

LES MODALITÉS DU TOUT DANS LA PHILOSOPHIE DE DAMASCIUS¹

Au VI^e siècle après J.-C., Damascius découvre un système philosophique mûr au sein de l'école néoplatonicienne d'Athènes. L'abondance des références à ses prédécesseurs dans son oeuvre principale, le *Traité des premiers principes*, en est témoin. Dès lors il n'est pas étonnant que Damascius organise son discours autour d'une critique de ses précurseurs. L'hypothèse de départ de Damascius, à laquelle sa philosophie doit le renom d'être considérée comme contradictoire, pose l'ineffabilité du premier principe du monde². Au début de son travail, Damascius se trouve devant une impasse majeure : comment penser le principe du monde s'il est ineffable, et par la suite, comment écrire un texte philosophique sur un sujet qui est, selon l'hypothèse, hors d'expression conceptuelle et qui, de plus, n'est pas du tout concevable par notre pensée ? Le cadre élargi de son analyse voit le monde totalisé par la puissance de l'un et son origine excentrée. Le système de principes conçu par Damascius ne suppose pas une hiérarchie pyramidale comme on pourrait être en droit de l'attendre de toute pensée platonicienne. Si l'ineffabilité du premier principe est un trait de toute construction néoplatonicienne, les conséquences que Damascius en tire sont, par leur ampleur, uniques et surprenantes.

¹ Je remercie le Professeur Filip Karfik pour ses commentaires.

² Plus sur le principe ineffable dans Joseph Combès, « Damascius ou la pensée de l'origine », in J. Duffy Peradotto, (éd.), *Gonimos. Neoplatonic and Byzantine Studies Presented to Leendert G. Westerink at 75*, Buffalo, Arethusa, 85-102.

Alexandru, PELIN, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Le réel*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 4, 2014, URL : <http://www.zetesis.fr/>

Si on pose un principe ineffable, il est impossible de produire une théorie de ce principe et de ses relations avec d'autres principes subordonnés. Pour résoudre cette difficulté, l'imagination du philosophe cherche des solutions. Damascius innove et conçoit une approche référentielle. Même si nous ne pouvons rien dire de l'ineffable, nous pourrions, par l'affirmation de son ineffabilité, tirer des conclusions et nous rapporter à lui comme présence. De cette manière Damascius commence à développer une pensée qui n'est pas construite à l'ombre d'un principe absolu qui la rendrait impuissante³. Damascius pose ainsi les bases d'une pensée modale. De plus, les modalités sont principalement interconnectées dans un réseau référentiel qui n'élimine pourtant pas un principe absolu, mais qui justifie le point de départ du raisonnement sur l'origine du monde.

Ce qui est plus important et moins discuté est le fait que l'impossibilité de la pensée de s'exprimer sur le principe ne soit que l'un des effets de la manière dont la réalité est construite, car l'ineffabilité est le résultat de la position excentrée du principe. Nous allons nous intéresser à l'enquête entreprise par Damascius sur l'origine du monde, dans son extraordinaire travail sur les principes. Notre but est de montrer l'importance de la notion de *tout* dans la philosophie de Damascius, c'est-à-dire l'impact de cette notion sur sa conception de la réalité, et d'élucider la source de son postulat.

³ Voir, à titre d'exemple, les objections de Damascius à ses prédécesseurs quant au rapport entre le principe premier et la triade intelligible. Damascius reproche de ne pas avoir résolu l'ambiguïté de la relation de l'un au multiple. Cf. Damascius, *Traité des premiers principes. Apories et solutions*, trad. J. Combès, Les belles lettres, 1989, II.1 *sq.*

Dans la première partie, nous procéderons d'abord à l'exposition du problème principal poursuivi dans le *De Principiis* qui détermine les arguments sur la notion de « tout ». Ensuite nous tirerons les enseignements qui nous permettront de montrer par quel mécanisme le tout devient une notion-clé de la pensée de ce philosophe.

Dans la deuxième partie, nous allons montrer, par un exemple, l'importance argumentative de la notion de *tout*. Le tout apparaîtra ensuite comme le résultat d'une double innovation philosophique : comme élément qui permet la construction des modalités et comme structure dynamique adaptée à résoudre les difficiles apories nées au sein de chaque hiérarchisation de la réalité. Nous allons définir ce dynamisme de la notion de *tout* comme effet principal tiré de la postulation du premier principe ineffable.

