



Studies / Études

Original Paper UDC 111:141.131Damascius

Received January 20th, 2012

Marilena Vlad

Babes-Bolyai University Cluj, Mihail Kogalniceanu nr. 1, RO-400084 Cluj-Napoca
marilena.vlad@gmail.com

Inéluctable totalité : Damascius et l'aporie du principe au-delà du tout

Résumé

*Dans cet article, nous discutons la première partie de l'aporie du principe premier énoncée par Damascius dans son *Traité des premiers principes*. La question qui se pose est de savoir quelle est la source de cette aporie qui met face à face le principe et le « tout » de la pensée et de la réalité. L'hypothèse que nous allons argumenter consiste à dire que c'est précisément le sens spécifique du « tout » chez Damascius qui est responsable pour cette aporie. Nous allons discuter la dynamique interne de ce « tout » qui empêche que le principe soit situé « au-delà du tout ».*

Mots-clés

néoplatonisme, Damascius, aporie, principe premier, tout

Au début de son *Traité des premiers principes (De principiis)*,¹ Damascius énonce une aporie qui semble suggérer qu'il est impossible d'admettre « le principe unique du tout » (ἡ μία τῶν πάντων ἀρχή), ce principe absolu de toutes les choses, qui a concentré l'intérêt philosophique de la tradition néoplatonicienne.² On pourrait croire que cette aporie interdit tout accès au principe premier et supprime toute pensée philosophique qui essaye de se frayer un chemin vers la source ultime de toute la réalité. Toutefois, pour Damascius, l'aporie – qui se montre tellement bouleversante pour notre pensée – n'est que le point de départ d'une analyse radicale sur le principe, qui aboutira au principe ineffable. Elle est en même temps la garantie que, dans cette analyse,

1

Nous utilisons la traduction de Joseph Combès : Damascius, *Traité des premiers principes* (CUF), édition par Leendert Gerrit Westerink, Paris, Les Belles Lettres, vol. I : *De l'ineffable et de l'un*, 1986.

2

Sur la pensée de Damascius, le dernier diadoque de l'école néoplatonicienne d'Athènes, on peut consulter : Joseph Combès, *Études néoplatoniciennes*, Grenoble, Millon, 1989 ;

Philippe Hoffmann, « Damascius », in *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, publié sous la direction de Richard Goulet, CNRS, Paris, 1994, vol. II, D 3, pp. 541–593 ; Philippe Hoffmann, « L'expression de l'indicible dans le néoplatonisme grec de Plotin à Damascius », in *Dire l'évidence*, L'Harmattan, Paris, 1997, pp. 335–390 ; John Dillon, « Damascius on the Ineffable », *Archiv für die Geschichte der Philosophie* 78 (1996), pp. 120–129.

le principe sera protégé contre tout accès « indiscret » de la pensée, qui tend à l'objectiver et à le transformer en une chose déterminée.

Dans ce qui suit, nous discuterons seulement le premier versant de cette aporie. Nous montrerons que l'aporie apparaît à cause du fait que Damascius utilise ici le sens le plus commun du « tout », son niveau le plus « bas » et le plus large : celui qui ne laisse rien lui échapper, celui qui constitue l'espace vital de la pensée, son cadre habituel. C'est à partir de ce niveau du « tout » que Damascius s'élancera dans son analyse ultérieure, lorsqu'il proposera l'ineffable en tant que solution à l'aporie. C'est pour cela qu'il est très important de bien comprendre comment Damascius conçoit ce premier niveau du « tout » et comment surgit l'aporie fondamentale du principe, celle qui donnera toute sa direction au traité *De principiis*. Voilà la formulation de cette aporie :

« 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 lui ? » (Πότερον ἐπέκεινα τῶν πάντων ἐστὶν ἢ μία τῶν πάντων ἀρχὴ λεγομένη, ἢ τὶ τῶν πάντων, οἷον κορυφὴ τῶν ἀπ' αὐτῆς προϊόντων; καὶ τὰ πάντα σὺν αὐτῇ λέγομεν εἶναι, ἢ μετ' αὐτὴν καὶ ἀπ' αὐτῆς;).³

Plus précisément, nous discuterons les arguments de Damascius contre l'idée que le principe soit au-delà du tout (ἐπέκεινα τῶν πάντων), en montrant que c'est le sens même du tout qui nous empêche d'accepter un principe « au-delà » du tout, soustrait au tout. Il faut préciser que, plus loin dans son analyse, Damascius reviendra à cette expression (« au-delà du tout ») et l'acceptera, d'une certaine manière, comme indiquant le principe absolu. Toutefois, dans le début du traité que nous discutons ici, Damascius rejette la manière la plus commune de penser l'« au-delà du tout » et montre que, par rapport au sens le plus commun du « tout », l'on ne peut accepter aucun « au-delà », de sorte que ni même le principe ne peut être « au-delà du tout ».

Voyons, pas à pas, en quoi consiste la critique damascienne de la première possibilité de comprendre le rapport entre le principe et le tout. Le premier côté du problème est formé par les variantes suivantes⁴ : si le principe est au-delà du tout (ἐπέκεινα τῶν πάντων) et si le tout est après le principe (μετ' αὐτῆν). Damascius attaque ici le fondement de toute la pensée néoplatonicienne : l'antériorité absolue du principe par rapport au tout, fondement dont l'origine platonicienne est bien connue⁵ et incontestable pour tous les penseurs néoplatoniciens avant Damascius. Plus précisément, Damascius remarque que l'expression même (d'un « principe au-delà du tout ») est équivoque, ou qu'elle porte en elle une contradiction tacite. À cette fin, il lui faut définir les notions de tout et de principe, et analyser leur fonctionnement au sein de notre pensée.

1. Le tout comme ce à quoi rien ne fait défaut

Alors, qu'est-ce que le tout ? De même que, de manière traditionnelle, le sens du principe était donné par son antériorité absolue, par cet « au-delà » (ἐπέκεινα) de toute autre chose qui le sépare des choses subordonnées, de même, le tout possède aussi un sens absolu que Damascius précisera progressivement, en identifiant plusieurs caractéristiques du tout : la complétude, la pluralité limitée et la coordination. La première définition consiste à dire que, dans un sens absolu, le tout est : « ce à quoi absolument rien ne fait défaut » (ὧν γὰρ μηδ' ὅτιοῦν ἄπεισι).⁶

Avec cette définition, Damascius ne se distancie pas de la tradition platonico-aristotélicienne reprise par les néoplatoniciens. Par contre, on retrouve ici l'expression par laquelle Platon avait défini le tout (ὅλον), dans la première hypothèse du *Parménide* : « Qu'est-ce donc que le tout ? N'est-ce pas ce à quoi aucune partie ne manque ? » (Τί δὲ τὸ ὅλον; οὐχὶ οὐ ἂν μέρος μηδὲν ἀπῆ ὅλον ἂν εἶη;).⁷ Le tout (τὸ πᾶν ou τὸ ὅλον) – a une définition identique dans le *Théétète*.⁸ Damascius utilise ces données de la tradition qui le précède, mais d'une manière plus radicale, afin d'éprouver leur résistance et vérifier leur validité, notamment lorsque l'on prend ces données de la tradition absolument en elles-mêmes et non pas relativement, ou partiellement par rapport à autre chose. Or, le platonisme évoque ce qui est formé de parties : d'une telle chose on peut dire qu'elle est totale ou entière, quand aucune de ses parties ne lui fait défaut. En revanche, Damascius applique la définition de Platon avec davantage de largesse : il ne se réfère plus à un tout déterminé par d'autres choses, mais il se réfère au tout au sens absolu (πάντα ἀπλῶς), le tout lui-même, pris comme tel, purement et simplement. Dès lors, le tout exige non pas qu'aucune de ses parties ne manque, mais qu'absolument rien⁹ ne lui fasse défaut. Ce tout ne peut plus être pensé par le fait qu'il possède toutes ses parties en place, parce que l'on ne peut ni connaître, ni dénombrer toutes les parties d'un tel tout, ni jamais vérifier si quelque chose lui manque. Le tout absolu selon Damascius n'est donc pas défini par ce qui entre dans sa composition (par opposition à ce qui resterait *au-dehors* de lui et qui ne lui appartient pas), mais il est défini de manière exclusive, comme ce au-dehors de quoi il ne peut rien y avoir. Il ne s'agit plus d'un sens sommatif, mais d'un sens exclusif : un tout auquel rien n'échappe.

