend tout simplement le passage de l'un au tout impossible. Comme, de par sa simplicité, le principe n'a besoin de rien, il n'a donc pas non plus besoin de ce dont il est principe. Si sa perfection consiste selon Plotin en ce qu'il ne cherche rien, ne possède rien, n'a besoin de rien, que viendrait faire le monde dans cette totale impassibilité métaphysique ? Si le principe est à ce point parfait en lui-même, tout rajout serait superflu sinon carrément inutile et absurde. Cette thèse, remarque Bréhier, nous conduit à nier ce que nous avons d'abord admis : "Il y a, en cette nature, une sorte de cercle vicieux inévitable que Damascius a parfaitement vu" ⁷. L'initiative du passage de quelque chose à autre chose manque et le principe, le seul susceptible d'opérer ce passage, est délesté de cette tâche. Si l'on admet que le deuxième s'est distingué du premier, c'est qu'en même temps le premier s'est distingué du deuxième ⁸. Et au cas où le premier acquiert lui-même cet état de distinction, il s'en distingue forcément aussi de lui-même, en distinguant un deuxième ⁹. Ou encore, si ce n'est pas le premier qui distingue, l'aporie est encore plus profonde, puisqu'alors le premier subirait l'action de distinction du deuxième et l'effet affecterait la cause, alors que le premier est censé être la cause du deuxième ¹⁰. La question qui se pose naturellement, une fois admis que le principe "ne supporte ni union ni distinction par rapport à rien du tout", c'est de savoir comment ce

¹ "Nun steht in Frage das Kausalverhältnis der Welt zu Gott, das Folgen und Hervorgehen der Vielheit aus der Einheit. Wie soll dies ursächliche Verhältnis begriffen werden, wenn die Ur-Sache selbst über jede Bestimmbarkeit erhaben ist ?" (Hoffmann, « Die antike Philosophie », *Die Geschichte der Philosophie*, S. 246).

² ... ἀλλὰ πῶς μένοντος ἐκείνου γίνεται ; (Ennéade V, 4, 2. 26-27).

³ "Rien", écrit Damascius, "ne procède de lui ; en effet, rien non plus ne demeure en lui, pour ensuite procéder, car toujours la manence est antérieure à toute procession ; et il n'y a pas encore de choses différentes dans la nature indifférenciée" (*De Principiis*, R. 73. 15-18, V. p. 246).

⁴ Ibidem, R. 77, BL. p. 117. 3-4, V. p. 252.

⁵ *Ennéades* III, 9, 4 ; V, 1, 6 ; VI, 9, 2. Comme le remarque entre autres Baladi, au fur et à mesure que la réflexion de Plotin sur le problème de l'un et du multiple s'est développée, la question de l'origine absolue de l'être est devenue de plus en plus explicite : "De la question « comment », si rebattue chez les anciens sages, Plotin remonte comme insensiblement à la question « pourquoi »" (*La pensée de Plotin*, p. 50).

⁶ ... ἡ τοῦ χείρονος ἔνδετα (*De principis*, R. 24, BL. p. 35. 15-19, V. p. 179).

⁷ Bréhier, « L'idée du néant ... », *Études...*, pp. 275-276.

⁸ *De Principiis*, R. 84, BL. p. 127. 19-20, V. p. 261.

⁹ Ibidem, R. 84, BL. p. 127. 24-26, V. p. 261.

¹⁰ Mais "comment se peut-il qu'à partir de l'effet la cause soit altérée ou subisse quoi que ce soit ?" (Ibidem, R. 84, BL. p. 127. 21-24, V. p. 261).

clivage a lieu malgré tout ¹. Si le principe est pleinement indéterminé, remarque Bréhier, *“il apparaît comme ne différant en rien du pur non-être, et par conséquent il n’est plus l’origine de l’être”* ². Par un curieux renversement dont seul Proclus possédait l’art ³, l’inconditionné en amont devient aussi indéterminé en aval. Ce qui devait servir de garant de l’autarcie du principe est retourné contre le caractère de détermination du monde même. Mais alors, *“si rien ne procède de l’un, comment peut-il être cause de tout ?”* ⁴. Si on le postule initialement comme principe de tout, il serait, en effet, absurde d’affirmer par la suite qu’il n’y a rien qui en procède. L’incoordination impliquée par la transcendance contredit non pas tant le discours, comme nombre d’historiens ont cru le comprendre, que l’objet même de la recherche, qui est ni plus ni moins le principe lui-même ⁵. Nous sommes ici en présence de deux thèses contradictoires s’excluant l’une l’autre. D’où la réaction légitime de Damascius qui s’interroge rhétoriquement : *“Comment n’en viendrait-il rien s’il est vrai que de lui le tout tient son existence, de quelque manière que ce soit ?”* ⁶.

La conciliation de l’autarcie avec le caractère de principe n’est guère facile. L’effort de Damascius consistera sur ce point à exposer une causalité non-processive, en éliminant tout à la fois la cause efficiente, exemplaire et finale, les deux premières ayant d’autres causes avant elles, la troisième étant seulement l’une des causes, et non la seule. Nous serions tentés, dès lors, puisque nous cherchons une cause unique et universelle, de rassembler ces trois causes sous *“une seule cause globale”* (ἐν παναίτιον), les embrassant toutes et rendant compte de leur ensemble. Mais Damascius rejette cette option, du moment qu’elle n’inclurait pas en elle tout ce qui n’est pas de l’ordre causal ⁷. C’est ici que l’inadéquation de l’un à rendre compte de la procession se révèle manifeste et où le recours à l’ineffable acquiert tout son sens. Comme l’unité de l’un est incompatible avec la multiplicité qui en découle, c’est à un type de causalité supérieur qu’il faut faire appel pour comprendre, ou plutôt avouer *ne pas* comprendre cette entité qui permet au tout de devenir tout à partir d’un principe unique sans l’altérer. *“Car ce n’est pas en qualité d’un qu’il produit les plusieurs”*, écrit Damascius à propos de ce principe susceptible de résoudre le dilemme en question ; il s’agirait, en effet, dans ce cas, d’une contradiction dans les termes, compte tenu de la propre nature éminemment unitaire de l’un. Tout autant est exclue la causalité qui anticiperait une distinction des êtres à partir d’une dissociation préalable, puisque la scission affecterait directement la nature du principe ⁸. L’indétermination reçoit par là un sens nouveau si on la conçoit

¹ Ibidem, R. 84, BL. p. 128. 1-3, V. p. 261.

² « L’idée du néant ... », *Études...*, p. 248. “Or, Damascius, suivant en cela la logique de ses prédécesseurs, cherche encore à concilier la réalité de son principe avec son indétermination : sa pensée s’arrête, hésitante, devant le gouffre du néant” (Ibidem, p. 278).

³ Cf. *Éléments de théologie*, § 26, Aubier p. 79-80 (Dodds 30.10-11 & 20-21) ; § 92, p. 115 (Dodds 82. 23-26).

⁴ *De Principiis*, R. 75, BL. p. 112. 15, V. p. 248.

⁵ “Si la négation dans la formule ἔν οὐ πολλά ne signifie pas la privation mais la transcendance, il faut se souvenir que la transcendance est une relation. Tout principe est principe de... Et l’absolu ne saurait être principe” (Galpérine, « Damascius et la théologie négative », *Le Néoplatonisme*, p. 261).

⁶ “Car chaque procédant”, poursuit Damascius, “participe aussi de ce dont il procède, tenant de là au moins ce qu’il est, prenant son souffle (ἀναπνέον) à partir de son principe propre et se convertissant vers lui, autant qu’il en est capable” (*De Principiis*, R. 17, BL. p. 24. 12-16, V. p. 170).

⁷ Ibidem, R. 75, BL. p. 112. 15-23, V. p. 248.

⁸ Ibidem, R. 7, BL. p. 8. 9-10, V. p. 155.

non plus sous le signe d'un refus de détermination d'être, mais comme accomplissement d'ores et déjà achevé de toute la réalité ¹. Ceci est capital, selon Hegel ². Le moment négatif acquiert dans cette perspective sa pleine signification, en ce que le dépassement du fini, l'abolition de toute détermination limitative devient, non plus une instance d'impassibilité d'une attente indéfinie, mais plutôt la mise à jour de la réalité intégrale contenue dans *l'un-tout avant tout*. Seulement, comme nous ne pouvons concevoir cette réalité effective en dehors d'une causalité linéaire, le rapport du principe au tout ne fait qu'obscurcir la connaissance de ce que Trouillard reconnaît lui-même comme étant l'aveu de l'ineffable ³. C'est aussi ce qui fait dire à Damascius, à propos de ce principe impossible à saisir, que "c'est comme ineffable qu'il produit ineffablement toutes les choses de semblable manière" ⁴.

DILEMME DE LA PROCESSION

Nous sommes ici en présence de ce que Philip Merlan considère comme étant la difficulté la plus fondamentale caractéristique du néoplatonisme ⁵, à savoir : *"l'explication et la justification du pourquoi et du comment du passage de l'un au multiple"* ⁶. Si tout n'est dans l'univers, selon Plotin, que participation à un intelligible qui est partout ⁷, reste à résoudre le rapport existant entre le caractère immuable de cet intelligible éternel et sa manifestation sur le plan sensible, essentiellement caractérisée par le mode de la temporalité ⁸. Exprimée par Damascius, la question revient donc à savoir, du moment que l'on accorde que l'un procède, de quelle façon il procède ⁹. Comment, autrement dit, à partir de la simplicité de l'un, peut-il surgir une entité nouvelle et à ce point complexe comme le devenir sensible ? C'est là le problème de la genèse de l'être, tel qu'il s'est

¹ "The description of this ontic indeterminateness also mean that the supreme principle is One, this oneness expressing not only its uniqueness but also its complete simplicity, i.e. the lack of any determination, « One » designating not some kind of adjectival description, but being rather the comparatively positive expression of the supreme principle being neither this or that" (Merlan, *From platonism to neoplatonism*, p. 1, § 4).

² Ein Hauptpunkt (Hegel, *Vorlesungen...*, Bd. II, S. 448 ; *Leçons...*, tome IV, p. 877).

³ "On n'atteint l'ineffable que par l'ineffable. Prenant conscience de son origine, la connaissance doit dévoiler cette puissance de négation qui engendre l'intelligible et les niveaux qui sont en nous comme la manifestation d'une source impossible à manifester en elle-même" (« Néoplatonisme et gnosticisme », *Études néoplatoniciennes*, p. 50).

⁴ 'Ἄλλ' ὡς ἀπόρητον ἀπορήτως [προάγει] τὰ πάντα ὁμοίως (*De Principiis*, R. 7, BL. p. 8. 11, V. p. 155).

⁵ Rejoint dans son jugement par Trouillard qui estime, lui aussi, que "la nécessité de la procession plusieurs fois affirmée par Plotin fait problème" (*La procession plotinienne*, p. 3 ; cf. Plotin : IV, 8, 6. 13 ; VI, 7, 8. 14).

⁶ Merlan, *From platonism to neoplatonism*, p. 1 (note). Formulée encore par Cumont, cette question-clé revient à se demander "comment ce premier principe, qui est absolument simple, peut-il produire l'infinie diversité des êtres, la multiplicité naître de cette unité ?" (*Lux perpetua*, p. 347). "Comment se peut-il qu'après l'un il y ait autre chose ?" (Galpérine, « Introduction », p. 36 ; cf. *Ibidem*, p. 65).

⁷ Ὁ δὴ νοητὸς πανταχοῦ (Plotin, *Ennéade*, V, 9, 13).

⁸ "Das Grundproblem ist dann die Frage nach der Art der Kausalität, Kraft deren aus dem Primären das Sekundäre, aus dem Einzigen und Ursprünglichen das Abgeleitete folgt. Das Ursprüngliche ist Gott ; das Abgeleitete die Welt. Wie folgt die Existenz der Welt aus der des göttlichen Urwesens ?" (Hoffmann, *Die Geschichte der Philosophie*, S. 245).

⁹ ... εἰ προίτοι... προίτοι τρόπον (*De Principiis*, R. 67, BL. p. 100. 15-16, V. p. 237). "En considérant seulement le fait que cela vient de l'un (ἀπ' ἐκείνου) et se trouve après lui (καὶ μετ' ἐκείνου), on doit chercher, d'abord, si cela s'est distingué de lui, et ensuite, si le premier demeure, tandis que le second procède (car il faut toujours qu'avant ce qui procède soit ce qui demeure)" (*Ibidem*, R. 84, BL. p. 127. 14-17, V. p. 261).

posé à Plotin : comment l'un peut-il rendre compte du multiple ¹ ? De l'avis de Hegel, le passage de l'absolu au relatif marque une lacune dans le mode de dérivation du principe et Plotin aurait manqué en fait d'expliquer son accomplissement en se rabattant sur des métaphores pour feindre d'exprimer ce qui reste en fait un dilemme insoluble, une difficulté majeure (eine Hauptschwierigkeit) ². La distanciation processive prête ainsi fatalement à des interprétations très diverses, selon le point de vue où l'on se place. Ainsi, chez Proclus, la multiplicité qui s'y déploie manifesterait plutôt un débordement dans un sens péjoratif d'excès ³, et non de surabondance positive comme chez Plotin : la multiplication arithmétique devient le symptôme d'un défaut de puissance ⁴. *“Tandis qu'il n'implique que lui-même, les dérivés impliquent l'un et plus que l'Un”* ⁵. Or, c'est précisément ce *plus* qu'engendre le dilemme central de la procession puisqu'il n'explique pas pourquoi l'un produit une négation au sein de son identité, une multiplicité dans son unité, une complexité enfin dans sa parfaite simplicité. Selon Proclus, l'un ne peut se manifester qu'en se laissant transposer sur un plan qui n'est pas le sien, mais nous n'apprenons pas pourquoi ⁶. L'unité sort de soi par la surabondance de sa puissance et cette possibilité surabondante est la réalité effective en général. Or, remarque Hegel, si le multiple participe bien à l'unité, par la procession qu'il engendre et à travers elle, en partie aussi il n'est pas un : zum Teil ist es auch nicht Eines ⁷. Si déchéance il y a, se pose alors le problème combien délicat de la perfection de l'un qui aurait ainsi déchu dans le multiple ; s'il est réellement parfait, pourquoi aurait-il donc débordé, d'autant plus si son dérivé est moins parfait que lui ⁸ ? Conscient du risque redoutable qu'il y avait à rendre le principe lui-même responsable de ce débordement, Proclus avait tenté d'écarter de l'un une quelconque dénaturation causale par le recours à la transcendance ⁹. Mais ce recours, au lieu de résoudre l'énigme, ne fait qu'engendrer des problèmes encore plus difficiles, comme nous l'avons vu précédemment dans l'antinomie qui surgit avec acuité de la thèse d'une transcendance.

Cette difficulté de la disjonction du multiple à partir de l'un est déplacée par Damascius sur un problème encore plus primordial susceptible de résoudre ce qui peut n'être en réalité qu'un faux dilemme. Ce déplacement consiste à reformuler la question d'une manière plus radicale en se

¹ Plotin, *Ennéade* V, 1, 6. 4-7 : “Comment [les choses] viennent-elles de l'Un, qui est simple et qui ne montre, dans son identité, aucune diversité et aucun repli ?” (Ibidem, V, 2, 1. 3-5). Cf. Copleston, *A History of philosophy*, I, p. 466.

² “... on a de la peine à comprendre comment l'un s'est résolu à se déterminer” (Vorlesungen..., II, S. 447-448 ; Leçons..., IV, p. 877-878).

³ “L'infériorité d'un dérivé en face de son principe ne se manifeste pas [chez Proclus] par un défaut, mais par un excès. Il est Un — plus quelque chose, il outrepassa sa simplicité et secrète un ajout qui est un trop. Il foisonne” (Trouillard, « Introduction » aux *Éléments de théologie*, p. 28).

⁴ “Car la puissance de la monade, à mesure qu'elle décroît, progresse sans cesse en multiplicité, parce que, quand celle-ci est en défaut du point de vue de la puissance (τῆ μὲν δυνάμει λειπόμενον), elle se trouve en excès du point de vue du nombre (τῷ δὲ ἀριθμῷ πλεονάζον)” (Proclus, *Éléments de théologie*, § 204, p. 185).

⁵ Trouillard, « Introduction » aux *Éléments de théologie*, p. 29. Comme “l'unité absolue ne peut jamais être un principe de séparation et de division”, écrit Vacherot, “ce qui vient de l'Un et après l'Un est non-un par sa propre nature et un en vertu de l'action de l'Un” (Op.cit., II, p. 388).

⁶ “Il demeure un mystère au cœur des êtres” (Trouillard, « Introduction » aux *Éléments de théologie*, p. 49).

⁷ Vorlesungen..., Bd. II, S. 472-473 ; Leçons..., t. IV, p. 918-922).

⁸ Comme dans certains développements du gnosticisme point à l'horizon la suggestion, à peine voilée, de l'erreur divine à la source de la dissociation du monde par rapport à son principe (Jonas, *La religion gnostique*, p. 217).

⁹ “Il faut écarter toute dépendance de la cause vis-à-vis de ses effets” (Trouillard, *Éléments de théologie*, § 26, note 1, p. 80). D'où toute l'ambiguïté aussi qui résulte nécessairement à propos du rapport effectif du principe à tout ce qui par ailleurs est censé en résulter une fois posé.

demandant *s'il y a* réellement procession à partir de l'un ¹. C'est là qu'un doute s'élève au sujet de la réalité de la procession : "*est-il donc bien sûr qu'il produit ?*", se demande Damascius ². En admettant l'hypothèse affirmative, l'acte ainsi introduit supposerait, en termes aristotéliens, la puissance et avant elle la subsistance. Or, comme toutes ces causes sont dans une certaine distinction les unes par rapport aux autres, elles contrediraient la nature de ce qui avait été une fois admis comme étant "*complètement indifférencié*" ³. Elles impliqueraient, pour la énième fois, une pluralité contraire à l'unité de l'être et un dédoublement du principe par rapport à soi, puisqu'il revient au même, aux yeux de Damascius, de distinguer l'un de lui-même ou d'une pluralité qui en serait issue ⁴. Le problème qui se pose tient au fait que l'un semble produire une *altérité*, un *autre* que lui qui remet sérieusement en question une perfection censée n'être susceptible ni d'accroissement ni de diminution, si on entend l'un comme un tout achevé en lui-même. Ce *plus* ternit l'inaltérable perfection conférée à l'un et manifeste plutôt une imperfection : s'il lui faut produire, s'il peut y avoir un *autre* que lui, c'est donc qu'*il n'est pas tout* et que quelque chose, fût-elle la moindre, lui fait tout de même défaut. C'est à cette épreuve de l'altérité que la pensée se voit constamment confrontée lorsqu'elle envisage le principe comme source d'une existence dont il serait en quelque sorte exclu ⁵.

La procession suppose ne serait-ce qu'un élément divergent qui suffit pour bouleverser l'unité du principe. L'altérité qu'elle déploie révèle une opposition : "*la motion génératrice produit la négation au cœur de l'affirmation*" ⁶. Il devient autrement impossible que quelque chose procède de l'un dans la procession, sauf distinction. Or, si quelque chose se distingue de l'un qui est tout et qui produit tout, ce qui s'en distingue ne saurait que se dissoudre dans le néant. En d'autres termes, comme il n'y a rien que l'un ne soit, d'une manière ou d'une autre, la contredistinction de la procession ne saurait sans absurdité prétendre à une autonomie quelconque par rapport à son principe ⁷. Plotin estimait en ce sens que l'être n'est que la trace de l'un (τὸ εἶναι ἵχνος ἐνός), bien qu'à première vue le sensible tende à constituer un plan distinct de l'intelligible, autonome en quelque sorte. Le fait est que même ainsi conçu, l'être ne peut effacer sa relative altérité par rapport à l'un. Aussi Damascius estime-t-il que ce plan, que nous sommes portés à concevoir

¹ "On a dit que si une chose vient de l'Un (ἐκ τοῦ ἐνός), elle doit être autre que lui (ἄλλο παρ' αὐτό); étant autre, elle n'est pas une ; car l'Un est un. Si elle n'est pas une, mais deux, voilà nécessairement la multiplicité [surgir], et avec elle, la différence et l'identité, la qualité et tout le reste. (...) mais on peut se demander pourquoi il y a une multiplicité (ὅτι δὲ πλῆθος), et une multiplicité telle qu'on la voit dans l'être qui vient après l'Un (μετ' αὐτό). Il faut chercher encore pourquoi il est nécessaire qu'il y ait une chose postérieure à l'Un" (Ennéade V, 3, 15. 37-44).

² Ἐὰρ οὖν παράγει ; (De Principiis, R. 76, BL. p. 114. 13, V. p. 249).

³ ... τῷ πάντῃ ἀδιαφόρῳ (Ibidem, R. 76, BL. p. 115. 7-12, V. p. 250).