I. La modalité de l'un comme tout

Dans le néoplatonisme, le problème *de l'un et du multiple* qui trouve son origine dans le *Parménide*⁴ de Platon est traité extensivement afin de forger la réponse à l'objection qui cible le fondement même de toute philosophie platonicienne. Celle-ci affirme qu'il est impossible de concilier l'un et le multiple dans un tout uniforme. Damascius est conscient de l'impact de ce problème, car il critique les thèses de ses prédécesseurs et leur reproche de n'avoir pas résolu cette aporie de manière satisfaisante. Par

⁴ Dans 31a *sqq.* Socrate est demandé comment est-il possible qu'une seule chose une et identique à elle-même peut être partagée par d'autres choses inférieures à elle, comme postule la théorie des idées. Sur la réception de ce dialogue dans le néoplatonisme J. Trouillard «Le *Parménide* de Platon et son interprétation néoplatonicienne», *Revue de Philosophie et de Théologie*, 1973, 2, p. 83-100.

conséquent, le lecteur de Damascius voit cette aporie *de l'un et du multiple* travaillée sous toutes ses facettes. L'une des plus importantes est d'aborder cette problématique par le biais de la multiplicité (comment adapter la multiplicité afin qu'elle puisse découler de l'unité ?). De ce point de vue, pour Damascius, la notion-clé est le tout posé comme le fondement qui apprivoise une pluralité indéterminée et par cela destructrice. Le tout, toutes les choses (*tà pánta*), est alors un véritable outil conçu afin de résoudre ce problème. Ce n'est donc pas un hasard que Damascius commence son travail par une question sans réponse évidente :

Ce que l'on appelle le principe unique du tout est-il au-delà du tout, ou bien est-ce quelque chose qui fait partie du tout, comme le sommet des êtres qui procèdent de lui ? Et le tout, disons-nous qu'il est avec le principe, ou bien qu'il est après lui et procède de lui⁵ ?

Cette question pose le problème de l'un et du multiple de manière croisée à deux niveaux de lecture. Le premier est celui qui prend en considération l'impasse de la pensée lorsqu'elle travaille ces deux notions en essayant de les mettre ensemble, et le deuxième devient évident dès que nous posons le principe comme étant un et le tout comme étant multiple. En effet, le principe est, par sa définition, une notion relationnelle. Damascius le dit simplement : être principe, de même qu'être cause, implique être principe de quelque chose. Cette relativité s'oppose à la fois à la simplicité du principe et à l'absolu du tout, qui, par sa définition, n'accepte rien en dehors de lui-même⁶. En outre, une opposition implicite relève du deuxième niveau de

⁵ Damascius, *Traité des premiers principes. Apories et solutions*, trad. J. Combès, Les belles lettres, 1986, I.1.4-7.

⁶ Cf. J. Combès *Etudes néoplatonicienes*, Jérôme Millon, 1989 p.283 .

lecture : lorsqu'on pose le premier principe, celui-là est un principe unique. La question de Damascius s'adresse au premier *un* en tant que principe. En revanche, le tout est multiple et coordonné au principe unique. Ainsi, la relativité du principe et la nécessité de l'absolu du tout croisent la génération du multiple à partir de l'un.

De plus, le tout veut être une pluralité limitée ; car l'illimité ne saurait être exactement le tout (...) En outre, le principe est coordonné à ses dérivés, car c'est d'eux qu'on le dit principe et qu'il l'est réellement⁷.

Le contexte néoplatonicien de ce discours philosophique nous donne le sens général des termes utilisés : le principe unique du tout devrait être celui que d'autres néoplatoniciens identifient à *l'un*, les *Oracles Chaldaïques*⁸ au Père, etc. L'unité de ce principe est mise en question précisément parce qu'il est le principe de quelque chose de multiple (le tout) et, même, à la rigueur d'être un principe. La synthèse de ces deux niveaux de lecture de l'aporie met l'un devant l'autre le principe et le tout. D'un côté, un principe est obligé à être simple et un, mais il ne peut pas l'être puisqu'il est relatif et s'adresse à une multiplicité. De l'autre côté, même s'il est absolu, le tout est multiple par sa nature. Le croisement de ces deux niveaux de lecture devient ainsi évident : nous observons un principe qui devrait être simple et absolu mais qui est relatif et son effet qui devrait être relatif mais qui est absolu. Est-ce là un problème du langage inadéquat ?

⁷ Damascius, *op.cit* I.1.16-2.3

⁸ Sur les Oracles et le néoplatonisme, voir H.D. Saffrey, « Les Néoplatoniciens et les Oracles Chaldaïques », *Revue des Etudes Augustiniennes* 27, 210 *sqq.*

Cette manière croisée de questionner l'un et le multiple, le principe et le tout, est centrée sur son premier terme : le principe. Le fait d'être premier équivaut, pour Damascius, à être complètement simple et complètement un, c'est-à-dire absolu. Mais le principe, nous venons de le voir, est la contradiction de l'absolu. Pourtant Damascius pose dans son raisonnement l'hypothèse contradictoire d'un principe absolu. Nous soutenons que, dans ce qu'on appelle habituellement « l'aporie du principe et du tout », Damascius veut réaliser un double objectif.

D'un côté, posant à titre d'hypothèse le « principe du tout » et arrivant à une série de contradictions, il nous offre la réfutation de l'hypothèse, du fait que « l'absolu » n'est pas acceptable comme attribut du principe, au sens où il n'est pas approprié de parler de la première source des choses comme étant un principe : « le tout n'est ni principe, *ni ne procède d'un principe* »⁹.

