View metadata, citation and similar papers at core.ac.uk
brought to you by CORE
provided by RERO DOC Digital Library

Initiation aporétique à l'ineffable

dans *le Traité des premiers principes*

de Damascius

Samuel HEINZEN
Ried-Brig Termen

THÈSE DE DOCTORAT PRÉSENTÉE DEVANT LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE FRIBOURG, EN SUISSE.

APPROUVÉE PAR LA FACULTÉ DES LETTRES SUR PROPOSITION DES PROFESSEURS DOMINIC J. O' MEARA ET TIZIANA SUAREZ-NANI.

FRIBOURG, LE 7 AVRIL 2009.

LE DOYEN PROF. JEAN-MICHEL SPIESER

TABLE DES MATIERES

1. Introduction 6

1.1. A quoi bon s'interroger sur le tout et l'un ? 6

1.2. Contexte général 6

1.3. Motivation de la recherche 8

1.4. Source première 10

1.5. Plan de recherche 16

2. Analyse des phases du Traité des premiers principes 20

2.1. Première phase : De l'indicible 20

2.1.1. Première aporie : du tout et du principe du tout 21

2.1.2. Première aporie : définitions initiales 22

2.1.3. Première aporie : le rôle du sujet 23

2.1.4. Première aporie : les combinaisons aporétiques 23

2.1.4.1. Les indices de l'aporie 23

2.2. Le problème du point de départ 26

2.3. Deuxième phase : Du tout à l'indicible 30

2.3.1. De l'un qui est tout 30

2.3.2. C'est le sujet qui divise l'un 31

2.3.3. L'indicible, ni principe ni tout 31

2.3.4. De l'aveu d'impuissance à l'effort de conscience de l'indicible 32

2.4. Le problème de la conscience de l'ineffable 33

2.4.1. Le sujet conscient 34

2.4.2. Le langage de l'indicible 36

2.5. Troisième phase : Le rien et l'indicible 39

2.5.1. Les deux sens du rien 39

2.5.2. L'ineffabilité de l'un 39

2.5.3. Les limites du langage 40

2.5.4. L'un sujet 41

2.5.5. L'enjeu épistémologique 41

2.6. Le problème du rien et de l'incommunication 43

2.7. Quatrième phase : De l'inconnaissance et de l'absolu 45

2.7.1. L'inconnaissance de l'indicible 45

2.7.2. L'incogniscibilité absolue 46

2.7.3. L'absolu et le silence 47

2.8. Le problème de la non-connaissance du non-étant absolu 49

2.9. Cinquième phase : Les voies d'accès au principe 53

2.9.1. Priver la métaphysique de son objet pour la fonder comme opération 54

2.10. Le problème de l'opération et de l'irréductibilité 55

2.11. Sixième phase : De l'un 58

2.11.1. L'un est connaissable et inconnaissable 58

2.11.2. La position du sujet connaissant 60

2.12. Le problème du sujet positionnel et de sa fonction notionnelle 62

2.13. Septième phase : Du non-un et de l'uni 64

2.14. Le problème du mixte en tant que distinction entre l'être du sujet et l'opération de sa conscience 68

2.15. Huitième phase : De la connaissance 70

2.15.1. Connaissance et inconnaissance de l'uni 70

2.15.2. La différenciation 73

2.15.3. Manence et procession 74

2.15.4. La conversion 75

2.15.5. La connaissance enfin possible 77

2.16. Le problème de l'orientation de la connaissance 79

2.16.1. Poser le point de départ 79

2.16.2. L'unité comme point de départ 81

2.16.3. Pas de connaissance sans autoconscience 83

2.16.4. L'état du langage dans la connaissance 85

2.17. Neuvième phase : La connaissance à l'épreuve du tout 86

2.18. Le problème de la conscience de la connaissance 91

2.19. Récapitulatif des phases du déploiement 92

2.19.1. Première phase 92

2.19.2. Deuxième phase 93

2.19.3. Troisième phase 94

2.19.4. Quatrième phase 95

2.19.5. Cinquième phase 96

2.19.6. Sixième phase 97

2.19.7. Septième phase 98

2.19.8. Huitième phase 99

2.19.9. Neuvième phase 102

2.20. Récapitulatif des problèmes 103

2.20.1. Le problème de la première phase 103

2.20.2. Le problème de la deuxième phase 104

2.20.3. Le problème de la troisième phase 105

2.20.4. Le problème de la quatrième phase 105

2.20.5. Le problème de la cinquième phase 106

2.20.6. Le problème de la sixième phase 106

2.20.7. Le problème de la septième phase 107

2.20.8. Le problème de la huitième phase 107

2.20.9. Le problème de la neuvième phase 109

3. Analyse des occurrences de termes clefs. 109

3.1. Première clef : l'aporie (ἡ ἀπορία), être en aporie (ἀπορέω) 110

3.1.1. *L'aporie* et *être en aporie* dans les phases 1 à 5 112

3.1.1.1. L'aporie et être en aporie dans la perspective des problèmes des phases 1 à 5 115

3.1.2. *L'aporie* et *être en aporie* dans la sixième phase 115

3.1.2.1. L'aporie et être en aporie dans la perspective du problème de la sixième phase 122

3.1.3. *L'aporie* et *être en aporie* dans la septième phase 123

3.1.3.1. L'aporie et être en aporie dans la perspective du problème de la septième phase 127

3.1.4. *L'aporie* et *être en aporie* dans la huitième phase 127

3.1.4.1. L'aporie et être en aporie dans la perspective du problème da la huitième phase 131

3.1.5. *L'aporie* et *être en aporie* dans la neuvième phase 132

3.1.5.1. L'aporie et être en aporie dans la perspective du problème de la neuvième phase 141

3.1.6. *L'aporie* et *être en aporie* dans ce qui aurait dû être la dixième phase 142

3.2. Seconde clef : l'ineffable (ἀπόρρητος et ἄρρητος) 142

3.2.1 *L'aporretos* 143

3.2.1.1. L'aporretos dans les phases 1 à 5 143

3.2.1.1.1. L'aporretos dans la perspective des problèmes des phases 1 à 5 150

3.2.1.2. L'aporretos dans la sixième phase 150

3.2.1.2.1. L'aporretos dans la perspective du problème de la sixième phase 154

3.2.1.3. L'aporretos dans la septième phase 154

3.2.1.3.1. L'aporretos dans la perspective du problème de la phase 7 160

3.2.1.4. L'aporretos dans la huitième phase 161

3.2.1.4.1. L'aporretos dans la perspective du problème de la phase 8 162

3.2.1.5. L'aporretos dans la neuvième phase 162

3.2.1.5.1. L'aporretos dans la perspective du problème de la neuvième phase 163

3.2.2. *L'arretos* 163

3.2.2.1. L'arretos dans les phases 1 à 5 163

3.2.2.1.1. L'arretos dans la perspective des problèmes des phases 1 à 5 167

3.2.2.2. L'arretos dans les phases 6 et 7 168

3.2.2.2.1. L'arretos dans la perspective des problèmes des phases 6 et 7 174

3.2.2.3. L'arretos dans les phases 8 et 9 175

3.2.2.3.1. L'arretos dans la perspective des problèmes des phases 8 et 9 176

3.3. Troisième clef : le renversement (ἡ περιτροπὴ) et se renverser (περιτρέπω) 176

3.3.1. Le *peritrepo* dans les phases 1 à 5 176

3.3.1.1. Le peritrepo dans la perspective des problèmes des phases 1 à 5 180

3.3.2. Le *peritrepo* dans la sixième phase 180

3.3.3. Le statut particulier de *peritrepo* 181

3.3.4. L'unique occurrence du terme « peritrepo » dans la phase 9 181

3.4. Quatrième clef : l'effort de mise au monde (ἡ ὠδῖς) et mettre au monde avec effort (ὠδίνω) 182

3.4.1. *L'ôdis* dans les phases 1 à 5 182

3.4.1.1. L'ôdis dans la perspective des problèmes des phases 1 à 5 184

3.4.2. *L'ôdis* dans la sixième phase 185

3.4.2.1. L'ôdis dans la perspective du problème de la sixième phase 189

3.4.3. *L'ôdis* dans la septième phase 189

3.4.3.1. L'ôdis dans la perspective du problème de la septième phase 191

3.4.4. *L'ôdis* dans les phases 8 et 9 192

3.4.4.1. L'ôdis dans la perspective des problèmes des phase 8 et 9 195

3.5. Les points forts des clefs de lecture **195**
3.5.1. L'aporie 195
3.5.2. L'ineffable 197
3.5.3. Le renversement 198
3.5.4. L'effort de mise au monde 199

4. Conclusion ***200***

4.1. Bilan récapitulatif final **200**
4.1.1. Première étape de la solution 200
4.1.2. Deuxième étape de la solution 203
4.1.3. Troisième étape de la solution 204
4.1.4. Quatrième étape de la solution 205

4.2. Eclairage synthétique de la solution globale selon les clefs de lecture **207**
4.2.1. Solution et aporie 207
4.2.2. Solution et ineffabilité 208
4.2.3. Solution et renversement 209
4.2.4. Solution et mise au monde 210

4.3. Que faire d'une pensée en mouvement ? **211**

4.4. Epilogue : Le très déstabilisant Damascius **212**

Annexe : Tableau récapitulatif des termes clefs par phase ***216***

Bibliographie ***217***

1. Introduction

1.1. A quoi bon s'interroger sur le tout et l'un ?

Quoi de plus commun que l'un et le tout ? Quel objet, quelle idée ou quel possible peut-il se targuer de ne pas être un objet, une idée ou un possible et de ne pas appartenir à la catégorie de tous les objets, de toutes les idées ou de tous les possibles ? Mais n'est-ce point là que trop d'évidence pour l'esprit humain si enclin au doute et à l'incertitude ? Un doute d'autant plus saisissant que les dictionnaires ont coutume d'esquiver la définition positive de l'un et du tout par quelques galantes combinaisons de synonymes ou d'antonymes assaisonnées d'exemples d'usage. Le plus commun serait-il également le plus embarrassant ? Un tel embarras n'exige-t-il pas une légitime clarification ? Nous avons choisi de répondre oui à cette question.

Mais est-ce bien raisonnable ? Circonscrire le tout n'est-ce point contradictoire ? Peut-être autant qu'il est superflu d'ajouter quelque chose à propos de l'un... Quoi qu'il en soit, raisonnable ou pas, l'esprit est vite mal à l'aise, au point qu'il semble confronté à une quelconque limitation de sa fonctionnalité. A défaut d'éclairer notre lanterne, notre curiosité est davantage piquée au vif par la perspective appétissante de voir jusqu'où il est possible d'aller, sur un chemin qui s'annonce d'entrée aussi glissant qu'escarpé. Mais pour trouver motivante une telle démarche, il importe de comprendre dans quel contexte elle pourrait avoir un sens.

1.2. Contexte général

Un contexte propice est celui d'un cauchemar philosophique : vivre sous un pouvoir obscurantiste. Nous sommes à Athènes dans un empire romain sur le déclin et désormais fortement christianisé. L'empereur Justinien a promulgué en 529 un édit impérial interdisant tout enseignement de la philosophie païenne, notamment celle de ceux qui s'étaient donnés le nom de « *Platoniciens* »[1] et que les historiens de philosophie antique tardive appellent habituellement les néoplatoniciens. Cette école de pensée qui naquit avec Plotin atteindra plusieurs sommets que sont notamment les systèmes de pensée de Jamblique ou de Proclus. Ainsi, au VIe siècle les néoplatoniciens

[1] Polymnia Athanassiadi souligne cette nuance de nomenclature dans *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif de Numénius à Damascius*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « L'âne d'Or », 2006, p.22-24.

se considèrent comme les héritiers d'un Platon devenu divin et y intégrant notamment Pythagore, Aristote et les Oracles Chaldéens, poursuivent la plus audacieuse des quêtes : la divinisation. C'est cette aspiration au divin, hors de l'Eglise chrétienne, qui fait des néoplatoniciens du VIe siècle un des ultimes refuges de la foi païenne et qui leur vaudra les ires du pouvoir impérial.

C'est dans ce monde basculant dans les ténèbres que nous rencontrons un homme, Damascius, qui en cette triste année 529, s'est vu contraint de fermer les portes de l'académie des néoplatoniciens, dont il restera le dernier diadoque. A l'instar de ces prédécesseurs, sa tâche a été celle d'assurer la continuité d'un savoir sacré, ancré dans les sources susmentionnées et qui garantissait l'accès à la divinisation. Mais, également à la manière de ses prédécesseurs, il s'est bien évidemment consacré à l'enseignement d'un savoir qui se doit d'être le véritable savoir et non une de ces nombreuses fausses interprétations et malentendus qui s'étaient accumulés dans l'école durant les siècles. Or, le problème dans tout gardiennage d'une orthodoxie, c'est qu'il amène à une confrontation entre celle de celui qui la défend et celle de ceux qui en défendent ou en ont défendu d'autres.

C'est donc en défenseur de l'orthodoxie véritable[2] que Damascius, disciple d'Isidore et adepte notamment de Jamblique, assumera sa fonction. De ce fait, il entreprendra également de corriger ce qui sont à ses yeux des erreurs, telles que certaines positions constituant la pensée de Proclus, notamment. Ainsi, l'homme qui se voit contraint d'abandonner les murs de l'académie, alors qu'il avoisine probablement les 69 ans, est un maître à penser qui s'est efforcé de restaurer le cursus instauré par Jamblique dans son intégralité[3], afin de garantir à ses disciples l'accès à la voie divine.

C'est ici que nous trouvons un sens fécond pour une réflexion sur le tout et sur l'un. Elle s'inscrit dans la pensée de Damascius comme son chef-d'œuvre sous le titre du *Traité des premiers principes, apories et résolutions*[4]. C'est cet ouvrage que nous

---

[2] *Ibidem*, p. 191-242.

[3] *Ibidem*, p. 200. Toutefois, gardons-nous de définir étroitement Damascius comme un isidoro-jambliquien anti-proclusien. Sa pensée est beaucoup plus nuancée que cela et son but ne se résume en aucun cas à la promotion d'un prédécesseur au détriment d'un autre. Son objectif est bien celui de guider vers la vérité, laquelle est par nature au-delà des divergences d'école et de leur formulation. Il importe avant tout de voir en lui un gardien de l'orthodoxie, soucieux de la transmettre à ses disciples.

[4] Les trois éditions que nous utiliserons sont les suivantes : la première, Damascii, *Dubitationes et Solutiones De primis principiis In Parmenidem*, 2 vol., éd. C. E. Ruelle, Paris, 1889, réimp. Bruxelles 1964, Amsterdam 1966, est une édition du texte grec. La seconde, Damascius, *Traité des premiers principes*, 3 t. , texte établi par L. G. Westerink et traduit par J. Combès, Paris, Les Belles Lettres, 2002 est une édition critique du texte grec accompagné de la traduction française et le troisième, Damascius,

allons analyser dans cette recherche et ce dans un but bien précis : comprendre ce qu'il enseigne, pour saisir en quoi constitue l'importance de cette réflexion sur l'un et le tout.

1.3. Motivation de la recherche

Le *Traité*[5], par sa structure rédactionnelle, amène le lecteur à envisager deux approches de compréhension du texte, qui tout en étant complémentaires, restent distinctes. La première, que nous pourrions qualifier de classique, est d'envisager la compréhension par l'affinement de la connaissance du texte. Il s'agit alors, par exemple, d'optimaliser son découpage, de mettre en évidence ses thématiques et d'indiquer ses sources. Les excellentes traductions[6] critiques de Marie-Claire Galpérine et de Joseph Combès en sont de magnifiques illustrations. Il est également possible d'aborder le *Traité* comme source d'informations très précieuses pour une meilleure connaissance de ses références, dont les originaux sont hélas perdus, comme le montre par exemple Luc Brisson[7]. Ces démarches de recherche permettent alors de développer une pensée à propos de celle de l'auteur.

Néanmoins, et ce malgré les remarquables et trop peu nombreuses études consacrées au *Traité*, il n'existe pas de recherche sur la deuxième approche de compréhension du *Traité*, celle qui consiste à développer non pas une pensée à propos de celle de l'auteur, mais bien à développer une pensée avec celle de l'auteur.

Ce manque peut s'expliquer principalement pour deux raisons. La première, qui saute aux yeux, est celle de l'incroyable richesse du texte, reflet de l'érudition colossale de Damascius et qui tout naturellement subjugue l'attention du chercheur. La seconde est que, généralement, développer une pensée à propos d'un auteur et développer une pensée avec un auteur n'est pas forcément une distinction féconde, cela pour la simple et bonne raison que les auteurs ne sont pas toujours animés par une intention pédagogique[8] dominante.

Des premiers principes, Apories et résolutions, introduction, notes et traduction du grec par M.-C. Galpérine, Lagrasse, Verdier, 1987, est une traduction française.

[5] Vu la longueur du titre de l'ouvrage, nous avons opté pour le désigner par la simple formule suivante en italique : le *Traité*.

[6] Voir note 4.

[7] Brisson, L., « Damascius et l'orphisme », dans *Recherches et rencontres*, no 3, 1991, p. 157-209.

[8] Nous devons en conséquence nous éloigner des descriptions de Damascius le réduisant trop simplement aux autorités qui l'ont précédé, comme le présente Henri Dominique Saffrey : « Damascius se présente plutôt comme un esprit critique de l'œuvre de Proclus. Ses écrits réfutent diverses positions de Proclus en

En ce sens, Damascius est un cas bien particulier. Son *Traité* comporte l'objectif spécifique d'emmener le lecteur sur un cheminement de pensée avec pour intention de le former[9] à une pratique de pensée, qui est bien entendu aux yeux de Damascius la seule pensée véritable. Le *Traité* est ainsi fondamentalement un manuel visant à transmettre un savoir-faire intellectuel, savoir-faire qui ne peut s'acquérir qu'en se mettant à penser avec l'auteur. Evidemment, cette compréhension n'est de loin pas incompatible avec la première, bien au contraire. En fait, nous considérons que le *Traité* vise à transmettre en premier lieu un savoir-faire à des lecteurs également érudits et en second lieu à leur montrer en quoi ce savoir-faire constitue la colonne vertébrale de la saisie de l'ensemble des traditions mentionnées dans le *Traité*. Notre recherche va donc spécifiquement se focaliser sur ce savoir-faire initial, afin de contribuer à combler cette place laissée vide dans les études damasciennes.

Reste à savoir dans quelle mesure une pensée avec Damascius est exprimable aujourd'hui, malgré non seulement une distance temporelle de quinze siècles, mais surtout un abîme infranchissable entre la représentation du monde telle qu'elle devait être dans la pensée des contemporains de Damascius et la nôtre. Nous pourrions en effet facilement sombrer dans un anachronisme inutile. Mais en fait, dans notre intention de saisir un savoir-faire intellectuel, l'anachronisme est un précieux allié. En effet, pour désigner un savoir-faire, il est nécessaire de le dégager de son contexte, afin de montrer qu'il existe en tant que tel. En créant un parallèle anachronique, il devient ainsi beaucoup plus facile de mettre en évidence ce que nous visons. L'important étant de bien distinguer la lecture portant sur le texte, afin d'y puiser le savoir-faire qui y est transmis, de la lecture anachronique parallèle visant à mettre en évidence le savoir-faire indépendamment du texte.