Damascius emploie dans cette première aporie l'expression « au-delà » (ἐπέκεινα) dans son sens commun, et non pas au sens philosophique qu'il introduira plus tard. On pourrait dès le début lui objecter que le principe n'est pas « quelque chose » (τί) et donc, que l'au-delà ne veut pas dire quelque chose qui reste « hors » du tout. Toutefois, c'est précisément à partir de ce sens plus commun de « l'au-delà » que Damascius parviendra au sens ultime et philosophiquement plus profond de l'au-delà qui est celui de l'ineffable,

3

Damascius, *De principiis*, édition Westerink [W], vol. I, p. 1.4–7 (ce qui correspond au vol. I, p. 1. 4–6 de l'édition Ruelle [R]).

4

Suivant la logique de la langue grecque, le discours reprend la dernière variante qui a été formulée. Ainsi, après l'énonciation des variantes (a) et (b), qui forment une certaine perspective du principe, Damascius annonce les variantes correspondantes, de la perspective du tout, commençant cette fois avec (b'), suivie par (a'). De cette façon, quand il en vient à analyser véritablement chaque alternative, Damascius commence de nouveau avec la dernière variante annoncée, donc avec (a') à propos de la perspective du tout, à laquelle correspond la variante (a) à propos de la perspective du principe, par laquelle commence l'aporie du principe.

5

Platon, *République*, 509b 9 : le bien au-delà de l'être.

6

Damascius, *De principiis*, W. I, 1. 9 ; R. I, 1. 7–8.

7

Platon, *Parménide*, 137c 7.

8

Platon, *Théétète*, 205a 1–5: « τὸ πᾶν δὲ οὐχ ὅταν μηδὲν ἀπῆ, αὐτὸ τοῦτο πᾶν ἐστίν; Ὅλον δὲ οὐ ταυτὸν τοῦτο ἔσται, οὐ ἂν μηδαμῆ μηδὲν ἀποστατή; ». Dans ce contexte, le tout (τὸ πᾶν) est défini comme « toutes les parties » (τὰ πάντα μέρη). La même définition du tout est donnée par Aristote dans la *Physique*, 207a 11–12. Voir aussi la *Métaphysique*, 1023b 26–1024a 10.

9

Si le texte platonicien dit que *rien* (μηδέν) ne manque au tout, en revanche, Damascius accentue cet aspect et affirme que du tout ne manque absolument rien (μηδ' ὅτιοῦν).

le principe ultime selon Damascius. En effet, il met face à face ces deux concepts – le principe et le tout – et essaie de voir comment il faut situer le principe par rapport au tout. Mais, selon la signification la plus simple du tout – en tant que ce dont rien ne manque – l'au-delà ne peut avoir que ce sens de « hors du tout » (ἔξω τῶν πάντων), ce qui ne peut pas être accepté, vu le sens restrictif du tout.

Néanmoins, le sens de l'au-delà évolue avec l'analyse de Damascius, au fur et à mesure que le sens du « tout » se clarifie. Mais, pour l'instant, lors d'une première approche de la relation entre le principe et le tout, quand on se demande si le principe est au-delà du tout, l'on comprend par là une certaine séparation entre les deux, une exclusion du principe hors du tout, exclusion que le sens le plus commun ne peut pas supporter : rien ne sort au-delà du « tout », même pas le principe.

2. Le tout limité

Néanmoins, si rien ne reste hors du tout pour le limiter du dehors, cela ne signifie pas que ce tout soit illimité, infini et indéterminé. Au contraire ; et ici nous passons à une deuxième caractéristique du tout, à savoir la limitation :

«... le tout veut être une pluralité limitée ; car l'illimité ne seraient être exactement le tout. Par conséquent, rien ne se manifestera hors du tout » (Ἐπι δὲ τὰ πάντα πολλὰ βούλεται εἶναι πεπερασμένα· τὰ γὰρ ἄπειρα οὐκ ἂν εἶη πάντα ἀπαρτί. Οὐδὲν ἄρ' ἔξω φανείται τῶν πάντων).¹⁰

Damascius s'appuie ici sur l'analyse classique du problème de l'infini – rencontré chez Aristote et ensuite repris par Plotin – pour montrer que *le tout absolu* doit être limité. Ainsi, pour Plotin,¹¹ comme pour Aristote,¹² l'infini ne peut jamais exister en acte, réalisé comme tel. Le seul sens que peut avoir l'infini est celui d'ajouter toujours une nouvelle partie à une chose, parce qu'il y a toujours un excédent qui resterait hors de cette chose. De cette manière, la chose même ne peut jamais être complète, achevée, finie, parce qu'il y a quelque chose qui lui fait défaut ; elle serait donc illimitée.¹³ C'est dans ce sens que Damascius affirme que « l'illimité ne seraient être exactement le tout ». Car, s'il y aurait toujours un élément qui reste hors du tout, alors le tout ne serait pas encore *tout*, mais il serait illimité, inachevé. Le tout absolu ne doit rien avoir hors de lui et rien ne saurait lui manquer.¹⁴ Il doit être limité, non pas par une autre chose, mais par le fait que rien ne peut lui être ajouté, car rien ne s'y soustrait et rien ne reste hors de lui. Il n'est pas limité par quelque chose d'extérieur, car il n'y a plus d'extérieur par rapport à lui. De la sorte, il est limité non pas par une limite concrète, qui séparerait deux choses différentes, mais parce que rien ne s'y sépare, et rien ne peut le limiter du dehors. Il s'agit par conséquent d'une limite interne, au sens de l'achèvement du tout. Ce *tout* comprend déjà toutes choses, dans une *pluralité limitée*. Il est défini comme une totalité (παντότης)¹⁵ qui présuppose la limitation et l'enveloppement.

Dès lors, comme le remarque Damascius, selon cette signification du tout, rien – pas même le principe – ne s'individualiserait. Le principe ne pourrait plus se soustraire à ce tout. Car, si quelque chose n'entrait pas dans le tout, et resterait au-dehors, alors le tout perdrait son sens absolu et ne serait qu'un tout incomplet, un *tout* auquel quelque chose manque. Mais un tout auquel quelque chose manque est une contradiction dans les termes, une absurdité.¹⁶ Le principe du tout absolu ne peut pas prendre le sens de quelque

chose qui reste hors du tout, qui dépasse la sphère du tout et qui, de la sorte, supprime sa complétude. Il y a donc une antinomie ou une incompatibilité entre le fait que le principe ne doive pas être inclus dans le tout et le fait que le tout absolu ne puisse laisser rien hors de soi.

En conclusion, si l'on juge d'après ce que nous comprenons par le *tout*, le principe ne peut pas être « au-delà du tout » et le tout ne peut pas être « après le principe ». Le principe ne peut pas être détaché du tout ; le principe ne peut occuper que la place la plus haute dans le tout, c'est à dire la place de la limite supérieure, mais il ne peut pas sortir « hors » du tout. Damascius dira que :

«... la totalité signifie, en effet, une certaine limite et déjà un enveloppement où, d'un côté, le principe a valeur de limite supérieure, et, de l'autre, ce qui procède en dernier lieu du principe, valeur de limite inférieure. Le tout sera donc [constitué] avec ces limites. » (ὄρος γὰρ τις ἢ παντότης καὶ ἤδη περιήλψις, ἐν ἣ ἡ μὲν ἀρχὴ πέρας τὸ ἄνω, τὸ δ' ἀπ' ἀρχῆς ἔσχατον πέρας τὸ κάτω· πάντα ἄρα μετὰ τῶν περῶτων).¹⁷

Avec cette indication, nous accédons à une détermination plus précise de la « place » du principe dans le tout : celui-ci pourrait être la limite supérieure du tout, limite qui donne au tout une détermination exacte.