⁴ Ibidem, R. 69, BL. p. 104. 19-20, V. p. 241. "Toute procession enveloppe une négation : c'est une de ses conditions a priori. Il faut que l'engendré s'assimile à son générateur et lui résiste en même temps, afin de ne pas se confondre avec lui" (Trouillard, *La procession plotinienne*, p. 4).

⁵ Cf. Ennéade V, 2, 1. "... die Veränderung setzt ein Anderssein, geht auf etwas anderes" (Hegel, *Vorlesungen...*, II, S. 449 ; *Leçons...*, IV, p. 880). "La formulation change selon le contexte, mais le problème lui-même ne change pas : si l'Un est posé comme Principe suprême, comment comprendre qu'il y ait de l'Être ?" (Baladi, *La pensée de Plotin*, p. 49).

⁶ Trouillard, *La purification plotinienne*, p. 8. "Quelle sera la cause de la division ?", écrit Vacherot dans son compte rendu du *De Principiis* de Damascius : "Car tout suppose une division, et toute division a pour principe le multiple" (*Op.cit.*, II, p. 389).

⁷ *De Principiis*, R. 49, BL. p. 73. 13 - 74. 6, V. p. 213.

comme unique à l'intérieur de l'un, n'est pas identique mais semblable (οἶον) à son modèle ¹, expression d'une dualité qui aliène l'un en lui-même ou à partir de lui-même. Comme le remarquait encore Hegel à propos de Platon, la séparation ainsi reconnue entre être et devenir, en l'occurrence entre l'un et l'être, dissocie ce qui était posé initialement comme pure identité : *"le changement, c'est que l'un devienne l'autre, non qu'il soit en lui-même dans l'autre"*². L'antériorité à laquelle nous étions parvenus à la fin du deuxième chapitre de ce mémoire pour résoudre l'énigme du multiple se révèle encore une fois l'unique issue, tant qu'il en est (puisque l'ineffable demeure toujours un recours de dernière instance), de cette impensable identité :

"... il ne produit pas par l'être, comme on pourrait le dire (car c'est là une production particulière qui est contredistinguée des autres), et ce n'est pas parce que l'un est que sont les autres choses (dans ce cas-là, en effet, il ne sera cause d'aucune chose, s'il ne les produit pas), mais c'est selon sa simplicité productrice de tout qu'antérieurement à l'acte, antérieurement à la puissance, antérieurement à la subsistance, il est la cause du tout". ³

Comme la fonction de distinction d'un principe et d'un monde qui en procéderait demeure frappée de relativité, la question de la procession ne cesse d'être reprise tout au long du traité de Damascius et rebondit toujours sur l'interrogation portant sur le statut de l'un. L'un une fois posé, il faut donc chercher si quelque chose procède *de lui* (ἀπ' ἐκείνου) dans les choses qui viennent *après lui* (εἰς τὰ μετ' αὐτό) ⁴, autrement dit si l'un donne quelque chose de sa substance, ou s'il reste intact ⁵. Dans la seconde hypothèse, il résulte que la procession des choses lui demeure extérieure, puisque l'un ne lui communique rien (οὐδενὸς μεταδίδωσιν), bien que cette procession soit censée être issue *à partir* de lui ⁶. C'est ce que Plotin semble affirmer lorsqu'il dit que cette chose simple, qui est *avant toutes choses* (πρὸ πάντων), est radicalement *différente* (ἕτερον) de tout ce qui vient *après elle* (μετ' αὐτό) ⁷. Est-ce donc dire qu'il n'y a aucun lien, de quelque ordre que ce soit, entre elle et toutes choses ? Ce serait lui dénier tout simplement le rôle de principe : *"s'il ne communique rien aux choses qui ont été produites à partir de lui"*, observe Damascius, *"comment a-t-il pu même les produire tellement étrangères à son égard dans leur comportement qu'elles ne retirent aucun profit de sa nature ? Comment peut-il être leur cause selon sa propre nature, alors qu'il ne la leur communique pas ?"* ⁸. Qu'il doive donc y avoir un lien entre l'un et les autres êtres, c'est une conséquence de la dépendance même qui existe nécessairement entre le principe et ses

¹ Ibidem, R. 67, BL. p. 100. 24 - 101. 2, V. p. 237.

² Leçons sur Platon, p. 81.

³ *De Principiis*, R. 76, BL. p. 114. 23 - 115. 4, V. p. 250.

⁴ Procède : ici au sens de *communiquer* ou *transmettre*, étant entendu que les choses qui viennent réellement de l'un en sont dérivées. Cf. Proclus : *"Toute cause faisant fonction de principe en chaque série communique à la série entière son propre caractère. Et ce que la cause est à titre primordial, la série le réalise selon le mode dégressif (καθ' ὑφεσιν)"* (Éléments de théologie, § 97, Aubier p. 117, Dodds 86. 8-10).

⁵ *De principiis*, R. 72, BL. p. 109. 9-10, V. p. 245. Autrement posée, la question est de savoir *"ce que nous tenons nous-mêmes de ce principe universel"* (Ibidem, R. 72, BL. p. 109. 12-13, V. p. 245).

⁶ Ibidem, R. 66, BL. p. 99. 1-3, V. p. 236.

⁷ *Ennéade* V, 4, 1. 5-7.

⁸ *De Principiis*, R. 66, BL. p. 99. 3-8, V. p. 236.

dérivés ¹, puisque c'est précisément par rapport aux dérivés que le principe *est* principe, comme la cause est ainsi désignée relativement à ses effets et le premier à ceux qui sont après lui ². Ce serait une suite logique que le premier principe se communiquât à ses dérivés : *"il ne serait pas principe s'il n'engendrait, il ne serait pas un s'il n'unifiait"* ³. En d'autres termes, le non-un posé par Proclus révèle une contradiction qui ne saurait être réduite à moins d'admettre une dépendance directe par rapport à ce même un relativement auquel il est censé se poser ⁴. Par conséquent, écrit Damascius, *"ce non-un ne s'est pas séparé tout à fait de l'un, ... il reste pour ainsi dire enraciné en lui (ἐνεπρίζεται τῷ ἐνί), et le non-un existe à cause de l'un"* ⁵. Mais comment pouvons-nous encore concevoir un enracinement dans la séparation ? Chez Jamblique, l'analogie entre le divin et le soleil sert à la fois pour exprimer l'enveloppement intégral du monde par le rayonnement originaire et pour établir l'immutabilité de la source dont tous les êtres dépendent ⁶. Mais cette ambivalence peut-elle encore être comprise comme le déploiement d'une procession du moment que le non-un ne se distingue plus vraiment de l'un ? C'est ce qui fait dire à Trouillard, qui commente Proclus, que *"procéder n'est pas nécessairement résulter"* ⁷. Or, s'il n'y a plus aucun résultat, y a-t-il encore lieu de parler de procession ? Envisagée de cette manière, c'est sous le mode de cause à effet que doit être considéré le rapport des procédants à leur principe ⁸. Or, par là même, ce dernier serait connaissable, puisqu'il aurait un élément commun avec le tout (π κοινὸν πρὸς πάντα), comme cause de celui-ci. À ce point, le principe recherché deviendrait accessible à la connaissance à travers l'unique coordination (μία σύνταξις) ainsi existante entre l'un et le tout ⁹, ce qui nous conduirait à pencher en faveur de la seconde hypothèse du début du traité qui postulait le principe *avec le tout* (μετὰ πάντων). Reste encore à déterminer laquelle des deux alternatives de cette hypothèse convient au tout lui-même : 2°1. *avec le principe* ? ou 2°2. *après lui et procédant de lui* ? C'est du mode de participation du tout à son principe qu'il nous faut maintenant traiter.

¹ Ibidem, R. 1, BL. p. 1. 16 - 2. 1, V. p. 150. *"Si aucun ne profite de rien qui vienne de l'un, quel besoin chacun a-t-il de lui pour sa propre subsistance ?"* (Ibidem, R. 72, BL. p. 109. 11-12, V. p. 245).

² Ibidem, R.2, BL. p. 2. 1-3, V. p. 150. Autrement, demandera Damascius plus loin, *"comment les choses qui ont procédé pourraient-elles être conservées sans être enracinées dans leur propre cause ?"* (R. 66, BL. p. 99. 10-11, V. p. 236).

³ *"Pour être Dieu, il lui faut poser un univers"* (Trouillard, *La mystagogie de Proclus*, p. 24-25).

⁴ Ce qu'ailleurs Proclus admet lui-même : *"s'il n'y a pas d'inférieur, il n'y aura pas lieu d'admettre un supérieur"* (In *Timaeum*, I, 372. 31 - 373. 3) ; la procession s'écarte de l'un tout en lui demeurant subordonnée (Windelband, *A History of philosophy*, I, p. 251), contrairement à ce que l'on trouve dans *Éléments de théologie* (§§ 82, 100, 116, 161).

⁵ *De Principiis*, R. 51, BL. p. 76. 11-14, V. p. 215. Ce nécessaire lien entre le principe et son produit devient plus explicite un peu plus loin dans le traité de Damascius : *"... la cause apte à distinguer ou à différencier se convertit avec son propre effet, non pas à égalité, mais comme le producteur avec son produit ; car, sans doute, l'effet se distingue de la cause, en tant qu'il participe de la cause qui le distingue, mais la cause se distingue aussi en quelque manière de l'effet, en tant qu'elle le produit (ὡς προάγον αὐτὸ) à partir d'elle-même (ἀφ' ἑαυτοῦ) et qu'elle le distingue"* (Ibidem, R. 77-78, BL. p. 117. 10-13, V. p. 252).

⁶ *"... [le divin] illumine tout de l'extérieur, comme de l'extérieur le soleil éclaire tout de ses rayons. De même donc que la lumière enveloppe ce qu'elle éclaire, de même aussi la puissance des dieux a embrassé de l'extérieur ce qui en participe. Et comme la lumière est présente à l'air sans mélange (...), de même la lumière des dieux brille séparément, et c'est fixée en elle-même d'une manière stable qu'elle s'avance à travers l'ensemble des êtres"* (*De Mysteriis*, I, 9, 30.15 - 31.6, p. 56).

⁷ *"L'Un est nommé tel parce qu'il rayonne l'unité comme le soleil sa lumière"* (*La mystagogie de Proclus*, pp. 23 & 97).

⁸ *De Principiis*, R. 78-79, BL. p. 118. 1-6, V. p. 253.

⁹ *"En effet, ce que nous connaissons (ἃ γινώσκουμεν), c'est cela que nous appelons le tout (ταῦτα πάντα φαμέν)"* (Ibidem, R. 12-13, BL. p. 17. 3-6, V. p. 163).

LE PROBLÈME DE LA PARTICIPATION

C'est en faveur du deuxième volet de la seconde hypothèse formulée par Damascius au tout début de son traité ¹ que Plotin affirme que "s'il y a des êtres après le premier (μετὰ τὸ πρῶτον), il est nécessaire ou bien qu'il viennent immédiatement de lui (ἐξ ἐκείνου), ou bien qu'ils s'y ramènent par des intermédiaires" ². Or, en admettant la thèse plotinienne suivant laquelle le tout serait après l'un et que la pluralité des choses vienne donc après lui, il y aurait, remarque Damascius, dans cette divergence entre l'un et le tout qui s'ensuit, une altérité qui remettrait en question le statut même de l'un identique à lui-même ³. En poursuivant avec le développement qu'élaborera Proclus, on devrait dès lors admettre une distinction qui situerait le *non-un* (οὐχ ἓν) relativement à l'un dans un écart qui marquerait, sinon une négation, du moins une différence difficile à cerner dans son rapport à l'un ⁴. L'un serait dans cette optique le terme distinctif de tout ce qui n'est pas lui et qui se définit précisément par cette distinction ⁵. La dialectique de Damascius souligne, comme le remarquent Ueberweg-Praechter, les difficultés insurmontables qui surgissent de la déduction des hypostases (et de l'être d'une manière générale) à partir d'un inconditionné originaire. Le surgissement des effets de la cause signifie une séparation qui doit être amenée soit par les effets, soit par la cause elle-même ⁶. Si elle est provoquée par les effets, c'est donc qu'ils affectent la cause, voire même la dominant puisqu'ils l'obligent à s'aliéner en eux. Si c'est la cause qui s'impose elle-même une séparation, la question qui se soulève est celle du pourquoi de cette altérité intrinsèque qui conduit à la contradiction de l'identité originaire.

Le dilemme s'accroît du moment où Plotin affirme que "l'être qui vient de l'un ne se sépare pas de lui et en même temps n'est pas identique à lui" ⁷. C'est là l'opposition même à partir de laquelle nous conjecturons l'existence de l'un, selon Damascius ⁸. Or, comme l'altérité pour les platoniciens, la pluralité dans le néoplatonisme caractérise l'être. Le problème est de savoir comment cette insolite altérité s'introduit au sein d'une entité que nous considérons comme étant essentiellement marquée par la parfaite identité avec elle-même. La distinction étant le mode spécifique de toute procession, elle requiert une cause capable de division. Or, cette pluralité génétique paraît difficilement conciliable avec la nature de l'un antérieur à la pluralité ⁹. "Qu'est-ce

¹ Le principe unique du tout considéré comme étant : 2° partie du tout (τὸ τῶν πάντων), tel le sommet des êtres qui procèdent de lui ; et : 2°2. le tout se plaçant après ce principe (μετ' αὐτῆν) et procédant de lui (ἀπ' αὐτῆς).

² *Ennéade* V, 4, 1. 1-2. Comme nous pouvons trouver, dans un passage ultérieur, aussi succinct que problématique, l'assertion suivante, du même Plotin : "Tout être engendré désire et aime l'être qui l'a engendré... ; et lorsque le générateur est la chose la meilleure qu'il y ait, l'être engendré est nécessairement avec lui (σύνεστιν αὐτῷ), n'étant plus séparé de lui que parce qu'il est autre que lui (ὡς τῇ ἑτερότητι μόνον κεχωρίσθαι)" (Ibidem, V, 1, 6. 51-53).

³ *De Principiis*, R. 50, BL. p. 76. 6-8, V. p. 215.

⁴ Ibidem, R. 50-51, BL. p. 76. 8-11, V. p. 215. "Car, ou bien il n'y a rien après l'un et il n'y a que lui seul, ou bien s'il y a encore d'autres choses après lui, nécessairement elles sont aussi dans une < certaine > distinction par rapport à lui (ἔν <τινι> πρὸς ἐκεῖνο διορισμῷ)" (Ibidem, R. 78, BL. p. 118. 3-5, V. p. 252-253).

⁵ Ibidem, R. 76, BL. p. 115. 13-14, V. p. 250.

⁶ "Der Hervorgang der Verursachten aus der Ursache bedeutet eine Sonderung. Sie wird entweder von dem Verursachten oder von der Ursache bewirkt" (Ueberweg-Praechter, *Die Philosophie des Altertums*, S. 633).

⁷ *Ennéade* V, 3, 12. 44-45.

⁸ *De Principiis*, R. 42, BL. p. 63. 9-10, V. p. 204.

⁹ Ibidem, R. 67, BL. p. 100. 16-19, V. p. 237.

qui sera pour lui”, dès lors, se demande Damascius, “la cause de la distinction ?”¹. Formulée en d’autres termes, la question est de savoir ce qui distingue le deuxième terme du premier², ou ce qui distingue l’effet de la cause³. L’énigme apparemment insoluble résulte de la difficulté de concevoir comment la complexité peut se fonder dans la simplicité et même en découler sans la remettre en question. Comment, par là même, l’immuable produit le devenir, l’un le multiple⁴, du moment que l’un ne contient pas l’autre et qu’ils sont fondamentalement antagonistes⁵. À première vue, le devenir sensible, par son irréductible multiplicité, révèle un écart originel, une altérité radicale difficilement conciliable avec l’un et que la pensée, afin de sauvegarder l’unité du principe, tente vainement d’annuler par le recours à un immuable qui lui servirait de fondement⁶ :

“... mais le toujours identique”, s’interroge Damascius, “le [repos] dans le même et autour du même et en vue du même, [repos] parfaitement sans différence dans ce qui est différent (παντελῶς ἀπαράλλακτον ἐν τῷ παραλλάσσοντι), immuable dans ce qui change (ἐν τῷ μεταβαλλομένῳ ἀμετάβλητον), immobile dans ce qui est en mouvement (ἔστω ἐν τῷ κινουμένῳ), quelle est donc la cause qui procure cela à l’univers ? (...) D’où vient au monde son caractère précisément immobile ?”⁷.

À moins donc de situer la source de la distinction dans l’un lui-même⁸, la solution serait de considérer, paradoxalement, la complexité comme étant simple et le mouvement immobile, en rapportant le tout à une unité supérieure conciliant toutes les oppositions en son sein. C’était là, du moins, la solution de Plotin qui estimait que l’être n’était que la trace de l’un, le sensible un reflet affaibli de la réalité véritable et le complexe un leurre dont le fondement est simple⁹. Nous retrouvons ici la tendance typiquement platonicienne qui consiste à n’accorder à la nature sensible qu’un faible degré de réalité situé à la lisière du non-être¹⁰. Seulement, le devenir ainsi discrédité générera ce que Wallis désigne à son tour comme “le plus profond dilemme” du néoplatonisme, du

¹ Ibidem, R. 67, BL. p. 100. 16, V. p. 237. “Comment se peut-il que, hors de l’un, il y ait autre chose ? Comment penser la première différence, le tout premier écart entre l’un et les autres ?” (Galpérine, « Introduction », p. 24).

² Τί οὖν τὸ διακρίνον ἀπὸ τοῦ πρώτου τὸ δεύτερον ; (De Principiis, R. 69, BL. p. 104. 18, V. p. 241).

³ Ibidem, R. 71, BL. p. 107. 19, V. p. 243.

⁴ “Dans une hénologie ou dans une philosophie de l’Un”, écrit Trouillard, “le Principe donne ce qu’il n’est pas, l’Un ou le Non-Être fait des êtres ; c’est la procession” (La mystagogie de Proclus, p. 21). C’est aussi, et surtout, ajouterions-nous, comme l’avait déjà compris Plotin, le paradoxe par excellence de la métaphysique néoplatonicienne : “Comment donc l’un produit-il ce qu’il ne possède pas ?” (V, 3, 15, 35).

⁵ “Tout le problème de la création tient dans l’apparition de cette déchirure première qu’il est impossible de se représenter, non à cause de la difficulté qu’il y a à passer de rien à quelque chose, mais à cause de l’impossibilité qu’il y a à passer de tout à moins que tout. Ce qui est impossible à penser, c’est la faille au sein de l’un, au sein de l’éternel, la séparation dans le créateur” (Trouillard, La procession plotinienne, p. 49).

⁶ “Le sensible se manifeste à la réflexion comme le plan le plus chargé d’antithèses, le lieu des conflits les plus aigus. On croit toujours que la pensée va le dissoudre et réduire ce qu’il a de positif à l’esprit, et sans cesse il reparait irréductible” (Ibidem, p. 7).

⁷ ... Τὸ δὴ ἀκίνητον τῷ κόσμῳ πόθεν ; (De Principiis, R. 40, BL. p. 58. 23 - 59. 4, V. p. 198).

⁸ Ibidem, R. 71, BL. p. 19-26, V. pp. 243-244. Cf. Vacherot, Op.cit., II, p. 389.

⁹ Ennéades V, 5, 5 & VI, 6, 10. 11.

¹⁰ Selon Hegel, le premier effort de Platon fut de montrer que “le sensible, l’étant immédiat, les choses qui nous apparaissent ne sont rien de vrai (nichts Wahres sind), parce qu’elles changent, qu’elles sont déterminées par un autre, non par elles-mêmes (durch Anderes bestimmt werden, nicht durch sich selbst)” (Leçons sur Platon, p. 90).

moment que le monde intelligible est désormais perçu à travers une contemplation qui prend appui sur un moindre niveau de réalité qui n'est plus que l'image d'un autre monde ¹. Hegel avoue même avoir du mal à suivre Proclus qui s'efforce de rendre compte de la non-pluralité de la pluralité ². C'est ici que la critique de Damascius refait surface. Si l'on admet ce décalage ontologique entre le sensible et l'intelligible, il résulte que le premier n'est pas strictement identique à son modèle, mais semblable (οἶον), non pas *mesure absolue*, mais une *certaine* mesure ³. En effet, du moment que le sensible tend à constituer un plan distinct de l'intelligible, cette relative revendication d'autonomie devient l'expression d'un statut fort ambigu des degrés inférieurs de la procession, ce qui ne va pas de soi. Comment l'un peut-il être principe de développement du moment que le développement implique la pluralité ? Si l'un procède, il contredit sa propre nature d'un, en devenant plusieurs ⁴. Cette impensable dissociation se traduit ainsi par la difficulté à penser la première de toutes les différences ⁵, cet écart originel qui fait que l'un devient ce qu'il n'est pas.