Mais une telle démarche n'est-elle par une trahison de la pensée de l'auteur ? Bien au contraire, elle s'ancre dans un profond respect de son message, qui, comme nous le verrons, nous appelle vivement à nous dégager du langage humain pour nous avancer vers une pensée qui se situe bien au-delà de ses délimitations linguistiques.

---

faisant retour à certains principes de Jamblique ». Voir Saffrey, H.D., « Quelques aspects de la spiritualité des philosophes néoplatoniciens, de Jamblique à Proclus et Damascius », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, no 68, 1984, p. 169-182.

[9] T.N. Pelegrinis rappelle fort à propos dans son article « Symmetry as a Mean towards Man's Perfection », dans *Diotima*, no 7, 1979, p. 147-151, que la vie humaine trouve son sens en s'orientant vers le bien, ce qui implique de corriger la déviance de la nature causée par son éloignement du principe suprême. Cette préoccupation vitale d'atteindre le but anime l'objectif pédagogique du diadoque, qui se doit de tout mette en œuvre pour que ses disciples cheminent sur la voie du salut véritable.

C'est donc dans le souci de suivre, à la mesure de nos modestes moyens, l'invitation de Damascius que nous allons nous efforcer de rendre, avec des mots à l'avance condamnés par leur inefficacité, le savoir-faire que le dernier des diadoques souhaitait transmettre à ses disciples.

Nous espérons ainsi contribuer à une meilleure compréhension de l'auteur, qui encore aujourd'hui, est injustement la cible de quolibets[10] hâtifs. Il n'en reste pas moins que la lecture du *Traité* est particulièrement touffue et aride[11] de part cette la richesse même du texte. Il importe donc en premier lieu de parvenir à s'orienter en fonction de notre objectif de recherche. Voyons donc en préambule ce qui soutient ce *Traité*.

1.4. Source première

Le *Traité des premiers principes* constitue la pierre angulaire de la pensée de Damascius, car, comme son nom l'indique, il porte sur les premiers principes, à partir desquels découle la procession. Pour comprendre l'importance que revêt un tel principe il faut rappeler qu'il est la base de tout système néoplatonicien, au sens où Jean Trouillard emploie ce terme :

> Pour être néo-platonicien au sens strict, il faut reconnaître comme source d'une procession universelle un Principe absolument ineffable, nommé symboliquement "l'Un" ou "le Bien". Il faut admettre à l'origine de toute pensée une sorte de coïncidence mystique, tout aussi inexprimable, avec ce centre universel. L'effort philosophique consiste à rejoindre par le circuit dialectique cette racine éternelle de l'âme. [...] Cette perspective fondamentale régit l'économie entière du système. Or, elle repose elle-même sur une certaine exégèse du *Parménide* de Platon, que Plotin résume dans l'*Ennéade* (V, I, 8) et qui domine partout sa méditation. Le néoplatonisme surgit de ce qu'on appelle le "moyen platonisme" le jour ou Plotin croit trouver le secret du platonisme dans

[10] L. Kolakowski, dans son ouvrage, *Horreur métaphysique*, trad. M. Barat, Paris, Payot, coll. « Bibliothèque philosophique », 1989, p.53, qualifie le travail de Damascius en ces termes : « Ses P*roblèmes et solutions,* (ou *Des Principes*) est une œuvre extrêmement longue et désespérément touffue, va peut-être, si cela était possible, encore plus loin logiquement que Proclus dans la manière de refuser tout contact avec la réalité matérielle ou psychique dont on pourrait avoir une connaissance intuitive. L'esprit de Damascius semble avoir en horreur non seulement le corps comme Plotin mais tout aussi bien la vie, et se mouvoir que dans le ciel des purs *onta*, débarrassé de tout si ce n'est de l'acte même d'être. ». Nous espérons que le présent travail contribuera, à la suite des études qui l'ont précédé, à dissiper ce malentendu basé, nous semble-t-il, sur une profonde méconnaissance de l'auteur.

[11] Une explication envisageable de cette aridité pourrait se trouver peut-être les conditions socio-historiques troublées d'une époque peu favorable à de longues considérations sur l'élégance du style.

la seconde partie de ce dialogue énigmatique. Après l'Alexandrin, chaque néo-platonicien devra s'exercer à son tour sur ce texte[12].

Cette brève exposition met bien en évidence les trois pôles du néoplatonisme, qui sont également ceux qui répondent aux paramètres fondamentaux de notre recherche, comme nous le verrons ultérieurement. Ces pôles sont premièrement un point de départ ineffable, deuxièmement une corrélation entre l'esprit et ledit point de départ à travers un système processionnel, et troisièmement le fait que cette corrélation se comprend comme une opération de l'esprit. Or, le *Traité* non seulement porte sur ces trois pôles, mais propose également une manière dynamique de les combiner.

Pour comprendre l'aventure conceptuelle dans laquelle le néo-platonisme en général et Damascius en particulier nous emmènent, il est nécessaire d'exposer très brièvement les éléments de base du texte, dont le commentaire constituait l'aboutissement du cursus académique des néoplatoniciens, (surtout pour ceux qui portaient le titre de diadoque), à savoir le *Parménide* de Platon, ou plus exactement sa deuxième partie constituée du quasi-monologue de Parménide. Ce texte est annoncé comme portant sur les Idées et ainsi nous promet de nous livrer la clef de voûte de l'enseignement de Platon. Or, à sa première lecture du moins, il est possible qu'une certaine perplexité surgisse. En effet, au lieu d'une lumineuse clarification bien pédagogique à propos de la nature intime de l'Idée, le propos du *Parménide* porte sur une gymnastique logique autour de l'un. La conclusion de cet exercice exprime à elle seule l'un des étonnements les plus abruptes de la pensée discursive: "Eh bien! tenons-le pour dit et ajoutons ceci : selon toute apparence, qu'il y ait de l'Un ou qu'il n'y en ait pas, de toute façon, lui-même ainsi que les autres choses, dans leur rapport à soi, respectivement aussi bien que réciproquement, de tous les attributs, sous tous les rapports, ont l'être et le non-être, l'apparence et la non-apparence, - C'est la vérité même !"[13].

Cette conclusion parachève l'exploration de neuf hypothèses à propos de l'un et de son être, par rapport à lui-même et par rapport à ce qui est autre que lui, notamment les parties d'un tout. Pour Damascius, comme pour ses prédécesseurs, les hypothèses

---

[12] Trouillard, J., « Néo-platonisme », dans *Encyclopaedia Universalis*, vol. 16, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1990, p. 179.

[13] Platon, *Parménide*, 166 *c*. Citation française tirée de Platon, *Œuvres complètes*, t.2, traduction nouvelle et notes par L. Robin avec la collaboration de M.-J. Moreau, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade, 1950, p. 255.

constituaient l'ensemble du déroulement processionnel à partir du premier principe de toute chose. Ils disposaient ainsi d'une conception d'ensemble cohérente de la totalité à partir de l'un. Mais cela ne signifie pas pour autant que dans cette école régnait une absolue unanimité sur l'interprétation du *Parménide*. C'est pourquoi il nous faut succinctement exposer l'option retenue par Damascius[14]. Pour lui, chaque hypothèse correspond à un niveau processionnel. La première hypothèse concerne le principe premier de toute chose, ce principe est si éminent qu'il est ineffable par excès. La deuxième hypothèse porte sur la première triade intelligible, qui se constitue de l'un, du non-un et de l'unifié. Sans être encore pleinement au niveau prédicatif, les éléments de la triade ne sont plus fondamentalement ineffables. La troisième hypothèse concerne l'âme humaine, elle se comprend entre le tout et le rien comme de l'ordre du changement et du devenir. Cette situation intermédiaire lui confère la capacité de connaître, en quelque sorte à partir d'elle-même, l'ensemble du système processionnel dont elle est le centre. La quatrième hypothèse porte sur les formes et les copies matérielles. La cinquième hypothèse concerne le néant de la matière qui lui est ineffable par défaut. La sixième s'occupe du tout du phénomène exemplaire. La septième concerne le néant absurde de l'un. La huitième porte sur le tout des simulacres ou copies. Enfin, la neuvième a pour objet le néant absurde des autres que l'un.

Cette construction est l'une des plus poussées de l'école néoplatonicienne au sens où souvent l'attention se portait sur les cinq premières hypothèses, à savoir jusqu'à la matière, les quatre dernières étant alors comprises comme de simples vérifications par renversement[15]. Un des principaux attraits du système damascien est donc qu'il va le plus loin possible et ainsi il serait le plus en mesure de proposer une analyse de la totalité[16]. Nous verrons également qu'il est imprégné de la problématique de

---

[14] Nous nous référons ici principalement à la synthèse proposée par Joseph Combès dans l'introduction de sa traduction du *Traité*. Voir Damascius, *Traité des premiers principes*, t. I , texte établi par L. G. Westerink et traduit par J. Combès, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p.LXIII-LXXI.

[15] Joseph Combès, dans son article « Damascius, lecteur du Parménide », dans *Archives de philosophie,* no 38, 1975, p. 58-59, l'expose selon le tableau suivant :

« Pré-réel	H1 est le Rien Ineffable par excès
Infra-réel	H5 est le Rien ineffable par défaut (matière)
Irréel	H7 est le Rien absurde de l'un
Irréel	H9 est le Rien absurde du plusieurs
Etre	H2 est le Tout de l'Un-Etre (diacosmes et espèces exemplaires)
Etre et Devenir	H3 est l'âme ni Tout et Rien, Tout et Rien
Devenir	H4 Tout des espèces matérielles (autres)
Paraître	H6 Tout du phénomène (un dans la nature des autres)
Paraître	H8 Tout des simulacres (autres du phénomène) ».

[16] Sauf indication contraire, nous employons indistinctement les mots « tout » et « totalité ».

l'ineffabilité, par excès ou par défaut, et qu'en ce sens il est particulièrement disposé à nous proposer des pistes pour gérer le malaise conceptuel et linguistique qui auréole le tout et l'un.

Mais avant de poursuivre, il nous faut remarquer que la belle construction des neuf hypothèses n'est pas sans soulever un certain décalage entre l'ennéadisme cher aux néoplatoniciens et la structure même du *Parménide*. Alain Séguy-Duclot, dans son étude[17] consacrée au *Parménide* de Platon, remarque que le jeu des hypothèses portant sur l'être et le non-être de l'un par rapport à lui-même et non lui-même ne laisse que huit possibilités de base : les deux de l'être et du non-être de l'un, multipliées par les deux options du rapport à soi et les deux options du rapport à l'autre. Le fait des neuf hypothèses revient à la nature de la première qui, à y regarder de plus près, porte non sur l'être de l'un, mais sur son identité, à savoir que d'abord l'un est un et qu'ensuite seulement, à partir de la deuxième hypothèse, se pose l'un qui est, ou formulé plus lourdement l'un qui est un et qui est. Dans cette perspective, nous aurions, au lieu de neuf possibilités, huit possibilités construites à partir d'une définition.

Sans chercher à trancher sur la question de savoir s'il y a huit ou neuf hypothèses dans le *Parménide*, il nous semble judicieux de remarquer que cette problématique rejoint celle de la place du *Traité* dans l'œuvre de Damascius et surtout en regard de son autre texte majeur qui est un commentaire du *Parménide*. Ce *Commentaire du Parménide*, dans l'état où il est aujourd'hui possible de le consulter, a pour particularité de ne commencer qu'à partir de la deuxième hypothèse. De plus, comme cela est notamment le cas avec le *Marcianus graecus 246* [18], le *Traité* précède le *Commentaire du Parménide* et n'est séparé de lui que par quelques folios blancs. Le *Traité* est un texte inachevé qui s'arrête brutalement au milieu d'une phrase alors que le diadoque disserte sur la nature des formes dans la participation. Bien que se suivant dans le *Marcianus graecus 246*, le *Traité* et le *Commentaire du Parménide* sont structurellement très différents comme l'indique leur titre. Le premier englobe, après une rigoureuse exposition apophatique sur les premiers principes, une impressionnante argumentation à caractère homodoxique[19] qui présente la démarche du *Traité* sous la houlette des

[17] Séguy-Duclot, A., *Le « Parménide » de Platon ou le jeu des hypothèses*, Paris, Belin, 1998.
[18] Il s'agit d'une version manuscrite du *Traité* et du *Commentaire du Parménide* sur parchemin, datée du IXe siècle et conservé à la Bibliotheca Marciana.
[19] Le terme se comprend dans le sens que lui donne Polymnia Athanassiadi (*op .cit.*, p. 94). L'idée principale à retenir est que l'homodoxie traduit le souci de présenter, comme exprimant une unique vérité, les différentes formulations de cette vérité, au travers des autorités philosophiques et théologique de

autorités canoniques de l'Ecole[20]. A contrario, le second est un commentaire rédigé dans les règles de l'art, notamment en référence à un illustre prédécesseur, Proclus, avec qui Damascius n'a de cesse de s'engager dans une analyse critique extrêmement incisive. Cependant, nous constaterons que le clivage existant entre le *Traité*[21] et le *Commentaire* n'est pas sans mettre en évidence la nature profondément spécifique de l'analyse aporétique.

Dans l'idée où la première hypothèse est avant tout un travail de définition, il nous semble que le *Traité* soit un mode plus adapté pour l'aborder que le commentaire, qui lui conviendrait à partir de la deuxième hypothèse. Ainsi, le contenu du *Traité* pourrait s'envisager comme une profonde analyse de définition, non seulement du premier principe, mais également de ce qui en procède et qui recouvrirait les hypothèses suivantes (du moins s'il avait été achevé) en regard de la définition initiale. Ceci nous permettrait de concevoir que la définition du premier principe se construit dans l'analyse des rapports de ce dont il est le principe. Cette différence de perspective globale nous invite alors non seulement à lire le *Traité* comme une recherche de définition, mais également à considérer que la question des huit ou neuf hypothèses ne désigne pas une opposition, mais une complémentarité. Il y aurait en quelque sorte huit et neuf hypothèses, huit au sens ordinaire du terme, et une supplémentaire dans un sens un peu plus spécifique qui est celui d'introduire et d'explorer une définition. Ainsi, vu la nature double de la première hypothèse, il nous semble que Damascius se devait de la traiter selon une méthode qui lui est propre, ce qui inclut également l'ensemble du système

---

l'Ecole. Une grande part du *Traité* est imprégnée de cette démarche démonstrative, garante de la validité de la position défendue par Damascius.

[20] Dans le cas par exemple de l'orphisme, il semblerait que Damasius s'inspire également d'une volonté d'unification théologique, notamment celle dont fait preuve Syrianus dans son ouvrage *L'accord entre Orphée, Pythagore, Platon et le Oracles chaldaïques,* comme le souligne Luc Brisson (*op .cit.*, p. 157-209). Nous pouvons donc légitimement considérer la démarche damascienne comme emblématique d'une volonté d'unité homodoxique. Cette perspective s'intègre d'ailleurs tout à fait dans la voie de la *paideia*, où le maître a le souci de guider le disciple.

[21] Voir Westerink L.G., « Damascius, Commentateur de Platon », dans C.J. De Vogel, H. Dörrie, E. Zum Brunn (éd.), *Le Néoplatonisme. Actes du colloque international du Centre National de la Recherche Scientifique, Royaumont, 9-13 juin 1969*, Paris, CNRS, 1971, p. 253-260. Cet article signale que dans ses commentaires, qu'il s'agisse du *Parménide*, du *Phédon* ou du *Philèbe*, Damascius construit son plan en prenant comme point de départ Proclus, pour ensuite en développer une critique serrée. Nous remarquons que le *Traité* est en ce sens le seul ouvrage où notre auteur développe son système en partant d'une structure de pensée qui lui est propre, au sens fort du terme, et non pas à partir d'une réaction à la pensée d'un prédécesseur. Il nous semble donc légitime de concevoir le *Traité* comme rendant au plus près ce qu'il convient d'appeler une pensée authentiquement damascienne. Ceci ne signifie pas pour autant que nous considérons que le *Traité* est vierge d'influences, bien au contraire, celle de Jamblique notamment y est ressentie. Ce que nous soutenons ici, c'est que le *Traité* a une structure de pensée initiale propre à Damascius, à partir de laquelle il apprécie et exploite le patrimoine de ses prédécesseurs.

processionnel[22] en tant qu'il en est l'implication majeure et en ce sens un élément essentiel de la définition du principe. La considération de la première hypothèse, comme intégrée dans un système processionnel organique qui procède d'un principe qui en soi ne peut être intégré dans quoi que ce soit, constitue, comme nous le verrons, la problématique de départ du *Traité*. Cette tension contradictoire, interne à la première hypothèse, est annonciatrice d'une double problématique capitale pour notre recherche : celle de la négation et celle du langage[23].

Bien que cela puisse sembler contre-intuitif, la négation est en fait le lien dynamique qui permet l'enchaînement des hypothèses, notamment de la première et de la seconde dans la mesure où, comme le rappelle Joseph Combès, il y a une loi selon laquelle « tout principe ne se pose qu'en dérivant d'un fond de négativité radicale et supérieure, d'où il tire son exigence de principe, tandis qu'il renvoie la pensée vers ce fond. Or, selon l'interprétation du *Parménide* par Syrianus et Proclus, c'était une loi semblable qui enchaînait la 2e hypothèse à la 1ère, à savoir que les négations transcendantes sont génératrices des affirmations de la 2e, qui inaugure le jeu de la procession. »[24].

Mais il n'y a pas que le bon sens logique qui se trouve malmené, le langage est également acculé dans ses limites, lorsqu'il s'agit de rendre compte des principes fondamentaux que sont le tout et l'un. Marie-Claire Galpérine nous rappelle que chez Damascius « *Hen* et *panta* sont des symboles, ils suggèrent ce qui ne peut être ni nommé ni pensé. Tout symbole - un mot, une figure, un nombre - a une vertu - sa *dunamis* - qui est d'engager l'âme dans une certaine voie. Il "indique" le sens dans lequel

---

[22] Plus globalement la pratique des neuf hypothèses du *Parménide* dans laquelle la démarche de *Traité* prend racine est qualifiée par Joseph Combès de « structuralisme de l'auto-constitution de l'âme », qui déploie par cet exercice un « cosmos dialectique » (Combès, J., « Damascius, lecteur du Parménide », dans *Archives de philosophie*, no 38, 1975, p. 33-60). En ce sens, le *Traité*, comme le *Commentaire*, s'insère dans une même logique globale, où, comme nous le verrons, le sujet opérant occupe une position structurante, au sens où le sujet partie est en osmose avec le tout qui l'intègre. Ainsi, ce qui advient au niveau de la partie n'est pas sans corrélat avec le tout la contenant.
Dans le même ordre d'idée, Jean Trouillard souligne déjà que le sens du *Parménide* se situe dans l'interconnexion des hypothèses (Trouillard, J., « Le *Parménide* de Platon et son interprétation néoplatonicienne », dans *Revue de théologie et de philosophie*, no 23, 1973, p. 83-100). Autrement dit, il nous faut dès le départ entrer dans une logique où l'attention de la recherche se porte sur la cohérence dynamique du système et non se focaliser sur un point, qui serait davantage constitutif au détriment d'un autre, qui le serait moins.