D'un autre côté, la preuve de Damascius n'est pas uniquement une preuve logique, elle fait partie d'une méthode de travail philosophique mise en place spécialement afin de penser les principes. Paradoxalement, les premières lignes d'un traité sur les principes concluent à l'impossibilité d'identifier l'origine du monde et « le principe ». Puisque l'objet de notre travail n'est pas d'élucider la complexe problématique de ce début du *Traité*, mais de nous faire une image de la structure de la réalité, telle que Damascius la voit, nous dirions qu'il ne s'agit pas d'une aporie, dans le sens d'un raisonnement sans issu, mais plutôt d'une méthode de travail qui guidera le lecteur sur l'entier parcours des raisonnements de Damascius. Ces

⁹ *De princ.* I.2.19-20 (n.s.).

derniers consistent dans la mise en contradiction des termes relatifs afin de montrer une troisième voie, là où il ne semblait être que deux¹⁰.

Le philosophe poursuit son travail, dans le *Traité*, par la définition de ce qu'est le tout. La pensée de Damascius est fondée surtout sur des principes relationnels, relatifs, qui ont comme objet des ensembles¹¹, des tous modalisés.

En quelques lignes Damascius résume ce que pourrait être vu comme sa manière de concevoir la réalité :

Disons que le tout n'est pas sous tous les rapports dans la distinction et la pluralité, mais que les plusieurs ont l'un pour sommet, tandis que les êtres distingués ont l'unifié pour monade ; et l'un est encore plus simple que la monade¹².

Si nous revenons à notre paradigme interprétatif du problème de l'un et du multiple, nous pouvons distinguer au sein de l'unité deux aspects de la pluralité. Damascius prépare sa théorie des modalités du principe. Ainsi, réunis sur la forme de la modalité du tout, les plusieurs construiront ensuite l'identité du principe sous le mode de la multiplicité pure tandis que la distinction, autrement dit le fait d'être plural et le fait d'être un et distinct au

¹⁰ Pour une interprétation différente de la nôtre voir Carolle Metry-Tresson, *L'aporie, ou, l'expérience des limites de la pensée dans le "Péri archôn" de Damaskios*, Leiden-Boston, Brill, 2012, p 42. sqq. et Marilena Vlad, "De principiis: de l'aporétique de l'Un à l'aporétique de l'Ineffable", in *Chora. Revue d'études anciennes et médiévales*, 2, 125-148.

¹¹ L'idée d'ensemble est étrange, à première vue, pour une définition des principes qui sont, selon la doctrine des Néoplatoniciens, des unités ; cependant nous l'appliquons puisque Damascius suggère une relation établie entre un tout et ses éléments, tout en mentionnant les ensembles vides, les ensembles contenant un seul élément, etc.

¹² *De princ.* I.2.23-I.3.2

sein du multiple, sera la modalité du principe comme unifié. La structure de la réalité ainsi conçue est l'image même de ce problème fondamental de l'un et du multiple. Selon Damascius la totalité est la seule manière d'accepter le multiple au sein de l'un vu comme origine unique. Comme on l'a déjà dit, le *tout* est celui qui unifie et ordonne selon différents critères la même multiplicité autrement chaotique :

La monade¹³, quant à elle, est le nombre tout entier (...) par conséquent, de cette façon la monade aussi est tout. Ensuite, l'un [...] tout ce que sont les plusieurs grâce à une certaine division, tout cela cet un l'est aussi, antérieurement à la division, grâce à sa totale indivisibilité¹⁴.

L'aporie initiale que nous avons lue comme positionnement autour de la problématique un-multiple, transférée à la question de l'origine par le jeu de l'absolu et du relatif, nous a montré comment la problématique de *l'un et du multiple*, qui remonte à Platon, influence l'ontologie de ce dernier chef de l'école néoplatonicienne. Les modalités du principe sont à la fois le résultat de la négation de l'existence du principe de toutes les choses et du besoin de concilier l'un et le multiple. L'un, comme tout, relativisé par ses modalités dans plusieurs aspects de la multiplicité, est défini de la manière suivante :

Quand nous simplifierons toute notre pensée pour concevoir le tout, alors ce ne sera pas selon le même mode que nous prédiquons le tout, mais selon trois modes pour le moins, à savoir le mode unitaire, le mode unifié, et le mode plurifié, modes par conséquent *dérivés de*

¹³ Dans ce contexte la monade comme origine des nombres n'est prise qu'à titre de modèle de relation, comme unité paradigmatique de tout nombre. De ce point de vue, Damascius identifie le principe-un comme la monade.

¹⁴ *De princ.* I.3.4-8

et *se rapportant* à une seule notion, comme nous avons coutume de le dire¹⁵.

La simplification de la pensée est une opération qui suppose le croisement que nous avons déjà rencontré en lisant la première aporie. Il s'agit de la réunion de la pluralité et de l'unité sous la forme totalisante de l'un. Comme Damascius le dit, il s'agit en même temps d'une limitation et d'un développement. Les modalités de l'un comme tout ne sont pas le résultat d'une évolution du simple au complexe, de l'un au multiple. Elles ne sont pas des degrés d'unité ou de multiplicité. Dans ce sens, il n'est pas possible de concevoir la simplicité absolue d'un mode de l'un et d'exclure la division à partir d'un autre mode d'un degré plus complexe par rapport au premier (comme l'unifié, par rapport à tout-un), puisqu'il s'agit de deux modalités distinctes de l'un. Il reste à constater la manière dont cette simplicité absolue est réellement présente dans le monde sous la forme relationnelle du tout. Le tout devient par cela la forme fondamentale de l'un, dans sa simplicité, agit dans la réalité divisée.