Cette perspective, d'un tout déterminé par des limites, est aussi un *topos* bien connu dans la tradition néoplatonicienne. Nous le retrouvons chez Proclus, qui démontre que la totalité des êtres doit avoir une limite supérieure, ainsi

10

Damascius, *De principiis*, W. I, 1. 11–13 ; R. I, 1. 10–11.

11

Pour Plotin, l'infini ou l'illimité (τὸ ἄπειρον) ne peut être admis ni dans le monde sensible, ni dans le monde intelligible ; l'illimité ne peut subsister comme tel, mais toutes choses, dans la mesure où elles existent, sont déjà délimitées par un nombre ; voir *Ennéades*, VI, 6, 3. 1–3.

12

Voir Aristote, *Physique*, III, 6, aussi que *Mé-taphysique*, 10, 1067a 20–23.

13

Dans la *Physique*, III, 6, Aristote montre que l'infini est ce à quoi on ajoute à chaque fois quelque chose de nouveau (206a 28 : τῷ ἀεὶ ἄλλο καὶ ἄλλο λαμβάνεσθαι). Ainsi, l'infini est à chaque fois engendré comme neuf, sans jamais être complet, achevé. L'infini ressemble au tout, car il semble « tout comprendre et avoir tout en lui-même » (207a 19–20 : τὸ πάντα περιέχειν καὶ τὸ πᾶν ἐν ἑαυτῷ ἔχειν) ; toutefois, l'infini ne comprend tout que de manière potentielle, tandis qu'en acte il n'est jamais complet, car il a toujours quelque chose en dehors de lui. En revanche, « le tout est ce en dehors de quoi il n'y a rien, car celui à qui quelque chose fait défaut n'est pas tout, quoi que ce soit ce qui lui fait défaut » (207a 10–12 : ὥσπερ δὲ τὸ καθ' ἕκαστον, οὕτω καὶ τὸ κυρίως, οἷον τὸ ὅλον οὐ μὴδὲν ἐστὶν ἔξω· οὐ δ' ἔστιν ἀπουσία ἔξω, οὐ πᾶν, ὅ τι ἂν ἀπῆ).

14

On peut rapprocher cette idée d'un passage de Parménide (fragment 8. 31–33), où l'on retrouve un argument similaire : l'être est limité car il ne manque de rien, or s'il était infini, il manquerait de tout.

15

Le concept est forgé par Proclus, chez qui il apparaît pour la première fois, dans l'expression « totalité intelligible » (παντότητα νοητήν), qui désigne la complétude paradigmatique du monde intelligible, de l'être véritable, décrit dans la deuxième hypothèse du *Parménide* (voir Proclus, *Théologie platonicienne*, III, 95. 15 ; V, 138. 4 ; *Commentaire sur le Timée*, I, 390. 21 ; 426. 24). Damascius reprend ce terme pour indiquer le tout au sens le plus large, le tout absolu.

16

Dans *Ennéades*, VI, 7, 42. 9–15, Plotin formulait un argument similaire concernant la relation entre le principe et le tout ; il montrait que, pour que le tout ne perde pas sa complétude, il faut que le principe ne soit rien de ce tout, rien des choses qui viennent après le principe, mais il doit être différent du tout et au-delà du tout. En revanche, Damascius pousse l'argument de Plotin jusqu'à ses conséquences extrêmes, considérant que, si le principe était au-dehors du tout alors les choses après le principe ne seraient plus *le tout* véritablement. La conclusion radicale de Damascius est que rien ne peut être hors du tout, ni même le principe.

17

Damascius, *De principiis*, W I, 1. 13–16 ; R. I, 1. 12–2. 1.

qu'une limite inférieure, la limite supérieure étant le principe du tout. En effet, Proclus¹⁸ montre que les êtres ne peuvent pas être infinis, ni du côté de leur commencement, ni du côté de leur fin. Dans la démonstration de Proclus il y a une équivoque : il semble admettre le principe premier en tant que limite supérieure des êtres. Pour démontrer l'existence du principe premier, il formule cette alternative : ou bien il n'y a ni premier ni dernier parmi les êtres, ou bien il y a le premier mais non pas le dernier, ou bien l'inverse, ou bien il y a aussi un premier et un dernier, lesquels limitent les êtres des deux côtés. Dans ce dernier cas (le seul acceptable), Proclus affirme que : soit l'une des limites est une et l'autre non, soit aucune d'elles n'est une, soit chacune d'elle est une.¹⁹ Proclus admet ensuite que, dans les êtres, « il faut que le tout premier soit limite, ainsi que le tout dernier ».²⁰ Toutefois, Proclus conclut cette démonstration de la façon suivante : « non seulement l'un est le principe du tout, mais aussi le dernier des êtres est un ». De cette façon, « le premier » – qui est considéré comme l'une des limites des êtres – est identifié à l'un, principe des êtres. Dans ce contexte, Proclus ne fait aucune distinction entre le premier des êtres et le principe un, mais il semble démontrer l'existence du principe un en tant qu'il serait le premier des êtres.²¹ Damascius part de cette hypothèse (du principe comme limite supérieure des êtres), mais seulement pour la rejeter.

Cependant, si pour Proclus l'existence des deux limites du tout ne pose aucun problème, au contraire, pour Damascius l'affirmation des deux limites ne va pas de soi, mais elle est tout à fait problématique. Car la limite entre elle-même dans ce qui est limité, et est ainsi comprise et elle-même « limitée » par ce qu'elle limite. Mais, pour Damascius, un principe inclus dans le tout qu'il gouverne – et qu'il limite – cesse d'être un principe, comme il le montrera dans l'analyse de la deuxième partie de l'aporie.

3. Le tout comme coordination unique

Damascius donne encore d'autres arguments qui soutiennent l'impossibilité de séparer le principe et le tout. En effet, non seulement le tout, mais encore le sens même du principe nous interdit de soustraire le principe au tout. Il n'est pas légitime de séparer le principe des choses qu'il gouverne, puisque le principe est conçu dans un certain rapport aux choses qui viennent après lui :

« En outre, le principe est coordonné à ses dérivés, car c'est d'eux qu'on le dit principe et qu'il l'est réellement ; et, de même, la cause est coordonnée aux effets » (Ἐτι δὲ ἡ ἀρχὴ συντέτακται τοῖς ἀπὸ τῆς ἀρχῆς ἐκείνων γὰρ ἀρχὴ λέγεται τε καὶ ἔστι · καὶ τὸ αἴτιον δὴ τοῖς αἰτιατοῖς).²²

Non seulement Damascius remarque qu'il est impossible d'accepter un principe hors du tout, mais, en outre, lorsque nous parlons du principe, nous comprenons déjà qu'il est le principe de quelque chose, par conséquent une liaison est sous-entendue avec un « tout », de même que, lorsque l'on parle d'une cause, on sous-entend ses effets.²³ Du reste, même dans la formule initiale de l'aporie, le principe est appelé « principe unique du tout », son sens est lié à celui du tout, de sorte que la question du principe ne peut se formuler au sujet du principe pris en lui-même, mais la question du *principe* est implicitement la question du *tout* gouverné par le principe.