[23] Ce rapport brièvement évoqué entre le *Traité* et le *Commentaire* est abordé ici sous un angle strictement conceptuel et non sous celui du débat historico-critique sur l'unité ou l'autonomie des deux ouvrages, tel que l'expose Philippe Hoffman dans son article sur Damasicus. Voir Hoffman, P., « Damascius », dans *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. II, Paris, CNRS, 1994, p. 564 - 565.

[24] Damascius, *Traité des premiers principes*, t. I , texte établi par L. G. Westerink et traduit par J. Combès, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. LVIII.

la pensée doit aller. *Panta* invite la pensée à s'étendre, à aller dans le sens de la plus grande extension. *Hen* suggère un mouvement de sens contraire, invite la pensée à aller dans le sens du resserrement, du repli, de la contraction. C'est le mouvement qui ramène au centre toutes les droites parties du centre. Il y a là deux opérations de sens contraire que nous n'arrivons pas à faire coïncider : s'étendre - *aneurunesthai* - et se simplifier - *anaplousthai*. »[25].

Cette double problématique du lien négatif et du symbole comme suggestion vient quelque peu nous éclairer en ce qui concerne le malaise généré par l'effort de définir le tout (*panta*) et l'un (*hen*). En effet, nous sommes ici confrontés de plein fouet avec ce qu'il convient d'appeler le mythe de la substantialisation. Les mots "tout" et "un" ne sont pas, grammaticalement parlant, des substantifs. Par contre "le tout" et "l'un" sont des substantivés, c'est-à-dire des mots qui ne sont pas des noms, mais qui sont utilisés comme des noms. Or, comme le nom commun usuellement désigne une chose, c'est assez spontanément que nous considérons que le référent d'un substantivé est lui-même substantialité. Derrière cette idée de substance, au sens très chosiste du terme, il y a, comme inhérente à sa conception même, l'exigence de non-contradiction. Une chose, pour être elle-même, ne peut être son contraire, du moins pas sous un même rapport. C'est ainsi que lier en niant, comme combiner extension et simplification, apparaissent tout naturellement comme des contradictions ingérables. Mais, si nous prenons pour option de recherche de considérer "le tout" et "l'un" comme des énoncés qui, en quelque sorte, précèdent leur référent, qui serait alors compris comme une action de pensée suggérée par lesdits énoncés, nous nous imposons la tâche de construire une définition telle que soient désignés par eux des référents opératoires, dont le propre est de supporter des apories qu'aucune chose substantielle ne pourrait tolérer. De cette hypothèse, naît alors l'idée d'envisager le discours de Damascius comme celui d'une pensée qui serait fondamentalement opératoire.

1.5. Plan de recherche

Entamer une analyse de compréhension du *Traité* demande quelques précautions d'usage. En premier lieu, il faut savoir que nous allons travailler sur un texte qui est en lui-même déprécié en sa nature par son auteur. En effet, contrairement à une tendance

[25] Damascius, *Des premiers principes, Apories et résolutions*, introduction, notes et traduction du grec par M.-C. Galpérine, Lagrasse, Verdier, 1987, p. 34-35.

devenue dominante[26], Damascius, en disciple d'Isidore, est un fervent adepte de l'oralité. Le texte écrit est pour lui une décadence de la langue qui est, comme nous le verrons très vite, une décadence de la pensée. Cette pensée, comme il est suggéré plus haut, est en outre avant tout une opération et non pas une spéculation au sens d'un *speculum*. Il n'y a ici rien à voir et tout à pratiquer.

Plusieurs hypothèses de recherche s'insèrent dans notre démarche. La toute première hypothèse est que le *Traité* propose un processus fondamental, dont le but est d'initier le lecteur, qui à l'origine se comprend plutôt comme un disciple de Damascius. Ceci a pour première implication que le *Traité*, au-delà de sa richesse d'érudition, a un message de fond bien précis qui a pour particularité d'être une pratique, un savoir-faire. Notre tâche est donc dans un premier temps de montrer que ce contenu existe en l'exposant. C'est ce qui constitue l'analyse du *Traité*, présenté dans la deuxième partie de notre recherche. Mais, cette démarche s'expose à une difficulté majeure : ce contenu de fond, qui forme une sorte de mégastructure cachée, n'est textuellement parlant pas du tout proportionnel au volume scripturaire. Pour cette raison, les résumés les plus complets du *Traité*[27] ne le laissent paraître qu'entre les lignes, puisqu'étant des introductions de traduction, leur rédaction respecte la proportionnalité scripturaire.

Ce décalage entre le sens de fond et l'écrit, qui se comprend en partie par la place peu glorieuse de la langue chez Damascius, nous oblige non seulement à indiquer ce qui dans le texte désigne ce message de fond, mais également en quoi il consiste, et ce indépendamment du texte. Pour cette raison, l'exposition de l'analyse du *Traité* intègre plusieurs problèmes, incités par le texte, dont la fonction est d'expliquer en quoi consistent les difficultés d'accès au sens de fond. Cette démarche, volontairement anachronique, d'accompagnement de l'analyse, implique à son tour les hypothèses suivantes.

L'existence d'un message de fond adressé à des disciples implique que le sens du *Traité* trouve sa base auprès d'une communauté effective d'individus qui se sont engagés dans une démarche initiatique. En ce sens, le destinataire n'est pas un lecteur neutre, mais un lecteur impliqué. Pour cette raison, il nous faut employer un terme apte

---

[26] Athanassiadi, P., *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif de Numénius à Damascius*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « L'âne d'Or » , 2006, p.192.

[27] Comme les remarquable introductions de Marie-Claire Galpérine et Joseph Combès susmentionnées. Voir Damascius, *Des premiers principes, Apories et résolutions*, introduction, notes et traduction du grec par M.-C. Galpérine, Lagrasse, Verdier, 1987 et Damascius, *Traité des premiers principes*, t. I , texte établi par L. G. Westerink et traduit par J. Combès, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

à correspondre à ce lecteur engagé et qui ait un sens pour nous aujourd'hui, afin de favoriser une compréhension effective du *Traité*. Ce terme est celui de « sujet ». Il se comprend comme tout individu doué d'une conscience intelligente capable de réflexivité[28]. Si nous privilégions ce terme anachronique, au détriment une formulation plus habituelle, telle que, par exemple, l'âme discursive, c'est également parce qu'il nous semble plus apte à souligner l'aspect d'agent opérant que revêt quiconque s'engage dans la démarche initiatique proposée par Damascius. Enfin, le terme de sujet souligne aussi que celui qui tente de penser avec Damascius est un individu ordinaire, au sens où l'étaient ses disciples réels, et qui certainement devaient, tout comme nous, fournir bien des efforts pour espérer suivre l'initiation du maître. En ce sens, le *Traité* est ici à envisager avant tout comme un guide à l'intention d'un lecteur souhaitant entrer dans un processus de pensée et non pas seulement comme une explication descriptive de la procession. Enfin, l'entrée dans ce processus se constitue dans un rapport au langage portant sur la capacité, ou plutôt l'incapacité, des mots à exprimer quoi que ce soit sur les premiers principes à qui que ce soit. Ce n'est que dans le rapport effectif d'un lecteur aux mots lus, que ce lecteur va devenir un penseur actif, engagé dans un processus partant de son état effectif de conscience. Ainsi, nous soutenons que la première raison d'être du *Traité* nécessite un sujet réel pour assumer son sens de guide visant un savoir-faire transformant le pensant.

Mais, une dernière hypothèse est encore nécessaire, celle qui va situer le domaine dans lequel notre sujet initié va pratiquer son exercice de pensée. Ce domaine est celui de l'un et du tout, donc celui de ce qui est commun à toute chose et en ce sens au-delà du particularisme. Or, pour désigner un tel domaine, il nous faut également recourir à un terme qui favorisera la compréhension du *Traité*. Ce terme est celui de « métaphysique ». Il se comprend dans son sens le plus étymologique, comme cet au-

[28] De plus, le terme de « sujet » tel que nous l'envisageons, nous semble apte à rendre relativement correctement ce qui pouvait être la conception du néoplatonicien étudiant auprès de Damascius. En effet, en considérant qu'en premier lieu l'âme se situe au niveau de l'hypothèse 3, il est important de rappeler, et même d'insister à la suite de Joseph Combès, que chez Damascius l'objet de la troisième hypothèse est bien humain au sens fort du terme, c'est-à-dire dans le devenir sublunaire, et non démonique et encore moins divin. Néanmoins, il ne faut pas le confondre avec l'humain dans toute sa pâte empirique de la sixième hypothèse (Combès, J., « L'un humain selon Damascius. L'objet de la 3e hypothèse du Parménide », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, no 62, 1978). Il serait encore plus inapproprié de confondre le sujet tel que nous l'envisageons ici et le sujet en tant que subjectivité particulière vécue et qui se situe au niveau cette fois de la 8e hypothèse (Combès, J., « Damascius et les hypothèses négatives du Parménide. Du phénomène, des simulacres, des impossibles », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, no 61, 1977).

delà de ce qui est physique, soit de ce qui est de l'ordre de la croissance et donc de la corruption, parce rien de ce qui advient au plan physique, ne change au fait que tout un est un et qu'il fait partie d'un tout. Nous en venons donc à examiner le *Traité* comme véhicule d'un message initiatique adressé à un sujet dans un plan métaphysique et de surcroît dans une dimension de la pensée qui se veut échappant au langage, car relevant de l'ordre du savoir-faire plus que du savoir théorétique.

Une telle perspective de recherche s'expose alors à un risque effrayant. En effet, la prise de distance nécessaire au dégagement du sens de fond pourrait facilement sombrer dans une surinterprétation. De plus, une terminologie pourtant nécessaire à la prise de distance peut facilement faire écran à ce qu'elle devrait désigner. Pour contrer ce danger, l'exposition de l'analyse du *Traité* va être suivie d'une analyse d'occurrences de termes clefs qui valideront et affineront par leur factualité textuelle l'exposition du processus. Cette démarche constitue la troisième partie de notre recherche. A partir de là, il nous sera possible de mettre en évidence la solidarité qu'il existe entre les termes clefs qui indiquent des charnières structurantes de l'ensemble processionnel et les moyens d'assurer un parcours initiatique cohérent. Nous pourrons ainsi, dans la quatrième partie de notre recherche, démontrer le bien- fondé de nos hypothèses par la concordance entre l'analyse de l'ensemble du *Traité* et les éléments clefs qui en signalent la dynamique opératoire.

Pour faciliter la lisibilité de nos citations, nous employons généralement la traduction de Marie-Claire Galpérine[29], qui, à notre sens, rend le propos de Damascius plus accessible. Nous nous autorisons, dans la troisième partie, à parfois remanier cette traduction, étant donné que notre analyse de termes nécessite, selon les cas, une reformulation visant à les expliciter au mieux. Nous nous inspirons alors également de la traduction, fort précise, de J. Combès mentionnée ci-dessous, afin d'étayer au mieux notre propre traduction. Notre système de citation du *Traité* indique, dans l'ordre, le numéro de tome, de page, de ligne de l'édition et traduction de Westerink et Combès[30], suivi de l'édition de Ruelle[31], tome, page, ligne, suivi de la page de la traduction de M.-C. Galpérine susmentionnée.

---

[29] Damascius, *Des premiers principes, Apories et résolutions*, introduction, notes et traduction du grec par M.-C. Galpérine, Lagrasse, Verdier, 1987 .

[30] Damascius, *Traité des premiers principes*, 3.t, texte établi par L. G. Westerink et traduit par J. Combès, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

[31] Damascii, *Dubitationes et Solutiones De primis principiis In Parmenidem*, 2 vol., éd. C. E. Ruelle, Paris, 1889, réimp. Bruxelles 1964, Amsterdam 1966.

2. Analyse des phases du *Traité des premiers principes*

Avant d'entrer dans le vif de la thématique de l'indicible chez Damascius, il convient de rappeler, selon l'analyse de Philippe Hoffman[32], l'axe fondamental du néoplatonisme constitué par cette perspective : « la différence entre d'une part un Principe premier qui n'est pas ce qu'il produit et ne possède pas ce qu'il donne, et d'autre part un niveau ontique ou Monde intelligible qui se pense soi-même, constitue l'intuition philosophique qui est au cœur de la pensée plotinienne, et qui se transmet à la tradition néoplatonicienne. »[33]. Durant notre parcours nous veillerons donc à ne pas oublier que l'originalité de l'approche de Damascius s'inscrit ainsi au terme d'une réflexion qui s'est étalée sur près de trois siècles. Toujours selon le propos d'Hoffman, la spécificité de Damascius prend son point de départ dans le fait qu'il « dédouble le principe premier en *Indicible* (*arreton ou aporreton*) et en *Un-tout-avant-toute-chose (en panta pro panton)* »[34]. Ce dédoublement initial permet d'engager un laborieux processus de développement de la pensée du premier principe qui se devra d'intégrer un type également novateur d'*uperagnoia*, ou surinconnaissance, amenée par la recherche même de son objet, comme nous allons le voir au fil de notre parcours sur les traces de notre diadoque.

2.1. Première phase : De l'indicible

La première phase (I,1,1-I,2,20/1,1,1-1,2,16/149-150) constitue la base fondatrice du processus par l'exercice initial de l'aporie fondamentale de l'ineffable principe premier du tout.

[32] Hoffman, P., « L'expression de l'indicible dans le néoplatonisme grec, de Plotin à Damascius », dans C. Lévy et L. Pernot (éd.), *Dire l'évidence (philosophie et rhétorique antique)*. Actes de colloques de Créteil et de Paris, 24-25 mars 1995 (Cahiers de philosophie de l'Université de Paris XI-Val de Marne, no 2), Paris, l'Harmattan, 1997.
[33] *Ibidem*, p. 336.
[34] *Ibidem*, p. 376.

2.1.1. Première aporie : du tout et du principe du tout

Le *Traité* de Damascius débute par l'interrogation sur le rapport de positionnement entre le principe un de toutes choses et le tout dont il est principe[35]. La question semble élémentaire en sa formulation : le principe est-il au-delà du tout ou dans le tout ? De même le tout est-il après le principe ou avec le principe. Remarquons que cette seconde formulation de l'interrogation ne semble que répéter la première formulation en inversant les termes de « principe » et de « tout ».

A ces quatre possibilités de positionnement : *tout après principe*, *tout avec principe*, *principe dans tout*, *principe hors tout*, Damascius répond chaque fois par la négative.

A la position *tout après principe*, la réponse est qu'il ne peut y avoir quelque chose hors du tout, car le tout se définit comme ce à quoi rien ne manque. Or si le tout vient après le principe, le principe manque. Ainsi, le tout ne satisfait pas à sa définition. Il ne peut donc être après le principe. A cela s'ajoute un développement de la définition du tout qui vient étayer le premier argument : le tout est plusieurs limités. Il a donc des limites qui précisément englobent tout, y compris le principe. Damascius ne répond pas ici à la question qui vient spontanément à l'esprit du lecteur : comment le tout s'enveloppe-t-il lui-même ? Il se contente de préciser que le principe est la limite supérieure du tout, la limite inférieure étant la dernière chose venant du principe.

A cette définition du principe comme limite supérieure, s'ajoute un autre attribut qui vient constituer sa définition. Le principe est coordonné aux choses qui viennent de lui, le causant étant coordonné aux causés. Le tout pour être plusieurs limités, comme affirmé ci-dessus, doit également être coordonné à un unique principe. Cette coordination de plusieurs pour faire un tout doit être, selon l'auteur, une coordination unique. Le principe est donc ce qui fait l'unité du tout. Il doit donc être dans le tout. Ou formulé inversement, le tout doit être avec le principe. Ou dans sa version négative, le tout ne peut être après le principe.

A la position *tout avec principe*, la réponse est que si le principe est dans le tout, il n'est pas distinct du tout. Donc, le tout qui est coordination une de plusieurs limités (à savoir de toute réalité), se retrouve sans principe distinct. Cette absence de distinction

[35] La formulation exacte est : « Πότερον ἐπέκεινα τῶν πάντων ἐστὶν ἡ μία τῶν πάντων ἀρχὴ λεγομένη, ἤ τι τῶν πάντων, οἷον κορυφὴ τῶν ἀπ᾽ αὐτῆς προϊόντων; καὶ τὰ πάντα σὺν αὐτῇ λέγομεν εἶναι, ἢ μετ᾽ αὐτὴν καὶ ἀπ᾽ αὐτῆς;», (I,1,4-7/1,1,4-6/149).

revient, si nous suivons l'auteur, à une absence du non distingué. Le tout se retrouve ainsi sans principe et sans cause. En effet, si le principe et le tout sont ensemble et si une cause est nécessaire, il faut la considérer comme distincte, donc autre que le tout, hors duquel il n'y a rien. Ceci oblige à placer la cause dans le tout, donc à ne plus la distinguer, etc.

En se référant au à l'argument sur l'illimité du livre III, IV, 203 *b*6 de la *Physique* d'Aristote, Damascius poursuit son développement aporétique en rappelant que toute chose est soit principe, soit issue d'un principe. Le tout n'échappe pas à la règle et doit donc être soit un principe, soit en être issu. Or si le tout est issu d'un principe, il est après lui, ce qui nous renvoie aux réfutations concernant cette position. Et si le tout est un principe, son produit est autre que lui, donc hors de lui. Mais, comme hors du tout il n'y a rien, il n'y a pas de produit. Or un principe qui ne produit rien ne satisfait pas à sa définition. Ainsi le tout qui doit être principe ou issu d'un principe, n'est ni l'un ni l'autre[36].

2.1.2. Première aporie : définitions initiales

De cette aporie qui vient d'être présentée peuvent être tirées les définitions initiales du principe et du tout. Le principe est la limite supérieure du tout et la cause unique de son unité. Le tout est ce à quoi rien ne manque et plusieurs limités coordonnés unitivement. Nous remarquons que dans la définition du principe l'auteur recourt au tout, alors que le tout, au contraire parvient à être défini sans le principe. Bien que le principe soit également qualifié par sa fonction, à savoir « coordonné aux choses qui viennent de lui »[37], cela implique le tout, qui est ces choses-là.