Ainsi, la philosophie de Damascius est premièrement la philosophie du tout comme modalité paradigmatique de l'un. Ce mouvement des modalités est au moins tridirectionnel : l'un-tout, le tout-un, l'unifié. À part l'unifié, les autres modes représentent les aspects contradictoires de la dualité par laquelle l'un se manifeste par rapport aux principes subséquents et par rapport à la pensée : comme la totalité la plus achevée ou inversement, comme la simplicité qui détient tout. Nous mentionnons ainsi l'étroit lien que Damascius établit entre le discours, la pensée, l'être et les principes du monde. De ce fait, la possibilité de penser est intimement

¹⁵ *De princ.* I.3.14-18.

attachée à la manière dont la réalité est structurée ; « connaître » n'est rien d'autre pour lui que l'un des éléments du fondement du monde¹⁶. Dans ce sens « connaître » se trouve lui-même sous l'impact des modalités du tout. Le fait de connaître l'un de ces modes isolés ne nous dit rien sur l'un. Celui-ci est *montré par trois modes mis en relation* (l'un-tout, le tout-un, l'unifié). Il s'agit d'une relation qui exclut l'attribution¹⁷. En formant ainsi les premiers principes de l'intelligible¹⁸, Damascius pousse l'analyse encore plus loin, au niveau des relations subséquentes aux premiers principes¹⁹, puisque cette structure de la réalité des principes n'est possible que si elle témoigne la réalité multiple et dispersée en partant d'une hypothèse absolue simple (le premier principe) sans pourtant ordonner une hiérarchie selon une loi de dérivation.

Dans ce contexte, Damascius pose le problème de la procession et de l'un²⁰, problème qui implique la question de la relation entre l'un et le multiple. Il pose des arguments qui nous obligent à prendre en compte l'idée d'une procession à partir de l'un. Ensuite, il renverse son discours concernant ce problème fondamental de la procession à partir d'un principe-un : comment de l'un pourrait procéder une multiplicité ? Il n'y a donc pas de procession à partir de l'un.

En outre, si la mesure de cette haute nature procède et se trouve en chacune des choses qui sont et de celles qui deviennent, il est évident

¹⁶ Par exemple *De princ.* I. 4.6-12 nous montre la distinction entre la connaissance et le mode spécifique à la connaissance et les modes de l'un comme tout, car c'est *par un autre mode* que l'un est simple.

¹⁷ *De princ.* I.10.16, I.11.2-5, I.87.19-23, I.82.2-6.

¹⁸ Voir par exemple *De princ.* I.86.20-21.

¹⁹ *De princ.* I.89.17-21.

²⁰ *De princ.* I.99. *sqq.*

qu'elle communique à chacune la part qui lui échoit. Donc, dans le cas des êtres corruptibles et mortels, si elle ne leur communique rien, comment peut-on la proclamer leur cause ? Mais, si elle leur communique quelque chose ce n'est pas la même chose qu'aux êtres éternels ou aux êtres perpétuels ; corruptible donc et mortel est ce qu'elle leur communique. Mais quelle corruption de l'un pourrait se produire, ou plutôt du même pas un, qui ne peut pas être même incorruptible ?²¹

Si l'un est dans les choses corruptibles alors comment acceptons-nous que la corruption arrive de l'un ? En d'autres termes : si l'un est dans les corruptibles, et les corruptibles sont par nature périssables, comment l'un pourrait-il, lui aussi, périr ? La même aporie doit concerner l'unifié qui, lui non plus, n'est pas dans le temps. Mais alors, comment l'un ou l'unifié²² peuvent-ils être la cause des choses corruptibles ? Il est surprenant, à première vue, que Damascius ne voit pas la possibilité que l'un transmette quelque chose d'incorruptible aux choses corruptibles. L'un ne pourrait transmettre le corruptible puisque lui-même n'est pas corruptible, et il ne peut pas transmettre une chose qui n'est pas propre à lui. Mais n'est-il pas tout, donc le corruptible aussi²³ ? Voilà l'aporie de Damascius. D'un autre point de vue, l'on peut croire qu'il s'agit d'un raisonnement douteux : selon Damascius si l'un transmet quelque chose aux corruptibles, la chose transmise doit être nécessairement quelque chose de corruptible ; l'affirmation est discutable puisque dans le platonisme nous avons l'exemple des choses incorruptibles unies avec des corruptibles. Dans ce

²¹ *De princ.* I.102.19-26

²² *De princ.* I.102.27-103.1

²³ Pour un problème semblable qui nous indique de quelle manière devons nous comprendre la totalité des principes : *De princ.* I. 67.14-18

cas, l'aporie surgit encore plus vivement : comment ce monde, dont l'un est le fondement, est-il essentiellement différent de lui ? Le mixte peut être fait, il peut être mélangé, mais après il peut être démêlé, selon le modèle de l'âme qui quitte le corps une fois qu'il est mort. La portée de la question de Damascius est plus profonde : comment peut-on concevoir un principe immuable produisant une chose changeante et, de manière plus générale, comment l'un peut-il donner naissance à une chose qui n'est pas comme lui, une ?