Mais le principe est coordonné à ses dérivés du point de vue non seulement du discours – dans le sens où *l'on dit* qu'il est principe du tout – mais sa coordination prend aussi le sens d'une certaine structure et d'une hiérarchisation

entre le principe et les choses subordonnées. C'est la raison pour laquelle Damascius affirme « qu'on le dit principe et qu'il est réellement » principe du tout. En effet, le principe introduit dans la réalité une certaine structure, un certain ordre, parce qu'il est le premier et qu'il est avant toute autre chose. Mais alors, Damascius remarque que c'est cette coordination même – introduite par la présence du principe – que l'on appelle « tout » :

«... la pluralité des choses dont il y a une unique coordination, voilà ce que nous appelons le tout, de sorte que dans le tout est aussi le principe » (ὄν δὲ μία σύνταξις πολλῶν ὄντων, ταῦτα πάντα λέγομεν· ὥστε ἐν τοῖς πᾶσι καὶ ἡ ἀρχή).²⁴

La coordination se réfère à la structure unitaire du tout, mais cette unité est imposée par la présence du principe, de sorte que, dans un deuxième sens, la coordination se réfère au tout avec son principe. Le principe entre dans la coordination qu'il impose dans la réalité par sa propre présence, du simple fait qu'il est premier, et qu'il précède toutes les choses. Il est coordonné au tout, parce que toutes les autres choses lui sont subordonnées.²⁵ La coordination est finalement le fait même d'être ensemble, dans une même structure.²⁶

Il existe ainsi un double conditionnement entre le principe et le tout : d'une part, le principe est conçu en relation avec le tout qu'il gouverne, donc il est principe précisément en vertu de sa coordination avec le tout. D'autre part, le tout même est *le tout* proprement dit – à savoir cette pluralité limitée qui englobe toutes les choses selon un certain ordre – à cause de la présence du

18

Voir Proclus, *Théologie platonicienne*, II, 3, pp. 27–28.

19

Ibid., II, 3, 26. 13–18.

20

Ibid., II, 3, 28. 14–15.

21

Voir aussi l'article de P. A. Meijer (« Proclus' Introduction of the One in his *Theologia Platonica* : Some Unorthodox Views on the Nature of the One », *Ancient Philosophy*, 23, vol. XX, no. 2, 2003, pp. 395–414), selon lequel Proclus applique un « principe d'ignorance » qui consiste en cela que, avant de découvrir que le principe est supérieur à l'être, le principe est nommé οὐσία ou ὄν. Par exemple, dans la *Théologie platonicienne*, II, p. 3.8, Proclus parlerait de « l'être tout premier de tous les êtres » (τὴν τῶν ὄντων ἀπάντων πρωτίστην οὐσίαν) ; en revanche, les éditeurs Saffrey et Westerink ont remplacé οὐσία par αἰτία, suivant la correction suggérée par Taylor. P. A. Meijer donne aussi d'autres exemples où Proclus considère, de manière hypothétique, que le principe serait l'être : voir *Théologie platonicienne*, II, p. 15. 4 ; 16. 22 ; 19. 26.

22

Damascius, *De principiis*, W. I, 1. 16–2. 2 ; R. I, 2. 1–3.

23

Discutant ce passage du traité *De principiis*, Sara Rappé (*Reading Neoplatonism: Non-*

Discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus and Damascius, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, chapitre « Damascius' Ineffable Discourse ») affirme que la proposition 75 des *Éléments de théologie* (selon laquelle toute cause transcende ses effets) « is breached at the outset in Damascius' *Peri Archon*, when he suggests that the 'cause must be ranked among the effects' » (p. 206). Toutefois, il faut remarquer que Damascius ne dit pas que la cause doit être placée parmi ses effets ; le problème identifié par Damascius est que notre pensée met la cause en relation avec les effets, bien qu'elle les distingue préalablement.

24

Damascius, *De principiis*, W. I, 2. 3–4 ; R. I, 2. 3–4.

25

En effet, il y a une contradiction ou une équivocité inhérente au concept même d'ἀρχή : en tant que principe, il devrait être antérieur aux choses qu'il gouverne et distinct d'elles ; mais en tant que commencement, il reste dans la totalité des choses, il est l'une d'entre elles.

26

Voir par exemple Damascius, *De principiis*, W. I, 7. 13–14 ; R. I, 6. 14–15 : « du point de vue de la coordination, parce que les derniers termes coexistent aussi avec lui » (εἰ μὲν κατὰ σύνταξιν, ὅτι καὶ τὰ ἔσχατα σὺν αὐτοῖς).

principe qui lui offre unité et ordre. Le principe est une limite supérieure, mais non pas une limite objective, sans aucune efficence concernant le tout, mais au contraire, il est une limite qui impose un ordre dans le tout, une limite à partir de laquelle le tout se développe dans sa structure propre. Toutefois, il s'intègre lui-même dans l'ordre qu'il produit. Dès lors, il semble que le tout ne laisse pas le principe hors de lui, mais, à son tour, le principe ne peut être principe indépendamment de ceux qui viennent après lui, qu'il gouverne et qu'il ordonne.

Le principe ne peut pas être séparé du tout – pour ne pas perdre le sens du tout – mais, en outre, c'est la présence du principe qui donne sens au tout. Par la présence du principe, le tout est limité et complet (puisque même le principe n'est pas hors de lui), il est ordonné et il reçoit une structure et une unité propre qui lui permettent d'être appelé *le tout*. Par la présence du principe, le tout devient une *coordination* unique. L'expression « coordination unique » (μία σύνταξις) se retrouve dans la *République*.²⁷ Reprise par Plotin, l'expression se réfère à l'unité et à l'accord de toutes choses dans l'univers, même celles qui, au premier abord, semblent opposées. Toute la réalité est une *coordination unique* – grâce au principe unique qui la gouverne, en lui offrant unité, ordre et harmonie.²⁸ Néanmoins, Damascius remarque que, si nous pensons le tout comme une coordination unique, alors le principe – qui assure l'ordre de cette coordination – fini par être réintégré dans la coordination du tout. Autrement dit, si le principe joue le rôle de celui qui donne ordre et structure au tout, alors il ne peut plus être séparé de ce tout. De plus, le tout – conçu comme une coordination unique – perd son sens si on lui soustrait son principe.

Avec chaque nouvel argument, Damascius précise d'autant plus ce qu'il appelle « le tout », et en détermine davantage la nature. Le tout est non pas seulement une pluralité complète et limitée, mais, en outre, une pluralité ordonnée, qui possède une structure déterminée, une certaine coordination des parties entre elles.

4. Le tout comme totalité de ce que l'on peut concevoir

Observons qu'il y a une manière graduelle, selon trois paliers, pour opposer des arguments contre l'idée que le principe serait au-delà du tout. Premièrement, Damascius remarque que, par rapport au tout, l'on ne peut pas penser encore autre chose, hors du tout. Par conséquent, même dans sa signification la plus simple, le principe ne se distingue pas du tout. Deuxièmement, Damascius avance vers un sens plus concret du « tout » et de son principe : le tout n'est pas seulement complet, mais, dans cette complétude qui le caractérise, il est limité et sa limite est constituée et imposée par le principe, de sorte que le principe est de nouveau inclus dans le tout, mais cette fois en tant que limite supérieure du tout. Troisièmement, le tout est conçu comme une coordination et le principe est inclus dans le tout dans la mesure où le principe impose cette coordination au tout, parce qu'il n'est pas une simple limite (de même que la dernière chose dont est composé le tout est aussi une limite), mais une limite qui engendre le tout et l'ordonne.

Pourtant, ce qu'affirme jusqu'ici Damascius ne manque de soulever une objection : en effet, pour toute la tradition, le principe du tout n'est pas « quelque chose » (τι) qui risquerait de rester hors du tout. D'ailleurs, le syntagme « au-delà » (ἐπέκεινα) n'a pas le sens d'un « hors du tout » (τῶν πάντων ἐκτός), parce que l'antériorité du principe n'est pas celle d'un objet qui reste

au-dehors, mais celle relevant d'un ordre ontologique différent : plus précisément, le principe n'est pas de même nature que le tout et, donc, il ne peut pas être inclus dans le tout. De surcroît, on pourrait objecter à Damascius que, si le principe est la limite supérieure du tout, il n'est pas pour autant inclus dans le tout.²⁹ De même, on pourrait dire que le principe impose une coordination sans entrer lui-même dans cette coordination, sans être l'une des choses subordonnées.