Autre critère définissant le tout : « l'ensemble des choses que nous concevons, sous quelque mode que ce soit »[38]. Cet aspect de la définition, qui apparaît dans la réponse négative à la position tout après principe, vient intégrer ce que nous appelons, à

---

[36] Cette exposition de l'aporie initiale renvoie aux premières lignes du *Traité*. Il importe de remarquer que, à propos de cette section initiale du texte, Marie-Claire Galpérine précise que l'intention de Damascius est en quelque sorte de poser un principe absolu dans toute sa radicalité. Voir Damascius, *Des premiers principes, Apories et résolutions*, introduction, notes et traduction du grec par M.-C. Galpérine, Lagrasse, Verdier, 1987, p.28-31.
Néanmoins, Marie-Claire Galpérine délaisse la question du sens que peut avoir cette démarche. Il nous semble pourtant légitime de nous demander tout simplement pourquoi l'auteur débute son *Traité* de la sorte, et, à partir de là, de se demander s'il le fait à dessein, comme nous le verrons en fait plus loin.

[37] « Ἔτι δὲ ἡ ἀρχὴ συντέτακται τοῖς ἀπὸ τῆς ἀρχῆς· ἐκείνων γὰρ ἀρχὴ λέγεταί », (I,1,16-I,2,1/1,2,1-2/149).

[38] « καὶ ὅλως πάντα λέγομεν ἁπλῶς ὅσα καὶ ὁπωσοῦν ἐννοοῦμεν. », (I,2,4-5/1,2,5 /150).

ce stade de la présentation, le sujet pensant. Ce sujet se trouve lâché sans crier gare au milieu de l'argumentation, qui jusqu'à présent s'est construite uniquement entre le tout et le principe. Sa présence n'est pourtant pas anodine. Le tout se trouve dès lors comme doublement défini : il est ce plusieurs limités coordonnés unitivement et ce qui est conçu comme plusieurs limités coordonnés unitivement.

A son tour le principe se trouve également doublement défini. Damascius précise que « nous concevons aussi le principe »[39], qui à son tour devient ce qui est conçu comme la limite supérieure du tout et sa cause unificatrice.

2.1.3. Première aporie : le rôle du sujet

L'apparition d'un sujet pensant, ou plus précisément concevant, est en fait au centre du développement du *Traité*. Sa présence dès les premières lignes vient placer l'ensemble de la problématique sous le double aspect de ce qui est et de ce qui est conçu. C'est au sujet que revient le rôle, comme nous le verrons au fur et à mesure du développement, de redéfinir l'être et le pensé non par la discrimination, mais par la dynamisation. Cette approche implique que la manière même de penser se modifie pour passer d'un stade, disons conventionnel, où le travail de catégorisation passe par la distance qui est mise en l'autre et le semblable, à un stade, disons non-conventionnel, où la définition des termes se conctruit au fil des intéractions entre l'autre et le semblable.

Si nous anticipons quelque peu le développement initié par Damascius, nous pouvons envisager que si le tout est l'ensemble du conçu et que cet ensemble est une unité, le principe un du tout peut être alors ce qui conçoit le tout : le sujet. Le sujet conçoit également le principe et si nous suivons l'hypothèse ainsi formulée, il se conçoit lui-même. L'auto-conscience du sujet est-elle alors révélatrice de la totalité ? Cette question accompagnera notre analyse.

2.1.4. Première aporie : les combinaisons aporétiques

2.1.4.1. Les indices de l'aporie

Si nous portons notre attention sur les définitions initiales du tout et du principe et que nous les considérons en regard de l'argumentation, nous pouvons mettre en évidence un aspect de la méthode aporétique de Damascius, méthode dont il usera

[39] « Εννοοῦμεν δὲ καὶ τὴν ἀρχήν· », (I,2,5-6/1,2,5-6 /150).

abondamment dans son *Traité*. Si nous énumérons les spécificités que l'auteur attribue au tout, il est pluralité, limité, un en tant que coordonné et rien ne lui manque.

Si pluralité et limité (car la totalité est les plusieurs limités) de même qu'absence de manque se comprennent sans référence directe au principe, cela n'est pas le cas pour la coordination unitive. Celle-ci renvoie au principe posé en tant que cause. Le principe du tout se retrouve ainsi dans la catégorie de ce qui définit le tout. Autrement dit, il est en quelque sorte une de ses qualités, ou plus précisément un de ses qualifiants. Dans le cas du principe, qui est limite supérieure et cause d'unité du tout, le tout est cette fois systématiquement qualifiant du principe. Les deux notions sont donc essentiellement liées l'une à l'autre. Ce lien, qui consiste à faire d'un terme le ou un des qualifiants d'un second terme et vice-versa, est la première condition de l'aporie.

La suite du processus ne fait qu'exploiter la situation ainsi mise en place en exigeant que l'un et l'autre terme soient distingués l'un de l'autre pour être définis. Or, comme les définitions les ont posés comme solidaires, la distinction ne va pas pouvoir aboutir. Le processus aporétique est dès lors effectif. Le même procédé peut se constituer au niveau interne d'une définition de termes, comme dans le cas du tout, en exigeant que rien ne lui manque et qu'il ait un principe spécifique (à savoir autre que lui), l'auteur est sûr de ne pas pouvoir éviter l'aporie.

Ainsi que ce soit entre deux notions ou entre deux éléments d'une même notion, l'aporie se construit sur la mise en contradiction d'un lien posé comme nécessaire.

A ceci s'ajoutent les quatre positions permettant la mise en route de l'aporie : après, avec, hors, dans. L'après et le hors sont de l'ordre de la distinction des deux termes et l'avec et le dans de l'ordre de leur non distinction, autrement dit de ce qu'ils ont ou sont de commun.

Nous constatons que les qualifiants de limite/limité, cause/causé, unissent les termes par enchaînement de nécessités, que l'unité s'applique aux deux termes en soi et donc les unissent également. Chacun des deux termes est un qualifiant de l'autre et donc également un unificateur. Le plusieurs et le non-manque sont propres au tout et la productivité est propre au principe. Plusieurs et non-manque pour le tout ainsi que productivité pour le principe sont les seules notions qui les distinguent[40]. De plus la

[40] En effet la formulation du non-manque, « ὧν γὰρ μηδοτιοῦν ἄπεστι, ταῦτα πάντα ἁπλῶς· ἄπεστι δὲ ἡ ἀρχή· », (I,1,9-10/1,1,7-8/149), combinée avec la règle selon laquelle toute chose est soit principe, soit en est issue, « Ἀλλὰ μὴν δεῖ γε πᾶν ἢ ἀρχὴν εἶναι ἢ ἀπ' ἀρχῆς· καὶ τὰ πάντα

notion de productivité (c'est-à-dire être cause et non causé) impliquant un produit, la dimension de distinction de ce qualifiant est encore appauvrie.

Nous pouvons ainsi résumer la procédure aporétique comme suit : pour nier que le tout est après le principe, l'auteur ne fait que mettre face à ses nécessités le qualifiant de non-manque, ainsi tout ce qui manque au tout biaise sa définition. Le principe y est donc inclus, qu'il le soit comme limite supérieure ou cause d'unité ne fait finalement que renforcer cette affirmation. A la différence que les notions de limite/limité et cause/causé sont de l'ordre de l'unification et le non-manque de la distinction, ce qui distingue les termes se trouve ainsi renforcé par ce qui les unit.

Mais pour nier que le tout est avec le principe, Damascius emploie le même processus : il met le tout face aux nécessités de sa définition. Ainsi si le principe est distinct, le tout ne satisfait pas à sa définition, à nouveau en raison du non-manque, comme pour l'argument du *pas après*. Ici également le jeu de l'inversion des qualifiants se retrouve, le non-manque, le multiple et la productivité lient les termes par causalité, alors qu'ils sont les qualifiants de distinction.

Finalement l'argumentation se résume par l'impossibilité de statuer sur le tout comme principe ou issu du principe[41]. Toujours par l'argument du non-manque, s'il est principe il ne l'est pas, car improductif (son produit n'étant pas) et s'il est issu du principe, il lui manque. Le qualifiant du non-manque se dévoile donc comme le pilier de l'ensemble du déploiement de l'argumentation aporétique tout/principe. La structure de l'aporie peut donc se rendre comme suit : le non-manque implique l'union des distinctions et la distinction des unions.

ἄρα ἢ ἀρχή ἐστιν, ἢ ἀπ' ἀρχῆς·», (I,2,10-14/1,2,10-11/150), suffit à verrouiller l'aporie, car le non-manque et la causalité sont par définition incompatibles. Pourtant Damascius en fait, en quelque sorte, davantage que nécessaire, et explore tout un argumentaire positionnel. Nous estimons que cette démarche, loin d'être gratuite annonce clairement le contenu opératoire du *Traité*, dans lequel la pensée fonctionne, comme nous le verrons, selon une système mobile de rapports et donc se définit par ses positionnements.

[41] Marie-Claire Galpérine résume ce point de départ en ces termes : « Mais sitôt qu'elle (la pensée) l'a posé, elle voit que la négation du tout est la condition même de l'affirmation du tout », (Damascius, *Des premiers principes, Apories et résolutions*, introduction, notes et traduction du grec par M.-C. Galpérine, Lagrasse, Verdier, 1987, p.30).
Joseph Combès préfère la formulation suivante : « L'aporétique de la notion de principe absolu consiste à dérouler toutes les contradictions que cette notion suscite dans le discours », (Damascius, *Traité des premiers principes*, t. I, texte établi par L. G. Westerink et traduit par J. Combès, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. CXVIII).

2.2. Le problème du point de départ

Selon la méthode que nous avons exposée en introduction, maintenant que nous avons exploré le processus aporétique initial, nous pouvons prendre une certaine distance anachronique de manière à nous positionner en chercheur opérant, qui se doit de réagir au choc intellectuel imposé par la prise de conscience de l'aporie initiale. Cette alternance d'expositions de phases et de problèmes en lien avec ces phases, qui caractérise toute cette deuxième partie de la recherche, nous permet ainsi d'entrer davantage dans une posture de pensée avec l'auteur, un peu à la manière d'un disciple, qui essaie tant bien que mal d'approcher, avec ses modestes moyens, la pensée d'un maître.

Après cette exposition de l'aporie initiale, nous pourrions être tenté de remarquer que Damascius ne s'en sort guère mieux qu'un quelconque dictionnaire, puisque c'est en fin de compte le non-manque qui définit le tout de la manière la plus distincte. Mais, ce ne serait pas, à notre sens, rendre justice à notre auteur. En effet, nous voyons que dès le départ le tout se trouve associé à la notion de principe, notion qui au demeurant n'est ni un synonyme ni un antonyme du tout. Il y a déjà de ce fait une option originale. L'association du principe avec le tout permet l'engagement d'un processus de définition qui ne porte dès lors non pas simplement sur un terme mais sur les rapports spécifiques qu'entretiennent deux termes, construits de façon à être compris comme interdépendants. Cette association du tout avec le principe impliquant les notions de causalité et d'unité, nous constatons qu'au lieu de construire une définition du plus général vers le plus spécifique, la recherche damascienne génère, pour ainsi dire, un mouvement inverse où à partir d'une mise en rapport apparaissent de nouvelles notions déduites de cette prime association.

Bien évidemment, si pour le plus grand bénéfice de notre recherche nous ne pouvons que nous réjouir de voir l'unité ainsi engagée structurellement dès les premières lignes du *Traité*, il est nécessaire, pour ne rien perdre de la contribution de Damascius, de rester attentif au fait que sa préoccupation première est, quant à elle, de se rapprocher du premier principe le plus possible. Cette quête du principe met en exergue la fonction de la causalité ou de la productivité qui anime l'ensemble de la perspective processionnelle du système damascien, à l'instar d'ailleurs de tout système néoplatonicien. Cette productivité nous présente l'ensemble de la réalité comme une expansion à partir d'une sorte de point fondamental. En effet, il ne s'agit pas d'une

simple production d'être chaotique, mais d'un développement structuré, dont la structure elle-même évolue au fur et à mesure du développement, comme nous le verrons plus en détail plus loin.

A ce stade, nous nous contentons de retenir la primauté de la notion de développement structuré pour aborder la question du point de départ selon la perspective de Damascius. Nous observons qu'il débute sa réflexion sur le principe, en le mettant directement en rapport avec le tout et non pas avec son premier produit, ce qui pourtant serait possible dans le cadre néoplatonicien. L'option prise par le diadoque de poser *ex abrupto* le principe face au tout et d'examiner la problématique aporétique qui en découle vient renforcer l'aspect structurel, évoqué ci-dessus, et qui ne cessera d'accompagner notre réflexion. Voyons donc un peu plus en avant comment peut s'analyser le point de départ, dans la perspective du rapport entre le principe et le tout.

Ce point de départ est formulé, nous venons de le voir, dans le cadre de l'aporie entre les exigences de la définition du tout et celles de la définition du principe. Cette aporie connaît deux perspectives : celle de la question du *après - avec* et celle du *dans - hors*. A première vue, il ne semble y avoir là qu'une simple répétition d'une même alternative binaire et non pas de quatre options de positionnement. Pourtant à y regarder de plus près, nous constatons que les deux alternatives évoquent d'une manière privilégiée deux éléments des définitions du principe et du tout, respectivement la limite et l'unité. En effet, alors que la notion de cause est inhérente à celle de principe au point qu'elle peut être, au sens large, conçue comme synonyme, les notions de limite et d'unité, par contre, sont davantage déduites des notions en présence ou plus exactement de leurs rapports.

Si nous considérons en premier lieu la limite, nous constatons qu'elle est indissociable de la problématique du point de départ[42], qu'est en l'occurrence le principe premier. En effet, le point de départ a pour particularité de se poser dès le moment où nous nous interrogeons à son propos. Certes, comme toute notion, dès que nous cherchons à la définir, nous postulons automatiquement que nous définissons quelque chose. (En ce sens, même le rien est quelque chose, à savoir au moins un problème philosophique.) Mais le point de départ nous en impose davantage. A la question : "Y a-t-il un point de départ ?", il nous est très difficile de répondre par la négative. Nous

[42] On peut d'ailleurs constater que l'argument d'autorité emprunté par Damascius à Aristote (*Physique*, III, 203 *b* 6) fait partie chez Aristote de sa critique de l'illimité, tel que l'envisage Anaximandre de Milet.

pourrions peut-être envisager des cas comme les figures géométriques fermées, par exemple le cercle, et soutenir que la ligne qui le constitue n'a pas de début précis, à la différence d'un segment de droite. Pourtant, est-il possible de tracer un cercle sans commencer quelque part, ou de le mesurer sans poser une unité de mesure qui ne peut être que graduée et étalonnée ? De même, pour tout objet particulier peut se poser la question de sa cause, comme pour tout fait ou toute action.

Là où la question du point de départ, de la cause première ou d'une quelque autre origine peut échapper à l'affirmative est également là où la singularité est éludée, à savoir le point de départ du tout. La réponse vient ici se heurter à son habitude et nous sommes plus enclin à concevoir que le tout ne peut avoir de commencement, car alors il ne serait pas tout. Nous voyons donc que la mise en présence des notions de tout et de principe concerne en fait le cas le plus flagrant de remise en question de la notion de principe. Nous pouvons ainsi envisager que le recours à la double aporie initiale réponde à une exigence de définition beaucoup plus élaborée qu'un simple effet de redondance rhétorique.

Si nous continuons à approfondir la notion de limite[43], nous constatons également que la question "Y a-t-il une limite ?" est peut-être encore plus radicale que celle du commencement. En effet, l'interrogation sur la causalité des choses et des faits demande une certaine prise de distance réflexive, tandis que la limite est davantage présente dans l'usage courant de notre rapport au monde. Une simple définition d'objet est un exercice de délimitation entre ce qu'il est et ce qu'il n'est pas. Plus primitivement encore, dans le comportement de la vie quotidienne, nous sommes continuellement confrontés aux limites du temps, de la société ou de la liberté des autres. Bref, poser la question de la limite, c'est implicitement et inévitablement demander également : "Une limite entre quoi et quoi ?". Limiter revient à séparer, à plurifier. Poser une différence, c'est permettre une comparaison, c'est s'interroger sur la pérennité de cette différence, donc sur le changement, sur le mouvement, sur le passage de la limite. En fait, nous devons bien admettre que la question de la limite ne peut jamais être une question isolée, car pour poser une limite, il faut nécessairement un quelque part où la poser, il

[43] Voir Van Riel, G., « "N'essayons pas de compter l'intelligible sur les doigts". Damascius et les principes de la limite et de l'illimité », dans *Philosophie antique*, no 2, 2002, p. 199-219. Dans cet article, Gerd Van Riel souligne fort à propos que Damascius insiste sur le fait, par rapport à la question du limité et de l'illimité, que deux principes ne peuvent s'opposer sur un même niveau. De ce constat, découle la nécessité d'une graduation inhérente à sa constitution même et ainsi la graduation de l'unité et de la multiplicité.

nous faut donc un cadre de référence. Or, comme il est toujours possible de rajouter des limites derrière des limites et ce à l'infini, il s'avère que le tout est le cadre implicite de la limite. Alors que, à proprement parler, la limitation du tout côtoie le paradoxe, nous découvrons que ces notions ont besoin l'une de l'autre pour ne pas devenir des absurdités.

Si nous considérons maintenant la notion d'unité, évoquée par l'aporie du *dans-hors*, nous nous retrouvons également dans une combinaison d'interdépendance. En veillant à ne pas anticiper la suite du développement de Damascius, il nous faut remarquer que l'un est ici évoqué plutôt en terme d'unification ou non du principe et du tout, donc sous l'angle, à nouveau, d'un certain type de rapport, ce qui ne fait que cautionner notre perception structurelle du système de pensée proposé. De même dans le cas de la limite, la question de savoir s'il y a de l'un est inévitablement affirmative dans la mesure où l'un exprime notre rapport usuel à la singularité. Nous ne sommes en effet pas libres de penser une chose autrement qu'une dans la mesure où si nous pensons à deux choses, nous y pensons soit successivement, ce qui induit une séquence unique de succession, soit en tant que groupe unique de deux choses. La constante de l'unité répond à la problématique de la limite, qui a également besoin de l'unité, comme elle à besoin du tout. Si, dans la remontée à l'infini des limites, nous ne posions pas un unique cadre de référence qui réunit ce que les deux côtés de la limite ont différenciés, et si grâce à cet unique cadre nous ne considérions pas les côtés comme ensemble et donc comme pouvant à nouveau être limités, nous ne parviendrions pas à concevoir une unique remontée à l'infini. De même, le cadre de référence induit de la limite, peut se maintenir ainsi unifié, alors que précisément la limite y a introduit la pluralité. Le fait de maintenir un cadre unique et une limite pluralisante permet également de concevoir que la cadre est bien autre que la limite et qu'ainsi il est possible de mettre une limite entre la limite posée et le cadre, ce qui nous fait une remontée à l'infini intégralement infinie puisqu'elle est infinie dans les deux orientations du rapport des deux termes. La combinaison de l'unité et de la limite est donc essentielle à la conception du tout, qui est ainsi unité et pluralité en tant que cadre combinatoire de l'unité et de la limite. En ce sens, il apparaît que pour s'approcher de la notion de tout, il est possible de recourir à la combinaison de l'un et de la limite. A partir de là, il n'y a plus rien d'étonnant à constater que Damascius évoque ces deux options dès son aporie initiale, puisque qu'en tant que modalité du rapport entre le principe et le tout, l'un et la limite montrent en quoi ils font

du principe premier le principe du tout. Inversement, comme nous le verrons, sans tout, le principe perdrait son sens, comme l'un et la limite plongeraient dans l'absurde sans leur cadre de référence opératoire. L'argumentation se poursuit donc tout naturellement par les questions de l'un et du distinct (ou non-un, ou multiple) et par ce rien du non-manque du tout.