Or Damascius pose son problème dans le contexte²⁴ des modalités de l'un comme tout. Selon lui, l'un n'entre pas dans un mélange avec les autres, il n'est pas parmi les autres ingrédients de la réalité comme un attribut ou par ses enfantements. Il est présent par les modalités. Par la suite, l'aporie de l'un se pose dans le champ où l'un simple prend une position, par sa modalité, par rapport aux autres modes. Cette position est héritée du principe qui le surpasse et qui, par son ineffabilité, permet l'apparition des modalités de l'un comme tout dans un modèle relationnel²⁵, tel qu'il était défini au début du *Traité*²⁶. Dans cette logique, l'un n'affecte pas les autres choses par la règle de la participation, du mélange, mais par ses modalités mises en relation. À travers cette lecture nous retrouvons l'image de la réalité vue comme mouvement de l'un comme tout modalisé.

Damascius répond au problème soulevé par cette manière de concevoir l'économie du tout en tant que mouvement vers l'un modalisé. Sa réponse est suggérée par la structure de chaque modalité de l'un. Passons

²⁴ *De princ.* I.72.12-15, en réponse au texte mentionné à la note précédente et 122.14-24.

²⁵ *De princ.*I.85.7-17.

²⁶ *De princ.* I.3.14-18.

donc, dans les pages qui suivent, à une nouvelle reprise aporétique, cette fois-ci plus explicite. Cette reprise nous permettra de mettre en évidence les réverbérations de l'aporie initiale du *De principiis* et l'impact des modalités de l'un comme tout.

II. La procession des principes dans la matière

Dans son effort pour élucider l'unifié comme principe, Damascius met en question la procession et la participation, chacune susceptible de briser l'unité des principes tels qu'ils sont vus par la tradition néoplatonicienne. Damascius se demande, dans l'hypothèse que ces principes procèdent, de quelle manière procèdent-ils ? Si la procession existe, comment concevoir une pluralité procédant d'une unité ? Nous constatons le retour à la problématique initiale : comment lier l'absolu au relatif, comment concevoir le multiple après l'un ?

Dans cette série des questions Damascius spécifie les doutes déjà mentionnés : comment concevoir la procession des formes dans la matière ? Une telle procession serait impossible dans la mesure où rien de ce qui aurait procédé dans une matière ne pourrait être le premier dans une série de processions il ne pourrait, d'autant moins être absolu. Mais alors quelle relation rechercher entre les deux réalités : celle de l'un et celle du multiple ? Quel statut pour les formes qui se trouvent dans la matière ? Quel statut pour ce qui est étendu, volumineux, ce qui est en devenir etc. ? Selon Damascius, tout cela ne peut pas subsister là-haut, et ce qui est là-haut ne peut pas descendre dans la matière.

L'aporie suivante est le résultat d'une comparaison de ce qui est (le morcellement du monde sensible) et de ce qui devrait être selon l'hypothèse

Alexandru, PELIN, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Le réel*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 4, 2014, URL : <http://www.zetesis.fr/>

de l'unité du monde, de la procession directe de l'un dans le monde. Si nous supposons que les formes procèdent dans la matière, donc que la matière reçoit directement les formes telles quelles, alors ce qui est dans la matière devrait correspondre à ce qui est dans l'intellect. Puisque cela s'avère être faux (l'intellect est unitaire et le monde est multiple) nous concluons qu'il n'y a pas une descente des formes dans la matière. En d'autres termes, si nous considérons, selon le vocabulaire platonicien, les images comme étant des vraies formes dans la matière elles doivent alors procéder du monde intelligible. Il est nécessaire qu'elles ne se trouvent pourtant pas dans le monde intelligible qui n'est pas fragmenté et temporel. Cette manière de questionner recèle une vision spécifique de la procession. Suite à ce problème, nous pourrions nous demander si la procession n'implique pas un changement entre la source et la destination de la procession ? La procession est-elle productrice de la multiplicité ? Ces quelques questions et bien d'autres semblables trouvent leur origine dans le problème principal défini au début du *De principiis* et ne sont que des itérations du même substrat aporétique. Nous avons choisi l'aporie suivante afin de montrer comment la problématique saisie au niveau des premiers principes traverse toute la réalité jusqu'à la matière :

Car, bien entendu, c'est une nécessité que rien de ce qui se produit dans une matière ne soit premier, mais que tout soit venu de là-haut ; par suite, ni ce qui a la nature d'une image dans une matière n'est premier (...) ; car ces choses aussi sont des formes qui diffèrent de leurs opposées²⁷. Alors, il n'est pas vrai, non plus, que ces formes

²⁷ Sur le problème de l'opposition Damascius, *De princ.* II.28.7-29.9. Sur l'interprétation des principes du *Philèbe* de Platon, voir Gerd Van Riel, (2002)

Alexandru, PELIN, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Le réel*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 4, 2014, URL : <http://www.zetesis.fr/>

procèdent de là-haut, car là-haut elles ne présistent même pas : quant aux formes présistantes, il n'est pas permis qu'elles procèdent dans une matière, c'est le cas des formes éternelles et exemptes de devenir²⁸.