Du reste, le discours de Damascius n'est pas dénué de toute ambiguïté : d'une part, il affirme que le principe est principe de ceux qui viennent de lui (*ἀπὸ τῆς ἀρχῆς*); d'autre part, au début du traité, il affirme qu'il s'agit du principe unique « du tout », or le tout est cette « coordination unique » (du principe et de ceux qui viennent de lui). Ainsi, d'une part, le principe serait principe de ceux qui viennent après lui ; d'autre part, il serait le principe du tout (donc, du principe et de ce qui vient après lui). Damascius semble donc jouer sur cette équivocité : du tout, en tant que coordination unique, incluant ou non le principe.

Toutes ces objections possibles trouvent leur réponse dans la suite de l'analyse de Damascius. En effet, pour mettre en évidence, encore plus clairement, la dépendance du principe par rapport au « tout » (dont le sens se précise petit à petit), Damascius met en scène une nouvelle définition du tout :

« Et, en un mot, nous appelons tout au sens strict la totalité de ce qu'il nous est possible de concevoir de quelque manière que ce soit » (*Καὶ ὅλως πάντα λέγομεν ἀπλῶς ὅσα καὶ ὁπωσοῦν ἐννοοῦμεν*).³⁰

Par cette définition,³¹ Damascius élargit la sphère du tout et renverse la perspective traditionnelle sur le tout et sur son principe. Le tout défini par Damascius dépasse celui défini par Plotin, qui était accepté traditionnellement.

27

Platon, *République*, 462c. Décrivant l'unité d'une cité, Platon la compare avec celle d'un individu dont les parties réagissent ensemble : quand une partie du corps est blessée (un doigt, par exemple), la douleur est ressentie par l'individu tout entier, c'est-à-dire par cette communauté du corps et de l'âme, par leur *unique coordination* qu'a produite la partie dirigeante (*μίαν σύνταξιν τὴν τοῦ ἀρχοντος*). L'idée d'une coordination unique de toutes choses (*πάντα*) apparaît aussi chez Aristote (*Métaphysique*, 1075a 16–19), qui affirme qu'il est impossible qu'un être n'ait aucune relation avec un autre, mais que tous sont coordonnés par rapport à l'un (*πρὸς μὲν γὰρ ἐν ἅπαντα συντέτακται*).

28

Voir *Ennéades*, II, 3, 7. 14 ; III, 2, 2. 31 ; III, 3, 1. 11 ; V, 1, 9. 14. Chez Damascius, l'expression est récurrente (*De principiis*, W. I, 2. 3, R. I, 2. 3 ; W. I, 2. 11, R. I, 2. 9 ; W. I, 17. 7, R. I, 13.1 ; W. I, 79. 17, R. I, 52. 29).

29

Plotin, par exemple, parle du principe comme étant une limite des êtres, l'être le plus haut et le meilleur. Il dit que chaque être cherche son bien, de sorte que l'on aboutit ainsi à l'être le meilleur, qui ne cherche plus un autre bien,

mais qui est lui-même le bien en soi (*Ennéades*, I, 7, 1). Toutefois, Plotin montre ensuite que ce bien absolu, qui est le principe, n'est pas vraiment un être au sens strict, mais qu'il est « au-delà des êtres », car il n'a plus la nature de l'être qui cherche un bien supérieur. De même, dans *Ennéades*, VI, 7, 23, Plotin montre que, même si, dans l'ordre de notre discours, le principe nous apparaît comme le meilleur des êtres (donc, comme une limite supérieure des êtres), en effet, il n'est plus un être (il n'entre pas dans la pluralité des êtres). De même encore, Proclus démontre l'existence du principe premier par la nécessité d'une limite supérieure du tout (*Théologie platonicienne*, II, 3, p. 27–29). Mais cette limite, laquelle est une et engendre toutes les autres choses, c'est le principe un, et il n'est pas un être, car il n'est pas multiple.

30

Damascius, *De principiis*, W. I, 2. 4–5 ; R. I, 2. 5.

31

La définition sera reprise plus bas : voir *De principiis*, W. I, 17. 5 ; R. I, 12. 30 : « ce que nous connaissons, c'est cela que nous appelons le tout » (*ἃ γὰρ γινώσκομεν, ταῦτα πάντα φαμέν*).

Chez Plotin, le tout est la sphère de l'intellect divin, qui pense toutes les choses existantes et les détermine en même temps qu'il les pense.³² Le tout de Plotin comprend par conséquent toutes les choses selon un mode paradigmatique. Par rapport au tout ainsi entendu, le principe était au-delà,³³ justement parce qu'il n'était plus l'une des choses contenues dans l'intellect sous forme paradigmatique, il n'était plus déterminé et il n'était plus pensé ni par la raison discursive, ni par l'intellect divin.

En revanche, pour Damascius, le tout n'est plus déterminé par la pensée divine, où les choses sont présentes de manière intelligible, comme des êtres proprement dits. Damascius se place à un autre niveau d'exigence herméneutique, descendant vers le sens plus concret, quant à ce que signifie le tout dans notre pensée.³⁴ Le tout est compris comme tout ce qui est présent non pas dans l'intellect divin, mais dans notre pensée humaine discursive. Le tout ainsi défini par Damascius s'avère alors, d'une certaine manière, plus large que celui de Plotin, non pas au sens sommatif – puisque le tout de Damascius ne comprend pas plus de *choses* que celui de Plotin – mais au sens où notre accès à l'intellect plotinien se fait par la médiation de « ce qu'il nous est possible de concevoir ». Car « la totalité de ce qu'il nous est possible de concevoir de quelque manière que ce soit » inclut le monde intelligible au sens de Plotin, mais ne s'y limite pas, puisque nous concevons bien également d'autres choses : tant celles qui sont inférieures à l'intellect divin, que celles qui le dépassent, comme le principe.³⁵

Dans la mesure où, à partir de Jamblique, l'âme est conçue comme le résultat d'une chute de l'intelligible, sans garder une racine immuable dans l'intelligible, Damascius reprend cette interprétation à son propre compte. Pour lui, le tout dont on recherche le principe n'est pas un tout intelligible, auquel le sensible et la raison discursive participeraient. Pour Damascius, le tout est déterminé par cette pensée discursive qui caractérise notre âme déchue de l'intelligible. Dans cette pensée qui détermine le tout, le principe est, d'une certaine manière, déjà présent.

En définitive, Damascius tire profit de la manière « commune », pourrait-on dire, dont on pense le tout et le principe. Pour le dire autrement, il ne commence pas par définir un principe absolu, que notre pensée ne peut plus comprendre, puis un tout absolu, auquel notre pensée a un accès médiat et partiel. Par contre, il commence à partir de ce que signifient pour nous le principe et le tout. Au lieu d'aller de haut en bas, Damascius commence par ce « bas » dans lequel nous nous trouvons de prime abord : une situation initiale où la conscience se voit désemparée et désarmée dans sa tentative d'accéder au principe et au tout. Le fait que cette attitude et cette perspective initiale ne soient pas adéquates au principe lui-même ne constitue pas un problème pour Damascius. Il y voit justement un moyen pour avancer vers une perspective plus adéquate. Ultérieurement, Damascius va amender cette attitude initiale, en essayant de la perfectionner, en vue d'accéder à la contemplation des premiers principes.