2.3. Deuxième phase : Du tout à l'indicible

La deuxième phase (I,2,21-I,7,24/1,2,17-1,6,22/150-155) porte sur l'aporie du tout et permet l'engagement du processus aporétique.

2.3.1. De l'un qui est tout

Damascius poursuit son développement en rappelant que le tout se conçoit à la fois « dans la pluralité » et dans une « certaine différenciation »[44]. Il rajoute que le tout n'est pas à tous les degrés pluralité et distinction, mais qu'il est aussi un (en tant que fait des plusieurs) et uni. L'auteur rappelle que l'un est également plus simple que la monade. L'aporie précédemment présentée se résoudrait-elle donc par une simple distinction de degrés ? Le tout serait-il d'une certaine manière un et d'une autre plusieurs ? Mais, Damascius ne se contente pas d'explications aussi vagues. Il réitère son argumentation de la distinction entre le principe et le tout et l'applique à l'un par rapport au tout : l'un est une indivision, le tout est une division. Donc l'un n'est pas le tout, si ce n'est qu'immédiatement l'auteur affirme de l'un qu'il résout « toutes choses en sa propre simplicité »[45]. C'est l'un qui fait que le tout est un. Il en est cause. L'un est avant les plusieurs, de même l'uni, selon la même logique, est antérieur aux différenciés. La question des degrés ne s'avère donc pas si simple, car une fois que nous tentons de l'approfondir, nous retombons immédiatement dans la structure d'aporie.

---

[44] « Ἔτι δὲ τὰ πάντα ὁμοῦ ἐν πλήθει πῶς ὁρᾶται, καὶ τίνι διακρίσει καὶ γὰρ τὸ πᾶν οὐκ ἄνευ τούτων ἐννοοῦμεν· », (I, 2, 21-22 /1,2,17-18/150).

[45] « ἀλλ' ἓν ὡς πάντα καταπιόν· τῇ γὰρ ἑαυτοῦ ἁπλότητι πάντα συνανέλυσεν, καὶ ἓν τὰ πάντα ἐποίησεν. », (I, 3,10-11/1,3,1-2 /151).

2.3.2. C'est le sujet qui divise l'un

Poursuivant néanmoins une tentative de conciliation, Damascius propose de distinguer entre l'un au sens absolu qui est lui-même indivisible, et l'un en tant que tout (au sens second) qui admettrait la pluralité et la division. Mais là encore ces concessions sont stoppées par la rigueur du développement damascien : affirmer cette distinction entre un sens premier et second, c'est introduire une dualité dans l'un.

Damascius souligne ensuite que les plurifications de l'un sont l'œuvre du sujet : si l'un est tel « c'est parce qu'il est un qu'il est tout, sous le mode le plus simple »[46]. L'auteur affirme ici plus explicitement le rôle du sujet mentionné précédemment. Mais, si le sujet est impliqué dans la cognition au point d'en modifier la compréhension, comment est-ce possible d'en être conscient ? Cette conception d'un sujet modificateur[47] n'est-elle pas elle-même une modification ? Si une modification est affirmée et qu'elle qualifie toute connaissance, à partir de quel point de repère non modifié peut-on découvrir la modification ? Car enfin si toute connaissance modifie, tout connu est modifié. Le non-modifié est alors inconnaissable et donc la modification aussi. Cette considération induit alors une sorte de lâcher prise de l'intelligence et de ses facultés d'expression.

2.3.3. L'indicible, ni principe ni tout

Les nécessités du raisonnement semblent être l'unique issue. L'auteur remarque qu'il faut bien que le principe transcende le tout (aporie de départ), ce tout qui est également l'un, le plus simple. Le principe est donc autre que l'un. C'est ici que Damascius affirme que « l'âme » - ce que nous avons choisi d'appeler sujet – « pressent par un sorte de divination qu'il y a un principe au-delà du tout »[48]. Mais cette fois ce

---

[46] « ἐκεῖνο γὰρ τῷ ἓν εἶναι, πάντα ἐστὶ τὸν ἁπλούστατον τρόπον· », (I, 4, -9 /1,4,2-3 /152)

[47] Joseph Combès souligne que l'âme pratique sur elle-même une restructuration de ses propres divisions, ce qui la rend capable de se transformer, à sa mesure, en tout comme un et plusieurs (Combès, J., « Damascius, lecteur du Parménide », *Archives de philosophie*, no 38, 1975, p. 33-60). Cette remarque peut également s'appliquer dans le cadre du *Traité* (ce qui souligne la cohérence de pensée entre les deux œuvres), où les états du sujet à propos des premiers principes incitent dès le départ ledit sujet à intervenir sur lui-même, pour gérer les bouleversements aporétiques. De même, comme nous le verrons au moment de la solution, c'est bien en la gestion du paradoxe de l'un et du multiple que demeure la clef de résolution.

[48] « Μαντεύεται ἄρα ἡμῶν ἡ ψυχὴ τῶν ὁπωσοῦν πάντων ἐπινοουμένων εἶναι ἀρχὴν ἐπέκεινα πάντων ἀσύντακτον πρὸς πάντα. », (I, 4, 13-15/1,4,6-7/152). Précisons cependant que la formule « Μαντεύεται » n'est présente qu'une seule fois dans tout le *Traité*. Comme nous le verrons plus loin, la question de la connaissance des principes est beaucoup plus complexe que la simple affirmation qu'il existe une divination du principe. Nous pouvons donc supposer que cette formulation a simplement pour fonction d'éviter un malentendu nihiliste, qui fausserait la lecture.

principe ne satisfait plus à la définition. Il n'est ni coordination, ni cause, ni premier, ni antérieur au tout. Il n'est pas le tout et il n'est pas non plus le principe. Damascius affirme en somme que parce que nous ne pouvons pas concevoir quelque chose de plus simple que l'un, il y a quelque chose au-delà de l'un. Cet au-delà n'est pas pensable, ni même soupçonnable, et pourtant il est affirmé.

2.3.4. De l'aveu d'impuissance à l'effort de conscience de l'indicible

Damascius constate que face à l'impossibilité de concevoir un plus simple que l'un, le discours ne fait qu'exprimer l'impuissance du sujet à opérer la concrétion, car inévitablement le discours divise (vu que le sujet plurifie). Une fois l'aveu fait, l'auteur se rabat sur l'un pour parler de sa nature : l'un produit tout et il n'est rien qui ne soit l'un. Damascius remarque alors que la pose d'un au-delà de l'un amène le sujet vers le vide, le rien lui-même. Affirmer ce rien du même pas un, précise l'auteur, est d'ailleurs ce qu'il y a de plus juste. Dès lors pourquoi ne pas s'arrêter à l'affirmation de l'un comme cause du tout et à l'impossibilité de soupçonner quelque chose de plus simple ? C'est ici que l'auteur mentionne les « indicibles efforts d'enfantement » qui amènent le sujet vers la « conscience de l'indicible »[49].

Ces efforts de conscience sont, en résumé, les nécessités d'une logique de recherche[50]. A tenter de définir l'un et de partir en quête d'un plus simple que le plus simple, le sujet produit une opération de raisonnement. Ces questions sont donc plutôt des cheminements intellectuels, dont le propre n'est pas d'aboutir, mais d'être en opération. Mais pourquoi donc pratiquer une telle opération ? Peut-être pour développer des instruments d'analyse de la cohérence de la réflexion, de la connaissance et du discours. Tout conçu peut être en effet compris comme une totalité de qualifiants, et donc se retrouver concerné par la problématique du tout et de l'un.

---

[49] « Ἀλλ' ὅμως ἐκ τῶν ἡμῖν γνωριμωτέρων, ἀνεθιστέον τὰς ἐν ἡμῖν ἀρρήτους ὠδῖνας, εἰς τὴν ἄρρητον οὐκ οἶδα ὅπως εἴπω συναίσθησιν τῆς ὑπερηφάνου ταύτης ἀληθείας », (I, 6, 13-16/1,5,18-20/154).

[50] Voir Rappe, S., *Reading Neoplatonism, Non-Discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus and Damascius*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 197-230. Sara Rappe souligne fort à propos que l'objectif de Damasicus est de développer un système compatible avec l'exigence d'ineffabilité des premiers principes.

2.4. Le problème de la conscience de l'ineffable

La nécessité de combiner des paradoxes, pour éviter la perte totale de sens du discours, a mis en évidence dès le départ la distinction fondamentale entre l'approche d'une notion comme chose et l'approche d'une notion comme rapport. Le rapport, notamment par son aptitude à la réversibilité, tolère en effet mieux les apories que la chose singulière. Dans la catégorie du rapport, nous trouvons en effet des notions tel que le mouvement ou le changement, pour lesquels la conservation dans l'inconstance est un concept envisageable. Mais le rapport sans chose mise en relation n'est pas un rapport, il a donc besoin d'un autre que lui pour être lui-même. Autrement dit, il est certes possible de concevoir l'un comme fonction d'unification, il faut qu'il y ait un unifié pour que cette fonction puisse être affirmée.

Cette exigence de poser une chose une pour affirmer l'un comme unificateur est d'autant plus problématique que l'un précède nécessairement la pluralité. En effet, si nous envisageons l'unité du tout et que nous considérons que ce tout est un unifié de plusieurs parties, nous devons admettre que chaque partie est nécessairement une pour être réunie dans le tout. Il n'est donc pas possible d'envisager la pluralité sans concevoir l'un. De même, au niveau des choses singulières, cet un ne peut pas avoir de rapport, car le rapport implique deux choses et donc deux unités, et ainsi de suite. Pour éviter de tourner en rond d'aporie en aporie, il est nécessaire de suivre l'option de Damascius en faisant irrévocablement intervenir le sujet. Il s'agit ici d'une reformulation de la notion d'âme, comme indiqué en introduction, un peu plus ciblée, comme conscience opératoire. Nous aurons tout le loisir de définir celle-ci plus en détail tout au long de notre étude.

Quoi qu'il en soit l'apparition du sujet dans de si hautes sphères a pour première implication de poser un nouveau point de référence par rapport à la problématique du principe et du tout. L'idée selon laquelle il plurifie nous suggère qu'il agit et que, si nous suivons la logique susmentionnée, cette opération est postérieure à l'un. La perspective initiée dès la première aporie, selon laquelle l'un et le tout se définissent par leurs relations, selon la recherche engagée par un sujet, se trouve ici confirmée. Le sujet se trouve donc, en tant qu'étant en recherche de définition et donc en tant que procédant à une plurification, également relié à la problématique du point de départ. Bien sûr, le sujet singulier ne peut être envisagé comme la cause du tout dont il fait partie, par

contre il est la cause de la question sur le tout et, en ce sens, du tout en tant que notion. Le tout, comme l'un, se retrouvent ici forcément liés notionnellement au sujet.

Cette intégration notionnelle du sujet au niveau d'une problématique de définition de concepts de ce sujet n'est pas sans bousculer plus d'une habitude de pensée. Il est en effet courant dans l'Occident moderne de concevoir la recherche philosophique selon des classifications bien précises, notamment celles instaurant des clivages de plus en plus stricts entre les divers champs de l'exploration philosophique, se retrouvant elle aussi plurifiée dans un foisonnement de spécialisations. De tels clivages ne sont plus ici envisageables, pour la simple et bonne raison qu'un discours sur le tout nécessite un travail de concrétion et qu'il n'est guère approprié de favoriser les démultiplications de parties, quand précisément la dynamique de réflexion vise le contraire. Cependant, cela ne signifie pas non plus un relâchement de la rigueur de l'analyse des paramètres conceptuels du processus en cours. Ainsi, l'intégration d'un sujet conceptuel, comme inhérent à la construction même de la définition des notions, doit être en mesure de s'émanciper du subjectivisme au sens où ce terme s'oppose à la notion d'objectivité. A nouveau, pour s'émanciper d'oppositions stériles au profit d'apories fécondes, il n'est possible de prétendre soutenir une telle option que par une approche opératoire[51] dans laquelle l'opérant lui-même doit pouvoir être en mesure de se désigner. Mais gardons-nous de brûler les étapes et contentons-nous pour l'instant d'évaluer dans quelle mesure l'intégration de la notion de sujet infère sur celle de tout et de principe.

2.4.1. Le sujet conscient

En premier lieu, le rôle du sujet se déploie à partir du questionnement, à savoir cette faculté de poser en face de la conscience un objet de conscience dont l'identité est à pourvoir. Cette aptitude fondamentale implique certaines conditions sans lesquelles la plus banale des interrogations ne pourrait avoir lieu. La première de ces conditions est, comme tout un chacun peut s'en douter, le fait que le sujet est limité. En effet, sans limite il n'est pas possible de poser un vis-à-vis et donc une question. De même si le sujet n'était pas limité il ne serait pas sujet, car non-singularité, non-conscience de soi, non-connaissant. Il serait absolu et ne serait donc assurément pas en train de lire le

[51] *Ibidem*, p. 197-730. Sara Rappe souligne dans le système damascien également une dimension opératoire comme dépassant le problème duel né des contradictions de l'un à la fois simple et tout.

présent énoncé. Bref, concevoir le sujet comme limité tient de la trivialité. Mais cette trivialité n'est de loin pas insignifiante. En effet, étant limité le sujet conscient ne peut pas être seul au sens strict du terme : il est nécessairement en présence de l'autre côté de la limite. Cet autre côté, inévitablement en face de la conscience, peut être appelé le champ de conscience. Quelle que soit la direction ou le sujet oriente sa conscience, celle-ci est perpétuellement en face de son champ, ce qui implique que le sujet n'a pas la possibilité de se concevoir comme radicalement hors de ce rapport à l'autre coté de la limite qui le constitue dans sa singularité. Quand bien même il considèrerait le tout en s'efforçant de se situer comme extérieur à ce tout, il ne pourrait s'empêcher de reconnaître qu'en se situant au-delà du tout, il se situe bien quelque part, en l'occurrence précisément dans cet au-delà, et que nécessairement il serait alors possible de concevoir un tout qui engloberait le premier tout considéré et son au-delà. Nous constatons donc que dès la pose de la première aporie qui se constitue sur une problématique de positionnement (*après - avec*, *dans - hors*) nous sommes déjà engagé dans un système propre au sujet limité, étant donné que toute conscience est une conscience positionnelle. Le sujet conscient est continuellement accompagné de son champ de conscience, dont il ne peut se dégager. La problématique du tout et de son principe est donc irrémédiablement une problématique propre au sujet. Cette implication des deux problématiques est d'autant plus inextricable que, comme nous l'avons déjà suggéré, elle met en rapport la question du principe du tout avec la question de l'auto-conscience[52].

Nous pouvons en effet constater que le questionnement portant sur la notion de principe et la notion de tout correspond à celui qu'entretient la conscience avec son champ. La conscience est en effet principe du champ qui est une totalité. Or, la même double aporie initiale peut se reformuler : la conscience est-elle avec ou après son champ ? Ou si nous prenons la seconde formule : est-elle dans ou hors de son champ ? Pareillement, les mêmes nécessités contradictoires jaillissent du fait même de la limite et de l'unité, exigeant de la conscience autant d'être dans et avec son champ que d'être

---

[52] Jean Trouillard souligne en ce sens que la « structure de l'âme est exemplaire de toute structure ». (Trouillard, J., « Le *Parménide* de Platon et son interprétation néoplatonicienne », dans *Revue de théologie et de philosophie*, no 23, 1973, p. 83-100). Nous pouvons donc remarquer que la démarche du *Traité* s'implique pleinement dans l'idée générale du néoplatonisme tout en y apportant, par son type d'approfondissement, une contribution, qui comme nous le verrons, s'avèrera de plus en plus originale au fur et à mesure de son déploiement. Dans le même ordre d'idée, Christos Terezis souligne que la constante damascienne de l'autoconstitution n'est pas seulement une auto-formation, mais également une auto-efficience. (Terezis, C., « The Ontological Relation 'One-Many' according to the Neoplatonist Damascius », dans *Bochumer Philosophisches Jahrbuch*, no 1, 1996, p. 23-37).

au-delà et en deçà de lui. Nous ne pouvons que constater la similitude de proportion, tout en soulignant une différence majeure : le sujet conscient et son champ de conscience sont des singularités, alors que le tout est une universalité et qu'ainsi son principe et son unité sont également à comprendre en ces termes. Cependant nous découvrons que le sujet est à la fois indissociable de la définition, laquelle n'a de sens que pour un sujet qui est en mesure, structurellement du moins, d'être un référent possible de cette définition. Ainsi, la problématique de l'auto-conscience, qui pose un sujet en regard de lui-même comme occupant son champ de conscience tout en étant le principe de ce champ, assume donc le paradoxe du contenant - contenu, et se dévoile comme le contexte privilégié de l'exploration aporétique initiée par Damascius.

C'est à partir de cette intégration du sujet sur deux niveaux (conceptuel et conscient) que la fonction de l'ineffabilité prend son essor en abordant la problématique du langage qui touche à la conceptualité des notions (sans langage il n'y a pas d'idées) mais également au sujet conscient, dans la mesure où l'exigence d'unité ou plus exactement d'unification peut trouver dans le langage son agent.

2.4.2. Le langage de l'indicible

La limite de l'un au-delà, de laquelle il n'est plus possible de remonter dans l'ordre du plus simple, et qui dévoile l'ineffabilité du plus simple que l'un, nous renvoie à la limite du langage et donc au problème de sa définition. En concevant son premier principe comme indicible, Damascius nous oblige à engager le langage, à l'instar du sujet, dans la conceptualisation même de ce qui est recherché. Il nous faut alors esquisser quelle est la conceptualisation de la langue qui convient à la problématique. En effet, tout langage se définit en terme de signes désignant quelque chose et cette chose n'est pas le signe lui-même, pour la simple et bonne raison qu'il ne serait alors plus un signe. A nouveau, le point de départ est trivial, mais comme dans le cas du principe et de la conscience, nous sommes rapidement confronté à des problèmes liés aux perspectives aporétiques. En effet, de même que pour le principe et la conscience, le signe a besoin d'un autre que lui pour être lui. Cet autre que lui-même, appelé communément son référent, se trouve contenu dans la catégorie liée à sa définition. Dans le cas des noms communs, le contenu de la catégorie est une totalité, celle de tous les référents. Or, dans le cas du tout et de l'un, nous avons affaire aux notions les plus communes et nous sommes ainsi confronté à la perspective de l'englobement maximal.