SOLUTION : PARTICIPATION À SENS UNIQUE

Cette impasse provisoire devient, dans un premier temps, un moyen d'éclairer la nature du principe. N'y aurait-il pas, en effet, dans ce qui apparaît comme une opposition, une piste menant à la découverte de ce qu'est réellement l'objet de notre enquête ? La divergence peut n'être qu'apparente. Même en admettant que l'être corruptible ne soit que "l'écho de l'un de là-haut" ⁶, cet écho ne demeure pas moins un indice susceptible de nous renseigner sur la nature du principe recherché ⁷. "Mais l'objet de notre propos", poursuit Damascius, "n'est pas cet écho qui s'est précipité ici-bas (προπεσόντος ἐπίταδε), mais celui qui, antérieurement à la matière et à tout ce qui est en puissance, coexiste aux formes elles-mêmes"⁸. Le devenir du monde sensible contraint la pensée à lui chercher un fondement stable, qui ne soit plus rapport toujours relatif à un autre, mais subsistant dans un rapport d'identité immuable à soi. Aussi, selon Hegel, le devenir n'est-il pas *vrai en lui-même* (es ist an ihm selbst nicht wahr), mais dépendant d'une altérité qui a puissance sur lui et le détermine à être ou à ne pas être, à être tel et pas autrement. Il est ainsi, pour Hegel, la

¹ "... This « illusionist » view of the lower principles could claim further support from the Platonic tradition's description of them as « images » of their priors. And here the question of their reality linked up with that of their value. As an image of its prior, and therefore imitating that prior as well as it can, each level is good and valuable ; on the other hand, being merely an image, it is decidedly inferior to that prior and so must be finally transcended. The problem had been posed by Plato's equivocal attitude to the sensible world" (Wallis, *Neoplatonism*, p. 5-6).

² "[Proclus] emploie toutes sortes de procédés dialectiques pour montrer que le multiple n'est pas en soi, qu'il n'est pas l'auteur du multiple, que tout retourne à l'unité, que par conséquent l'unité est aussi l'auteur du multiple. Cela n'est pas clair" (Hegel, *Vorlesungen...*, Bd. II, S. 473 ; *Leçons...*, t. IV, p. 918-920).

³ ... μή τὸ ἀπλῶς, ἀλλὰ τὶ μέτρον ἐκάστῳ (*De Principiis*, R. 67, BL. p. 100. 24 - 101. 2, V. p. 237).

⁴ "Se différencier c'est d'un, devenir plusieurs", résume Galpérine : "Il n'y a en un sens qu'une seule aporie, qui est aussi la source de toutes les autres : celle qui porte sur la naissance des plusieurs" (« Introduction », p. 38).

⁵ Ibidem, p. 39. Cf. Trouillard, *La procession plotinienne*, p. 11.

⁶ ... ἀπήχημα τοῦ ἑνὸς ἐκείνου (*De Principiis*, R. 68, BL. p. 103. 4-5, V. p. 239).

⁷ De cet écho, Damascius dit qu'il est "en puissance chacun des deux caractères, incorruptible et corruptible, mais il n'est aucun des deux en acte" (Ibidem, R. 68, BL. p. 103. 7-9, V. p. 239).

⁸ ... συνόντος τοῖς εἶδεσι (Ibidem, R. 68, BL. p. 103. 9-11, V. p. 239-240). C'est l'écho de l'être antérieur à ce qui est perpétuel, éternel et à l'éternité même (Ibidem, R. 68, BL. p. 102. 27 - 103. 5, V. p. 239).

contradiction non-résolue : der unaufgelöste Widerspruch ¹. C'est cette contradiction que Damascius entend résoudre en projetant sur l'un l'hypothèse de l'immuable, dans une perspective insolite où le développement de la procession s'accomplit à sens unique et où les effets n'ont aucune influence sur la cause. Si le non-un se distingue de l'un par sa propre nature (τῆ ἐαυτοῦ φύσει), l'un quant à lui ne s'en écarte pas, et la distinction même qui marque le non-un ne concerne pas l'un puisque l'union qu'il établit devance originairement la distinction du non-un. "*Par conséquent, le non-un se distingue de l'un, en ce qu'il devient non-un, mais l'un ne se distingue pas du non-un, puisqu'il est ce qui rend même le non-un, malgré son écart, un cependant*" ². Dès lors, on ne serait en droit de parler de procession qu'à la condition expresse de la regarder comme un *point de vue* qui n'est pas celui de l'un en-soi. Comme tout participe de ce dernier, la distinction même que semble introduire le multiple est pré-enveloppée dans une inaliénable union qui la comprend d'ores-et-déjà. "*L'un est si loin de se distinguer*", souligne Damascius, "*qu'il ne se détache même pas de ce qui l'abandonne*" ³. En admettant même qu'il y aurait une initiative autonome de séparation à partir de l'un, l'énigme demeure entière de savoir d'où cette initiative tirerait sa source du moment que rien ne précède l'un et que tout en procède puisqu'il est le principe premier ⁴. Considéré du point de vue de l'un, il n'y aurait donc lieu de parler ni de procession, ni de distinction, mais d'une pure et simple identité dans laquelle l'un se situe et qui ne produit, si l'on peut dire, rien d'autre que lui-même ⁵. L'erreur consisterait ainsi à prendre pour une antithèse ce qui n'est en fait que l'aspect dynamique du déroulement d'une thèse, le multiple expression de l'un.

C'est ce que Damascius lui-même désigne à maintes reprises par le *renversement du discours* qu'il faut effectuer afin de parvenir à l'unique solution fiable du raisonnement à propos du premier principe. Ce renversement consiste dans la démarcation fondamentale de ces deux points de vue divergents et apparemment contradictoires dont le premier prend la procession à la lettre et dont le second l'évalue en fonction d'une foncière subsistance à partir de laquelle "*tout est un, et ... tout est être*" ⁶. Cette démarcation d'ordre noétique, entre la participation et la subsistance par laquelle l'être s'enracine dans l'un ⁷, permettrait de sauvegarder, d'une part, le lien entre l'un et ce qui semble le contredire, et, d'autre part, l'autonomie radicale de l'un. Cela revient à souligner à quel point n'est pas nécessaire ⁸ la distinction par laquelle nous concevons le passage de l'un au multiple comme impliquant une séparation radicale :

¹ *Leçons sur Platon*, p. 90. "Le sensible est en un sens inassimilable à la pensée. En tant qu'il est chargé de matière, il enveloppe une ἐτερότης radicale" (Trouillard, *La procession plotinienne*, p. 9).

² *De Principiis*, R. 51, BL. p. 76. 14-24, V. p. 215-216.

³ Ibidem, R. 51, BL. p. 76. 24 - 77. 1, V. p. 216. Une métaphore suggestive sera introduite un peu plus loin : "...de même que celui qui a fermé les yeux s'est séparé lui-même du soleil, sans que le soleil se soit séparé" (Ibidem, R. 76, BL. p. 115. 16-17, V. p. 250). "Car ce n'est pas lui qui est non-étant et incompréhensible pour ceux qui veulent le connaître, mais c'est nous et tous les étants qui sommes néant par rapport à lui (τὸ μηδὲν ἔσμεν πρὸς αὐτόν). Et voilà la raison pour laquelle nous n'avons pu le connaître, c'est que toutes les autres choses sont néant par rapport à lui" (Porphyre, *In Parménidem*, IV. 19-24, Hadot, II, p. 76).

⁴ *De Principiis*, R. 76-77, BL. p. 115. 17-24, V. p. 250.

⁵ "Il répugne à la nature de l'Un de produire quelque chose de différent de lui-même ; il ne produit donc pas le non-un, en tant que non-un, mais bien en tant qu'un" (Vacherot, *Op.cit.*, II, p. 388).

⁶ *De Principiis*, R. 70, BL. p. 105. 11-12, V. p. 241.

⁷ Ibidem, R. 73, BL. p. 110. 13-14, V. p. 246.

⁸ ... οὐκ ἀνάγκη τοῦτο (Ibidem, R. 77, BL. p. 115. 21 - 116. 1, V. p. 250-251).

*“En effet, en fermant les yeux nous nous écartons du soleil qui ne s’écarte pas, même si [la lumière] du soleil est renvoyée ; et, alors que Dieu est partout, c’est nous qui nous séparons de lui à cause de l’inaptitude [à le recevoir] qui est propre à notre vie”.*¹

L’apport de cette double perspective est important à deux titres au moins. Premièrement, il annonce l’en-soi qui caractérise l’un dans la version de l’ineffable, et deuxièmement, il relativise la réalité de la procession. Les deux résultats se rejoignent en fait, car la perpétuité du monde suppose une cause absolument immobile à laquelle l’automoteur aristotélicien, régulateur de la procession, devrait être lui-même suspendu². Mais cette perspective ouvre en même temps le champ à la conception d’un principe unique qui ne contredirait plus la multiplicité et serait l’équivalent d’une unité indistincte où l’un ne différencierait guère des autres, où, en d’autres termes, il n’y aurait rien que l’un ne fût³. C’est de cette manière que l’un est maintenu comme unique cause des plusieurs⁴ et la participation accréditée. Mais, en même temps, l’universalité où se place l’un par l’antériorité de la subsistance (ou *manence*, ἡ μονή) sur toute procession⁵ lui permet de demeurer identique à lui-même. Cela revient-il à dire que le décalage du multiple par rapport à l’un n’est en fait qu’une apparence, puisqu’il n’affecte guère l’un ? C’est là sûrement une question importante sur laquelle nous aurons à revenir à la fin de ce chapitre puisqu’elle débouche sur le sens fort de l’ineffable. La solution proposée par Damascius à cette étape du parcours se borne seulement à affirmer l’octroi par l’un de son essence à ce qui en dérive. Comme la nature de l’un refuse la distinction, il faut, en effet, supposer qu’il ne donne aux participants rien de moins que ce qu’il est lui-même (ἐαυτὸ ὃ ἐστίν)⁶. Don par subsistance, donc, à titre de cause, et participation première qui ne se distingue pas des participants, alors qu’eux procèdent dans la pluralité⁷. La moindre distinction, telle l’antériorité de l’un par rapport à la subsistance ou à la puissance, s’efface ainsi au profit d’une continuité ontologique où chaque terme de la procession est identique à ce qui le précède : ainsi *“le deuxième, qui vient après l’un, est l’un même et non après lui, et plutôt lui que venant de lui”*⁸. Cette continuité dans l’identité a de quoi surprendre si l’on songe à

¹ Ibidem, R. 77, BL. p. 116. 1-4, V. p. 251. Cf. Hegel, *Vorlesungen...*, Bd. II, S. 449 ; *Leçons...*, tome IV, p. 881.

² *“Dans un temps aussi long, en effet”, s’interroge Damascius, “< comment > le monde n’a-t-il subi aucun changement ni déviation, à moins d’être uni à quelque cause absolument immobile (εἰ μὴ τι καὶ ἀκινήτῳ παντάπασι συνῆν αἰτίῳ) ? Il fallait donc aussi que dans le tout l’automoteur soit suspendu à l’immobile, qui procure au monde l’ordre propre à celui-ci et la vie immobile” (De Principiis, R. 40, BL. p. 59. 9-14, V. p. 198-199).*

³ *“Comment pourrait-il différer des autres ? Il n’est rien que l’un ne soit. Quelle distinction pourrait affecter l’unité indistincte de tout ?” (Galpérine, « Introduction », p. 38).*

⁴ ... μόνον τὸ ἔν αἴτιον τῶν πολλῶν (De principiis, R. 5, BL. p. 5. 23-24, V. p. 153). *“En effet, les plusieurs n’ont besoin de rien d’autre que de l’un” (Ibidem, R. 5, BL. p. 5. 22-23, V. p. 153).*

⁵ ... πρὸ πάσης προόδου (Ibidem, R. 73, BL. p. 110. 16-17, V. p. 246).

⁶ *“Mais peut-être la participation de l’un n’est autre que sa subsistance (τῆς ὑπάρξεως) ; car il ne donne de lui-même (ἑαυτοῦ) rien d’autre aux participants, sinon ce qu’il est lui-même” (Ibidem, R. 69, BL. p. 104. 21-23, V. p. 241).*

⁷ Ibidem, R. 70, BL. p. 105. 6-9, V. p. 241. Cette procession ne va bien évidemment pas de soi du moment que Damascius affirme que *“les autres se produisent par eux-mêmes” (τὰ ἄλλα παράγεται ὑφ’ ἑαυτῶν)* ; l’origine de la causalité n’est toujours pas expliquée (Ibidem, R. 72, BL. p. 109. 2-5 = R. 74, BL. p. 111. 8-10, V. p. 246).

⁸ Ibidem, R. 78, BL. p. 118. 17-18, V. p. 253. *“Selon la doctrine classique, le tout est antérieur aux parties, et il est meilleur que les parties ; aussi est-il ce qui fait que les parties existent, où elles trouvent non seulement la cause, mais aussi le sens de leur existence” (Jonas, La religion gnostique, p. 326).*

l'acharnement avec lequel Plotin s'était efforcé d'user de la voie apophasique pour dénier aux dérivés la valeur qu'il octroyait en échange à l'un. Chez Damascius, comme nous l'avons déjà vu dans le chapitre précédent, la voie négative n'est qu'une manière de réhabiliter le tout en lui accordant tout le prestige d'un principe immanent que nous ignorons comme tel puisque nous maintenons la perspective dissociative d'une cassure entre l'un et le tout.

L'IMMANENCE DE L'UN ¹

L'octroi de l'essence du principe au tout conduit à la conclusion d'une participation de l'un au tout par son propre être. En fournissant, au début de son traité, la définition de l'un comme *cause de tout* (αἴτιον πάντων), Damascius ajoutait qu'il devrait par là être lui-même tout, bien qu'à titre second, "*selon sa coordination à tout*" ². La divergence de point de vue signalée précédemment nous a permis, en effet, d'entrevoir ce qu'il y avait d'apparent dans la dichotomie établie entre l'un et les plusieurs : le principe du tout pouvait ainsi être conçu à titre premier comme celui qui est par subsistance, en lui-même (τὸ καθ' ὑπαρξιν καὶ ἐφ' ἑαυτοῦ), antérieur donc aux plusieurs, et en même temps tout par l'antériorité germinale qui le caractérise fondamentalement ³. Mais même cette divergence d'ordre noétique n'éclaire en rien l'identité foncière propre au principe qui est tout avant le tout. C'est la raison pour laquelle Damascius estime qu'il faudrait chercher le principe en question au-delà même de l'opposition "*qui se caractérise comme étant entre un premier et ce qui vient après lui*" ⁴. Ce dernier dépassement de l'opposition ordinairement établie entre un terme premier et un second conduit à concevoir la procession comme déploiement des niveaux d'une seule et unique réalité ⁵. La finalité intrinsèque de la nature offre de ce point de vue une illustration idoine de cette identité fermée sur elle-même où le principe et la fin se résorbent dans la continuité d'un tout sans fissure qui se suffit à lui-même : "*celui qui est la cause proprement dite et le premier, celui-là est aussi la fin en soi et le dernier en soi, le mur d'enceinte* ⁶, *pour ainsi dire, du tout*" ⁷. L'un demeure ainsi le même par rapport à chaque procédant qui se distingue de lui tout en coexistant avec lui, ce qui revient à dire qu'il reste lui-même un, dans son identité, à tous les

¹ "*Mais peut-être une participation commune et unique de tout procède-t-elle de l'un en toutes choses*" (*De Principiis*, R. 73, BL. 110. 12-13, V. p. 246).

² ... κατὰ τὴν πρὸς πάντα σύσταξιν (Ibidem, R. 4, BL. p. 4. 3-4, V. p. 152).

³ Ibidem, R. 63, BL p. 95. 12-14, V. p. 232.

⁴ Ibidem, R. 6, BL. p. 7. 3-4, V. p. 154.

⁵ "D'où, chez Damascius, une conception nouvelle du ternaire primitif où les trois moments, [position], procession, retour, sont remplacés par trois termes dont la triplicité n'altère pas l'unité", observe Bréhier, "des trois termes, le premier est Un-Tout, un par lui-même et tout en tant qu'il produit le second ; le second est Tout-Un, tout par lui-même, et un par l'effet du premier ; le troisième tient du premier l'un, et du second le tout ; chacun des termes est comme un aspect et une face de la même réalité" (*Histoire de la philosophie*, I, p. 427).

⁶ θριγκὸς, que Galpérine traduit plus simplement par *couronnement*. L'une et l'autre version nous semblent convenir aussi bien ici pour exprimer l'idée de Damascius selon laquelle l'*assise ontologique* du tout (le mur d'enceinte) devrait être identique en fin de compte à sa *finalité* (*couronnement*). L'apparente équivoque du texte et le choix divergent des traducteurs nous paraît refléter très bien la position spéculative de l'auteur du *De Principiis*.

⁷ *De principiis*, R. 5, BL. p. 5. 11-13, V. p. 153. Nous retrouvons cette identité entre origine et finalité chez Proclus : "*Puisque la fin coïncide avec le principe, les conséquences ou expressions du principe deviennent les moyens de la fin*" (Trouillard, *La mystagogie de Proclus*, p. 98).

niveaux de développement ontologique¹. C'est uniquement à la condition de concevoir l'un non seulement comme racine, centre, sommet, mais en même temps comme coexistence simultanée avec le tout, que l'écart peut disparaître. C'est donc à un principe intrinsèquement dynamique que nous devons recourir pour résoudre le dilemme de l'altérité, non un principe arrêté, mais expression en acte d'une richesse d'un degré supérieur². L'un peut dès lors être conçu comme producteur du tout, non malgré mais à raison de sa simplicité, comme substance de toutes choses selon un ordre ontologique que nous concevons, à défaut de mieux, par l'antériorité de l'un sur le tout³. Par cette antériorité radicale tout rapport, soit d'identité, soit a fortiori d'altérité est évacué⁴. La conjonction du tout et du simple dans une seule et même entité qui les contient tous deux dans une indissoluble unité fait de la simplicité l'équivalent du tout⁵. C'est donc aussi dans cette même perspective que le principe est susceptible d'être appelé tout, "*selon l'anticipation en lui de tout, anticipation qui est selon l'un lui-même, et qui, néanmoins, est la cause unique de tout antérieurement à tout (πάντων μίαν πρὸ πάντων αἰτίαν), sans que cette cause soit différente, mais elle est également selon l'un*"⁶. Si nous désignons cette causalité intrinsèque de l'un par l'insertion d'une réalité antérieure à la totalité, c'est à défaut de pouvoir se représenter comment l'essence peut correspondre à l'existence et l'un au tout. Le rayonnement de l'acte chez Plotin par lequel l'être se détache de l'un comme la lumière du soleil⁷ peut servir pour exprimer cette diffusion éternelle qui ne s'aliène pas dans l'être mais lui demeure consubstantielle⁸. Nous rencontrons ici la connexion interne que Hegel retrouvait exprimée chez Plotin sous la forme de l'identité même : *Dieselbigkeit selbst*⁹. La conclusion vers l'immanence du principe au tout semblerait dès lors pouvoir être naturellement

¹ *De Principiis*, R. 52, BL. p. 78. 7-12, V. p. 217. "Tout est donc suspendu à lui (αὐτοῦ ἀπηώρηται), et de cette façon en retire avantage, en étant retenu par lui (ἐχόμενα ὑπ' αὐτοῦ)" (Ibidem, R. 74, BL. p. 111. 16-17, V. p. 155).

² "Le premier principe n'est donc pas l'état primitif du monde, le premier terme d'un progrès ; il n'est pas davantage le résidu de la réduction analytique ; il exprime une forme de réalité autre que celle du monde et sa forme éminente ; la richesse et la fécondité de son non-être s'opposent aux déterminations arrêtées et fixes auxquelles se réduit l'intelligence" (Bréhier, « L'idée du néant ... », *Études de philosophie antique*, p. 283).

³ "...et si on le dit tout, c'est selon la simplicité de l'un, car cette simplicité porte tout, et... elle a préalablement concentré en soi toute l'essence..." : Ἐπεὶ ἀμφοροῦ οὐσαν καὶ ἔπι πρότερον πανούσιον (*De Principiis*, R. 25-26, BL. p. 37. 18-19, V. p. 180, version Galpérine).

⁴ "... parce qu'il n'y a pas encore d'identité ni d'altérité (μήπω ταυτότης καὶ ἑτερότης), de même... nous ne jugeons pas convenable de dire qu'il s'unit, ni non plus qu'il se distingue, parce qu'il n'y a pas encore d'union ni de distinction" (Ibidem, R. 85, BL. p. 128. 17-20, V. p. 261).

⁵ Ibidem, R. 84, BL. p. 127. 6-9, V. p. 260.