Dans son article « Principe et totalité », Stanislas Breton se demande si cette manière de définir le tout est finalement adéquate : car, comment peut-on comprendre le tout par la pensée, si celui qui pose la question du « principe du tout » est inclus dans ce tout même ?³⁶ Autrement dit, celui qui pose cette question est-il dans le tout (et dans ce cas, comment peut-il s'emparer d'une perspective globale sur le tout ?) ou bien hors du tout (afin de pouvoir vraiment « comprendre » le tout par sa pensée) ? Ces questions nous paraissent cependant biaisées. D'une part, parce que « ce qu'il nous est possible

de concevoir » ne se réfère pas à un tout « objectif » et fermé, dans lequel le sujet qui pense se retrouve aussi, comme un élément de ce tout. Il s'agit plutôt d'un « horizon » de sens que la pensée projette sur les choses, et dans lequel les choses apparaissent et se structurent. D'autre part, dans la perspective de Damascius, il n'y a pas de différence entre « le tout » et le fait de penser ce tout. Le tout n'est que ce que l'on conçoit, de quelque manière que ce soit. Même la définition du tout comme pluralité limitée implique nécessairement une certaine modalité de pensée qui lui est inhérente, de sorte que la définition par « ce qu'il nous est possible de concevoir de quelque manière que ce soit » est la plus complète. La pensée ne se situe pas « hors » du tout qu'elle pense, mais bien en stricte conformité avec ce tout. Elle définit le « tout » en le pensant et elle se définit elle-même par ce « tout ».³⁷

Mais alors, si le tout est « ce qu'il nous est possible de concevoir », ce tout a besoin d'un principe, justement dans la mesure où nous le pensons : car, d'une part, il y a une perspective unitaire appliquée au « tout », mais, d'autre part, cette perspective unitaire n'est pas imposée par la pensée elle-même, parce que la pensée « reconnaît » qu'elle ne pense pas les choses de manière totale-

32

Voir, par exemple, Plotin, *Ennéades*, V, 1, 4. 21 : « l'intellect est tout » (ὁ δὲ νοῦς πάντα).

33

Voir Plotin, *Ennéades*, V, 4, 2. 39 : « si celui-ci <l'intellect> est tout, celui-là <l'un> est au-delà du tout » (Εἰ δὲ τοῦτο τὰ πάντα, ἐκεῖνο ἐπέκεινα τῶν πάντων).

34

Ce changement de perspective doit être compris dans un contexte plus large : à partir de Jamblique, l'on considère que l'âme humaine est totalement descendue de l'intellect divin, contre l'opinion de Plotin (*Ennéades*, IV, 8, 8, 1–3), qui veut que la partie supérieure de l'âme reste dans l'intelligible. Voir par exemple Proclus, *Commentaire sur le Timée*, III, 333. 28 ; voir aussi le livre de Carlos Steel, *The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Bruxelles, Verhandelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, 40, 1978. Voir aussi Ilsetraut Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Paris, Études augustiniennes, 1978, p. 171, qui montre que Damascius ne revient pas à la perspective plotinienne (contre E. R. Dodds, Proclus, *The Elements of Theology*, Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 309, et H. J. Blumenthal, « Neoplatonic Elements in the De Anima Commentaries », *Phronesis*, 21, 1976, p. 74, cf. aussi « Plotinus in Later Neoplatonism », in *Neoplatonism and Early Christian Thought*, Variorum publications, London, 1981, p. 215). En conséquence, le point de repère de l'analyse philosophique de Damascius n'est plus l'intellect divin, mais l'âme humaine, ce nœud de toute la réalité, situé entre la nature divine et la nature physique. Chez Damascius, le discours

philosophique tient toujours compte du fait que l'âme et la pensée marquent spécifiquement la réception des hypostases supérieures. Dans ce contexte, le tout est compris à partir de la perspective non pas de l'intellect divin, mais de notre pensée.

35

Il est important de remarquer dans ce contexte que Damascius est l'auteur néoplatonicien qui est entré dans les plus fins détails de « ce qu'il nous est possible de concevoir de quelque manière que ce soit », car son analyse des niveaux de réalité examine même ce qui se trouve en deçà de l'être proprement dit, c'est-à-dire en deçà de l'espace de la pensée (notamment par les analyses des hypothèses négatives du *Parménide*, concernant les phénomènes, les simulacres, et le non-être) ; mais elle s'avance aussi au-delà de tout ce que notre pensée est capable de comprendre, lorsqu'il parlera de l'ineffable.

36

Stanislas Breton, « Principe et totalité », *Futur antérieur*, 1, 1990 : « Si nous étions résorbés dans le tout, à l'instar d'éléments ou de parties, comment pourrions-nous prendre nos distances, nous élever en quelque sorte au-dessus de lui pour le soumettre à nos questions. » La solution de l'auteur à ce problème consiste à dire que « la pensée ne mettrait point le tout à distance, si elle n'exerçait, à sa manière, la puissance libératrice de 'l'unique principe' ».

37

Il y a en effet une étroite relation entre le « tout », qui est défini en tant que « coordination unique » des choses, et la pensée, qui est aussi une manière de mettre les choses (ou les mots) ensemble, de les coordonner entre eux.

ment adéquate. Plus exactement, la pensée « voit » qu'il existe une structure unitaire et compacte du tout, mais elle ne sait pas d'où vient cette structure et qui l'impose. La réflexion de Damascius part précisément de cette perspective paradoxale : on conçoit le tout comme s'il était gouverné par un principe, mais sans connaître le principe lui-même. La pensée du tout est orientée vers un principe qu'elle ignore. Elle le conçoit, d'une certaine manière, même si elle ne le connaît pas à proprement parler. C'est ce qui autorise finalement Damascius à parler d'un « principe unique du tout » avant même de le définir, avant de l'avoir identifié en tant que tel.

5. « Nous concevons aussi le principe »

Si le tout signifie « la totalité de ce qu'il nous est possible de concevoir de quelque manière que ce soit (ὅπωσοῦν) », le principe fait aussi partie de ce tout, car, comme le remarque Damascius : « nous concevons aussi le principe » (ἐννοοῦμεν δὲ καὶ τὴν ἀρχήν).³⁸ Le tout représente ce que nous concevons « de quelque manière que ce soit », (ὅπωσοῦν). Cette dernière spécification – (ὅπωσοῦν) – est très importante par rapport au principe : il est sûr que notre pensée ne peut comprendre certaines « choses » de manière adéquate et complète, comme, par exemple, le principe. Même si nous en parlons et nous le pensons d'une certaine manière, nous ne pouvons ni le définir ni le penser à proprement parler, nous pouvons seulement nous le représenter selon un mode inférieur et inadéquat. Voilà ce que toute la tradition néoplatonicienne a soutenu : le principe échappe à notre compréhension. En outre, comme le disait Platon, et comme Damascius le répète, nous ne pouvons pas concevoir et exprimer correctement ni même les formes intelligibles,³⁹ sous lesquelles se situent toutes les choses que nous pensons. Par conséquent, nous pouvons dire que même les choses nous restent, d'une certaine manière, inconcevables, si nous les pensons par l'intermédiaire de formes que nous ne connaissons pas directement ni totalement. Alors, à plus forte raison, le principe nous échappe, précisément à cause du fait que l'on essaye de le comprendre.

Toutefois, Damascius maintient que le tout comprend aussi ce que nous pensons incomplètement et inadéquatement. Si le principe est présent – même si sous une forme obscure – dans notre pensée, il entre dans ce que nous appelons *le tout*. Plus précisément, quoi que l'on puisse penser ou soupçonner au sujet du principe, cela entre dans le tout, dans la totalité de ce que nous pensons. Dans ce cas, il est évident que le principe – ou ce que nous appelons « principe » – ne peut être au-delà du tout, une fois que nous le pensons déjà, d'une certaine manière. À la limite, il serait absurde de penser même cet *au-delà* de ce que nous pensons, puisqu'il ne serait plus *au-delà*, une fois qu'il est déjà pensé en tant que tel.

Nous remarquons que le tout est ce au-delà de quoi l'on ne peut rien penser ; en même temps, le tout est la totalité de ce que nous pensons. Autrement dit, le tout est l'espace le plus large que notre pensée habite. Dans ces conditions – en guise de réponse aux objections possibles énoncées plus haut – Damascius pourrait affirmer que, si le tout est *ce que nous concevons*, alors le principe devient lui-même *quelque chose*, par le simple fait que nous le concevons comme tel. Également, *au-delà* (ἐπέκεινα) n'a plus de sens par rapport à ce tout. Quelque chose *au-delà* de ce tout devrait être hors du tout, mais, du simple fait que nous le pensons ainsi, il rentre – sous une autre forme – dans le tout.