Nous sommes donc, dans le cas du langage, appelé à statuer sur une problématique de relation entre une unité, celle du signe, et une totalité, celle des référents. Par contre, les apories fondamentales ne se posent pas pour le langage comme dans le cas du principe et de la conscience. Le signe a besoin de son référent, mais ne se trouve jamais intégré dans son englobement, sinon il serait un référent et non un signe. Il est clairement posé à l'extérieur de la totalité à laquelle il est lié.

La problématique se corse cependant quelque peu lorsque nous abordons la question du sens qui constitue, selon les conventions usuelles, le lien entre le signe et le référent. Il s'agit alors de savoir si le signe fait partie du sens ou s'il est en deçà. En tant que signe, il n'est pas sens et donc lui est autre, mais alors comment savons-nous qu'il correspond à son sens et à son référent ? Le signe doit d'une manière ou d'une autre être associé au sens et au référent. Il se trouve donc intégré dans un ensemble d'interdépendances du triangle sémantique[53] dans lequel il doit également se positionner. Bien sûr, les apories ne sont de loin pas aussi radicales qu'avec le principe et la conscience, néanmoins il nous faut constater qu'elles présentent une certaine solidarité. Cette solidarité nous invite à considérer le questionnement sur le langage en lien avec les deux autres perspectives du principe et du sujet et notamment avec ce dernier, sans qui le langage ne serait tout simplement pas, car il n'y a pas de sens sans conscience.

A partir de ces premières constatations, nous sommes appelé, tout en les distinguant selon leur perspective, à continuellement chercher à associer le principe premier, le sujet conscient et le langage, comme les pôles d'une synergie de développement. C'est en ce sens que la problématique de l'ineffable est celle de la conscience de l'ineffable. Or, si nous suivons Damascius, nous constatons que cette conscience repose sur une sorte de rejet continuel lié à l'idée du plus simple, née de l'aporie primitive du tout et du principe. Parler de l'ineffable devient alors un paradoxe qui rend, au niveau du langage, ce qui est envisagé lorsque la conscience se tourne vers

[53] Voir Abbate, M., *Dall'etimologia alla teologia : Proclo interprete del Cratilo,* Casale Montferrato, Ed. Piemme, 2001, p. 62-64. Remarquons qu'associer la conception standard du langage néoplatonicien dans la perspective du triangle sémantique a été validé par Michele Abbate dans son étude. Cependant, notre démarche vise à démontrer surtout que langage selon Damascius ne peut entrer dans un schéma aussi figé. Il aurait été d'ailleurs peu probable qu'un disciple d'Isidore ait une conception du langage compatible avec celle de Proclus. Néanmoins, la distinction ancienne *phonaï, noemata, pragmata*, nous semble acceptablement transposable à la problématique signe, sens, référent, vu que le but est uniquement de démontrer l'inadéquation de la langue naturelle dans la démarche de Damascius et que conséquemment aucune théorie visant la constitution de la langue n'est en fait véritablement adaptée.

son fondement le plus intime et le tout vers son unité la plus primitive. Par l'émergence à la conscience de l'indicibilité, le sujet ne peut que constater l'infinité, du moins potentielle, de son champ de conscience dont il est paradoxalement la seule limite. Il découvre également par cette remontée vers le plus simple qu'il peut, par l'indicibilité, exprimer le plus primitif que la pensée peut atteindre, dans la mesure où l'ineffable ne renvoie pas à quelque chose[54] (le contraire serait le comble de la contradiction) mais désigne l'aptitude opératoire de la conscience, non seulement autre qu'elle-même, ce qui permet à son champ d'être envisagé par elle et réciproquement de lui permettre de se concevoir, mais aussi elle peut concevoir que son champ a un au-delà, ce qui alors permet au langage d'être conçu pour désigner l'au-delà du sujet : l'objet référé par le signe. Ainsi l'indicibilité permet également au sujet de poser la question du fondement de l'origine même du langage.

Arrivé à cette constatation nous pouvons soutenir que le questionnement sur le principe du tout engage une analyse globale de la problématique de l'origine de la conscience sémantique, ce qui conforte notre intuition de départ. Nous nous devons dès lors de poursuivre notre recherche en veillant à montrer en quoi le développement porte sur les notions de tout et de principe (conséquemment sur celles d'un et de limite) mais également sur le sujet conscient et sur le langage de cette conscience.

A ce stade nous pouvons souligner la ressemblance structurelle des trois problématiques qui appelle inévitablement à clarifier ce qui les spécifie, car le notionnel, le conscient et le langagier ne sont tout de même pas des synonymes. A ce stade encore primitif du développement, il est cependant possible d'envisager des pistes de spécification. En effet, nous savons qu'au niveau du principe et du tout se trouve le point d'achoppement, se dévoilant à propos du non-manque inhérent au tout, dans la mesure où c'est cette absence radicale de manque qui a permis de fonder l'aporie. En ce qui concerne la conscience, c'est à partir du fait de sa limite que se dévoile son positionnement paradoxal. Enfin au niveau du signe et du sens, c'est la problématique de l'unité qui s'avère être la plus à même de stigmatiser les tensions contradictoires. Nous voyons ainsi qu'une même structure peut correspondre à des développements spécifiques selon la perspective sous laquelle elle est envisagée. Cette notion de

[54] Voir Mortley, R., *From Word to Silence, The Way of Negation, Christian an Gree*k, t.2, Bonn, Hanstein, 1986, p. 122. Raoul Mortley comprend également le langage damascien, notamment en ce qui concerne les termes ultimes, comme une sorte de fonction permettant tout au plus de pointer du doigt un au-delà des mots.

perspective est, comme nous le verrons plus loin, décisive pour l'élaboration des définitions recherchées. Mais voyons pour l'instant dans quelle direction nous emmène le développement de Damascius.

2.5. Troisième phase : Le rien et l'indicible

La troisième phase (I,7,24-I,11,16/1,6,22-1,9,10/155-158) qui porte sur l'aporie du rien permet d'amener la fonction du positionnement dans le processus.

2.5.1. Les deux sens du rien

Arrivé au rien par le chemin de l'ineffable, l'auteur en distingue deux sens : celui qui est supérieur à l'un et celui qui est en deçà. Il précise que cette avancée dans le vide a également deux sens possibles[55] : sombrer soit dans l'indicible, soit dans ce qui n'est « absolument pas sous aucun rapport »[56], autrement dit, l'indicible selon le meilleur pour le premier et l'indicible selon le pire pour le second. Ce qui différencie le premier du second, c'est que toutes les choses procèdent de l'indicible selon le meilleur et procèdent d'une manière qui est également indicible. L'affirmation de cet indicible implique, selon Damascius, « un renversement du discours »[57]. Les dénominations se rapportent au sujet en recherche et non à cet au-delà. Plus précisément, ces dénominations se rapportent aux affections du sujet par rapport à l'indicible.

2.5.2. L'ineffabilité de l'un

Poursuivant sur sa lancée en évoquant le *Parménide* de Platon, Damascius élargit l'extension de l'indicible à l'un. Dans le texte du maître, l'un, s'il est, n'est pas un. S'il n'est pas, aucun discours ne lui convient, pas même la négation. L'un est déjà inconnaissable car la nominalisation, la connaissance et l'intellect ne sont pas des simples comme l'est l'un. Pourquoi dès lors un autre indicible, s'interroge cependant

---

[55] Voir Combès, J., « Damascius et les hypothèses négatives du *Parménide*. Du phénomène, des simulacres, des impossibles », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, no 61, 1977, p. 185-220. Comme le suggère Joseph Combès, l'argumentaire positionnel est d'ailleurs plus ou moins repris par Damascius dans son analyse de la septième hypothèse, afin de distinguer les deux néants.

[56] « διττὸν καὶ τὸ κενεμβατεῖν, τὸ μὲν ἐκπίπτον εἰς τὸ ἄρρητον, τὸ δὲ εἰς τὸ μηδαμῆ μηδαμῶς ὑπάρχον· ἄρρητον μὲν γὰρ καὶ τοῦτο, », (I, 8, 1-3/1,6,24-25/155).

[57] « Εἰ δὲ αὐτὰ ταῦτα περὶ αὐτοῦ λέγοντες ὅτι ἀπόρρητον, ὅτι οὐδέν ἐστι τῶν πάντων, ὅτι ἀπερινόητον περιτρεπόμεθα τῷ λόγῳ, εἰδέναι χρὴ ὅτι ταῦτα ὀνόματά ἐστι καὶ ῥήματα τῶν ἡμετέρων ὠδίνων, », (I, 8, 12-15 /1, 7,2-5/156)

l'auteur ? Il suppose que Platon s'est volontairement interrompu pour qu'un « silence complet » soit gardé « sur des choses qui ne souffrent absolument pas d'être dites »[58]. Le motif de ce devoir d'indicibilité est, estime l'auteur, d'éviter le risque de sombrer dans l'indicible selon le pire.

2.5.3. Les limites du langage

Fort de l'acquis sur les incapacités du sujet à saisir le premier principe, Damascius réitère les réserves que Platon émet dans sa *Lettre VII* sur les limites du langage. Ce dernier est présenté comme encore plus inapte à saisir les principes que le sujet (car encore plus éloigné du principe, vu que produit par la sujet), sujet qui au demeurant n'est guère mieux loti. Sa plus haute aptitude intellectuelle, la pensée de l'intellect, est formelle. Elle est donc inapte à s'appliquer à l'uni et à l'étant, rappelle l'auteur. Même si le sujet arrivait au stade d'une pensée qui opère en elle la contraction du tout, cette pensée n'arriverait de toute façon pas à se joindre à l'un. La pensée unitive elle-même, sorte d'ultime cognitif, en arriverait à une telle simplicité envers l'un, qu'elle ne pourrait plus être la connaissance de l'un.

C'est ici que Damascius révèle au lecteur, qui s'est prêté au jeu, à quoi il a « passé son temps » : s'élever par la « voie de l'analogie et de la négation »[59] vers ce qui a une plus grande valeur. L'auteur propose alors une purification de la pensée pour atteindre l'un pur.

Résumant ses acquis, Damascius dit de l'absolument indicible qu'il n'est pas possible de dire qu'il est indicible, de l'un qu'il fuit toute composition de noms et de discours, de même que toute distinction, celle du connaissable et du connaissant y compris. Il le compare néanmoins à une aire ronde comme le plus simple et le plus enveloppant, un en tant que tel et au sens de tout. Il est bien sûr antérieur au tout et n'est pas un *quelque un* déterminé faisant partie du tout.

---

[58] « Εἰ δὲ καὶ μέχρι τοῦ ἑνὸς ἀναβὰς ἐσιώπησεν, καὶ τοῦτο Πλάτωνι πρεπῶδες περὶ τῶν πάντη ἀφθέγκτων πάντη σιωπᾶν ἀρχαιοτρόπως· », (I,9,16-18/1,7,19-21/156).

[59] « καὶ διακαθαιρόμενοι, πρὸς τὰς ἀσυνήθεις ἐννοίας καὶ di' ἀναλογίας ἀναγόμενοι καὶ δι' ἀποφάσεων, ἀτιμάζοντες τὰ παρ' ἡμῖν πρὸς ἐκεῖνα καὶ πρὸς τοῦτο, ποδηγούμενοι ἀπὸ τῶν παρ' ἡμῖν ἀτιμωτέρων πρὸς τὰ τιμιώτερα· ταῦτα γὰρ καὶ νῦν ποιοῦντες διετελέσαμεν. », (I,10,18-23/ 1,8,19-22/158).

2.5.4. L'un sujet

C'est pourtant par un *quelque un* que sa recherche est possible. Ce *quelque un* c'est le sujet lui-même[60]. En effet, c'est parce que le sujet est un sujet qu'il a l'un en lui. Cet un du sujet est apparenté à l'un de l'au-delà. Alors que ce dernier est indicible, l'un du sujet et du *quelque un* est dicible.

En résumant le processus du point de vue du sujet, qui est départ de la cognition, nous récoltons les indications suivantes. Le sujet plurifie et son langage divise. Il est capable d'une opération de purification qui l'amène à soupçonner l'insoupçonnable. Cet insoupçonnable est le principe de l'un comme tout, au-delà de l'un, il n'est rien et donc indicible. Le sujet est partie du tout. Il est un *un* du tout[61]. Il est en ce sens indirectement causé par le principe, ce qui lui permet de le soupçonner.

2.5.5. L'enjeu épistémologique

L'auto-conscience du sujet connaissant et la généralisation du problème du tout et de son principe à toutes les totalités particulières (à toutes les réalités comprises dans le tout) s'avèrent être les conditions nécessaires à l'élaboration d'une certaine opération intellectuelle du sujet. Cette opération, comme cela a été déjà suggéré, est un instrument d'analyse qui examine les conditions de conception de l'objet. Tout objet est un objet et tout objet est un et totalité d'attributs, donc un et multiple, ou un et non-un; de même un et tout, donc ineffable. Contradictoire, inconnaissable et indicible, pouvons-nous limiter nos fondements épistémologiques à ces termes ? Les apories des confins de la

---

[60] Il est important de rappeler, et même d'insister à la suite de Joseph Combès, que chez Damascius l'objet de la troisième hypothèse est bien l'un humain au sens fort du terme (Combès, J., « L'un humain selon Damascius. L'objet de la 3e hypothèse du *Parménide* », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, no 62, 1978, p. 161-166), c'est-à-dire dans le devenir sublunaire, et non démonique et encore moins divin. Néanmoins, il ne faut pas le confondre avec l'humain dans toute sa pâte empirique de la sixième hypothèse, comme nous l'avions déjà souligné à la note 28 p.18.
En ce sens, le lecteur existentiel peut fortement s'identifier à cet un humain et donc envisager que sa conscience en réflexion, fût-elle embourbée de maladresses limitatives, n'est pas pour autant inapte à tout du moins s'approcher, voire de s'intégrer, dans le déploiement processionnel. Mais bien évidemment, c'est en quelque sorte le meilleur de l'humain, soit le plus fondamental et le plus pur, qui peut envisager s'identifier à ce niveau.

[61] Voir Combès, J., « Damascius et les hypothèses négatives du *Parménide*. Du phénomène, des simulacres, des impossibles », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, no 61, 1977, p. 185-220. Rappelons dans le même ordre d'idée que le sujet existentiel, la conscience opératoire, n'est pas à comprendre au sens particulariste. Il ne s'agit pas de la conscience individuelle en ce qu'elle est particulière et personnelle, ceci étant de l'ordre de la huitième hypothèse, mais bien de la conscience en ce qu'elle est commune à tous, à l'instar de l'un humain.

métaphysique se retrouvent engagées dans une problématique d'épistémologie générale, une épistémologie dont le sujet fait partie. L'aptitude du sujet à se connaître est posée ici comme fondatrice de toute connaissance. Il importe donc d'examiner les jalons épistémologiques de cette auto-conscience[62].

Au départ du processus, il y a certains énoncés et certaines combinaisons d'énoncés qui amènent le sujet à une réflexion spécifique. Le propre du processus de la recherche du principe de l'un et du tout est d'aboutir à une modification de l'usage du langage. Les affirmations, négations et apories ne renvoient pas à un objet, car si tel était le cas, le processus même de réflexion ne serait plus aporétique mais simplement contradictoire, donc impraticable. Cependant, le processus est praticable et cette praticabilité impose la révélation de certaines facultés (plurification et unification) du sujet connaissant à la conscience du sujet. Cette révélation du sujet à lui-même, qui ne peut, au sens strict du terme, se saisir directement (ce qui serait contradictoire s'il le pouvait), constitue le fondement de ce retournement du langage amené par l'aporie. Cette modification du rapport au langage est ce qui permet d'éviter la contradiction. Elle s'impose au sujet par l'aporie. En résumé, les énoncés amènent une problématique, la problématique révèle des capacités cognitives et ces dernières révèlent le sujet, qui à son tour, comme nous venons de le voir, découvre par sa dimension aporétique de limité un au-delà de lui-même.

Le problème de ce genre de processus est que le langage naturel (de type affirmatif/négatif) porte sur des référents ordinaires : les objets. Mais ici le référent n'est pas un objet ordinaire. De même l'auto-conscience n'est pas une connaissance comme les autres, de même le langage qui en parle n'est pas comme les autres. Mais le langage ordinaire ne fait pas la différence. Aucun indice grammatical pertinent ne distingue un énoncé comme "le ciel est bleu" d'un énoncé comme "l'un (compris comme un substantif) est tout (compris comme un adjectif attribué)". Leur différence est catégorielle, sémantique, procédurale, mais ne se livre pas par la formulation naturelle. Il est donc nécessaire d'accompagner les énoncés dits métaphysiques de procédures particulières qui permettent de les distinguer. La poursuite de l'analyse de ce que nous

[62] Voir Rappe, S., *Reading Neoplatonism, Non-Discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus and Damascius*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 197-230. Sara Rappe rappelle fort à propos que Damasicus porte son attention sur le connaissant lui-même et en ce sens diffère profondément, par exemple, d'un Proclus et de sa démarche épistémologique beaucoup plus énnumératoire.

pouvons appeler l'approche épistémologique damascienne va progressivement nous le permettre.

A ce niveau de la réflexion initiale sur le principe et le tout (phases 1 à 3), nous pouvons donc dire que le qualifiant du non-manque, clef de l'argument, renvoie au sujet plurifiant (dont les incapacités révèlent les limites des capacités). C'est en effet la nécessité de définir un terme, qui oblige le sujet à également distinguer ce terme. Ce procédé ne pose généralement aucun problème, sauf dans le cas du tout, qui agit comme une sorte de détonateur intellectuel. Ce principe qui se retrouve tantôt dans le tout (à qui rien ne manque) et tantôt hors de lui (puisque distinct), amène la question des limites de la connaissance et surtout de l'inconnaissance et donc à un approfondissement de l'interrogation épistémologique.

2.6. Le problème du rien et de l'incommunication

Avant de poursuivre, il convient de souligner la complexité inhérente à la tenue d'un propos légitime sur l'incommunication elle-même et sur le rien qui la provoque. En effet, normalement si quelqu'un n'a rien à dire, cela implique qu'il se taise. Le rien désigne alors non pas rien du tout, mais le fait de garder le silence, ou de rompre par omission locutoire un échange verbal. En fait, à y regarder de plus près, le mot rien ne semble pas vraiment posséder de sens proprement déterminé. Sa signification, connotant la négation ou l'absence, varie dans une sorte d'oscillation contextuelle où le rien se dévoile comme prioritairement fonctionnel. Autrement dit, le rien est essentiellement un rapport. C'est en quelque sorte un outil pour oragniser un champ catégoriel, un enchaînement de concpept, une façon d'indiquer une délimitation et donc de permettre au sujet de se positionner dans le rapport à ce qu'il considère.