⁶ Ibidem, R. 26, BL. p. 38. 3-7, V. p. 181. De même, "l'antériorité du tout sur les éléments dans l'interprétation de la nature est marquée [chez Plotin] par l'existence d'une figure générale de l'univers (τό τοῦ παντός σχῆμα) nous précédant nous-mêmes ainsi que toutes les figures qui sont dans la nature" (Trouillard, *La procession plotinienne*, p. 58 ; citant Plotin, *Ennéade VI*, 6, 17. 23).

⁷ "... debout, au sommet de l'intelligible et au-dessus de lui (ἐπ' ἄκρῳ νοητῷ ἐπ' αὐτοῦ), règne l'Un, qui ne pousse pas hors de lui la lumière qui rayonne (οὐκ ἐξώσαντα ἄπ' αὐτοῦ τὸ ἐκφανέν)" (*Ennéade V*, 3, 12.39-43).

⁸ Whittaker, *The Neoplatonists*, p. 55. Ainsi, "tout dépend du Principe dans le monde de Plotin, de façon radicale et toujours actuelle, de même que le rayonnement lumineux dérive à chaque instant de sa source" (Trouillard, *La procession plotinienne*, p. 70). Nous retrouvons la même analogie chez Jamblique qui écrit : "Cette lumière (indivisible des dieux),... est une partout entièrement (ἔν καὶ αὐτὸ πανταχοῦ ὄλως) ; elle est présente indivisiblement à tous les êtres qui peuvent en participer ; de sa puissance parfaite elle remplit tout (παντελεῖ πεπλήρωκε πάντα) ; par sa supériorité causale illimitée elle achève tous les êtres en elle-même" (*De Mysteriis*, I, 9, 31. 13-16, p. 56).

⁹ Hegel, *Vorlesungen...*, II, S. 447 ; *Leçons...*, IV, p. 876. "Plotin ramène tout à cette substance ; elle est seule le vrai, elle demeure en tout purement et simplement égale à elle-même (sie ist allein das Wahre, bleibt sich in allem schlechthin gleich)" (Ibidem, II, S. 447 ; IV, p. 877).

tirée, si seulement Damascius n'attirait à nouveau l'attention sur le sens unique de la participation qui rend l'octroi de l'essence valable exclusivement en aval de la procession :

“N'est-il pas vrai, alors, que toutes les choses participent de cette nature ? Oui certainement, répondrai-je. Leur donne-t-elle donc quelque chose ou rien ? Oui certainement, dirai-je, elle leur donne la chose la plus précieuse de toutes (τὸ πάντων τιμιώτατον), c'est-à-dire elle-même tout entière selon la subsistance (ἑαυτὴν ὅλην καθ' ὑπαρξιν), mais elle ne donne pas une participation d'elle-même”.¹

Le texte prête ici à confusion. La précision apportée dans le dernier membre de la phrase pourrait ainsi être interprétée comme une dénégation de l'immanence à laquelle nous nous croyions en droit de conclure tout à l'heure. En réalité, elle ne fait que renforcer le statut éminent d'une réalité qui se donne tout entière dans la multiplicité sans rien trahir de son unité foncière, d'une manière pour nous incompréhensible. Cette restriction du sens de la participation est parfaitement conforme au statut de l'un qui n'est pas *quelque* un des plusieurs (οὐ τῶν πολλῶν τί), mais est ce dont les plusieurs participent et dépendent : *“tout ce que sont les plusieurs grâce à une certaine division, tout cela cet un l'est aussi, antérieurement à la division (πρὸ τοῦ μερισμοῦ), grâce à sa totale indivisibilité”*². Cette indivisibilité de l'un est emblématique de la distinction ontologique par rapport au tout divisible que nous retrouvons déjà chez Plotin lorsqu'il affirme que bien que l'un contient toutes choses, il ne s'y dissipe pas, qu'il les possède sans en être possédé³. Cela tient à la nature de l'un, antérieure à toute pluralité, comme l'illustre le lien intrinsèque existant entre la nature de chaque chose et l'un antérieur à toutes. Cette antériorité ontologique de l'un par rapport au tout se révèle, à nouveau, éclairante de cette présence intrinsèque qui se transmet sans se perdre : *“C'est la nature une des plusieurs, non celle qui, venant de lui, est en eux, mais celle qui, a v a n t eux, est génératrice de la nature qui est en eux”*⁴. Mais, d'un autre côté, cette antériorité germinale rend toute dissociation réelle impossible, puisque tout ce que le tout manifeste, même dans son exubérance plurivoque, n'est autre que ce que l'un lui-même lui octroie de son essence. Dans une telle perspective, l'un se profile nécessairement comme la réalité exclusive du tout, en sorte qu'*“il n'y aura rien d'autre que l'un lui-même”*⁵. Un sommet de la réflexion de Damascius est ici atteint, dont il faut maintenant mesurer toutes les implications en préparant ainsi le terrain à l'apparition de l'ineffable comme point de mire du chemin parcouru jusqu'ici.

¹ ... ἀλλ' οὐχὶ μέθεξιν ἀφ' ἑαυτῆς (Ibidem, R. 73, BL. p. 110. 18-21, V. p. 246). *“Ou bien la divinité ne produit rien, ce qui pour Proclus est impensable. Ou bien elle donne le meilleur, donc elle-même, et cela en premier lieu. Le suressentiel est donc préessentiel”* (Trouillard, « La manence selon Proclus », *Le Néoplatonisme*, p. 231).

² ... κατὰ τὸ πάντη ἀμερές (De principiis, R. 3, BL. p. 3. 8, V. 151). Dans la même optique, les *Oracles chaldaïques* affirment que le *“Souverain a fait préexister au monde multiforme un modèle intelligent impertissable dont le monde sensible suit la trace”* (Fragment 37, p. 75-76).

³ *Ennéade* V, 5, 9. 10-13.

⁴ *De principiis*, R. 4-5, BL. p. 5. 13-15, V. p. 153.

⁵ *“...de sorte que l'un ne peut pas être coupé de l'un (et ainsi tous ne feront qu'un et il n'y aura rien d'autre que l'un lui-même)”* (Ibidem, R. 68. BL. p. 102. 4-6, V. p. 238). De même que, selon Trouillard, la doctrine de Proclus n'est pas *“une philosophie du plein ni du tout, mais une métaphysique de l'un”*, ce qui expliquerait pourquoi l'un produit le tout comme la négation engendre l'affirmation (Proclus. *Éléments de théologie*, note 2 au § 10, p. 67). À la différence de Damascius, Proclus n'a cependant pas l'audace d'identifier strictement l'un au tout.

L'identité de l'un et du tout soulève tout d'abord quelques problèmes d'interprétation et appelle quelques mises au point. Nous sommes donc parvenu à la conclusion que *"l'un est tout (πάντα ἐστίν), et qu'il n'y a rien que l'un ne soit"*¹. Les trois questions qui se posent à partir de là sont les suivantes : 1° En quel sens est-il vrai que l'un est tout ? 2° Est-il toutes choses à égalité (ἐπ' ἴσης πάντα) ? et enfin 3° En quoi le fait d'être tout diffère pour l'un et pour l'unifié² ? Il ne nous semble pas superflu de rappeler l'optique circulaire qui caractérise la dialectique néoplatonicienne, reprise par Damascius lui-même, qui conçoit chaque principe dérivé, donc relatif, comme une dégradation de l'exigence absolue, dans un mouvement réciproque où procession et conversion se répondent pour réaliser la perfection de cette exigence initiale³. C'est de cette manière aussi que s'explique le besoin que les dérivés éprouvent à l'égard de leur principe comme source de leur propre subsistance (ὑπόστασις)⁴. Les trois questions posées s'entrecoupent dans l'articulation du sens que nous devrions accorder à l'un dans le déploiement de son exigence absolue.

Si l'on maintient la conclusion précédemment tirée de l'intégralité ontologique que l'un couvre par son immanence prospective, l'accord avec la conception parméniennne conduit à la représentation d'un être compact et indivisible qui exclut toute procession proprement dite. La réponse à la première question revient donc à une stricte affirmation : l'un est tout *absolument*. Antérieur à la distinction substantielle (πρὸ τῆς οὐσιώδους διακρίσεως), il règne dans un repos absolu qui n'est susceptible d'aucune fissure discriminative qui le rendrait différent, un tant soit peu, du tout. Comme l'avait déjà montré Plotin, la continuité du processus qui s'opère du premier au dernier interdit qu'il y ait une quelconque coupure entre la cause et les effets⁵, coupure qui apporterait autrement une restriction dans l'équivalence entre l'un et le tout. La fidélité à l'esprit de Parménide se traduit par le refus de toute scission qui contredirait l'unité du monde en introduisant un terme incongru dans la parfaite cohérence dont témoigne l'être⁶. Ainsi s'opère l'évacuation de l'altérité⁷. La réponse à la deuxième question posée est donc à partir de là tout aussi affirmative que la première : puisque rien ne se divise en l'un⁸, il résulte qu'il se donne tout entier à toutes choses selon la subsistance (καθ' ὑπαρξιν), du moment qu'il est ce qui en chacune est antérieur à toutes et les rend possibles⁹ :

¹ ... οὐδὲν ὃ μὴ ἐστὶ τὸ ἓν (*De Principiis*, R. 59, BL. p. 89. 4-5, V. p. 227).

² ... τῷ τε ἐνὶ καὶ τῷ ἡνωμένῳ (*Ibidem*, R. 59, BL. p. 89. 5-7, V. p. 227).

³ "Persistence, procession and return (μονή, πρόοδος, ἐπιστροφή), or identity, difference and union of that which have been distinguished, are accordingly the three momenta of the dialectical process" (Windelband, *A History of philosophy*, I, p. 251). Cf. Combès, « Introduction », p. LXIII.

⁴ *De Principiis*, R. 72, BL. p. 109. 11-12, V. p. 182.

⁵ Whittaker, *The Neoplatonists*, p. 55 (en référence à Plotin, *Ennéade* V, 2, 2).

⁶ "Par conséquent, même l'être ne procède pas dans une multiplicité, ni par abaissement, ni par division, ni par une procession quelconque ; « car [la pensée] ne coupera pas l'être de son adhérence à l'être », dit Parménide. Voilà donc pourquoi celui-ci appelait aussi un l'être" (*De Principiis*, R. 67, BL. p. 101. 20-24, V. p. 238).

⁷ "Il ressort de ces idées plotiniennes que l'altérité (das Anderssein), que l'élément étranger (das Fremde) y est d'entrée de jeu supprimé" (Hegel, *Vorlesungen...*, II, S. 453 ; *Leçons...*, IV, p. 890).

⁸ *De Principiis*, R. 73, BL. p. 110. 10-11, V. p. 246.

⁹ "On ne dira pas qu'il y a ce principe en puissance, et ce principe en acte ; car il serait ridicule d'introduire en des réalités actuelles et sans matière cette division d'être en puissance et d'être en acte, pour multiplier ces réalités" (Plotin, *Ennéade* II, 9, 1. 23-25). "La substantialité, la permanence dans le pensant est la détermination ; son activité génératrice ou écoulement de toutes les choses hors de lui est donc telle qu'il demeure rempli de tout" (Hegel, *Vorlesungen...*, II, S. 452 ; *Leçons...*, IV, p. 889). Cf. Combès, « Damascius ou la pensée de l'origine », *Études...*, p. 279.

“En effet, l’un aussi, tout en étant toutes choses selon la subsistance de l’un, coexiste à chaque procédant comme sa propre racine, et il se révèle à chacun comme sa propre fin ; car, ce que toutes les choses sont de manière divise, l’un l’est selon l’un, non pas en puissance, comme on pourrait le croire, ni même selon la cause, à savoir la cause de ce qui n’est pas encore, mais, si l’on peut dire, selon une subsistance à la fois réelle et d’êtres réels, une subsistance qui est unique, et qui est la subsistance unique d’une nature productrice de tout”.¹

C’est ce qui répond à la troisième et dernière question précédemment posée qui concernait la différence qu’il y a entre l’un et l’unifié dans leur caractère commun consistant à être tout. L’unifié manifeste pour sa part le plus haut degré de l’union formée des plusieurs et la première gestation de la pluralité² ou le mélange de la pluralité³. C’est l’un-multiple que Proclus, qui établit ces catégories, identifie à l’être, le principe le plus élevé après l’un⁴. Par la réunion de l’un et du multiple qui se manifestent (ἐξεφάνη) dans l’unifié et avant lui, est projeté aussi le mixte de l’être qui devient la subsistance de l’être⁵. Il n’est pourtant ni l’un ni les plusieurs, mais leur mélange, mélange qualifié par ailleurs par Damascius de troisième dieu, correspondant à la cohésion présente en toutes choses et désignée du nom d’être⁶, ou encore, et plus exactement : *“ce qui est le tout de chaque chose antérieurement à toutes, le coagréat de toutes”*⁷. La différence essentielle entre cet unifié (ou être) et l’un dans leur acception apparemment identique de totalités n’est donc pas une fonction de différence de degré, mais de valeur intrinsèque. L’un et l’unifié sont l’un et l’autre le tout, mais selon deux points de vue différents. Tandis que l’unifié se limite seulement à l’octroi de la possibilité d’existence du tout⁸, l’un est l’existence même du tout à cette différence près qu’il est antérieurement à l’unifié⁹. Si l’unifié est donc le tout *“selon le mode unifié”*¹⁰, l’un déborde cette simple conformité modale, ce qui n’est concevable que dans la prospection du tout. Mais, par là même, cette antériorité radicale, tout en maintenant son unité indistincte, anticipe le tout sans

¹ *De Principiis*, R. 52, BL. p. 78. 20 - 79. 3, V. p. 217. En commentant ainsi l’opinion des gnostiques qui considéraient la cause productrice du monde comme une bête dont le Démoniaque aurait eu à se repentir, Plotin écrit : *“C’est bien ridicule. Si elle produisait le monde par une pensée réfléchie, si l’acte et le pouvoir de produire n’étaient pas dans sa nature même, comment aurait-elle produit le monde visible ? Quand le détruira-t-elle ? Si elle regrette de l’avoir produit, qu’attend-elle ? Et si elle ne le détruit pas encore, elle cessera de le regretter ; par l’habitude et avec le temps, le monde lui deviendra plus cher”* (Ennéade II, 9, 4. 13-19).

² ... τὴν πρώτην ὡδὶνα τοῦ πλήθους (*De Principiis*, R. 59, BL. p. 89. 12-13, V. p. 227).

³ ... τῆς τοῦ πλήθους μίξεως (Ibidem, R. 59, BL. p. 89. 14, V. p. 227).

⁴ Proclus, *Éléments de théologie*, § 138, Aubier p. 143, Dodds 122. 7-8.

⁵ *De Principiis*, R. 59, BL. p. 89. 14-18, V. p. 227.

⁶ *“... ce que nous disons l’unifié (que les philosophes appellent l’être)”* : ὁ ὄν (Ibidem, R. 36-37, BL. p. 53. 26-27, V. p. 194). Cf. Ibidem, R. 59, BL. p. 89. 19-20, V. p. 227.

⁷ ... πρὸ πάντων τὸ συναίρεμα πάντων (Ibidem, R. 66, BL. p. 100. 6-8, V. p. 237). Aussi, précise Damascius : *“il contient les plusieurs (τὰ πολλὰ ἔχον) dans une coagréation unique (ἐν μιᾷ συναίρεσει) qui présiste aux plusieurs (προὑπαρχούση τῶν πολλῶν)”* (Ibidem, R. 37, BL. p. 53. 27-28, V. p. 194). Cf. Vacherot, *Op.cit.*, II, p. 386.

⁸ *“L’être-tout subsiste selon l’unifié”* : τὸ ὄν πάντα κατὰ τὸ ἠνωμένον (Ibidem, R. 66, BL. p. 100. 9-10, V. p. 237).

⁹ Ibidem, R. 66, BL. p. 100. 8-9, V. p. 237. *“S’il est dit pré-cause, ce n’est pas pour affirmer sa productivité à titre de cause première, mais pour écarter de lui toute efficacité qui le rendrait corrélatif de ses effets. Il est ce par quoi les causes sont causes, ne recevant d’elles qu’une dénomination fonctionnelle”* (Trouillard, *La mystagogie...* pp. 101-102).

¹⁰ *De Principiis*, R. 59, BL. p. 89. 20-21, V. p. 227.

être encore ce tout ¹. Le problème est de savoir comment l'un peut être d'ores et déjà le tout avant même que ce tout n'existe. Le cadre foncièrement dissociatif de la connaissance rend difficile la saisie d'une nature telle qu'elle n'est "ni dans le tout, ni avant le tout", du moment que ces modes de représentation du principe opèrent une distinction, intrinsèque dans un premier cas, d'antériorité dans le second ². Si l'un préfigure et subordonne dans son anticipation la totalité, n'est-il pas en quelque chose *autre* que le tout proprement dit, avec toutes ses déterminations et la pluralité manifeste qui le caractérise ? Damascius répond ici en inversant les paramètres de l'équation pour dire que "le tout est un et tout selon l'un" ³, ce qui éliminerait l'altérité qui paraissait s'introduire dans le statut de l'un. La distinction peut sembler imperceptible, mais elle ne l'est plus lorsque l'on la considère dans ses implications sur le plan noétique.

ÊTRE PARTICIPÉ EN DEMEURANT LE MÊME :

L'en-soi

Pour comprendre ces implications, Plotin offre encore une fois une idoine référence lorsqu'il considère l'un comme étant une chose simple (ἀπλοῦν), différente de toutes celles qui viennent après elle sans se mélanger avec elles ⁴. Cette manière d'envisager le principe est la seule en mesure d'éclairer l'immanence qui serait autrement inintelligible sans le recours à un niveau de saisie différent du plan où s'ancrent les déterminations ontologiques ordinaires. Ce niveau est bien évidemment l'en-soi (ἐφ' ἑαυτοῦ ὄν), qui a déjà facilité la remontée au principe accomplie dans le deuxième chapitre de ce mémoire. En faveur de la thèse de l'immanence du divin au monde, Plotin disait ainsi de l'un qu'il était tout et comme tel n'était privé de rien ⁵. C'était, entre autres, dans le but d'une réfutation de l'aberrante transcendance gnostique. Le clivage entre le monde sensible et le monde intelligible, entre les êtres dérivés et leur source apparaissait tout simplement absurde aux yeux de Plotin : "comment notre monde existerait-il, si on le séparait, comme par une coupure, du monde intelligible ?" ⁶. Mais un dilemme restait encore non-résolu dans l'acception d'une immanence du principe divin au monde : comment distinguer le principe de ce qu'il n'est pas ? Proclus avait apporté une solution d'une rare subtilité en disant que la procession demeurait dans

¹ Ibidem, R. 59, BL. p. 90. 6, V. p. 227-228.

² Ibidem, R. 73-74, BL. p. 111. 4, V. p. 246.

³ ... ἢ τὰ πάντα ἔν καὶ πάντα κατὰ τὸ ἔν (Ibidem, R. 59, BL. p. 89. 23-24, V. p. 227). "Donner l'être c'est former une œuvre extrinsèque à son auteur, c'est la rendre passive dans sa propre production et lui faire porter le poids de sa finitude. Agir par mode d'unité, au contraire, c'est retenir le dérivé dans la spontanéité de son principe et donc l'infiniter avant qu'il se détermine lui-même. Créer, c'est donner un être à lui-même. Tandis que diffuser l'unité, c'est lui donner une telle coïncidence avec son origine que procéder de l'Un et procéder de lui-même sont une seule et même chose" (Trouillard, *La mystagogie de Proclus*, p. 97).

⁴ ... τοῦτο πάντων ἕτερον τῶν μετ' αὐτό... οὐ μειγμένον τοῖς ἀπ' αὐτοῦ (Ennéade V, 4, 1. 5-8).

⁵ "... l'Un n'est pas en quelque sorte privé de sentiment ; tout lui appartient (ἀλλ' ἔστιν αὐτοῦ πάντα) ; tout est en lui et avec lui (ἐν αὐτῷ καὶ σὺν αὐτῷ) ; il a un total discernement de lui-même ; la vie est en lui et tout est en lui (ζωὴ ἐν αὐτῷ καὶ πάντα ἐν αὐτῷ) ; la conception qu'il a de lui-même, par une sorte de conscience, conception qui est lui-même, consiste en un repos éternel (ἐν στάσει ἀδίῳ)" (Ibidem V, 4, 2. 15-18).

⁶ Ibidem II, 9, 16. 11-12.

la cause, et que le divin n'était absent de rien ¹. C'était rester cohérent avec la thèse du principe conçu comme totalité en acte qui n'exclut pas ce qui procède de lui puisque tout en participe à différents degrés. Plotin pour sa part avait déjà relevé le caractère relatif de notre vision duelle du passage de l'un au multiple : c'est nous qui concevons l'émanation comme une causalité ². Avec Damascius, cette tension, entre la réalité objective du rapport de l'un au tout (s'il en est) et la perception subjective d'une séparation des deux, devient particulièrement claire.