Nous voyons ici que la solution de Plotin à l'aporie principale (à savoir que le principe est au-delà du tout, et non pas quelque chose dans le tout) ne tient

plus jusqu'au bout, car, même si nous disons que le principe est *au-delà du tout* sans être *quelque chose* de déterminé, nous le pensons toutefois comme *quelque chose* de déterminé, de sorte que le principe rentre dans la totalité constituée par notre pensée. Pour Plotin, l'un est hors du tout parce qu'il n'est pas *quelque chose* (τί), comme sont les choses qui composent le tout. Nous remarquons que Damascius se situe à un niveau méta-conceptuel, lorsqu'il s'aperçoit que, si nous considérons que le principe est au-delà du tout, nous le transformons en *quelque chose* au-delà du tout, et nous perdons le sens du tout, au-dehors duquel rien ne peut être admis.

Dans les termes de la solution plotinienne, nous disons que le principe est *au-delà du tout* et qu'il *n'est pas quelque chose*, même si, indirectement, nous le pensons comme *quelque chose* et nous le faisons rentrer dans le *tout* de ce que nous pensons. En revanche, Damascius n'accepte plus cette constante inadéquation – entre ce que nous disons et ce que nous voulons dire – avec laquelle la tradition néoplatonicienne s'est déjà habituée.⁴⁰ Damascius cherche à appréhender concrètement et, malgré tout, adéquatement, le principe. C'est en cela que consiste la quête du principe chez Damascius. Il essaiera de résoudre les apories du principe avec une conscience plus aiguë.

Le vrai enjeu de Damascius consiste non pas à déconstruire les affirmations fondamentales de la pensée néoplatonicienne, mais plutôt à les éprouver et à les raffiner ; il s'est donné pour tâche de découvrir les difficultés inhérentes à la tradition transmise jusqu'à lui et de restructurer la hiérarchie des principes, en tenant compte de ces difficultés et en les surmontant. Dans ce contexte, Damascius veut savoir si l'idée même d'un « principe au-delà du tout » – variante radicale du « principe au-delà de l'être » – fait effectivement sens pour la pensée, si une telle idée est légitime, ou si elle doit être amendée. Il remarque que nous ne pouvons pas admettre un principe au-delà du tout, un principe séparé de ce que nous appelons tout, parce qu'il est en effet impossible de penser hors de ce que nous pensons, de penser hors de la pensée.

Néanmoins, l'affirmation de Damascius selon laquelle « nous concevons aussi le principe », ne signifie pas que nous connaissons le principe dans sa nature propre, tel qu'il est. Damascius veut dire que, même si nous ne connaissons pas le principe, nous avons toujours une sorte de supposition en ce qui le concerne, nous réservons une certaine place pour le principe dans le « tout » de ce que nous concevons. Cependant, dans ce cas, le principe est conçu comme une partie du tout, comme l'une des choses qui entrent dans le tout. Donc, nous soumettons le principe à la pensée et nous substituons au principe ce « quelque chose » que nous prenons pour le principe. Le principe est « avec le tout » dans le sens où nous le considérons comme principe. Il y a donc, dès le début, une intégration du principe dans le tout, dès que nous voulons penser le principe.

Tout l'effort de Damascius dans ce qui suit vise alors à soustraire le principe au tout, qui tend à le ré-englober. Damascius essaye de renverser la puis-

38

Damascius, *De principiis*, W. I, 2. 5–6 ; R. I, 2. 5–6.

39

Platon, *Lettre VII*, 342a 7–343c 6 ; Damascius, *De principiis*, W. I, 10 ; R. I, 8.

40

Comme le remarque Gerd van Riel, la philosophie de Damascius est influencée par la

rhétorique (sa préoccupation majeure avant la philosophie), parce que : « his interest lies primarily in the adequacy of linguistic and rational tools for grasping reality » ; voir l'article « Damascius », in L. P. Gerson (éd.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011, vol. II, pp. 667–696, notamment p. 673.

sance totalisatrice de la pensée, afin précisément de mettre en évidence le statut non-coordonnable et non-totalisable du principe. Pour Damascius, il ne suffit pas de *dire* que le principe est au-delà du tout, de la totalité, de la coordination de ce que nous pensons. Même si le tout est défini comme ce qui nous est possible de concevoir, le principe cherché par Damascius ne sera plus pensé dans ce tout, mais il sera l'objet d'une divination qui ne détermine plus le principe. Toutefois, une telle entreprise ne sera possible que si l'on se rend compte – à l'instar de Damascius dans ce contexte – que le tout tend à réintégrer le principe, et ne le laisse jamais glisser « au-delà ». Le tout tend à transformer constamment son principe en une chose déterminée. Mais, à son tour, le principe (à savoir l'ineffable) sera celui qui tend constamment à déjouer cette tentative totalisante du tout.

Pour l'instant, notons seulement que – en affirmant que « nous concevons aussi le principe » – Damascius assume de façon radicale l'aporie du principe, selon laquelle le principe ne peut être ni dans le tout ni hors du tout. Ainsi, il identifie deux manières de comprendre le tout : soit en tant que *structure coordonnée*, qui se constitue par ses limites – structure dans laquelle le principe aussi doit entrer –, soit comme totalité de *ce que nous concevons*, dans laquelle, de nouveau, le principe doit entrer, dans la mesure où nous le pensons d'une certaine manière (même lorsque l'on parle – comme dans la tradition néoplatonicienne – d'un principe *au-delà* du tout !). Autrement dit, Damascius met deux questions en discussion : d'une part, la modalité par laquelle nous pensons le tout même, c'est-à-dire les conditions logiques du tout, ce qui le définit en tant que *tout*, et d'autre part le fait que le tout est finalement l'espace intégral de la pensée, ce qui signifie que tout ce que nous pensons – d'une manière ou d'une autre – entre dans le tout. Toutefois, dans les deux cas, Damascius remarque que, par rapport au tout, l'on ne peut rien admettre *au-delà*. Il s'ensuit que le principe premier et unique du tout ne peut être au-delà du tout – au moins dans ce sens d'un principe situé *hors du tout*.⁴¹ La première partie du chiasme problématique semble ainsi impraticable.⁴²

6. Le tout comme pluralité dynamique

Pour conclure, il est nécessaire d'insister davantage sur le sens du « tout » au début du traité *De principiis*, sur la manière particulière avec laquelle Damascius conçoit le « tout », responsable d'un changement de perspective dans sa pensée, par rapport à la tradition. En effet, le point de vue que l'on a sur le tout dont on recherche le principe influence la signification du principe même. Pour Damascius, ce « tout » a un statut particulier.

À regarder de plus près les définitions du tout données par Damascius, il semble qu'elles comportent certaines discordances ou incompatibilités. De quoi s'agit-il ? D'une part, Damascius affirme que le principe est inclus dans le tout, du simple fait de penser le principe, même si celui-ci n'est pas directement ni totalement conçu ; de la sorte, il semble que le principe entre dans le tout. D'autre part, l'analyse de Damascius implique sur ce point un mode de pensée du principe tout à fait incertain et indéterminé : il ne s'agit pas d'un contenu concret attribué au principe, mais plutôt d'un concept-cadre, que l'on essaye de déterminer – bien que ces déterminations seront ultérieurement supprimées, dans la suite du traité. Mais, dans ce cas, il semble que le tout se compose de « choses » qui restent à déterminer. Le tout semble ainsi être illimité, infini, ce que Damascius a pourtant rejeté précédemment. Car le tout comprend des « choses » partiellement extérieures ou inaccessibles à la

pensée qui définit le tout. Il semble donc qu'il y a une incompatibilité entre les définitions antérieures du tout, et la dernière définition donnée par Damascius. Une certaine équivocité subsiste dans ce contexte, lorsque Damascius définit le tout par la pensée, par le cadre le plus large que cette dernière peut atteindre : d'un côté, le tout comprend le principe, dans la mesure où celui-ci est pensé selon une certaine modalité, mais de l'autre côté, le tout ne comprend pas encore le principe comme tel (car on ne dispose pas encore d'un accès total à ce qu'il est).