En ce sens ne rien dire peut être certes compris comme un fait, mais aussi et surtout comme un rapport qualifiant ce fait en regard de sa considération. Ainsi, le fait de prendre en considération le fait de garder le silence qualifie ladite considération (qui est en soi un rapport entre un considérant et un considéré) comme équivalente à un rien du parler (le parler étant l'opposé du silence). Dans le même ordre d'idées, même ce qui n'est rien du tout se comprend également comme une extension d'un rapport entre un considérant et l'absence de considérations arrêtées dans son champ de conscience. Le rien devient alors un rapport de classification à disposition d'un sujet pour distinguer ce

qui est présent à sa conscience de ce qui ne l'est pas. Ainsi, au lieu de favoriser un paradoxe (dans une lecture substantialiste de ce mot), le rien résout ce qui serait sans lui une contradiction irrévocable : à savoir penser à ce qu'on ne pense pas[63].

Nous pouvons dès lors comprendre que le problème du rien et de l'incommunication de ce rien ne se situe pas dans l'apparente contradiction de tenir un propos sur le rien. Bien plus largement, le rien et son incommunication constituent en quelque sorte la partie émergée d'une perspective de fond du langage qualifié de métaphysique. En effet, la flagrance de leur apparente contradiction oblige le sujet, en exercice de réflexion sur le tout, à radicalement modifier sa posture par rapport aux mots qu'il emploie dans son discours. Pour pouvoir poursuivre son cheminement, il est ainsi amené à briser ce qu'il conviendrait d'appeler son réflexe substantialiste, qui consiste à immédiatement se demander face à un substantif quel est son référent. Certes, le mot même de substantif montre bien à quel point nous sommes disposé à injecter de l'être propre comme appui d'un signifiant. Pourtant, il est tout à fait possible d'envisager toute une panoplie de signifiants, comme étant de l'ordre des fonctionnalités opératoires d'un sujet conscient dans la gestion de son champ de conscience. Ainsi, la question légitime n'est pas de savoir ce qu'est substantiellement le rien, mais plutôt de se demander à quoi il sert, ou plus exactement de savoir quelle est sa fonction dans la structure opératoire du sujet conscient.

Ainsi en généralisant la problématique, nous pouvons décemment envisager plus largement que le discours métaphysique ne peut s'entreprendre d'une manière cohérente que s'il est considéré en premier lieu sous sa dimension opératoire. Ce n'est qu'après avoir clairement distingué ce qui est de l'ordre des rapports fonctionnels du sujet de ce qui est de l'ordre de ce qui est mis en rapport par le sujet opérant, qu'il est possible de s'orienter dans un champ de conscience clairement organisé. Alors, une fois les opérants distingués des opérés, le sens des termes, d'apparence ambiguë ou contradictoire, peut tomber le masque et le discours métaphysique retrouver toute sa cohésion.

---

[63] Cette fonction révélée par le rien est d'une certaine manière signalée par Joseph Combès lorsqu'il souligne que le néant de la septième hypothèse vient confirmer la limite du principe d'apparition en y mettant en terme. Il le formule fort élégamment en ces termes : « Sans l'hypothèse du néant absolu le relief du phénomène et de l'être, autrement dit la conscience, s'effacerait. L'homme est l'être qui peut feindre le néant ». Voir Combès, J., « Damascius et les hypothèses négatives du *Parménide*. Du phénomène, des simulacres, des impossibles », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, no 61, 1977, p.210.

2.7. Quatrième phase : De l'inconnaissance et de l'absolu

La quatrième phase (I,11,17-I,26,8/1,9,11-1,18,12/158-171) porte sur l'inconnaissance comme limite fondatrice par la position du silence intérieur.

2.7.1. L'inconnaissance de l'indicible

Damascius poursuit son développement en abordant la question de l'incogniscibilité de l'indicible. « N'est-ce pas faire oeuvre purement verbale et beaucoup bavarder sur ce que nous ne savons pas ? »[64], s'interroge l'auteur en remarquant que si l'indicible était vraiment inconnaissable, nous n'en parlerions pas du tout. Connaître que c'est inconnaissable est déjà une connaissance. Si vraiment l'ignorance était totale, il n'y aurait pas d'affirmation d'incognition. Prenant l'exemple de l'aveugle qui sait qu'il ne connaît pas la couleur dans sa réalité visuelle, Damascius rappelle que la connaissance de l'au-delà du tout ne fait que révéler un état du sujet par rapport à lui. La connaissance du connaissable, comme de l'inconnaissable, est dans le sujet connaissant et non dans l'objet connu.

Les dénominations de l'indicible désignent, selon Damascius, non pas sa nature mais des « suppressions de ce qui vient après lui »[65]. Toutefois l'indicible ne se réduit pas à une analogie négative, car même en tant qu'analogie négative, les attributs définissent un objet. Or, si le principe premier est, ne serait-ce que soupçonnable, le sujet peut tenter de rechercher une antériorité au soupçon. Poser un indicible absolu s'avère donc le seul moyen d'éviter une remontée à l'infini de l'antériorité. A nouveau, c'est une limite logique du sujet qui fixe l'argumentation.

Pourtant se pose le problème de l'opinion vraie. A la suite d'Aristote, Damascius rappelle que ce qui fait la vérité d'une opinion est la vérité de son objet. Donc, si ce que le sujet dit de l'indicible est vrai, l'indicible se retrouve objet d'opinion, ou plus simplement dicible. Pour se tirer d'affaire, Damascius répète que ce sont les suppressions qui sont l'objet du discours. Il donne pour illustration argumentative

---

[64] « ὅπως λέγεται ἄγνωστον εἶναι παντελῶς εἰ γὰρ τοῦτο ἀληθές, πῶς ταῦτα πάντα περὶ αὐτοῦ διαταττόμενοι γράφομεν; οὐ γὰρ δὴ λογοποιοῦμεν, πολλὰ ληροῦντες περὶ ὧν οὐκ ἴσμεν; », (I,11,17-20/1, 9,12-14 /158).

[65] « Οὐκοῦν οὐδὲ ταῦτα φύσις αὐτοῦ τὸ οὐδὲν καὶ τὸ ἐπέκεινα πάντων καὶ τὸ ὑπεραίτιον καὶ τὸ ἀσύντακτον πρὸς πάντα, οὐδὲ τὰ τοιαῦτα φύσις αὐτοῦ, ἀλλὰ μόνον ἀναιρέσεις τῶν μετ' αὐτό. », (I,13,20-24/1,10,24-1,11,1/160).

l'exemple du vraiment faux, remarquant d'une manière très synthétique que dans ce cas, « ce qui est vrai c'est que c'est faux »[66]. Damascius précise qu'il ne s'agit pas ici de la négation de l'existence d'une chose, car ici la signification de cet énoncé est encore un étant. Puisqu'il est possible de discourir sur la signification, elle est quelque chose. Ainsi une chose dont nous nions l'existence est au moins une signification. Ce ne peut être le cas de l'indicible absolu, mais cela est une opinion. Cependant, Damascius soutient que les opinions sur l'indicible sont des illusions d'opinions et non des opinions, « des produit de notre imagination » comme d'attribuer « au soleil la largeur d'un pied »[67]. Ces illusions d'opinions n'ont pas d'objet en dehors du sujet qui les soutient, « en nous elles avancent dans le vide »[68], dit l'auteur de toute opinion sur l'indicible.

L'aporie sur l'opinion de l'indicible se résout finalement par un renvoi au sujet. Le sujet supporte ce qui est inapplicable au monde des objets et même à leur négation. A nouveau le langage et le métalangage (ici une opinion sur une opinion) se trouvent modifiés lorsqu'ils se rapportent au sujet. L'aporie d'une opinion sur rien, qui est tout de même une opinion sur quelque chose, dévoile comme dans le cas du principe/tout le sujet en recherche, ou disons le sujet *procédurant*. Finalement, les illusions d'opinions sont malgré tout quelque chose, mais quelque chose du sujet, sujet qui semble être la seule place que peut occuper le non-étant dans la totalité. Le néant serait-il alors un qualifiant du sujet ou du moins l'une de ses facultés ?

2.7.2. L'incogniscibilité absolue

Damascius poursuit son argumentation en indiquant qu'être connaissable implique de faire partie du tout. Les choses connues sont en effet un propre du tout. L'indicible étant au-delà du tout, il est donc au-delà de la connaissance, d'autant plus que l'indicible est également au-delà de l'un. Mais pour que l'ignorance soit complète, l'indicible doit être posé comme ultime inconnaissable. Cela signifie non pas qu'il est inconnaissable, mais que le sujet ignore s'il est connaissable ou inconnaissable.

---

[66] « καίτοι ἐκεῖνο πῶς ἂν εἴη, ἢ πῶς ἀληθὲς ὅ γε ἄγνωστόν ἐστι παντελῶς ἢ τόγε μὴ εἶναι αὐτοῦ καὶ τὸ μὴ γνωστόν, τοῦτο ἀληθές, ὡς τὸ ἀληθῶς ψεῦδος· ἀληθὲς γὰρ ὅ τι ψεῦδος· », (I,15,11-14/1,12,3-6 /162).

[67] « Ὥσπερ οὖν τούτων οὐκ ὄντων δόξας ἀναλαμβάνομεν, ὡς ὄντων, φαντασιώδεις καὶ πεπλασμένας, ἐπεὶ καὶ τὸν ἥλιον ποδιαῖον δοξάζομεν, οὐκ ὄντα τηλικοῦτον, », (I,16,10-13 /1,12,19-21/163).

[68] « καὶ ἐν ἡμῖν κενεμβατοῦν· ὃ καὶ αἱροῦντες οἰόμεθα ἐκεῖνο αἱρεῖν, τόδ' ἐστὶν οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς, οὕτως ἐκβέβηκε τὴν ἡμετέραν ἔννοιαν. », (I,16,15-17/1,12,23-24/163).

Pour se résumer, Damascius remarque que « nous n'avons contact avec lui en rien, car il n'est rien » ou plus exactement « même pas »[69] rien. Afin d'éviter toute concession, l'auteur rappelle ici les deux sens du rien : celui qui est au-delà et celui qui est en deçà. Ces deux sens renvoient au deux sens de l'un, le premier un qui est « plus ancien que l'étant » et le dernier un, « celui de la matière »[70]. Le rien est ainsi ce qui n'est *même pas* le premier et *même pas* le dernier un. L'indicible n'est alors *même pas* la première ni la dernière chose que l'on peut soupçonner. Même la connaissance divine, cet ultime cognitif, qui est unitive et suressentielle, n'arrive pas à l'indicible puisqu'elle s'applique à l'un.

De plus la connaissance, rappelle Damascius, est relation. Plus exactement le « connaissable est relatif à la connaissance et au connaissant »[71]. Cette relativité est d'autant plus impropre à l'indicible qu'elle ne convient déjà plus à l'un. L'un s'il veut éviter la dualité ne peut en effet tolérer de connaissance en lui. La connaissance de l'indicible est donc impossible et pour cause, Damascius, invoquant Platon, rappelle alors qu'il est impossible d'affirmer que l'on ne connaît rien.

A nouveau la seule raison, qui justifie ce discours sur *même pas l'indicible,* réside dans ces fameux états du sujet, ou plutôt faudrait-il dire ces opérations. Damascius indique en effet qu'en « simplifiant le tout » - ce qui est une opération - se constitue dans le sujet cette « simplicité qui ramène tout à l'un ». Damascius peut alors conclure son paragraphe sur l'inconnaissance en soulignant que « l'un et le simple en nous ne sont absolument pas ce dont nous parlons »[72]. Ils ne sont pas l'indicible, mais ils l'indiquent.

2.7.3. L'absolu et le silence

L'aporétique de la problématique continue de s'appliquer aux notions qui y sont liées. Damascius aborde désormais la question de la transcendance. Ce qui est

---

[69] « Διὸ καὶ περιτρεπόμεθα πανταχῆ ὡς κατὰ μηδὲν αὐτοῦ ἐφαπτόμενοι, ἅτε καὶ οὐδενὸς ὄντος, μᾶλλον δὲ μηδὲ τούτου ὄντος, τὸ οὐδέν. », (I,18,9-11/1,13,21-22 /165).

[70] « καὶ γὰρ τὸ ἓν διττόν, τὸ μὲν ἔσχατον, οἷον τὸ τῆς ὕλης, τὸ δὲ πρῶτον, οἷον τὸ τοῦ ὄντος πρεσβύτερον· ὥστε καὶ τὸ οὐδέν, τὸ μὲν ὡς οὐδὲ τὸ ἔσχατον ἕν, τὸ δὲ ὡς οὐδὲ τὸ πρῶτον. », (I, 18, 16-19/1,13,26-1,14,1/165).

[71] « τὸ δὲ γνωστὸν πρὸς τὴν γνῶσιν καὶ τὸ γιγνῶσκον· », (I,19,14-15/1,14,15/165-166).

[72] « Ηδη δὲ καὶ τὸ ἓν ἐννοοῦμεν, οὐ συναιροῦντες, ἀλλὰ ἀναπλοῦντες τὰ πάντα εἰς ἐκεῖνο· καὶ ἐν ἡμῖν ἡ ἁπλότης αὕτη συνίσταται πρὸς ἓν ἡμῖν πάντα, πολλοῦ δέουσα τῆς παντελοῦς ἅπτεσθαι ἐκείνης· τὸ γὰρ ἐν ἡμῖν ἓν καὶ τὸ ἁπλοῦν ἥκιστα τοῦτό ἐστιν ὃ λέγεται, πλὴν ὅτι δεῖγμά ἐστιν τῆς φύσεως ἐκείνης. », (I,20,19-I,21,2/1,15,7-11 /167).

transcendant l'est de quelque chose. Donc de quelque manière que ce soit, il y a relation entre le transcendant et le transcendé. Ainsi ce qui est posé comme réellement transcendant doit n'être finalement même pas transcendant. Une fois l'un dépassé, la négation aussi n'est plus énonçable. Nier, c'est nier une réalité. Mais nier ce qui est rien, ce n'est plus nier.

Rappelant, à la suite de Proclus, qu'une monade commande la série qui lui est propre - c'est-à-dire que l'un commande le multiple - s'il y a un indicible il doit y avoir plusieurs indicibles. Ces indicibles seraient l'engendrement propre de l'indicible, ce qui est évidemment inacceptable. Il faut donc dire de l'indicible qu'il n'est pas même un ni plusieurs. Ainsi, ce qu'il y a finalement de mieux à faire c'est « rester en silence en demeurant dans l'indicible sanctuaire de l'âme, sans en vouloir sortir »[73]. Le moins inapproprié, estime l'auteur, est de nier les caractères qui indiquent l'indicible. Ces négations, qui « à l'infini se renversent elles-mêmes absolument », mais précise l'auteur, « je ne sais comment »[74].

Arrivé à ce qui n'est absolument pas sous aucun rapport, Damascius quitte ce que l'on peut appeler la question du référent du discours comme objet pour passer à un stade plus dépouillé. Reprenant sa distinction des deux néants, il ne les spécifie plus par rapport à ce qu'ils ne désignent même pas, mais l'un par rapport à l'autre dans un jeu de négations. Le néant le moins parfait est nié du plus parfait et le néant le plus parfait est nié du moins parfait.

Ce jeu sur les points de vue se développe dans l'argument suivant. A la question de savoir si le non-étant participe, en étant entouré par eux, à l'un et à l'indicible - puisque comme eux il est hors du tout - Damascius répond qu'il n'y a pas de quoi s'en étonner. Il remarque que la matière par rapport à l'un n'est absolument pas. De même que l'un est au-dessus de l'étant du point de vue du principe et en deçà du point de vue du tout. Cependant, l'auteur rappelle que même dans un jeu de perspectives, il faut maintenir le non-discours sur l'indicible. Le dicible pas plus que l'indicible lui-même ne sont à l'intérieur de l'indicible.

---

[73] « μάλιστα μὲν ἡσυχίαν ἄγειν τῷ ἀπορρήτῳ μένοντας ἀδύτῳ τῆς ψυχῆς, οὐδὲ προϊόντας. », (I,22,14-15/1,16,10-11 /168 -169).

[74] « καὶ ταύταις μέντοι ταῖς ἀποφάσεσιν ἐπ' ἄπειρον ἀτεχνῶς οὐκ οἶδα ὅπως περιτρεπομέναις. », (I,22,18-19/1,16,13-14/168 -169).

Enfin, Damascius remarque qu'il est encore possible de considérer que si l'indicible est premier, on peut dire que le deuxième est plus proche de lui que le troisième, etc. De même, si le sujet a le soupçon de l'indicible, cela n'implique-t-il pas que l'indicible se communique lui même d'une manière indicible et qu'il y aurait ainsi une procession de l'indicible, l'un étant plus indicible que l'être, etc. ? Mais alors s'il y a procession, tout ce qui a été exclu de l'indicible s'y retrouve inclus. L'indicible ne communique donc absolument rien. L'indicible n'apparaît que par le renversement du discours, conclut Damascius.

2.8. Le problème de la non-connaissance du non-étant absolu

Après avoir mis précédemment en évidence l'impérieuse nécessité de concevoir le sujet comme un communicable et donc (au sens étymologique du terme) comme un non-absolu, il devient essentiel de définir cette communicabilité, elle-même condition de la connaissance. Cette démarche revient *grosso modo* à définir dans quel cadre il serait possible de comprendre ici le rapport sempiternellement problématique entre la connaissance et l'être. En effet, la connaissance (ou la communicabilité) implique quelque chose à connaître (ou à communiquer). Dès que nous nous retrouvons à définir quoi que ce soit en lien avec la conscience, nous nous retrouvons toujours dans l'obligation de nous positionner par rapport à une *conscience de*, comme le met d'ailleurs en exergue la problématique de la limite. Quoi qu'il en soit, la perspective de Damascius en impose par son originalité en optant pour une approche de la question par la négative, exemplifiant à nouveau la fécondité conceptuelle de la négation. Il s'agit donc de tenter une compréhension du non-rapport entre la non-connaissance et le non-étant, au lieu de débuter la réflexion par l'exploration de l'équation du rapport de cognition de l'être. Mais qu'est-ce que la négation apporte donc de plus [75]?