Si l'immutabilité de l'un n'est toujours pas susceptible d'être comprise au regard de la multitude et mouvement des participants à l'un, l'unique solution envisageable serait de considérer l'un comme surplombant la totalité d'une manière indivisible, en d'autres termes comme "*le sommet le plus indivisible du tout*" ³. La participation ne saurait dès lors affecter le principe lui-même puisque "*c'est en demeurant le même qu'il est participé par toutes choses*" ⁴, du moment que la distinction appartient aux participants et non au participé. Pour le formuler avec Hegel, si le multiple participe à l'unité, l'unité quant à elle ne participe pas à la multiplicité ⁵. L'appel, par conséquent, à une instance parfaitement indéterminée (ἀδιόριστον παντελῶς) n'est plus dès lors l'occasion de nouvelles contradictions comme auparavant, mais la clé d'intelligibilité de la nature même du principe premier. Comme il est tout indistinctement, il ne saurait produire de génération déterminée, qu'elle soit semblable ou dissemblable ⁶. L'une et l'autre marquerait, en effet, un clivage entre l'un et autre chose que lui, ce qui serait absurde, comme nous l'avons vu plus tôt. Par conséquent, "*celle qui lui convient..., c'est la génération indéterminée antérieure à toutes les deux*" ⁷. L'unique solution fiable demeure donc celle envisageant une production sans division ni transition, par un acte que Vacherot qualifie d'immuable ⁸. Si l'être consiste dans l'exercice de *l'acte de la substance*, de même l'un, antérieur à l'être, peut, tout en demeurant un *par nature* (πεφυκέναι), produire, conserver et parachever tous les êtres sans cesser d'être absolument un, autrement dit sans renier sa nature. La perpétuité du monde suppose par ailleurs une cause absolument immobile dont l'un représente l'archétype ⁹. Dans cette optique de l'immuable, la distinction qui sépare les déterminations de l'un devient caduque puisqu'au niveau de l'un la proximité et

¹ "The procession of the Many forth from the One involves, in the first place, that the particular remains like the universal, and thus that the effect abides or persists within the cause" (Windelband, *A History of philosophy*, p. 251).

² Plotin, *Ennéade* VI, 9, 3 : ἐπεὶ καὶ τὸ αἴτιον λέγειν οὐ κατηγορεῖν ἐστὶ συμβεβηκός τι αὐτῷ, ἀλλ' ἡμῖν. "Wenn wir es auch die Ursache nennen, so sagen wir damit nicht etwas aus, was an ihm geschieht, sondern was an uns geschieht" (Deussen, *Op.cit.*, S. 293). "L'un est ce qui purement et simplement pénètre toutes choses, ce qui demeure auprès de soi-même (bei sich Bleibende)" (Hegel, *Vorlesungen...*, II, S. 480 ; *Leçons...*, IV, p. 934).

³ ... ἡ ἀμερεστάτη κορυφή τῶν πάντων (*De principiis*, R. 5, BL. p. 5. 15-16, V. p. 153).

⁴ ... εἰκότως τὸ αὐτὸ ὑπὸ παντὸς μετέχεται (Ibidem, R. 69, BL. p. 104. 9-11, V. p. 240).

⁵ Hegel, *Vorlesungen...*, Bd. II, S. 473 ; *Leçons...*, t. IV, p. 918.

⁶ *De Principiis*, R. 75, BL. p. 113. 15-21, V. p. 249.

⁷ ... ἡ πρὸ ἀμφῶν ἀδιόριστος (Ibidem, R. 75, BL. p. 113. 21 - 114. 1, V. p. 249).

⁸ Vacherot, *Op.cit.*, II, p. 389-390. "Ce qui serait impossible pour les causes secondaires, devient nécessaire pour l'Un, qui produit tout (...) sans sortir des profondeurs de sa nature indivisible et immuable" (Ibidem).

⁹ "Dans un temps aussi long, en effet", s'interroge Damascius, "< comment > le monde n'a-t-il subi aucun changement ni déviation, à moins d'être uni à quelque cause absolument immobile (εἰ μή τινα καὶ ἀκινήτω παντάπασιν συνῆν αἰτίῳ) ? Il fallait donc aussi que dans le tout l'automoteur soit suspendu à l'immobile, qui procure au monde l'ordre propre à celui-ci et la vie immobile" (*De Principiis*, R. 40, BL. p. 59. 9-14, V. p. 198-199).

l'éloignement n'ont plus cours ¹. Tout est déjà là et la procession n'est qu'un leurre ², ou pour le dire encore avec Hegel, cette unité retrouvée ne comporte plus aucune multiplicité puisque cette dernière n'est pas en elle-même (en soi) ³. L'immanence exclut la négation introduite dans l'un par le tout et le multiple et l'intègre en soi comme lui étant inhérente : *"ce qui est au-delà de toute distinction, on ne saurait le dire sous aucun rapport ni d'aucune manière distingué"* ⁴.

Dans la perspective plotinienne, si l'un demeure intact, c'est parce qu'il n'est pas affecté par ce qu'il possède, mais affecte en échange tout ⁵. Aussi, est-il partout et nulle part ; sans être absent de rien à titre de cause de toutes choses, il n'est en rien non plus à proprement parler comme le sont les objets circonscrits, ce qui fait qu'il n'est donc nulle part. Paradoxalement, son absence correspond à une omniprésence d'une qualité autre que celle de la simple possession : puisque toutes choses sont *en lui* (ἐν αὐτῷ), il est présent à toutes ⁶. En d'autres termes, l'absence dans le relatif témoigne d'une présence dans l'absolu. Là où ce paradoxe devient manifeste, c'est lorsque ces deux caractères concomitants et apparemment antithétiques sont appelés à rendre compte du rapport existant entre l'un conçu dans sa nécessité absolue et la contingence qui frappe le monde de sa relativité, entre l'inconditionné et le conditionné, l'autonomie souveraine de l'un et les déterminations qu'il est censé produire dans l'ordre de l'être. La question de Plotin, reformulée par Baladi, est donc de savoir s'il y a *"un lien logique entre l'un, raison de la multiplicité, et l'un solitaire et unique ?"* ⁷. Si l'on s'accorde à admettre l'un comme libre activité autoproductrice, les deux fonctions devraient être coextensives au niveau d'une conjonction de base dont elles exprimeraient les deux volets complémentaires. Il suffit à l'un d'être lui-même, et cette suffisance se répercute sur l'ensemble ontologique qui en dépend. L'en-soi serait ainsi comme la source inépuisable dont le propre serait de donner sans être affecté par ce don, et sans s'y épuiser ⁸. Plotin ne condamne aucun niveau de réalité, selon Trouillard, chacun étant une manifestation de l'un ⁹. Du moment que l'un est, et qu'il est ce qui est, alors de l'un procèdent toutes les autres choses tout en étant, chacune à différents degrés, l'expression relative d'une réalité universelle. Hegel en propose une même interprétation lorsqu'il précise qu'il ne faudrait pas concevoir l'antériorité au

¹ Ibidem, R. 79, BL. 120. 5-6, V. p. 254.

² *"Les négations sont des différenciations. Elles ne sont pas premières. Et la procession n'est pas créatrice. Elle ne fait que développer ce qui est déjà là"* (Galpérine, « Damascius et la théologie négative », *Le Néoplatonisme*, p. 262).

³ *Vorlesungen...*, Bd. II, S. 445 ; *Leçons...*, tome IV, p. 871.

⁴ Τὸ δὲ ἐπέκεινα διορισμοῦ παντὸς οὐκ ἄν τις ἔχοι λέγειν οὐδαμῆ οὐδαμῶς διορισμένον · (*De Princptis*, R. 78, BL. p. 117. 15-16, V. p. 252).

⁵ Ainsi, l'un possède toutes choses, selon Plotin, sans en être possédé en retour. *"Mais s'il les possède sans en être possédé, il n'y a pas d'endroit où il ne soit ; car s'il n'est pas présent, il ne les possède pas. D'autre part, puisqu'il n'est pas possédé, il n'est pas en elles. Donc, il y est et il n'y est pas ; n'étant pas contenu en elles, il n'y est pas ; mais, étant indépendant de tout, rien n'empêche qu'il ne soit partout"* (*Ennéade V*, 5, 9. 10-15).

⁶ Ibidem V, 5, 9. 32-35. Cf. Gandillac, *La sagesse de Plotin*, p. 227.

⁷ *La pensée de Plotin*, p. 40. Cf. *Ennéade VI*, 8, 7. Hegel, *Vorlesungen...*, II, S. 447-448 ; *Leçons...*, IV, p. 877.

⁸ *"Ewig in sich selbst fertig, läßt [die absolute Einheit] die Fülle der Dinge aus sich hervorgehen, ohne dadurch sich zu teilen oder etwas von ihrem Wesen herzugeben : die Emanation der Welt aus der Gottheit ist ein Überquellen, wobei die Gottheit unverändert bleibt, wie das Licht, wenn es um sich seinen Glanz in die Tiefe der Finsternis wirft"* (Windelband, *Geschichte der antiken Philosophie*, S. 327).

⁹ *"...parce qu'il croit que tous les degrés de la procession, même la nature qu'il défend contre certains gnostiques, ont quelque chose de divin et d'éternel, en tant que chacun est une manifestation irremplaçable de l'Un"* (*La mystagogie de Proclus*, « Raison et mystique chez Plotin », p. 29).

sens d'une cause, à moins de la distinguer du tout existant, puisqu'alors cette cause paraîtrait devenir superflue une fois transmise à ses effets ¹.

“À celui qui poursuit jusqu'au bout l'examen”, écrit Damascius à son tour, “*Tun se manifestera en toutes choses*” ². C'est là qu'apparaît le dilemme du rapport qui régirait le statut d'existence universelle de l'un à travers tout et, partant, l'expansion immobile dans laquelle Proclus reconnaissait le caractère définitoire de l'en-soi comme immanence ³. Or, que rien ne soit étranger au principe revient à donner au tout un sens chargé d'un poids ontologique autrement significatif à l'égard de l'un. Nous aurions dès lors une transmission intrinsèque de l'un au tout, du moment que le premier diffuse l'unité et qu'à partir de là tout le reste s'ensuit ⁴ : il est non seulement garant d'être, mais en tant que totalité à laquelle il ne manque rien, l'un est incapable de rien recevoir et de rien laisser entrer en lui. C'est aussi dans ce caractère de totalité ⁵ que résiderait la clé du dilemme de la procession génératrice d'une positivité universelle ayant sa source dans l'un même. La simplicité posée comme initiatrice de la série phénoménale ferait ainsi surgir la complexité à partir d'un point inépuisable, fécond et inaltérable. La procession pourrait donc être dès lors considérée comme consistant dans le passage “*de l'intensité et de la simplicité d'une puissance à l'extension et à la complexité d'une manifestation. C'est au cours de ce passage que s'actualise la détermination*” ⁶. Les métaphores plotiniennes sont en ce sens suggestives de cette singulière manifestation dans l'immanence. Comme la chaleur du feu ou le froid de la neige irradient une réalité qui demeure en elle-même, ainsi le principe lui-même rayonne à l'extérieur sans s'y consumer et sans trahir sa nature à travers une *émanation* dont jouit tout le voisinage et dont le propre pouvoir du principe est la source ⁷. La puissance de l'un se traduirait dès lors sous la forme d'une plénitude expansive et spontanée où la procession manifesterait la causalité immanente à travers laquelle s'exprimerait l'émergence dynamique d'un ordre plus large et plus profond, que Hegel désigne par *l'un intrinsèquement actif* ⁸, mais qui ne différerait guère du terme initial si ce n'est de notre point de vue.

¹ Hegel, *Vorlesungen...*, Bd. II, S. 445 ; *Leçons...*, tome IV, p. 870-871.

² ... φανεῖται ἐν πᾶσιν (*De Principiis*, R. 66, Bl. p. 100. 1-2, V. p. 236-237). Comme Proclus l'affirmait déjà, “rien n'est étranger à l'un, pas même la privation ni les plus inconstantes des choses” (*In Parmenidem*, VI, 1098, 33). “... dans l'arbre cosmique, aucune branche n'est tout à fait morte ni, dans le fleuve de vie, aucun barrage imperméable. Nulle part la lumière ne se heurte à un obstacle qui serait une sorte de mal en soi” (Gandillac, *Op.cit.*, p. 234).

³ Ce sont les trois caractères de l'expansion immobile de l'un de Proclus que Trouillard résume ainsi : “1) une illumination substantielle. « Agir sans agir » devient « agir par l'être même ». 2) La causalité transitive se résorbe dans l'immanente. 3) La productivité du principe est d'abord une communication du principe lui-même” (« La manence selon Proclus », dans *Le Néoplatonisme*, p. 231).

⁴ “Tout ce qui est ou n'est pas, en effet, est expression ou projection de l'unité” (Trouillard, *La mystagoge de Proclus*, p. 98). C'est de la même manière que Hegel interprète Plotin : “... Ici, le Premier, l'absolu, la base, est l'être pur, l'immuable (das Absolute, die Grundlage ist hier das reine Sein, das Unveränderliche), qui est le fondement et la cause de tout être phénoménal, et dont la possibilité n'est pas séparée de sa réalité effective, étant au contraire en lui-même la réalité effective absolue (die absolute Wirklichkeit an ihm selbst ist)” (*Vorlesungen...*, II, S. 445 ; *Leçons...*, IV, p. 869).

⁵ “Un premier caractère de la procession est d'être totale” (Trouillard, *La procession plotinienne*, p. 69).

⁶ “Et celui-ci n'est autre que la formation de la série qui va de l'ineffabilité de l'hénade au déroulement le plus distinct de ses effets. Dans les dérivés se déploie la détermination dont le principe concentre la puissance” (Trouillard, *La mystagoge de Proclus*, « Sanctuaire et abîme », p. 134-135).

⁷ *Ennéade V*, 1, 6. 33-37. Cf. *Ibidem*, III, 8, 4.9-10. Trouillard, *La purification plotinienne*, pp. 9 & 60. “The outflow of energy from contemplation into creation is completely spontaneous” (Wallis, *Neoplatonism*, p. 62).

⁸ “...das in sich tätige Eine” (Hegel, *Vorlesungen...*, Bd. II, S. 447 ; *Leçons...*, t. IV, p. 877).

L'ensemble ontologique du tout serait ainsi concentré dans l'antériorité de l'un dont le caractère immanent consisterait à s'engendrer lui-même en soi tout en revêtant, d'un point de vue noétique, l'apparence d'une altérité à soi. Nous concevons, en effet, à partir de l'un, une procession qui en dérive sous un mode semblable d'abord et par la suite dissemblable, universel dans un premier temps, plus particulier par la suite ¹. Or, objecte Damascius, ce passage du semblable au dissemblable demeure inexplicable du moment qu'on postule l'exclusivité ontologique de l'un. Cela revient à scinder l'un dans sa nature indissoluble pour en faire résulter une inexplicable différence. C'est bien d'une impasse d'ordre noétique que nous sommes ici en présence. En effet, cause et effet appartiennent à un mode de représentation qui se situe après l'un, dans une configuration fatalement temporelle où l'être en soi ne peut se manifester sans sortir de soi, dans une altérité qui le nie en fait. Or, du moment où les plusieurs ont pour limite ultime l'un pur ² et qu'ils ont l'unifié complètement indifférencié pour fondement d'existence ³, n'est-ce pas à un autre modèle que celui de la temporalité qu'il faudrait faire appel pour comprendre le rapport du multiple à l'un ?

L'analogie de la nature pourrait servir en ce sens de modèle d'une participation en-soi n'impliquant pas d'aliénation ⁴. En tant que principe de mouvement et de repos, résidant "*par soi et non par accident*" ⁵ dans les choses qu'elle produit, elle pourrait même faire office du principe recherché. C'était du moins la conception de Proclus qui y voyait le modèle d'une simultanéité subsistante de l'acte démiurgique qui accomplirait un cycle grâce auquel elle se donnerait ce qu'elle recevrait ⁶. L'objection de Damascius qui écarte la nature de la possibilité d'être le principe premier repose sur la considération du lien de dépendance qui la lie nécessairement à ses propres productions : "*elle a besoin d'elles pour être ce qu'elle est*" ⁷. Elle a sans doute le privilège de les produire et de les façonner, mais ce n'est pas sans besoin, puisque c'est en fonction d'elles qu'elle acquiert son être ⁸ et ne peut s'en arracher (ἀνασπάσαι) ⁹. Or, du fait qu'elle est inséparable de son substrat, elle en est aussi dépendante ¹⁰. Puisqu'elle a besoin de l'inférieur, elle ne peut donc être le principe autarcique ¹¹. Mais ce principe dépourvu de toute dépendance par rapport à ses produits est-il concevable ? Le suprême paradoxe avancé par Plotin afin d'octroyer au principe premier

¹ *De Principiis*, R. 75, BL. p. 113. 8-15, V. p. 248-249. Au morcellement des déterminations de l'un chez Proclus, "*Damascius préfère la manière fluide de Plotin, plus sensible à la continuité d'un processus qu'aux déterminations qu'il constitue*" (Trouillard, « Le néoplatonisme », *Histoire de la philosophie*, Pléiade, tome I, p. 930). Pourtant, ailleurs, Trouillard estime que même Proclus n'a pas oublié la leçon plotinienne d'une "*vision fluide de l'intelligible*", malgré son goût prononcé pour les distinctions (*La mystagogie de Proclus*, p. 137).

² *De Principiis*, R. 4, BL. p. 4. 24 - 5. 1, V. p. 152.

³ Galpérine propose ici pour ἔσκατον "*l'enveloppement ultime*" (Ibidem, R. 4, BL. p. 4. 23-24, V. p. 152).

⁴ Ibidem, R. 20, BL. p. 30. 21, V. p. 175.

⁵ ... καθ' αὐτὸ καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκός (Ibidem, R. 20, BL. p. 30. 21-23, V. p. 175).

⁶ "...pour le néoplatonicien toute démiurgie produit son exemplaire en même temps qu'elle-même et ses dérivés" (Trouillard, *La mystagogie de Proclus*, « Sanctuaire et abîme », p. 129).

⁷ ... δέεται αὐτῶν πρὸς τὸ εἶναι ὃ ἐστίν (*De Principiis*, R. 21, BL. p. 31. 2-4, V. p. 175).

⁸ "... elle n'est pas sans besoin, puisque c'est avec ses productions qu'elle a l'être (σὺν αὐτοῖς ἔχει τὸ εἶναι), qu'elle est, en elles, inséparable (ἐν αὐτοῖς ἐστίν ἀχώριστος), qu'elle existe si elles existent (ὄντων οὐσῶν), et n'existe pas si elles n'existent pas (καὶ μὴ ὄντων οὐκ οὐσῶν)" (Ibidem, R. 21, BL. p. 31. 6-8, V. p. 175).

⁹ "... car elle se donne tout entière à eux selon sa substance même" (Ibidem, R. 20, BL. p. 30. 19-22, V. p. 175).

¹⁰ Ou besogneuse : ἐνδεής (Ibidem, R. 21, BL. p. 31. 22-27, V. p. 176).

¹¹ "... il serait surprenant (θαυμαστόν) qu'[un principe] ait besoin de ce qui est après lui (μεθ' ἑαυτὴν) et dont il est supposé être principe" (Ibidem, R. 21, BL. p. 32. 3, V. p. 176).

cette autonomie absolue consiste à affirmer qu'il n'y a rien en lui et que tout en découle ¹. Le mérite que Damascius reconnaît à une telle thèse consiste dans l'élimination du non-sens de la séparation qu'impliquait la transcendance, mais il n'hésite pas toutefois à souligner le caractère bien singulier d'une telle participation qui n'en est pas une ², puisqu'à bien la considérer elle n'implique pas une participation de l'un lui-même ³. La dépendance à sens unique, que nous mentionnions précédemment, irait dans la même direction d'un principe qui produirait tout, serait cause de tout, mais sans rien communiquer de lui-même : *"Ainsi donc, toutes choses procèdent à partir de lui dans une autre nature (εἰς ἄλλην φύσιν), et c'est lui qui les a produites, mais lui-même ne procède en rien et ne communique rien de lui-même à rien"* ⁴.