Damascius décrit une distinction : les premières formes à être mélangées à la matière sont les dernières dans une chaîne hypothétique de la procession, par rapport aux premières formes pures de l'intellect²⁹. Même si les formes pures sont les premières apparues et qu'elles existent d'une manière non-partagée, éternelle et incréée, les autres sont créées, temporelles, partagées³⁰. Dans ce cas nous sommes obligés ou bien d'accepter une rupture entre l'intelligible et le monde matériel, ou bien de trouver une autre réponse plausible à ce problème. Damascius réduit la question des différences entre les intelligibles purs et les formes dans la matière au problème du partage, de la divisibilité et en fin de compte de la multiplicité³¹. C'est pourquoi pour comprendre l'issue de cette aporie il faut porter un regard sur un point important de la conception qu'a Damascius de la multiplicité.

Dans le *De principiis*, la théorie de la multiplicité est fondée, en premier lieu, sur une distinction de tout ce qui provoque l'effet de la multiplicité dans l'intelligible. Selon Damascius, existent trois sources de multiplicité au sein de l'un (modalisé par le tout, dans l'intelligible) : l'existence des formes, la constitution par les éléments, et la participation

"N'essayons pas de compter l'intelligible sur les doigts". Damascius et les principes de la limite et de l'illimité", *Philosophie antique*, 2, 199-219.

²⁸ *De princ.* III.12.8-16

²⁹ *De princ.* III.19.11-15.

³⁰ *De princ.* III.19.19-21.

³¹ *De princ.* III.19.21.

(l'effet de la relation entre le tout et ses parties)³². Dans notre aporie Damascius semble se concentrer sur le dernier aspect mentionné (le tout et les parties). Cependant, pour saisir son propos, l'on a besoin de distinguer parmi ces trois formes de multiplicité, pour les réunir à la fin. La source de la distinction n'est autre que les sources de multiplicité.

Damascius explique les différences entre ces trois sources de multiplicité. Le critère de la distinction est donné par la relation de l'un au multiple, c'est-à-dire par le degré d'homogénéité (d'unité) d'un tout qui subit les trois formes de multiplicité : les formes, les parties et les éléments. Ce qui caractérise les formes est, en général, leur tendance à la circonscription³³, d'individualisation au sein de l'intelligible et l'une envers l'autre³⁴. Les formes ont d'un côté une tendance à l'isolation et au repli sur elles-mêmes, mais aussi peuvent avoir, par amour de ce qui leur est supérieur, une tendance à l'extension vers le principe qui les précède. Une telle tendance peut avoir comme résultat la participation. C'est le cas où la circonscription nette des formes devient élastique afin d'unifier un composé mixte. Dans ce sens, la participation implique une liaison et une fusion du multiple dans le tout³⁵. Les parties, de ce point de vue, ne sont rien d'autre que la liaison, l'aptitude d'unification, le milieu qui forme un tout unifié. Donc les parties, même si elles sont délimitées, n'ont pas dans le tout la

³² *De princ.* II.174.12-175.6.

³³ *De princ.* II.174.14.

³⁴ *De princ.* II.174.12-16

³⁵ Notre objet n'est pas d'élucider la question du rapport entre la participation comme *methexis* et cette liaison entre les différentes formes de multiplicité dans le tout. Cependant, nous verrons le rôle important que les parties jouent dans l'unification d'un composé autrement hétérogène, composé sous-entendu dans un procès de type participatif (*methexis*).

même limite fixe et rigide que les formes. Si les formes sont nettement distinguées, à l'autre extrême, du point de vue de la multiplicité, se trouvent les éléments qui tout en gardant leur propre identité se mélangent dans le tout sans qu'on les distingue, car leur fusion n'est pas manifeste. D'ailleurs les parties ont la même nature que le tout tandis que les éléments ont une nature distincte du tout³⁶.

Nous observons une certaine ambiguïté : selon une classification rigoureuse les éléments d'une classe ne peuvent pas dépasser leur classe même. Pourtant Damascius accepte que des formes puissent être vues comme des parties et des éléments³⁷, que des parties puissent être vues comme des éléments, et il l'explique :

On doit répondre à cela que les choses qui sont au-dessous participent toujours de celles qui sont au-dessus³⁸.