Pour bien comprendre la perspective de Damascius et pour sortir de cette difficulté, il faut rappeler que, pour Aristote,⁴³ comme pour Plotin,⁴⁴ l'infini relève de la pensée discursive, qui peut s'imaginer des choses de plus en plus grandes ou de plus en plus nombreuses. C'est la pensée même qui abrite l'infini, non pas concret et en acte, mais en puissance. Par exemple, un exercice de pensée, comme un dénombrement, peut durer infiniment, puisqu'il peut toujours se poursuivre avec un nouveau nombre. Pourtant, lorsqu'il s'agit de la pensée qui se réfère au tout (au sens absolu), il n'y a aucune « chose » au dehors de cette pensée, vers quoi la pensée puisse s'avancer. Cette pensée totale (au sens de tout ce que l'on conçoit) peut se diriger et s'accroître seulement en elle-même, sans sortir d'elle-même vers autre chose. Le principe – même lorsque nous nous en forgeons une conception minimale (par exemple, au début du traité *De principiis*, où le principe n'est pas encore déterminé) – ne reste pas « hors » de la pensée, sur un horizon encore indéterminé (et qui plus tard serait atteint), car la pensée ne sort jamais de la pensée.

En conséquence, chez Damascius, le tout – qui correspond à la pensée la plus large possible – est non pas l'infini (qui est en effet irréalisable en acte),⁴⁵ mais une pluralité dynamique, qui s'accroît constamment, avec la pensée de chaque « nouvelle » chose. Ce « tout » n'est pas statique, il n'est pas déjà déterminé dans son contenu, au contraire, en constante expansion, il s'accroît de lui-même. Néanmoins, cette pluralité reste toujours et à chaque instant limitée (sans la perspective d'une croissance infinie), car elle reste en elle-

41

Plus tard (*De principiis*, W. I, 4. 14 ; R. I, 4. 7), Damascius va revenir à cette expression de « au-delà du tout » (ἐπέκεινα τῶν πάντων), pour lui donner un autre sens, afin de résoudre l'aporie initiale du principe.

42

Dans la suite de son analyse, Damascius reprendra cette idée d'un principe au-delà du tout, mais il lui donnera le sens d'une incoordination radicale entre le principe et le tout (voir par exemple *De principiis*, W. I, 4. 14–15 ; R. I, 4. 7 / ἀρχὴν ἐπέκεινα πάντων ἀσύνηκτον πρὸς πάντα).

43

Voir John Bowin, « Aristotelian Infinity », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 32, 2007, pp. 233–250 ; Leo Sweeney, « L'infini quantitatif chez Aristote », *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 58, 1960, pp. 505–528 ; F. Van Steenberghen, « Aristote et l'infini », dans *Aristotelica*, Bruxelles–Liège, 1985 ; J. Lear, « Aristotelian Infinity », dans *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 80, 1979–1980.

44

A. H. Armstrong, « Plotinus' Doctrine of the Infinite and its Significance for Christian Thought », *Downside Review*, vol. 73, 1955, pp. 47–58 ; John Whittaker, « Philological Comments on the Neoplatonic Notion of Infinity », in R. Baine Harris (dir.), *The Significance of Neoplatonism*, Norfolk, International Society for Neoplatonic Studies, 1976, pp. 155–172.

45

En somme, l'infini comme tel est impossible à atteindre et il n'y a pas d'infini en acte dans la pensée. Par conséquent, le tout de Damascius est limité par le simple fait de l'impossibilité de l'infini. Hors du tout on ne peut rien supposer, car sinon on régresserait à l'infini : on inclut ce « hors du tout » dans le tout, et on suppose encore un principe hors du tout, pour le réintégrer de nouveau dans le tout. Le principe ne peut donc pas rester hors du tout, comme Damascius l'a montré plus haut.

même, limitée par elle-même et par son incapacité à sortir de la pensée. Sortir d'elle-même vers autre chose signifierait sortir vers elle-même et rentrer en elle-même. Pour une pensée limitée, il y a toujours un surcroît au-dehors, il y a toujours quelque chose qu'elle n'a pas encore compris ; mais pour la pensée totale, pour ce « tout » défini comme « ce qu'il nous est possible de concevoir de quelque manière que ce soit », il n'y a rien de surcroît, il n'y a rien de plus au-dehors. C'est pourquoi le principe d'un tel tout n'est jamais « hors du tout », même si la pensée ne l'a pas encore déterminé, même s'il lui échappe lorsqu'on l'essaie et si elle essaye de l'appréhender de plus en plus. C'est pourquoi la première alternative de l'aporie se montre inacceptable.

C'est la raison pour laquelle, dans la suite de sa démarche, Damascius approchera le principe absolu non pas en sortant « hors » du tout, mais plutôt en écoutant les exigences ultimes de ce « tout » dont on ne peut pas sortir. En outre, la pensée du principe progressera non pas par des déterminations du principe, mais au contraire par leur suppression : le principe ne se configure pas petit à petit, il n'est pas « hors » du tout, pour entrer ensuite dans le cadre du tout, mais il est une « chose » qui se soustrait à tout accès direct. Le principe sera découvert malgré le fait que le tout – qui est en constante expansion, mais qui reste cependant limité – tente à englober toute chose, y compris le principe. Car ce principe, qui ne peut pas être hors du tout, ne saurait être non plus présent dans le tout comme une chose déterminée.⁴⁶ La présence du principe ineffable dans le tout sera plutôt la présence de ce qui se dérobe constamment à la pensée, sans glisser au-dehors du tout, mais sans se laisser englobé par celui-ci.⁴⁷

Marilena Vlad

**Neizbježni totalitet:
Damaskije i aporija principa iznad svega**

Sažetak

U ovom članku raspravljamo o prvome dijelu aporije prvog principa kojeg je formulirao Damaskije u njegovoj raspravi De principiis. Pokušat ćemo ustanoviti izvor ove aporije koja se suprotstavlja principu i »svim stvarima«. Hipoteza koju zagovaramo je ta da je upravo specifični smisao 'svega' u Damaskijevoj misli odgovoran za ovu aporiju. Razmotrit ćemo inherentnu dinamiku 'svega', koja sprječava da se princip smjesti »iznad svega«.

Ključne riječi

neoplatonizam, Damaskije, aporija, prvi princip, sve

Marilena Vlad

**Inevitable Totality:
Damascius and the Aporia of the Principle above the All**

Abstract

In this article, we discuss the first part of the aporia of the first principle formulated by Damascius in his treatise De principiis. We are trying to identify the source of this aporia that opposes the principle and "all things". The hypothesis that we are going to argue is that it is precisely the specific sense of the 'all' in Damascius' thought that is responsible for this aporia. We will discuss the inherent dynamics of this 'all', which prevents that the principle be situated "above the all".

Key words

Neoplatonism, Damascius, aporia, first principle, all

Marilena Vlad

**Unvermeidlich Gesamtheit:
Damaskios und die Aporie des Prinzips jenseits von allem**

Zusammenfassung

In diesem Artikel besprechen wir den ersten Teil der Aporie des ersten Prinzips, niedergelegt von Damaskios in dessen Abhandlung Über die ersten Prinzipien (De principiis). Wir starten den Versuch, die Wurzel dieser Aporie zu identifizieren, die dem Prinzip und „allen Dingen“ entgegentritt. Die von uns vorgebrachte Hypothese besagt, ebenjener spezifische Sinn von „allem“ im Gedanken Damaskios sei schuldtragend an der diskutierten Aporie. Wir erörtern die „allem“ inhärente Dynamik, die eine Positionierung des Prinzips „jenseits von allem“ unterbindet.

Schlüsselwörter

Neuplatonismus, Damaskios, Aporie, das erste Prinzip, alles

46

C'est ce que montrera la deuxième partie de l'aporie par laquelle débute le traité de Damascius ; voir *De principiis*, W. I, 2. 9–20 ; R. I, 2. 7–16.

47

Ce travail a bénéficié d'un soutien financier par le projet Programmes postdoctorales pour un développement durable dans une société de la connaissance, code du contrat: POSDRU /89/1.5/S/60189, projet co-financé par le Fonds Social Européen, par le Programme Opérationnel Sectoriel le Développement des Ressources Humaines 2009–2013.