Au niveau de la connaissance, cette non-communicabilité de la nature même du principe justifierait le recours à l'ineffable. Il serait ainsi l'expression d'une antériorité dont l'initiative serait irréversible, et dont le statut originaire bloquerait la remontée qui nous permettrait de le connaître en franchissant en amont par la pensée le seuil marquant la transition de l'un à ce qui en dérive ⁵. Telle une soupape hermétiquement fermée une fois pour toutes, ce *passage à sens unique*, comme le désigne Jankélévitch, serait à la fois l'explication du tout de l'être et la raison de l'impossibilité de le comprendre dans sa source ⁶. La métaphore du soleil offre à ce titre une analogie fort éclairante par l'illustration du rapport de la connaissance à l'être et ultimement à l'un même. Si l'éloignement de la source est une condition de la manifestation de l'un, il ne devient pas moins par là-même un obscurcissement de la lumière qui s'en éloigne ⁷. Le fait que la lumière s'écoule par sureffluence n'est en rien utile à rendre compte de l'éloignement qui semble ainsi s'opérer et n'explique surtout pas la distanciation de la source ⁸. Cette sureffluence ontologique rend en retour la puissance de l'un *indicible* au point de vue noétique. Le caractère d'ineffabilité de l'un tient donc au fait que le *pourquoi* du déploiement du multiple à partir de l'un est inexplicable du point de vue du multiple dans lequel nous nous trouvons fatalement, bien que du point de vue de l'un cette profusion puisse être naturelle ⁹. Il se dégage de cette différence que nous percevons dans l'identité une vision singulière où la cause et les effets coïncident par l'antériorité indistincte du principe mais qui n'est pas moins incompréhensible pour nous :

¹ *"Dies unaussprechliche Eine ist der Urquell aller Vielheit. Weil nichts in ihm ist, ist alles aus ihm"* (Max Heinze, *Die Lehre vom Logos*, S. 307).

² *De Principiis*, R. 82, BL. p. 124. 11-16, V. p. 258.

³ Ibidem, R. 73, BL. p. 110. 20-21, V. p. 246.

⁴ Ibidem, R. 67, BL. p. 100. 21-24, V. p. 237).

⁵ *"La loi de la procession est de commencer toujours par le plus simple et d'y revenir après avoir traversé tous les degrés intermédiaires de complexité"*. Cela revient à *"obtenir des médiations de l'Ineffable par détermination progressive..."* (Trouillard, « Introduction » aux *Éléments de théologie*, p. 31).

⁶ C'est ce qui fait, selon Jankélévitch, que nous sommes irrémédiablement coupés de l'Absolu par l'écran d'un ordre supérieur à celui auquel nous sommes liés : *"Cette nécessité implacablement coextensive à notre être et coessentielle à notre pensée nous bouche le ciel entier de la suressence"* (*Philosophie première*, p. 99).

⁷ *"... wie der Glanz mit der Entfernung von dem Lichtquell mehr und mehr abnimmt, so sind auch die Erzeugnisse der Gottheit nur ein Abglanz ihrer Herrlichkeit, der sich von Stufe zu Stufe mehr verdunkelt und schließlich in der Finsternis endet"* (Windelband, *Geschichte der antiken Philosophie*, S. 327).

⁸ Hoffmann, « Die antike Philosophie », *Die Geschichte der Philosophie*, S. 246.

⁹ *"È ovvio che, da questo Assoluto ineffabile... la processione non potrà che essere ineffabile"* (Reale, *Op.cit.*, IV, p. 688). *"The prior Principle... remains always in its own place (ἐν τῇ οἰκείᾳ ἑδρᾷ), the consequent being engendered out of an ineffable power (ἐκ δυνάμεως ἀφάτου)"* (Copleston, *A History of philosophy*, I, p. 466).

“... l'un est un-tout seulement ; et, s'il est aussi cause, c'est en tant que les causes sont dans le tout, de sorte qu'il est aussi l'ensemble des effets qui viennent de lui, en tant que, dans le tout, cela aussi est contenu. Or, l'un ne se pose antérieurement ni comme cause, ni comme se rapportant à des effets, mais de façon simple et indifférenciée (ἀπλῶς καὶ ἀδιορίστως) comme l'un-tout de toutes les choses (ὡς ἐν πάντα τῶν πάντων).”¹

CONNAISSANCE ET INCONNAISSANCE DU PREMIER PRINCIPE :

Ineffable parce qu'il est tout

Nous avons vu dans le deuxième chapitre de ce mémoire comment la simplicité requise pour le principe nous engage à situer avant l'un-tout “l'un seulement un”². Nous avons là, dans un premier temps, une connaissance, fût-elle approximative, de l'un, partant des réalités secondes pour arriver à ce qui est le plus simple et le plus compréhensif de tout³. C'est ainsi que nous étions parvenus à concevoir l'un comme incirconscrit, avant les formes, par où le caractère de totalité était une fonction de la simplicité⁴. Dans ce chapitre, l'aire de validité du principe s'est élargie et éclaircie en même temps. À travers la perspective de l'immanence, l'un est apparu comme étant tout, contrairement aux prédicats par lesquels nous voulons le circonscire et qui ne font autrement que le contredire en le divisant à l'égard de lui-même⁵. Mais là où surgit la difficulté majeure de cette universalité du principe, c'est lorsque le tout qu'il concentre en lui est supposé être la manifestation concrète d'un ensemble par ailleurs indivis et simple. Cela demeure inconcevable. La coïncidence de l'unité et de la pluralité, au sein d'une entité dont l'antériorité serait conciliatrice de l'opposition, échappe à toute conception⁶. L'altérité du multiple contenue dans l'identité de l'un ne menace-t-elle pas de dissoudre son unité ? C'était déjà l'observation de Plotin qui voyait bien à quel point la distinction contredisait la nature de l'un. Les discriminations que font intervenir à l'intérieur du principe unique les termes de *premier*, *moyen*, *dernier* contreviennent à la nature de l'un⁷. Sur l'échelle ontologique néoplatonicienne, adoptée ici par Damascius, l'un se place par nature avant les plusieurs, le plus simple avant le composé, le plus compréhensif avant ce qui

¹ *De Principiis*, R. 76, BL. p. 114. 13-18, V. p. 249.

² ... τὸ μόνον ἓν (Ibidem, R. 59, BL. p. 90. 1-3, V. p. 227).

³ Ibidem, R. 42, BL. p. 63. 4-8, V. p. 204.

⁴ Le principe, l'un en l'occurrence, pouvait ainsi être considéré comme étant “tout selon l'absolument simple” (τὸ πάντα ἐν κατὰ τὸ πάντῃ ἀπλούστατον) (Ibidem., R. 42, BL. p. 63. 11-13).

⁵ Ibidem, R. 25, BL. p. 37. 15-17, V. p. 180).

⁶ “On connaît le principe de l'exégèse de Proclus : (...) les négations sont génératrices des affirmations. L'exégèse du Parménide pouvait-elle, chez Damascius, obéir à un tel principe ? Le premier Un était l'Un non-Plusieurs : ἓν οὐ πολλά et le second Un était l'Un-Plusieurs : ἓν πολλά. Damascius renverse cet ordre : l'Un-Plusieurs précède l'Un distinct des Plusieurs. Ce qui est posé au commencement, c'est l'Un-Tout, c'est-à-dire la coïncidence pure de l'Un et des Plusieurs, qui précède et enveloppe toutes les différences” (Galpérine, « Damascius et la théologie négative », *Le Néoplatonisme*, p. 262).

⁷ *De Principiis*, R. 74, BL. p. 111. 25-26, V. p. 247.

est enveloppé en lui ¹. Mais cette échelle est-elle encore compatible avec le statut du principe dont Damascius dit qu'il est tout selon l'un, rien n'étant en lui mis à part (κεχώρισται) ². Rien n'étant hors de lui du moment qu'il embrasse tout dans la synthèse opérée avant toutes choses, cette exclusivité devient une énigme dans l'équation un-multiple.

Si la subsistance de l'un est représentée comme la racine d'un arbre antérieure à son développement, ou encore comme le centre contenant en lui-même tous ses rayons avant leur écartement ³, toutes ces représentations introduisent une distinction puisque la racine *n'est pas* l'arbre ni les rayons ne sont le centre lui-même. L'extraversion suggérée par la métaphore du rayonnement solaire ⁴ est tout aussi inadéquate que le sommet qui surplomberait le tout ⁵ pour exprimer l'indistinction de l'un et du tout. L'illumination qui viendrait ainsi de l'un serait distinguée de l'un qui illumine ⁶ et les deux termes introduiraient à nouveau l'altérité dans l'identité. Notre erreur réside dans la tendance à concevoir cette identité sous le mode d'une émergence de l'être à partir de l'un par analogie avec la génération biologique ⁷, alors que cette émergence, si l'on tient au mot, s'exprime en soi d'une manière indifférenciée ⁸ à travers une action féconde de plénitude par effusion intrinsèque ⁹. Selon cette fonction de productivité de l'ensemble du réel, il n'y a rien que l'un ne produise par sa seule simplicité ¹⁰. C'est par où Damascius rejoint dans un premier temps Proclus : les termes antithétiques de la procession révèlent une complémentarité qui n'est pas contraire à l'unité mais condition de l'un en tant que tout ¹¹. Mais, contrairement à Proclus, qui se gardait "*d'identifier à l'origine ineffable cette coincidentia oppositorum, ce tout indistinct, gros de toutes les articulations du réel*" ¹², Damascius franchit ce pas. Au bout de la synthèse, la simplicité atteinte de l'un antérieur à tout non seulement enveloppe toutes choses, mais *est* le tout ¹³. Du

¹ Ibidem., R. 6, BL p. 6. 23 - 7. 1, V. p. 154.

² "Il est seulement un et tout en tant qu'un" : μόνον ἔν καὶ πάντα ἔν (Ibidem, R. 46, BL. p. 68. 13, V. p. 209).

³ Cette subsistance "est, pour ainsi dire, la racine qui, seule, avant le développement des branches et du tronc lui-même, est déjà l'arbre tout entier, ou comme le centre dans lequel sont aussi toutes les extrémités des multiples rayons, toutes ensemble selon l'un avant l'écartement des rayons à l'infini" (R. 70, BL. p. 105. 12-16, V. p. 241).

⁴ Platon, République, VI, 507 d 4 - 509 d 6. Métaphore qui ne vaut qu'en tant que métaphore : "sans doute, nous connaissons le soleil, mais l'un nous ne le connaissons pas" (De Principiis, R. 47, BL. p. 70. 5-6, V. p. 210).

⁵ "Comment alors la racine, qu'il n'y en ait qu'une ou qu'il y en ait plusieurs, pourrait-elle être un retentissement de celui-là, que nous avons reconnu être à la fois et la racine et les rameaux (ἄμα καὶ ῥίζαν καὶ κλάδους), en le reconnaissant comme un-tout indéterminé antérieurement à tout (ἀδιόριστον ἔν πάντα πρὸ πάντων) ?" (Ibidem, R. 81-82, BL. p. 124. 3-5, V. p. 257-258).

⁶ Ibidem, R. 82, BL. p. 124. 7-10, V. p. 258. Du moment que l'un est improcessible, comme nous l'avons vu plus tôt, comme l'illumination se distingue de l'illuminé, le principe "ne projette même pas d'illumination à partir de lui-même en aucune chose au sein du tout" (Ibidem, R. 67, BL. p. 101. 9-11, V. p. 237).

⁷ "Bleiben, Hervorgang und Rückwendung seien nur aus unserem Dasein geschöpfte Analogien und dürften nicht als wirklich stattfindende Prozesse verstanden werden" (Ueberweg-Praechter, Op.cit., S. 633).

⁸ De Principiis, R. 76, BL. p. 114. 18-23, V. p. 249-250. "Ce flux de l'un est fécond de tout", écrit Combès, "sans se morceler ni se figer jamais" (Combès, « Introduction », p. LXI).

⁹ "Ni le Bien, ni l'Un, ni même le caractère divin ne sont des attributs, mais les projections de l'Ineffable par excès dans le monde des significations dérivées. L'Ineffable ne gagne ni ne perd rien dans sa manifestation" (Trouillard, La mystagogie de Proclus, p. 25).

¹⁰ ... οὐδὲ ἔν ὃ τι οὐ ποιοῦν τῇ μιᾷ ἑαυτοῦ ἀπλότητι (De Principiis, R. 63, BL. p. 96. 3-5, V. p. 233).

¹¹ "Ainsi une opposition interne court des premiers aux derniers dérivés, et la procession est antithétique ou à double face. Il n'y a pas à choisir entre les termes en conflit, car cette antithèse est complémentarité" (Trouillard, « Néoplatonisme et gnosticisme », Études néoplatoniciennes, p. 48).

¹² La mystagogie de Proclus, « Sanctuaire et abîme », p. 137.

¹³ De Principiis, R. 83, BL. p. 126. 3-10, V. p. 259.

monde, Damascius affirme qu'il a une vie qui maintient et réalise la plénitude et l'accroissement selon un mode d'ores et déjà accompli ¹. C'est par où Damascius dépasse même les dernières réticences de Plotin par la conception d'une universalité absolue octroyée au principe dont la nature non seulement contient tout, mais produit tout au point qu'il n'y a plus rien qu'il ne soit ².

Or, c'est là qu'apparaît l'ineffable. Du moment que le principe est conçu dans la perspective d'une foncière simplicité, sans distinction du tout, il devient inexprimable ³. Puisque la déduction logique n'est pas plus adéquate que la causalité spatio-temporelle pour exprimer la dérivation de l'être à partir de l'un comme détermination sous-jacente, le passage de l'universel au particulier, du semblable au dissemblable, du principe au tout devient incompréhensible. La procession de l'ineffable s'accomplit elle-même sous un mode ineffable ⁴. En d'autres termes, le *pourquoi* de la disjonction de l'un en plusieurs demeure une énigme propre au caractère de premier principe. Conjecturer même l'ineffable par le truchement de l'un se révèle tout au plus être un expédient de fortune qui ne parvient jamais à rendre compte d'autre chose que de lui-même. L'identité de l'un et du tout est impossible ⁵. Comme l'on ne peut concevoir de simplicité plus grande au-delà de l'un, ce qui le précède devient inconcevable pour la pensée ⁶ d'autant plus qu'elle est censée être tout : *"L'Ineffable seul permet donc de sortir du cercle vicieux qui affirmait à la fois l'indépendance du principe et sa solidarité avec toutes choses"*, écrit Bréhier, *"mais, pour être sorti de ce cercle, n'allons-nous pas tomber dans le gouffre du néant ?"* ⁷. C'est le risque qui se profile à l'horizon de la pensée du moment où plus rien ne semble précéder l'unité du tout concentrée dans l'un. Nous voudrions chercher avant l'un quelque chose de plus que lui, là même où il n'y a *"ni ce plus ni même l'un"* ⁸. La régression indéfinie conduisant du multiple à l'un, du complexe au simple se perd ou bien dans une radicale altérité des termes impliqués dans la relation un-tout, ou encore dans le vide pur et simple qui impliquerait en retour que le néant fut étrangement la cause même de l'être. *"L'indicible relatif de l'un"*, remarque Combès, *"renvoie à l'ineffable absolu en lequel éclate toute notion, y compris nécessairement celle du principe"* ⁹.

¹ En ce sens qu'il *"ne s'agit pas de l'accroissement qui s'accroît (οὐ τὴν αὐξομένην), mais de celui qui c'est déjà tout accru (ἀλλ' ἤδη πᾶσαν ἠὺξημένην)"* (Ibidem, R. 39, BL. p. 57. 22 - 58. 2, V. p. 197).

² Ibidem, R. 4, BL. p. 5. 8-10, V. p. 153 & R. 75, BL. p. 113. 3-5, V. p. 248. *"Quand Damascius déclare que le Tout ne pourrait procéder de l'Un si l'Un lui-même n'était déjà le tout"*, remarque Galpérine, *"il contredit le grand principe plotinien selon lequel le donateur est au-delà de ses dons, c'est-à-dire n'est pas ce qu'il donne. L'Un de Damascius est déjà tout ce qu'il donne et c'est parce qu'il est tout qu'il est cause de tout"* (art.cit., *Le Néoplatonisme*, p. 261).

³ *"... eigentlich gebe es nur Ein einfaches und unterschiedsloses Sein, alles sei das Eine, und das Eine sei alles, wir begreifen diess nur nicht, weil wir in den Gegensatz von In sich bleiben, Ausschheraustreten und Rückkehr zu sich, von Einigung und Trennung gestellt seien, auf die höhere Welt finden alle diese Unterschiede keine Anwendung"* (Zeller, *Op.cit.*, III, II, S. 907).

⁴ Lorsque nous tentons d'introduire malgré tout une distinction dans l'ineffable, c'est dans l'espoir que l'ineffable ainsi contaminé par l'exprimable deviendrait moins ineffable (*De principiis*, R. 18, BL. p. 25. 17-18, V. p. 171).

⁵ *"Le propos est clair"*, constate Combès : *"l'univers n'en finira pas de monter vers l'un et de se totaliser en lui, car la dualité de l'un se répètera à l'infini de notre discours et ajournera toujours le moment pur du tout identique au simple"* (« La théologie aporétique de Damascius », *Études...*, p. 209).

⁶ *De principiis*, R. 4, BL. p. 5. 1-2, V. p. 152. Vacherot, *Op.cit.*, II, p. 386.

⁷ *"Nous avons des preuves qu'il y avait, dans l'entourage de Damascius, des critiques qui voulaient sinon assimiler l'ineffable au néant, au moins montrer qu'il y avait correspondance entre l'ineffable, terme antérieur à tout, et le néant, dernier résidu de l'abstraction"* (« L'idée du néant ... », *Études de philosophie antique*, p. 277).

⁸ ... οὐδὲ τὰ πλείω, οὐδὲ τὸ ἕν (*De Principiis*, R. 42, BL. p. 62. 12-13, V. p. 204) .

⁹ « Note complémentaire » 4, p. 56, au *De Principiis*, p. 153.

UN RIEN POUR LA PENSÉE

L'éclatement de toute notion sur fond d'ineffable s'explique par le rôle majeur de la pensée dans la disjonction qu'elle opère entre le principe et le tout. *"En tant qu'elle est source de la réalité"*, écrit Bréhier à propos de l'origine, *"elle doit posséder un mode d'existence supérieur à celui de tout être accessible à la pensée ; elle est donc une sorte de néant qui est supérieur à l'existence"*¹. La difficulté qu'il y a à saisir ce fondement de l'être consiste dans l'impossibilité de le prendre ailleurs que dans l'ordre de l'être, qu'il est censé pourtant fonder : *"dès que vous essayez de le déterminer et de l'atteindre par la pensée, vous en faites un être, et dès lors il n'est plus origine"*². La question rebondit donc à nouveau à propos de l'origine de cette origine, et cela à l'infini. À moins de réaliser que la pensée ne saurait formuler ce qui la précède et la conditionne, il est inévitable qu'on se méprenne comme le fait Hegel lorsqu'il interprète la négation noétique à laquelle la raison doit s'astreindre pour remonter à l'un comme une négativité ontologique dont la procession serait l'expression³. Nous cherchons la cause du tout, et puisqu'elle doit être *en quelque chose* différente du tout pour pouvoir le produire, nous la déclarons n'être *rien du tout* à raison de cette imperceptible différence de degré ontologique qui, paradoxalement, rend possible l'être⁴. Ce qui empêche l'ineffable de donner quelque chose de lui-même à ses procédants⁵, c'est donc que l'image (ἡ εἰκὼν), bien que semblable au modèle (τῷ παραδείγματι ὁμοία), n'est pas moins toujours dissemblable quant à son statut ontologique de reflet qui fait que le modèle n'est pas l'original⁶. Il en est de même de la duplication de l'un dans le multiple : la supériorité du modèle par rapport à l'image permet certes la ressemblance, mais guère l'identité. L'infériorité ontologique du reflet interdit donc une pleine conversion vers l'un. L'excès même par lequel l'image émerge de son modèle, le multiple de l'un et l'un à son tour de l'ineffable implique à rebours un défaut de convertibilité⁷. L'altérité radicale qui paraît surgir de l'antériorité ontologique déborde le territoire propre de la connaissance : l'ineffable même donne tout l'être, sauf la connaissance de lui-même, et c'est en quoi il demeure ineffable⁸.

C'est là où la pensée se laisse imperceptiblement glisser dans la confusion faite entre le néant pur et simple et le principe qui n'est tel qu'en fonction de la pensée qui situe l'origine en

¹ « L'idée du néant et le problème de l'origine radicale », *Études...*, p. 248.

² Ibidem.

³ "... die absolute Negativität : das Herausgehen ist eben jene Negativität an sich" (*Vorlesungen...*, Bd. II, S. 450 ; *Leçons...*, IV, p. 883).

⁴ "La générosité de l'Origine, comme ce en quoi l'on demeure, consiste justement en cette possibilité de retourner toutes les négations en positions. C'est parce qu'elle n'est rien, et que, à strictement parler elle ne donne rien (puisque'elle n'est et n'a rien), que l'être peut devenir le tout et se donner tout ce qu'il est" (Breton, art.cit., p. 115).

⁵ *De Principiis*, R. 16, BL. p. 24. 16-17, V. p. 170.

⁶ Ibidem, R. 77, BL. p. 116. 7-8, V. p. 251.

⁷ Ibidem, R. 77, BL. p. 116. 8-25, V. p. 251. "De fait il y a en chaque terme de la procession quelque chose d'ineffable, c'est-à-dire que l'on ne peut énoncer par le discours, et les choses sont d'autant plus ineffables qu'elles sont plus rapprochées de l'origine ou du néant..." (Bréhier, « L'idée du néant ... », *Études...*, p. 280).