Ce principe énoncé nous dit que l'inférieur participe au supérieur sans que cela affecte le supérieur dans le sens d'une relation qui l'impliquerait directement. Damascius interprète le vieux principe néoplatonicien à sa manière. Il propose une hiérarchie unidirectionnelle : les formes, selon différents points de vue, soit se trouvent à la base, soit elles sont montées jusqu'au niveau de l'élément qui est tellement fusionné avec le mixte qu'il n'est plus individualisé comme tel. Ce passage est fait par un niveau intermédiaire de multiplicité, celui de la participation. Nous allons détailler ce propos, au sens où, pour Damascius, la perspective du discours n'implique pas qu'on y trouve un développement quelconque, comme on

³⁶ *De princ.* II.174.17-*sqq*

³⁷ *De princ.* II.176.8-23.

³⁸ *De princ.* II.176.24-25

serait enclins peut-être à penser, c'est-à-dire n'implique pas qu'on cherche un dynamisme constitutif ou vraiment productif. Il s'agit plutôt d'un changement de perspective : les choses, les principes, les formes, etc. n'ont pas connu une production dans le sens de la naissance et du développement, mais il s'agit plutôt d'un état général qui accepte plusieurs approches à partir de plusieurs niveaux de la pensée et de la réalité . La réalité est prise comme hypothèse et comme repère³⁹. En même temps les formes sont des parties, mais cela n'est pas le résultat d'un vrai passage des formes d'une hypostase bien définie à une autre – celle des parties – dans le sens où on conçoit habituellement le passage : c'est-à-dire comme changement d'un état à l'autre.

Nous retrouvons ainsi la même approche que nous avons identifiée dans la première partie de ce travail, par laquelle l'un changeait selon la référence à l'unité ou bien à la totalité. Par la même méthode on voit la procession de l'un comme une opération relationnelle à la place d'une vraie production. Il n'y a donc pas de changement, car pour Damascius, il n'est pas acceptable de penser que les formes deviennent des parties ou bien des éléments dans le sens habituel. Cependant, Damascius garde la hiérarchie d'un système qui se manifeste par la prééminence de l'un par rapport à tout autre multiple. Cette prééminence joue le rôle de limite dans cette philosophie perspectiviste qui trouve sa justification dans l'influence que le premier principe exerce, et aussi dans le fait que cette influence est aussi ineffable que sa source. Ainsi, l'un laisse lui-même l'espace nécessaire pour tout ce type de développement. Il n'importe pas si nous parlons de l'un comme principe ou de l'un comme unifié :

³⁹ *De princ.* II.177.14-21.

car, pour parler ainsi, l'un se détend dans l'hypostase des plusieurs, sans qu'il se perde en ces derniers, mais en leur concédant aussi une place pour qu'ils aient l'hypostase ; et même si l'un est inséparable des plusieurs, il est apte à se comporter ainsi⁴⁰.

On ajoute que l'ineffabilité du premier principe a des conséquences sur les principes subséquents : l'absence du principe ineffable crée un espace. Celui-ci est l'espace de détente de l'un⁴¹, l'espace des modalités de l'un comme tout en relation au multiple. Grâce à la puissance de l'un, les multiples sont mis ensemble. Grâce au retrait de l'un, celui-ci permet la perspective du tout comme multiple. Ainsi les multiples sont devenus, eux aussi, des unités par imitation dans leur circonscription. Dans ce cas Damascius parle de l'un devenu « polychrome »⁴². La polychromie est la métaphore du principe du tout modalisé dans son mouvement vers l'un. La réalité est ainsi le développement d'une synthèse modale.

Afin de trouver la réponse à notre aporie, il est nécessaire de distinguer les différents degrés de multiplicité dans un tout. Le degré intermédiaire, celui du tout et des parties, est défini par la complète assimilation des éléments dans la multiplicité qui lui est spécifique. Cette multiplicité se trouve donc à mi-chemin entre celle des formes indépendantes et celle des éléments. « Le tout et les parties » unifient tout ce qui est principe ou principié, confère l'équilibre au rapport de l'un au multiple :

Néanmoins, du fait que se sont produites une inclination de l'un vers les parties en vue de rattraper et de réprimer la division, et une

⁴⁰ *De princ.* II.182.20-23.

⁴¹ *De princ.* II 182.19.

⁴² *De princ.* II 184.9.

inclination des parties vers l'un en vue de se saisir de l'un et de le recueillir partiellement, c'est au milieu que s'est établie la réalité du mode d'être particulier qui est celui du tout et des parties⁴³.

L'interprétation de ce passage se présente comme l'énoncé des règles ou des théorèmes applicables dans tout le domaine de la métaphysique de Damascius, en tant que modèle reproductible à toute échelle de l'intelligible. Dans ce sens nous pouvons parler du rôle décisif de la notion du tout dans le problème de l'un et du multiple.

Dans son travail de différenciation de la multiplicité de l'un comme tout sous une de ses modalités, Damascius définit les parties comme les genres de l'être. Cela est surprenant car ces genres sont à première vue des formes. Concernant les genres de l'être, Damascius les pense comme une structure commune répandue dans l'intelligible de manière substantielle. Mais les formes sont aussi des parties, dans la mesure où nous ne prenons pas en vue les hypostases, car pour les formes nous reconstruisons (*apodidômi*) le caractère formel et déterminé afin de comprendre l'unité de chaque chose. Enfin, ce problème est posé plus exactement de cette manière :

Comment la totalité est-elle composée de parties, et comment les parties sont-elles après la totalité et se divisent-elles à partir d'elle⁴⁴ ?