⁸ "... l'un antérieur à tout, si toutefois on peut encore l'appeler un, communique une union qui est antérieure à toute circonscription, et même cette union n'est pas déterminée par rapport aux autres choses, mais elle est, pour ainsi dire, la racine indifférenciée de la réalité tout entière (ρίζαν ἀδιάκριτον πάσης τῆς ἐκάστου ὑποστάσεως)" (*De Principiis*, R. 65, BL. p. 98. 1-4, V. p. 235).

amont d'elle-même et ne peut par conséquent le situer sur le plan de l'être ¹. Le piège consiste ici à prendre l'un pour l'autre, comme chez Platon, lorsqu'ayant une fois soulevé le problème de "*ce qui n'est en aucune façon ni sous aucun rapport*" (περὶ τοῦ μηδαμῆ μηδαμῶς ὄντος), autrement dit le néant, "*le discours s'est renversé et a couru le risque d'être précipité dans l'océan... du vide sans réalité*" ². C'est dans ce piège que tombe Bréhier lorsqu'il croit pouvoir extrapoler le néant pur et simple (le vide sans réalité autrement dit) au premier principe. Puisque l'origine possède un caractère de suréminence par rapport à ce qu'elle engendre, il en conclut qu'elle ne doit posséder aucun des caractères de l'être qui procède d'elle et que par rapport à cet être elle serait "*un pur non-être, un néant d'être*" ³. Or, envisagée dans cette perspective, l'origine ne serait ni plus ni moins que l'expression d'une pure négation d'elle-même à partir de laquelle l'être surgirait *ex nihilo*, d'une manière totalement incompréhensible :

"C'est pourquoi encore nous sommes bouleversés de fond en comble du fait que nous n'avons aucun point de contact avec lui, car il n'est rien (οὐδενὸς ὄντος), ou plutôt il n'est même pas cela, le rien (τὸ οὐδέν)" ⁴.

Quelques pages plus loin, cette négation radicale provoque le constat de la foncière extravagance qu'il y aurait à identifier l'origine du monde au moins que rien : "*Alors*", s'interroge Damascius, "*proclamerons-nous ce qui n'est en aucune façon ni sous aucun rapport, dans le délire de nos paroles ?*"⁵. C'est à ce délire que mène, en effet, la thèse de la transcendance. Du moment que le principe est postulé comme étant incoordonné au tout, le risque consiste à nous avancer dans le vide ⁶. L'équivalence malencontreusement établie entre le premier principe et le néant absolu est due à l'absurdité d'un principe qui ne produirait rien (puisqu'il serait transcendant) et d'un monde qui n'aurait plus de principe (puisque ce dernier serait au-delà du monde). Damascius écarte donc naturellement le rien des hypothèses possibles, "*puisque le rien n'est cause de rien*" ⁷. Il n'y a nul moyen d'apprécier ce qui est dépourvu de consistance et encore moins d'en faire découler quelque

¹ "*Le Tout-autre qui fait exister l'essence subsistante n'existe pas lui-même... ni a fortiori ne subsiste. À la lettre : ce qui confère l'existence n'existe pas ; car si ce qui confère l'existence était lui-même un existant, il supposerait à son tour un autre donneur d'existence*" (Jankélévitch, *Philosophie première*, p. 98).

² ... τῆς ἀνυποστάτου κενότητος (*De Principiis*, R. 8, BL. p. 9. 20-22, V. p. 157). "*Comprends-tu alors*", demandait l'Étranger à Théétète, "*qu'on ne saurait légitimement ni prononcer, ni dire, ni penser le non-être en lui-même (τὸ μὴ ὄν αὐτὸ καθ' αὐτό) ; qu'il est, au contraire, impensable, ineffable, imprononçable, inexprimable (ἀδιανόητόν τε καὶ ἄρρητον καὶ ἄφθεγκτον καὶ ἄλογον) ?*" (Platon, *Le Sophiste*, 238 c 9-12).

³ Plus encore, ce non-être correspondrait à la *négation absolue* (Bréhier, « L'idée du néant ... », *Études...*, p. 248).

⁴ *De Principiis*, R. 13, BL. p. 18. 9-11, V. p. 164. "*Qui va au fond (zum Grund geht), court le risque d'y voir sombrer sa pensée (zugrunde gehen). Où nous arrêterons-nous, si nous continuons ainsi à questionner, où espérer encore trouver un fond ? Si c'est par ce chemin que la pensée s'avance vers le fond, qui peut alors la retenir et l'empêcher de tomber dans le sans-fond (im Abgrund) ?*" (Heidegger, *Le principe de raison*, p. 60-61).

⁵ Ibidem, R. 16, BL. p. 23. 1-3, V. 169. "*La notion de transcendant nous place au-delà des catégories de l'être, si les notions de totalité et d'être se recourent*" (Lévinas, *Totalité et infini*, « Conclusion », p. 326).

⁶ ... διττὸν τὸ κενεμβάτειν (*De Principiis*, R. 6, BL. p. 8. 1-2, V. p. 155). Cf. Porphyre, *In Parmenidem*, II. 14-15, Hadot, II, p. 68 : ἐκπίπτειν εἰς κένωμα.

⁷ ... τὸ γὰρ οὐδὲν αἴτιον οὐδενός (*De Principiis*, R. 5, BL. p. 5. 25-26, V. p. 153). "*La négation est un mode d'expression et le nié une réalité, tandis que le rien n'est même pas nié ni du tout exprimé ni connu d'aucune façon*" (Trouillard, « Le néoplatonisme », *Histoire de la philosophie*, I, p. 930).

chose. La bévue de la confusion entre le principe et le néant tient par conséquent à une erreur de jugement qui conduit à divaguer dans l'absurde. Or, il y a deux façons de marcher dans le vide selon Damascius, l'une consistant à tomber dans le non-être absolu ¹ et l'autre confinant à l'indicible ², la première concernant le néant, la seconde portant sur le principe de toutes choses. Or, le premier principe, c'est par le fait qu'il fonde toute la consistance de l'être qu'il est insaisissable, tandis que l'autre est impensable parce qu'il est l'inconsistance même : un rien par excès dans un cas, un rien par défaut dans l'autre cas ³. Le sens du néant est donc lui aussi double de par l'objet qu'il vise à nier : "celui qui se caractérise comme n'étant même pas le dernier un et celui qui se caractérise comme n'étant même pas le premier un" ⁴. Bien que la négation soit justifiée dans les deux cas, c'est son sens qui diffère fondamentalement en ce que le premier est péjoratif et le second superlatif ⁵, ces deux extrêmes étant, d'une part la matière qui est le dernier écho de l'un ⁶, et d'autre part le principe qui est tout avant le tout ⁷. Autant le pur néant échappe à la pensée par son défaut d'être, autant le principe dépasse le pouvoir de connaître par son rôle postulé de fondement de l'être. Autant la matière échappe à l'emprise de la connaissance par son indétermination, autant l'un déborde le caractère du connaissable (τὸ γνωστόν) par son antériorité ontologique ⁸. La distinction est importante puisqu'elle opère une claire distinction dans le sens du néant qui prêterait autrement à la confusion signalée plus haut. L'indigence du néant matériel est l'envers en négatif de la plénitude positive du principe, chute hors de l'être dans le premier cas, entité surplombant l'être dans le second : "indicible, sans doute, est également ce néant-ci, comme Platon lui aussi le dit, mais il l'est selon le pire (κατὰ τὸ χεῖρον), tandis que celui-là l'est selon le meilleur (κατὰ τὸ κρείττον)" ⁹.

¹ Ce qui n'est en aucune façon ni sous aucun rapport (τὸ μηδαμῆ μηδαμῶς ὑπάρχον). Cf. Porphyre, *In Parmenidem*, II. 6-7 ; Hadot, II, p. 68.

² ... τὸ ἄρρητον (*De principiis*, R. 6, BL. p. 8. 1-3, V. p. 155).

³ "Or, si cela n'est rien (εἰ δὲ τοῦτο οὐδὲν ἔστιν), il faut que le rien soit de deux sortes (ἔστω διττὸν τὸ οὐδὲν) : celui qui est meilleur que l'un (τὸ μὲν κρείττον τοῦ ἑνός) et celui qui est en-deçà (τὸ δὲ ἐπίταδε)" (Ibidem, R. 6, BL. p. 7. 24-25, V. p. 155 = R. 16, BL. p. 23. 5-6, V. p. 169). "Le Premier et le dernier dépassent la sphère des êtres, le premier du côté supérieur, le second du côté inférieur...; la matière est semblable au Premier dans sa dissemblance ; comme le Premier est supérieur à toute forme, elle y est inférieure ; ... nous ne la connaissons pas en elle-même, mais comme sujet de tout, comme nous connaissons le Premier non pas en lui-même, mais séparé de tout" (Proclus, *In Republicam*, Kroll II, p. 375. 5).

⁴ *De principiis*, R. 13, BL. p. 18. 15-19, V. p. 164-165. L'inconnaissable et l'indicible est donc double (τὸ ἄγνωστόν τε καὶ ἄρρητον διττόν) : ce qui ne peut être conjecturé (ὑπονοητόν) même pas comme dernier (τὸ ἔσχατον), et ce qui ne peut l'être même pas comme premier (τὸ πρῶτον) (Ibidem, R. 14, BL. p. 18. 19-21, V. p. 165).

⁵ Ibidem, R. 16, BL. p. 23. 4-11, V. p. 169. "Le néant ne peut pas plus s'énoncer que l'Ineffable" (Bréhier, « L'idée du néant ... », *Études...*, p. 277).

⁶ *De Principiis*, R. 74, BL. p. 112. 6-7, V. p. 247. Nous trouvons déjà ce rapprochement, entre la matière qui est à la lettre sans essence (ἀνουσίαστος) et le divin qui déborde toute essence (οὐσία), chez Numénios, *Testimonia et fragmenta*, frgmt. 13, Leemans p. 132.18. Leur caractère commun d'infinité (ἄπειρος) et d'indétermination (ἀόριστος) les fait prendre l'un pour l'autre, alors que l'une manifeste en réalité l'indigence, et l'autre la plénitude.

⁷ "Quand la pensée cherche à se dire l'abîme qui la sépare de l'ineffable ou du néant par excès, elle est en gestation de l'un antérieur au tout" (Combès, « Introduction » au *De Principiis*, p. LXIII).

⁸ Le connaissable étant "une certaine forme ou quelque chose qui fait partie des êtres" (εἶδος τι καὶ τὸ γνωστόν, ἢ τὸ τῶν ὄντων), non pas ce qui leur sert de fondement (*De Principiis*, R. 55, BL. p. 83. 18-19, V. p. 222).

⁹ Ibidem, R. 7, BL. p. 8. 3-5, V. p. 155. "... les choses inférieures étant plus ineffables selon le pire et les choses supérieures selon le meilleur" (Ibidem, R. 16, BL. p. 25. 8-9, V. p. 171).

Mais la confusion est-elle réellement dissipée entre le néant absolu et le principe premier ? Le fait est que l'antériorité ontologique de l'ineffable demeure une énigme pour la pensée qui est fonction d'être et ne saurait par conséquent concevoir ce qui échappe en quelque sorte à sa sphère (qu'il soit meilleur ou pire) autrement que sous le mode du néant. La réflexion sur l'origine porte ainsi toujours la pensée à la lisière d'un néant qu'elle ne peut concevoir. Aussi, c'est la crainte d'une consécration de ce néant absolu au titre de principe premier qui aurait justifié, selon Damascius, le silence de Platon lui-même, une fois parvenu à ce point : *"Toutefois si, après s'être élevé jusqu'à l'un, Platon s'est tu, c'est qu'il lui a paru convenable, vis-à-vis de ce qui est absolument secret (περὶ τῶν πάντη ἀφθέγκτων), de garder un silence absolu selon l'antique coutume"* ¹. Si l'on ne peut en faire le premier terme du réel, c'est parce que la primauté de l'ineffable tient à cette position superlative que Jankélévitch reconnaît comme étant le régime insaisissable d'une auto-position qui renvoie à un plan supérieur ². Le silence naît donc ici de la conscience d'une totalité où plus rien ne manque, puisque tout est en tout, puisque le principe est tout avant toutes choses, et que l'interstice incongru que nous ouvrons entre le principe et *autre* chose que lui n'est qu'un leurre factice où le dédoublement ainsi opéré masque en réalité notre incapacité à exprimer ce tout autrement que par le néant : *"Il y a deux néants, comme il y a deux silences : celui d'où naît la parole et celui en qui elle vient mourir quand il n'y a plus rien à dire"* ³.

¹ "En effet, le discours à ce sujet est, savons-nous, réellement téméraire (παρακινδυνευτικώτατος), quand il vient à tomber dans des oreilles simples (εἰς ἰδιώτιδας ἀκοάς)" (Ibidem, R. 7, BL. p. 9. 16-19, V. p. 156-157). C'est ce qui fait dire à Fischer que l'un plotinien obéit, somme toute, au même schéma dialectique que l'idée hégélienne : "étant sans détermination quelconque, l'idée de l'être ne diffère point de l'idée du non-être, du Rien" (« La signification philosophique du néoplatonisme », *Le Néoplatonisme*, p. 148).

² "...il fait être sans être lui-même, étant entendu que ce qui fait être est bien une certaine sorte d'être et même infiniment plus qu'un être" (Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, I, p. 68).

³ Galpérine, « Introduction », p. 31.

CONCLUSION

“On pourrait lire le *Traité des premiers principes comme une phénoménologie de l'âme qui projette en arrière d'elle-même vers l'ineffable la nécessité d'un discours antérieur*”, estime avec raison Combès ¹. Nous pourrions même interpréter cette phénoménologie comme l'appel d'un désir constamment renouvelé d'embrasser la totalité du monde dans les limites d'un sens au demeurant inaccessible. Mais ce désir relève d'une exigence rationnelle dont l'objet n'est pas moins susceptible d'une approche qui se dérobe pourtant à la clarté du discours. Même dans l'insatisfaction sans remède qui caractérise en somme cette quête manquée de l'origine, la conscience des antinomies qui endiguent l'élan vers la saisie du principe ouvre imperceptiblement une brèche dans l'ineffable. Le grand mérite de Damascius est, à notre avis, d'avoir mis l'accent, davantage et mieux que ses prédécesseurs, sur le clivage qui existe entre la primauté ineffable du premier principe et la relativité énonçable de l'être ². Son second mérite consiste à être parvenu, par sa lucidité critique, à anticiper sur la radicale remise en cause de la métaphysique par la modernité philosophique, en mettant à jour, avec une rare subtilité, toute la fragilité des fondements de notre connaissance rationnelle et de ses prétentions illusoire. Des questions mal posées appellent toujours des réponses incongrues qui mènent à l'absurde. “*Toute la vision moderne du monde repose sur l'illusion que les prétendues lois de la nature sont des explications des phénomènes de la nature*”, écrit Wittgenstein : “*Aussi se tiennent-ils devant les lois de la nature comme devant quelque chose d'intouchable, comme les Anciens devant Dieu et le Destin*” ³. L'illusion centrale qui prévaut dans l'approche des fondements du réel consiste à croire pouvoir connaître ce qui rend possible le monde, son principe, alors que nous ignorons tout de lui, que *tout* reste en fait à expliquer et ne peut justement pas l'être. La voie mystique de Damascius débouche sur ce constat de l'ineffable qui concerne non pas l'existence du monde comme tel, mais son pourquoi ⁴. D'une manière plus générale, la connaissance métaphysique, loin de parvenir à circonscrire la plénitude inépuisable du réel, se réduit, même dans sa dimension hautement spéculative, à ce que Jankélévitch appelle ironiquement un savoir irrémédiablement embrumé d'un *je-ne-sais-quoi* ⁵, où le sens vient plutôt combler la place vide de notre ignorance : “*C'est par ses brèches que la vérité (pour nous) prend sens, comme un navire prend l'eau*” ⁶.

¹ « Proclus et Damascius », *Études néoplatoniciennes*, p. 254.

² “L'opposition qu'il y a entre le réel profond et ce qui est exprimable par le langage. Toute cette doctrine raffinée et subtile jaillit de l'étonnement devant cette découverte” (Bréhier, « L'idée du néant... », *Études...*, p. 282).

³ “Et les uns et les autres ont en effet raison et tort. Cependant les Anciens ont assurément une idée plus claire en ce qu'ils reconnaissent une limitation, tandis que dans le système nouveau il doit sembler que tout est expliqué” (*Tractatus logico-philosophicus*, 6. 371 & 6.372, pp. 108-109).

⁴ “Ce n'est pas comment est le monde qui est le Mystique, mais qu'il soit” (Ibidem, 6. 44, p. 111).

⁵ *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, 1, p. 45. Elle serait même, pour Jankélévitch, le vague reflet d'une réalité incertaine, “je ne sais quoi d'informulable sur on ne sait quoi de tout-autre, sur on ne sait quel au-delà” (*Philosophie première*, « D'un tout autre ordre », p. 86).

⁶ “C'est comme une avarie du vrai. Le sens s'engouffre dès que le savoir cesse. (...) Et toute connaissance, qui est toujours finie, bute ici sur ses limites, qui sont infinies” (Comte-Sponville, *Traité du désespoir...*, 2, p. 155).

Si l'on tient à tirer les conséquences de la position de Damascius, faut-il donc renoncer à la recherche de la vérité ultime de l'être du moment que son principe reste ineffable ? La philosophie première serait-elle à jamais condamnée à n'être qu'une exposition antinomique de la raison, qui refuserait toute solution satisfaisante ¹ ? C'est du moins la position de Kant pour qui la métaphysique doit se résigner à n'être jamais qu'un discours formel et abandonner la présomption insensée d'une connaissance des idées transcendentales "*qui ne font rien connaître, sinon qu'on ne sait rien*" ². Mais est-ce dire que l'absence de réponse à la question de l'en-soi annihile le problème, ou n'est-elle pas plutôt révélatrice de l'incongruité de la question ? Nous pourrions appliquer à ce propos sur l'ineffable la réflexion de Wittgenstein qui considérerait que "*le scepticisme n'est pas irréfutable, mais évidemment dépourvu de sens, quand il veut élever des doutes là où l'on ne peut poser de questions*" ³. Toutes les spéculations de Damascius révèlent cette impasse de la raison dans des antinomies entourant un champ d'investigation qui n'est pas susceptible d'interrogation. Selon Heidegger, le principe de raison assure l'existence d'une chose dans la mesure où celle-ci est calculable, quantifiable et peut être rapportée à une hiérarchie de valeurs ⁴. Mais le monde comme totalité englobante de tout ce qui existe ne peut être quantifié. C'est ce qui justifiait aux yeux d'Aristote l'exclusion de la question du pourquoi à l'égard de la substance conçue comme principe et point de départ de la connaissance : "*se demander le pourquoi c'est toujours se demander pourquoi un attribut appartient à un sujet*", écrivait le Stagirite, "*chercher pourquoi une chose est elle-même, c'est ne rien chercher du tout*" ⁵. Autrement dit, il n'y a pas à proprement parler de démonstration de ce qui est, parce que c'est justement à partir de lui que tout se démontre. Tel l'un néoplatonicien, il faut le poser d'office pour ensuite en déduire tout le reste. Du moment que le principe est fondement de la vérité, il est automatiquement donneur de toute valeur. La raison de l'être ne serait-elle pas l'être même ⁶ ? Nous pourrions appliquer cette identité intrinsèque, comme nous l'avons fait tout au long de notre mémoire, au principe qui est tout avant toutes choses : puisqu'il est à lui seul tout ce qui donne la valeur au reste, son sens renvoie à lui seul. De même, si l'être demeure finalement sans raison, c'est parce qu'il est finalement lui-même la raison, le fond (der Grund) sur lequel se

¹ Bréhier, « La notion de problème en philosophie », *Études...*, p. 13. C'est ce qui fait notre perpétuel et décourageant échec pour Jankélévitch : "*tantôt son absence rend plus évidentes la pauvreté et l'incomplétude d'une totalité sans mystère, tantôt c'est sa présence qui défie notre entendement*" (*Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, tome 1, p. 76).

² *Critique de la raison pure*, AK. III, 327, Pléiade I, p. 1123. La connaissance rationnelle *a priori* se limitant aux phénomènes, "*laissant en revanche la chose en soi être réelle pour soi, mais inconnue de nous*" (Ibidem, « Préface à la seconde édition », AK. III, 13, Pléiade I, p. 742).

³ "*Car le doute ne peut subsister que là où subsiste une question ; une question seulement là où subsiste une réponse, et celle-ci seulement là où quelque chose peut être dit*" (*Tractatus...*, 6.51, pp. 111-112).

⁴ *Le principe de raison*, p. 252-253.

⁵ ... τὸ μὲν οὖν διὰ τί αὐτό ἐστιν αὐτό, οὐδὲν ἐστι ζητεῖν (*Métaphysique*, Z, 17, 1041 a 9-10 & 14-15). Se demander pourquoi il y a de l'être, c'est donc ne rien demander, puisqu'il n'y a pas de démonstration de la substance et de l'essence (τῆς οὐσίας καὶ τοῦ τί ἐστιν οὐκ ἔστιν ἀπόδειξις) (Ibidem, K, 7, 1064 a 9).

⁶ "*Que veut donc dire raison ? À quoi l'on ne peut plus rien répondre, si ce n'est : Raison veut dire être. Être veut dire raison... : nous tournons dans un cercle. Un vertige nous prend et notre pensée ne trouve plus d'issue. Car nous ne savons au juste ce que signifie « être », et pas davantage ce que signifie « raison ». Même s'il faut admettre que la parole concernant l'être répond à la question touchant le sens de l'être, cette réponse, jusqu'au mieux informé, demeure pour nous porte close. La clef nous manque, qui pourrait l'ouvrir et nous faire pénétrer le sens de la parole sur l'être*" (Heidegger, *Le principe de raison*, p. 263).

profilent toutes nos interrogations ¹. La réponse à la question du pourquoi devance dans ce cas la question elle-même, pour autant que l'être précède le connaître et l'un devance à son tour l'être. Au point que l'on en vient à se demander si l'énigme que la question du pourquoi soulève ne serait pas par hasard un problème simplement *déplacé*, à côté du champ caractéristique des questions susceptibles de recevoir une quelconque réponse ².

En récusant la *passion titanique* dont nous sommes affectés dans la quête du pourquoi, Damascius relève l'incongruité où nous nous plaçons immanquablement par là. Nous faisons ainsi remonter cette passion vers "*la plus sainte de toutes choses*". Platon reste un modèle en ce qu'il exclut dans ses *Lettres* la question "*quelle sorte de chose est-ce donc ?*" à propos de l'un ³. L'attitude critique de Damascius doit être située dans le cadre de cette même conscience de l'échec d'une quête qui requiert toutes les ressources de la pensée pour mieux mettre à jour l'inadvertance de l'interrogation philosophique appliquée au principe premier. C'est là également l'un de ses apports majeurs qui consiste à démontrer rationnellement l'exigence de l'ineffable en même temps que l'impasse où elle conduit la pensée. "*Ce nouvel esprit philosophique que Damascius apportait à la fin de la dernière Antiquité, pourquoi ne susciterait-il pas de nouveaux styles de philosopher pour demain ?*" ⁴.

¹ "Das Sein jedoch, weil selber der Grund, bleibt ohne Grund. Insofern das Sein, selbst der Grund, gründet, läßt es das Seiende jeweils ein Seiendes sein" (Ibidem, p. 262 ; *Der Satz vom Grund*, S. 205). "La cause finale est une fin, et d'une nature telle qu'elle n'est pas en vue d'autre chose, mais c'est en vue d'elle que les autres choses sont" (Aristote, *Métaphysique*, α, 2, 994 b 9-10).

² Heidegger estime donc qu'il nous faut "nous libérer de la question du pourquoi" (*Le principe de raison*, p. 264). En parlant de ceux qui demandent une raison ultime pour tout, Aristote écrit : "Nous avons déjà signalé l'erreur où ils tombent : ils cherchent la raison de ce dont il n'y a pas de raison (λόγον γὰρ ζητοῦσιν ὧν οὐκ ἔστι λόγος)" (*Métaphysique*, Γ, 6, 1011 a 12-13). La question "qu'est-ce que l'être ? est une question vide de sens et qui doit rester éternellement, nécessairement sans réponse" (Jankélévitch, *Le je-ne-sais-quoi...*, 1, p. 26).

³ ... ποῖόν τι μήν ; (*De Principiis*, R. 57, BL. p. 86. 21 - 87. 4, V. p. 224). Cf. Platon, *II^e Lettre* (313 a 3-4) & *VII^e Lettre* (342 a 7-b 3, 343 c 3-5). C'est cette question qui était même selon Platon responsable de tous les maux (τοῦτο τῶν κακῶν αἰτιᾶται πάντων) (*De Principiis*, R. 57, BL. p. 86. 23 - 87. 1, V. p. 224).

⁴ Combès, § Damascius, *Dictionnaire des philosophes*, tome I (A-J), p. 725. "Nous savons désormais trop bien certaines choses, nous autres vrais savants : oh, comme nous apprenons désormais à bien oublier, à bien ne pas savoir, en artistes (gut zu vergessen, gut nicht-zu-wissen, als Künstler) ! Et pour ce qui est de notre avenir : on nous trouvera difficilement sur les traces de ces jeunes Égyptiens qui troublent nuitamment l'ordre des temples, qui (...) tiennent absolument à dévoiler, à découvrir ce qui est bien fondé à rester caché. Non, ce mauvais goût, cette volonté de vérité, de la « vérité à tout prix », ce délire juvénile dans l'amour de la vérité — nous l'avons désormais en exécution" (Nietzsche, *Le Gai savoir*, « Avant-propos », 4. Cf. *Humain trop humain I*, « Avant-propos », 8, in fine).

Repères biographiques ¹ sur Damascius

Naissance à Damas en 458 n.è. (selon Kroll), 462 (selon Asmus et Westerink) ². Assiste à Alexandrie pendant près de trois ans aux cours de rhétorique offerts par Théon ³, jusque vers 476. À cette époque de jeunesse, il prend déjà contact avec l'École néoplatonicienne d'Alexandrie par l'intermédiaire d'Aidésia (la veuve d'Hermias) et ses deux fils Ammonius et Héliodore. Il rencontre également Asclépiodote et le jeune Isidore de Gaza. Commence à suivre, toujours à Alexandrie, les cours d'Ammonius qui est le fils d'Hermias (disciple de Proclus). Son arrivée à Athènes se situe probablement vers 482. Il y enseignera la rhétorique pendant neuf ans environ. Ce que nous savons est qu'il vit déjà depuis quelque temps à Athènes à la mort de Proclus (485).

Vers la trentaine (491-492), lassé de rhétorique, Damascius se convertit à la philosophie. L'abandon de cette première direction de sa carrière constitue un tournant décisif dans sa vie (cette conversion à la philosophie peut être rapprochée de celle de Plotin). Il accusera plus tard la rhétorique de détourner l'âme des enseignements qui la purifient (de la philosophie notamment), puisqu'elle fixe son attention sur la superficielle expression orale. Marinus (successeur de Proclus à la tête de l'école néoplatonicienne d'Athènes) devient son professeur de mathématiques (géométrie, arithmétique et autres sciences comptant parmi les disciplines propédeutiques de la philosophie de l'époque). En philosophie, Damascius suit les cours de Zénodote, "l'élève chéri" de Proclus qui avait investi en lui "les plus grandes espérances" ⁴ et qui lui succède à la tête de l'Académie après Marinus. Mais ce serait de la fréquentation d'Isidore qu'il tiendrait, selon les témoignages, sa force dialectique. Au contact d'Isidore, Damascius mesure, en effet, le clivage qui sépare la rhétorique de la philosophie dont cette dernière fait entendre "non des mots, mais l'essence des choses" ⁵. Il trouve dans les leçons d'Isidore un retour profond du sensible à l'intelligible qui oriente l'âme vers la *félicité* (εὐμοιρία) ⁶ et l'établit dans la "possession divine" ⁷.

À une date inconnue, Damascius sera chargé par Marinus, miné par la maladie, de se rendre à Alexandrie pour ramener Isidore à Athènes et lui faire accepter la succession qu'il avait une première fois refusée au profit de Marinus. Le long périple des deux philosophes est raconté par Damascius lui-même dans sa *Vie d'Isidore*. Succédant à Marinus comme diadoque, Isidore se démet aussitôt de sa charge en faveur de Zénodote, et rentre à Alexandrie. Damascius serait lui aussi retourné à Alexandrie et aurait suivi les cours d'Ammonius et d'Héliodore. La nomination de

¹ Pour une connaissance exhaustive (autant qu'elle peut l'être) sur la vie, les sources des témoignages et les œuvres de Damascius qui nous sont parvenus ou simplement signalées ailleurs comme lui appartenant, nous renvoyons au *Dictionnaire des philosophes antiques* (Richard Goulet, dir.), CNRS, 1994, tome II, qui en fournit la liste exhaustive, établie par Combès, avec résumés, sources doxographiques et références (pp. 541-593).

² Trouillard situe curieusement sa naissance entre 480 et 490 (*Histoire de la philosophie*, Pléiade, I, p. 929).

³ Ce que Photius (cod. 181, p. 192) tire de la *Vie d'Isidore* rédigée par Damascius.

⁴ Zintzen, *Damascii vitae Isidori reliquiae*, p. 206, 7-9 ; Henry, *Photius, Bibliothèque*, VI, 37, extrait 154.

⁵ Zintzen, p. 64, 8 ; Henry, VI, p. 16, extrait 39.

⁶ Zintzen, p. 56, 1-8 ; Henry, VI, 14, extrait 32.

⁷ Zintzen, p. 64, 1-7 ; Henry, VI, 15, extrait 38.

Damascius comme diadoque semble dater de 515 approximativement (520, selon Trouillard). Il succédera à Zénodote. Sa carrière de chef de l'Académie sera relativement brève. L'empereur Justinien interdira par décret, à partir de 529, tout enseignement aux philosophes non-chrétiens, plus précisément aux hérétiques, aux juifs et à ceux qui sont "*malades de la folie des hellènes impies*"¹. En 532, Justinien confisquera même tous les biens des néoplatoniciens. Vers l'âge de 67 ans², Damascius devra donc choisir l'exil. Il sera reçu, avec d'autres néoplatoniciens, par Chosroës, roi de Perse. Malgré l'accueil enthousiaste du roi, ce séjour décevra les attentes des philosophes exilés. Il ne dura pas plus de deux ans. En revanche, à la suite d'un traité de paix conclu en 532 par Chosroës avec Justinien, les philosophes obtiennent la permission de retourner à Athènes. Il est stipulé dans ce traité qu'ils ne seront ni persécutés, ni obligés à se convertir au christianisme (qui étaient les options politiques dictées par Justinien en 529). Nous ignorons cependant si Damascius est revenu à Athènes après 532. Il est probable qu'il s'installa en Égypte ou dans son pays d'origine, la Syrie, où il mourut, bien qu'en fait nous ignorons la date comme le lieu exacts de sa mort. Damascius clôt ainsi la suite des philosophes de l'école néoplatonicienne d'Athènes et marque la fin de l'Antiquité (VI^e s. n.è.). Une inscription funéraire trouvée en 1925 à Émèse, en Syrie (non loin de Damas, la ville natale de Damascius)³, porte la date de 538 et serait en partie susceptible de nous offrir un indice sur sa dernière résidence. Attribuée à notre philosophe, l'épithaphe était dédiée à une esclave :

*"Zozime qui auparavant n'était esclave qu'en son corps,
a maintenant, pour son corps aussi, trouvé la liberté".⁴*



¹ *Codex Justinianus*, I, 5, 18, § 4, p. 57 (I^{er} décret) & I, 11, 10, § 2, p. 64 (IInd décret), éd. P. Krüger.

² Il aurait eu 71 ans (67, selon Asmus et Westerinck) quand il s'exila en Perse (529 / 531 ou 532).

³ Les dernières recherches nous indiquent Harran (dans l'est d'Anatolie), comme lieu de son dernier séjour (Michel Tardieu, « Sabiens coraniques et Sabiens de Harran », *Journal Asiatique*, 274, 1986).

⁴ Épithaphe signalée par l'*Anthologie palatine*, VII, 553, t. V, p. 90 ; Cf. Alan Cameron, « La fin de l'Académie », dans *Le Néoplatonisme*, Colloque de Royaumont (1969), p. 287.

Bibliographie

TEXTES ANCIENS DE RÉFÉRENCE :

- DAMASCIUS, *Traité des premiers principes* (tome I : *De l'ineffable et de l'un*), traduction Joseph Combès, Belles Lettres, 1986. Version Marie-Claire Galpérine : *Des premiers principes (apories et résolutions)*, Verdier, 1987.
- JAMBLIQUE, *De Mysteriis (Les Mystères d'Égypte)*, trad. Édouard des Places, Belles Lettres, 1966.
- PLOTIN, *Plotini Opera I (Ennéades I-III) & II (IV-V)*, éd. Henry-Schwyzler, Clarendon Press, Oxford, 1977.
Ennéades I-VI, éd. et trad. Émile Bréhier, Belles Lettres, 1924-1963.
- PORPHYRE, *Lettre à Marcella*, trad. Édouard des Places, Belles Lettres, 1982, pp. 87-162.
Sur le Parménide (fragments), dans Pierre Hadot, *Porphyre et Victorinus*,
 Études augustinienes, 1968, tome II, pp. 64-113.
- PROCLUS, *Théologie platonicienne*, trad. H.D. Saffrey & L.G. Westerink, Belles Lettres, 1968-1974.
The Elements of theology, éd. et trad. E.R. Dodds, Clarendon Press, Oxford, 1963² (1933¹).
Éléments de théologie, trad. Jean Trouillard, Aubier-Montaigne, 1965.

HISTOIRES DE LA PHILOSOPHIE :

(Néoplatonisme)

En français :

- Émile BRÉHIER, *Histoire de la philosophie* (tome I), Presses Universitaires de France, 1967.
- Jean TROUILLARD, *Histoire de la philosophie* (tome I), Gallimard, Encyclopédie de la Pléiade, 1969 :
 « Le néoplatonisme de Plotin à Damascius », pp. 886-935.
- E. VACHEROT, *Histoire critique de l'École d'Alexandrie*, 3 tomes, Paris, 1846 (réimpr. Amsterdam, 1965).

En allemand :

- Ernst von ASTER, *Geschichte der Philosophie*, Alfred Kröner Verlag, Leipzig, 1931
- G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (Band II), *Werke 19*, Suhrkamp, 1986.
- Ernst HOFFMANN, *Die Geschichte der Philosophie* (zusammendargestellt mit Ernst von Aster, Ernst Cassirer, Max Frischeisen-Köhler und Josef Geysler), Ullstein, Berlin, 1925.
- UEBERWEG-PRAECHTER, *Die Philosophie des Altertums*, 12. Auflage, Berlin, 1926, S. 590-635.
- Wilhelm WINDELBAND, *Geschichte der antiken Philosophie*, hrsg. A. Bonhöffer, München, O. Beck, 1912.
Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Verlag, Tübingen, 1935 (version anglaise :
A History of philosophy, volume I, Macmillan, 1901, Harper, New-York, 1958).

Edouard ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Dritter Teil, Zweite Abteilung : « Die nacharistotelische Philosophie », Georg Olms, Hildesheim, 1963.

En italien :

Giovanni REALE, *Storia della filosofia antica* (IV), Vita e Pensiero, Milano, 1979.

En anglais :

Frederik COPLESTON, *A History of Philosophy* (volume I), Newman Press, Maryland, 1953, pp. 463-485.

Thomas WHITTAKER, *The Neo-platonists (A study in the history of hellenism)*, Georg Olms, Hildesheim, 1961⁴

R.T. WALLIS, *Neoplatonism*, Hackett Publishing Co., Indianapolis / Cambridge, 1972.

ÉTUDES, ANALYSES, CONTRIBUTIONS, COMMENTAIRES MODERNES ET CONTEMPORAINS
(sur l'hellénisme en général et sur le néoplatonisme en particulier)

Polymnia ATHANASSIADI, « Persecution and response in late paganism : the evidence of Damascius », dans *Journal of Hellenic Studies*, n° 113, 1993, pp. 1-29.

Naguib BALADI, *La pensée de Plotin*, Presses Universitaires de France, 1970.

Émile BRÉHIER, *Études de philosophie antique*, Presses universitaires de France, Paris, 1955.

Stanislas BRETON, « Actualité du néoplatonisme », dans *Études néoplatoniciennes*, La Baconnière, Neuchâtel, 1973.

Alan CAMERON, « La fin de l'Académie », dans *Le Néoplatonisme* (Actes du colloque de Royaumont, 1969), CNRS, Paris, 1971, pp. 281-290.

Joseph COMBÈS, *Études néoplatoniciennes*, Jérôme Millon, collection « Crisis », Grenoble, 1989.

§ Damascius, dans le *Dictionnaire des philosophes* (dir. Denis Huisman), PUF, 1984, tome I (A-J).

Franz CUMONT, *Lux perpetua*, Librairie orientale Paul Geuthner, Paris, 1949.

John DILLON, « Damascius on the Ineffable », dans *Gnomon* (Archiv für Geschichte der Philosophie), Walter de Gruyter, Berlin, 78. Band, 1996, S. 120-129.

Édouard des PLACES, *La Religion grecque*, Éd. Picard, 1969.

Études platoniciennes (1929-1979), E.J. Brill, Leiden, 1981.

Pierre DUHEM, *Le système du monde*, Hermann, Paris, 1913, tome I, pp. 263-271 & pp. 342-350.

Christoph ELSAS, *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*, de Gruyter, Berlin, 1975

A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste* (t. IV : « Le Dieu inconnu et la Gnose »), Paris, 1954.

Contemplation et vie contemplative selon Platon, Vrin, Paris, 1967.

Études de philosophie grecque, Vrin, Paris, 1971.

J.L. FISCHER, « La signification philosophique du néoplatonisme », dans *Le Néoplatonisme* (Actes : cf. infra)

Marie-Claire GALPÉRINE, « Damascius et la théologie négative », dans *Le Néoplatonisme* (Actes du colloque de Royaumont, 1969), CNRS, Paris, 1971, p. 261-263.

« Introduction » à *Damascius. Des premiers principes*, Verdier, 1987, pp. 9-97.

Maurice de GANDILLAC, *La sagesse de Plotin*, Vrin, Paris, 1966.

- Pierre HADOT, *Porphyre et Victorinus*, Études augustiniennes, 2 tomes, 1968.
- Curtis L. HANCOCK, « Negative Theology in Gnosticism and Neoplatonism », dans *Neoplatonism and Gnosticism* (Richard T. Wallis, éd.), State University of New York Press, 1992, pp. 173-185.
- G.W.F. HEGEL, *Leçons sur Platon* (1825-1826), éd. bilingue, trad. J.-L. Vieillard-Baron, Aubier-Montaigne, 1976.
- Max HEINZE, *Die Lehre vom Logos*, Scientia Aalen, 1961 (1872¹)
- Hans JONAS, *La Religion gnostique*, Flammarion, 1978.
- Georges LEROUX, *Plotin. Traité sur la liberté et la volonté de l'Un [Ennéade VI, 8 (39)]*, Introduction, traduction et commentaire, Vrin, 1990.
- Philip MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism*, M. Nijhoff, Hague, 1953.
- H.-C. PUECH, *En quête de la Gnose*, tome I, Gallimard, nrf, 1978.
- H.-D. SAFFREY, *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Vrin, 1990.
- Willy THEILER, *Forschungen zum Neuplatonismus*, Walter de Gruyter, Berlin, 1966.
- Jean TROUILLARD, *La procession plotinienne*, Presses Universitaires de France, 1955.
La purification plotinienne, Presses Universitaires de France, 1955.
 « La μovή selon Proclus », dans *Le Néoplatonisme* (Actes du colloque de Royaumont, 1969), CNRS, Paris, 1971, pp. 229-240.
 «Le Parménide de Platon et son interprétation néoplatonicienne», dans *Études néoplatoniciennes*, La Baconnière, Neuchâtel, 1973.
 « Les degrés du ποιείν chez Proclus », dans *Recherches sur la tradition platonicienne (Platon, Aristote, Proclus, Damascius)*, dir. Janine Bertier, Vrin, 1977, pp. 101-117.
 « Néoplatonisme et gnosticisme », dans *Métaphysique. Histoire de la philosophie* (Recueil d'études offert à Fernand Brunner), La Baconnière, Neuchâtel, 1981, pp. 43-52.
La mystagogie de Proclus, Belles Lettres, Paris, 1982.
- L.G. WESTERINCK, « Damascius commentateur de Platon », dans *Le Néoplatonisme* (cf. supra), p. 253-260.

PHILOSOPHIE MODERNE ET CONTEMPORAINE :

- KANT, *Critique de la raison pure* (*Œuvres philosophiques*, tome I Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1980).
- Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. G.-G. Granger, Gallimard, nrf, 1993.
- Martin HEIDEGGER, *Le principe de raison*, trad. André Préau, Gallimard, coll. « Tel », 1962.
- Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et infini*, M. Nijhoff, 1971 (réimpr. Kluwer Academic, 1996).
- Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Philosophie première*, Presses Universitaires de France, «Quadrige», 1953 (1986²).
Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien (tome I & II), Points / Seuil, 1980.
- André COMTE-SPONVILLE, *Traité du désespoir et de la béatitude*, tome 2 : *Vivre*, PUF, 1988 (1993³).