Selon la pensée perspectiviste de Damascius, dans le même composé, les mêmes choses sont vues soit comme des éléments selon la participation, soit comme des éléments selon la subsistance (c'est-à-dire, des

⁴³ *De princ.*, II.184.15-17

⁴⁴ *De princ.*, II 189.8-9

parties)⁴⁵. Ces opérations – de partage, de distinction graduelle, à partir d’un coagrégat vers des parties et des formes – ne sont, selon Damascius, rien d’autre que la procession.

Conclusions

Nous revenons à l’aporie de la procession dans la matière. Pour le philosophe la division, le partage qui existe ici-bas, n’est pas causé par les formes (du divisible et de l’indivisible), puisque les deux se trouvent des deux côtés : intègres là-haut et morcelées ici-bas. Ce partage existe en revanche de la même manière que le partage entre le tout et les parties :

Mais c’est d’une autre manière que nous nommons le tout à partir de quelque partie, ne disposant pas d’un mot qui signifie ce qui est commun à toutes ; car même en appelant monde (*kosmos*) le tout nous ne le nommons même pas à partir d’une nature commune qui comprendrait tout, mais nous le nommons à partir d’une seule propriété⁴⁶.

Ce problème esquissé par le philosophe n’est qu’un miroir de la première aporie du traité *De principiis*⁴⁷, l’un des reflets de l’ineffable à ce niveau bas, dans le dernier contact de l’intelligible avec la matière : chaque fois que nous approchons une totalité, nous n’avons pas les moyens de nous placer à l’extérieur de cette totalité. Il ne nous reste ainsi qu’à « descendre » dans le tout et à le regarder selon plusieurs perspectives. Cela ne brise pas, pourtant, le caractère unitaire de ce tout, il reste l’un, l’unifié. Dans notre perspective le principe semble un et divisé à la fois, identique et autre en même temps.

⁴⁵ *De princ.* II.189.10-15.

⁴⁶ *De Principiis*, III.20.2-4.

⁴⁷ *De principiis*, I.1.1-2.20.

C'est une manière pour Damascius de reprendre ce qu'il a déjà énoncé ailleurs : « unique est donc la médiation que nous appelons de ces deux noms tout et parties, en tant que nous la voyons selon l'ensemble des deux ». ⁴⁸

Dans ce que nous venons de voir, cette manière particulière de réunir et de réconcilier le morcellement du monde sensible avec l'unité de l'intelligible n'est qu'un aspect d'une théorie complète, plus complexe, ramifiée, construite et nourrie par de multiples branches du traité *De principiis* de Damascius.

BIBLIOGRAPHIE

Textes antiques

DAMASCIUS, *Traité des premiers principes*, texte établi par L.G. Westerink et traduit par J. Combès, ed. Les Belles Lettres, Paris, 3 volumes: vol. I : De l'ineffable et de l'un, 1986 ; vol. II : De la triade et de l'unifié, 1989 ; vol. III : De la procession, 1991.

PLATON, *Parménide*, texte établi et trad. par Auguste Diès, ed. Les Belles Lettres, Paris, 2003

PROCLUS, *Théologie platonicienne*, Les Belles Lettres 1974, vol I et II.

Études

COMBÈS, Joseph, *Études néoplatoniciennes*, Grenoble, 1989

COMBÈS, Joseph, "Damascius ou la pensée de l'origine", in: Duffy, J. - Peradotto, J. (eds), *Gonimos. Neoplatonic and Byzantine Studies*

⁴⁸ *De principiis*, II.186.22-23.

Alexandru, PELIN, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Le réel*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 4, 2014, URL : <http://www.zetesis.fr/>

Presented to Leendert G. Westerink at 75, Buffalo, Arethusa, p. 85-102

- METRY-TRESSON, Carolle, *L'aporie, ou, L'expérience des limites de la pensée dans le "Péri archôn" de Damaskios*, Leiden ; Boston : Brill, 2012
- SAFFREY, Henri-Dominique, « Les Néoplatoniciens et les Oracles Chaldaïques », *Revue des Etudes Augustiniennes* 27/1981, p. 209-225
- TROUILLARD, Jean, «Le *Parménide* de Platon et son interprétation néoplatonicienne», *Revue de Philosophie et de Théologie*, 2/1973, p. 83-100.
- VAN RIEL, Gerd, 'N'essayons pas de compter l'intelligible sur les doigts'. Damascius et les principes de la limite et de l'illimité", *Philosophie antique*, 2/2002, 199-219.
- VLAD, Marilena, "De principiis: de l'aporétique de l'Un à aporétique de l'Ineffable", in: *Chora. Revue d'études anciennes et médiévales*, 2/2004, p. 125-148.

Alexandru, PELIN, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Le réel, Zetesis – Actes des colloques de l'association* [En ligne], n° 4, 2014, URL : <http://www.zetesis.fr/>

© Tous droits réservés