---

[75] Marie-Claire Galpérine apporte cette réflexion : « Les négations sont des différenciations. Elles ne sont pas premières. Et la procession n'est pas créatrice. Elle ne fait que développer ce qui est déjà. », (Galpérine, M.-C., « Damascius et la Théologie négative », dans C.J. De Vogel, H. Dörrie, E. Zum Brunn (éd.), *Le Néoplatonisme. Actes du colloque international du Centre National de la Recherche Scientifique, Royaumont, 9-13 juin 1969*, Paris, CNRS, 1971, p. 261-263). A la suite de cette remarque, nous pouvons souligner que le recours à la négation s'inscrit dans une logique globale, selon laquelle il ne s'agit pas ne nier quoique ce soit en tant que tel, mais de pratiquer en quelque sorte le développement d'un système de pensée qui cherche à émerger comme opération de déploiement. En ce sens la négation se doit d'être comprise avant tout comme une fonction. Bien évidemment, la qualification de la négation comme différenciation, selon la remarque de Marie-Claire Galpérine, porte sur un stade plus avancé du développement, là où justement la différenciation prend son sens plein, soit à partir de la triadisation de l'uni. Cependant, il nous semble important de souligner qu'en raison du fait que la pensée recours au

C'est alors que l'idée du *même pas* ineffable permet d'approfondir le rôle du sujet dans la compréhension de ce rejet aporétique vers la simplicité absolue. Le premier point à retenir est que le refus de toute intelligibilité bute sur l'impossibilité de la conscience à ne pas être conscience. Même en s'efforçant de casser toute cohésion sémantique, elle doit néanmoins fournir une sorte d'effort permanent, qui en tant qu'opération est simultanément l'affirmation d'un agent. C'est donc par l'impossibilité de la conscience de la non-conscience que le sujet en vient à se considérer comme un irréductible, au moins pour lui-même. Cette irréductibilité qui résiste à une radicalisation globale d'une simplification négatrice peut définir, par ce fait, ce qu'il ne nous semble pas impropre d'appeler l'étant, employé ici comme le fait de l'irréductibilité. Cet étant de la conscience irréductible trouve alors, dans la limite qui est inhérente à la *conscience de* (tout aussi irréductible), une nouvelle irréductibilité provoquée par la combinaison de l'impossibilité de la non-conscience et de l'impossibilité d'une remontée à l'infini de la conscience comme en deçà de la limite qui la distingue de son champ.

Or, nous savons que la limite, en portant la possibilité d'un rajout continu de limites au limité, peut être le moteur d'une remontée à l'infini et, comme nous l'avons vu plus haut, d'un infini dédoublé par le fait que nécessairement une limite à deux côtés. Par ce biais, une infinité de limites impliquera toujours le double de côtés, or comme le double de l'infini est également l'infini, nous nous retrouvons en fin de compte à devoir poser une sorte d'absolu de l'infini lui-même. Mais que signifie cette spécificité opératoire de l'infini qui fait que, même multiplié par lui-même, il est égal à lui-même, comme l'est le zéro ? Dans un premier temps, il pourrait évoquer l'absence de manque de la totalité, mais en même temps il faut admettre que si une totalité peut théoriquement être divisée à l'infini, les parties qui résultent de cette division ne sont pas que des pures limites (une formulation qui, en soi, est dans notre contexte contradictoire), mais bien des délimités qui se situent en deçà et au-delà de la limite et

---

langage dans son élan vers les premiers principes, celle-ci va inévitablement avoir recours à des fonctions (notamment la négation), qui sont précisément constituantes de sa structure. De ce fait, la différenciation pas plus que la négation ne sont en tant que telles à leur place aussi haut dans la remontée, mais le langage ne peut éviter de les employer pour rendre compte des états du sujet. En ce sens et en toute logique, la remontée vers les principes est également une descente vers les fondements du langage et de la pensée.

qui donc ne sont pas la limite. Ainsi, le totalité implique également une irréductibilité interne qui oblige à réaffirmer la notion d'étant comme précédemment.

De plus, cette irréductibilité du limité amène le sujet conscient, après avoir affirmé l'irréductibilité de son acte de conscience, à s'affirmer également comme irréductible, dans la mesure où il n'est pas infini du fait que sa conscience est une délimitation. Il doit donc se poser comme un étant orienté vers son champ de conscience dont l'ouverture vers l'infini ne peut se faire que vers l'extérieur du sujet, tout en étant en quelque sorte intérieur au champ. Mais cet infini ne peut être radicalement de l'ordre de l'étant car sinon le sujet, qui est pour son champ une extériorité, serait de trop, de même que les délimités présents dans le champ de conscience doivent assumer leur propre limitation. La conscience de l'infini ne peut donc être que celle d'une potentialité dont l'opération n'est finalement que la faculté liée à toute incrémentation, à savoir la possibilité d'être répétée.

Nous retrouvons ici l'aporie primitive du tout, lequel ignore tout manque tout en étant composé de parties. C'est pour cette raison que le rien est nécessaire pour éviter au tout de ne plus être concevable. Cette intelligibilité du tout étant bien évidemment uniquement envisageable en regard du sujet et de son aptitude à concevoir un rien au-delà de la totalité des étants et ensuite de concevoir ce tout délimité et ce rien de son au-delà comme pouvant former un nouveau tout. Cette formation conceptuelle a pour spécificité que sa répétition retombe toujours sur son point de départ. En effet, de concevoir à nouveau le tout (du tout de l'étant et du rien qui l'entoure), comme à son tour entouré par un rien, revient exactement au même que de concevoir un tout entouré de rien (le rien étant devenu un simple non-étant). Nous pouvons alors constater par la stérilité de la répétition[76] de l'opération que nous avons également atteint une irréductibilité. Les deux sens du rien dévoilent alors leur fonctionnalité : le rien négatif sera la négation de l'étant et le rien positif sera l'au-delà du tout des étants, qui lui n'est pas la négation d'une chose mais la projection externe de l'infini.

Arrivé à ce stade du raisonnement, nous pouvons donc affirmer que la notion d'absolu et de communicable s'appellent l'une l'autre dans la mesure où l'absolu est compris comme l'étant irréductible et non dans son sens primitif d'absence de liens. L'absolu n'est donc pas un néant mais bien la conscience de tout sujet opératoire de pouvoir constater que ses opérations impliquent nécessairement des opérés, dont les

[76] Une stérilité exprimée chez Damascius par son usage du *même pas.*

définitions permettent la réussite ou l'échec de l'opération. C'est à partir de cette approche que la négation dévoile davantage sa fécondité heuristique dans la mesure où son exercice implique l'irréductibilité de l'étant, tandis que la simple affirmation la postule. La non-connaissance du non-étant se révélant être une manière de manifester à la conscience non seulement son irréductibilité mais également celle de ce qu'elle envisage, il revient au silence de transposer la problématique du sujet aporétique et du tout aporétique sur le plan sémantique.

Ce silence arrive une fois que le sujet, par le cheminement aporétique, a abouti à ce qu'il ne convient même pas d'appeler le même pas intelligible, bien que cet énoncé maladroit n'est que l'écho d'un état final d'une séquence opératoire du sujet, qui, lui, est tout à fait capable de connaître ses opérations, fussent-elles des échecs. Mais ce silence, qui indique l'interruption volontaire de la fonction linguistique, conséquente à la conscience par le sujet du rien ultime, nous apporte de précieuses informations sur l'aporie du sens que nous avons indiqué plus haut. En effet, la question du sens qui peut être comprise comme aporétique, l'est principalement par l'unité que le sens établit entre le signe et le référent, ce qui est particulièrement saillant avec la question du silence métaphysique et surtout de l'énonciation de sa possibilité. Il s'agit d'un sens qui, d'une certaine manière, subsiste en l'absence et d'un signe et d'un référent objectif. En effet, il n'y a pas en soi de signes sonores qui soient silencieux, pas plus qu'il n'y a de signes scripturaires invisibles. De ce fait, le silence ne peut apparaître à la conscience en tant qu'objet que par l'absence de bruit. D'ailleurs, dans un cadre non-métaphysique, il est toujours possible de définir le silence en parlant de *moment de silence* et ainsi de le positionner dans un cadre temporel, de même que dans un cadre métaphysique nous parlerons de *séquence finale silencieuse*. Qu'ils s'agissent d'une absence de bruit ou de pensées possibles, le silence, comme d'ailleurs toute absence, n'a donc pas de référent en soi mais, d’une certaine manière, il en a un par l'intermédiaire de la négation de son contraire. Il s'agit donc bien d'un non-signe qui non seulement n'a pas de référent (ce qui est la logique même) mais également d'un non-référent objectif. Il s'agirait donc bien d'un de ces *états du sujet*, mais avec la particularité d'être le constat d'une séquence opératoire achevée dans l'échec et non une opération en opération. Pourtant, le silence a un sens dans la mesure où son constat signifie l'échec de l'opération ou la non-pertinence de la poursuivre. Ayant un sens pour le sujet, le mot "silence" est alors bien un mot comme les autres qui s'inscrit dans le triangle sémantique. Mais dans notre

contexte de raisonnement, il est la mise en évidence que le sens est premier par rapport au signe et au référent et qu'il peut donc être compris comme le principe de l'ensemble qu'il unifie. Cet primauté du sens nous éclaire également sur la nature du champ de conscience du sujet qui est avant tout, au niveau métaphysique, un champ sémantique où peuvent se pratiquer des opérations, dont les éléments sont des significations rendues par des définitions. Une telle conscience pourrait être qualifiée comme une sorte d'*endopraxilogie*.

Maintenant que nous avons étudié les problèmes liés à l'exercice aporétique de remontée vers le principe, nous pouvons évaluer les modalités de cette remontée.

2.9. Cinquième phase : Les voies d'accès au principe

La cinquième phase (I,27,1-I,61,6/1,18,12-1,41,20/172-200) expose les voies plus accessibles de remontée vers le principe et montre aporétiquement leur vacuité. Par contraste, le processus des phases précédentes impose la supériorité de son type procédural et sa force structurante, annonciatrice de la fonction unificatrice de la procédure sur la doctrine.

Damascius va à présent s'efforcer de remonter, à partir des choses évidentes, vers le premier principe. Pour ce faire, il pose l'axiome que ce qui est sans besoin précède nécessairement ce à quoi il manque quelque chose, c'est la première voie. Le principe premier est évidemment, selon l'auteur, ce qui est sans besoin. Ni le corps, ni l'âme irrationnelle, ni l'âme rationnelle, ni l'intellect ne peuvent être admis comme principe, car tous, d'une manière ou d'une autre, exemplifient la multiplicité et la dépendance relative. L'uni faillit également car il est l'un étant, ce qui met ici l'un et l'étant en co-dépendance. Même l'un posé comme principe se retrouve avec le besoin d'être principe de ce qui procède de lui. Si poser l'un de manière absolue c'est effectivement envisager le non besoin, c'est également reconnaître qu'il satisfait à la notion de principe et donc de *principe de*. Cette voie de remontée vers le non-besoin aboutit donc à une contradiction.

La deuxième voie consiste à mettre ce qui a besoin d'un plus parfait au second rang, autrement dit, précise l'auteur, à placer la puissance après l'acte. Ce qui est en puissance a besoin de ce qui est en acte pour passer de la puissance à l'acte, rappelle Damascius. Cependant, si la modalité varie, la problématique reste inchangée. La

remontée vers le principe à partir de ce qui est évident, que l'on parte du sujet dans la première voie ou du monde dans la deuxième, arrive toujours à l'aporétique de l'ineffable. Quant à la troisième voie, celle de la capacité d'enveloppement des principes universels (l'uni, l'un et l'indicible), elle aboutit aussi à l'indicible. Si, en effet, l'indicible est enveloppant, cet enveloppement est tellement indicible qu'il « n'enveloppe même pas » et n'est « même pas indicible »[77].

La considération de ces trois enchaînements argumentatifs sur le besoin, la perfection et l'englobement, comme étant une phase à part entière du développement du système de Damascius, pourrait paraître un peu excessive par rapport au niveau argumentatif nettement plus élaboré des quatre premières phases. Cependant, ces enchaînements argumentatifs sont en fait importants, au sens où ils réduisent à l'absurde la tendance assez naturelle du disciple qui envisagerait une remontée vers le principe selon des parcours intellectuels qui ne seraient qu'un ensemble de considérations intellectuelles n'impliquant aucunement celui qui en prend connaissance et non selon un bouleversement transformateur de la structure même de la pensée.

2.9.1. Priver la métaphysique de son objet pour la fonder comme opération

Si nous récapitulons la démarche de l'auteur, le premier principe se retrouve, par l'aporie de départ, exclu de la catégorie des objets de connaissance. Il se révèle ainsi état du sujet. Mais pour éviter d'inclure à son tour le sujet dans la catégorie des objets connus, Damascius, par sa réflexion sur l'indicible et l'inconnaissance, invite le lecteur à envisager le sujet plutôt comme une sorte de système. Finalement, les conditions de la remontée aporétique impliquent également que le système ne doit pas être non plus catégorisé parmi les objets. Priver la métaphysique de son objet en devient donc le fondement. La métaphysique n'est pas ici connaissance au sens usuellement contemplatif du terme, elle est opération et cette opération n'est pas un objet. Autrement dit, elle n'est pas un savoir mais un savoir-faire. Or, en métaphysique quand on en parle, on ne la pratique pas. Le langage se retrouve donc utilisé complètement différemment[78].

---

[77] « Τηλικούτου δὲ ὄντος τοῦ ἑνός, καὶ τὸ ἀπόρρητον οὕτως ὑπονοητέον, ὡς ἅμα πάντων εἶναι μίαν ἀπόρρητον περιοχήν, οὕτως ἀπόρρητον ὡς μηδεμίαν εἶναι μηδὲ περιοχήν, μηδὲ εἶναι, μηδὲ ἀπόρρητον· », (I,61,1-4/1,41,16-18/200).

[78] Voir Rappe, S., *Reading Neoplatonism, Non-Discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus and Damascius*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 197-230. Le langage métaphysique est globalement suggestif, remarque Sara Rappe, en référence au fréquent usage du terme d'« endeixis », tout

2.10. Le problème de l'opération et de l'irréductibilité

La question conséquente au processus aporétique primitif est désormais de définir comment l'opération qui spécifie la métaphysique se situe par rapport aux irréductibilités que sont les étants. En effet, si la métaphysique peut définir son domaine en terme d'opération, il s'avère cependant que l'opération implique un agent et un patient. En ce sens, une opération pure est une impossibilité. De surcroît, nous avons vu que, par leur aptitude à pouvoir se répéter, les opérations se retrouvent confrontées à une remontée à l'infini, infini dont le propre est d'échapper à la saisie d'une conscience toujours limitée. L'opération ne se comprend donc pas sans les irréductibilités qu'elle dévoile et ces irréductibilités n'apparaîtraient pas comme telles sans l'exercice aporétique qui les dévoile. Conséquemment, nous nous trouvons dans un système d'interdépendance qui nous interpelle sur la question de la causalité.

La causalité est comprise généralement d'une manière linéaire, à savoir répondre à la question de qu'est-ce qui provoque quoi. Il est entendu, comme nous avons pu le constater dans les voies de remontée vers le principe basées sur le besoin, que la cause ou le principe n'a pas besoin de son effet pour être, bien que sans cet effet le principe soit stérile et donc non-principe. Ainsi, dès qu'une chose A ne peut être telle sans une chose B, B est considérée comme la cause de A. De même, il est entendu que B étant antérieure à A, B n'a pas besoin de A. Tout le problème qui en vient à générer l'aporie est qu'il est envisagé que B, pour être en tant qu'être, n'a pas besoin de A, mais que pour être B en tant que cause, B a besoin de A. Si la notion de causalité peut-être sommairement définie comme ci-dessus, la notion *d'en tant qu'être*, même sommairement approchée, reste profondément énigmatique, d'autant plus qu'elle semble contredire, tout en la soutenant, la notion de causalité. Cependant, pouvons-nous dire qu'il est en de même, si au lieu d'imposer la contradiction à l'objet, nous l'envisageons du point de vue du sujet ?

En effet, le problème de la contradiction nécessite une rigidité tant de l'objet que de sa perception. Prenons un petit exemple empirique : une voiture ne peut pas simultanément circuler sur la droite et sur la gauche d'une route plus large qu'elle. Par

---

au long du *Traité*. Selon son analyse, le langage damascien est au mieux un incitatif à la recherche de ce qu'il suggère.

contre en zigzaguant elle peut occuper alternativement les deux côtés de la route. Le zigzag, qui est non pas un objet mais une action, occupe les deux côtés de la route en tant que zigzag, même si l'objet zigzaguant ne le peut en lui-même. Bien que matériellement parlant seule la voiture existe, il est impossible de nier qu'il y a eu un fait zigzag qui a eu lieu, bien qu'en soi il n'ait existé qu'en tant que modalité spatio-temporelle, ce qui explique d'ailleurs pourquoi il peut cumuler des paramètres (il peut et même doit être à gauche et à droite), ce que la voiture ne peut pas (elle ne peut être qu'à gauche ou qu’à droite). Nous voyons bien avec cet exemple trivial qu'il est aisé de jouer sur la notion d'existence et d'improviser des apories à foison. Mais ce qui nous intéresse de montrer, c'est qu'une opération ne présente pas la même perception selon qu'elle est sous la modalité de son événementialité ou de son affirmation dans cette événementialité. Alors que pour faire un zigzag il faut un objet qui alterne la gauche et la droite, il faut, pour considérer un zigzag, avoir conscience d'une séquence d'espace-temps où la gauche et la droite se cumulent sinueusement. Or, cette distinction entre l'opération en déroulement et la considération de cette opération sont de la prérogative d'un sujet (opérateur ou observateur) et non d'un objet qui ne peut tolérer ce type de cumul.

Appliqué à la problématique de la causalité, la distinction entre le sujet opérateur et le sujet observateur permet de régler l'aporie de la cause en tant qu'être et de la cause en tant que cause. L'être est de l'ordre du constat observationnel et la causalité a une certaine séquence procédurale. Or comme le sujet n'est pas simultanément observateur et opérateur, il lui semble que toute considération qui implique ces deux aptitudes souffre d'une contradiction objective, ce qui en fait est une illusion de langage. En effet, étant donné que le langage énonce de la même manière une chose et une opération, nous ne disposons en soi d'aucun moyen grammatical pertinent pour appuyer une distinction logique entre une chose et une opération. Les énoncés "Vous êtes le propriétaire d'une voiture." et "Vous êtes l'auteur d'un zigzag." sont grammaticalement parlant identiques alors que "voiture" et "zigzag" appartiennent à deux catégories ontologiques distinctes, à savoir celle des choses et celle des opérations.

Si, au niveau empirique, un exemple concret peut aisément suggérer la distinction entre observation et opération, il n'en va évidemment pas de même au niveau métaphysique, surtout que, dans notre recherche, le pôle de référence est le sujet lui-même. Cependant, l'étude des apories damasciennes, notamment comprise selon la

troisième voie de remontée vers le principe par le plus englobant, n'est pas sans dégager des paramètres que nous pourrions qualifier de pertinents pour l'identité des notions engagées. Par exemple, si la remontée vers le plus englobant est envisageable à l'infini par une répétition de l'englobement du tout et du rien, nous avons vu que, dès la deuxième répétition, nous perdons toute pertinence dans la mesure où un tout de tout et rien, qui englobe un tout de tout et rien, est exactement identique au précédent. Ainsi, la discrimination de spécification n'étant plus possible autrement que par une quantification de la répétition, qui à son tour perd toute distinction dans l'infini, il s'avère qu'en fin de compte nous aboutissons à une irréductibilité, en quelque sorte par défaut de non-conscience. Or, grâce tout bonnement à la mémoire, il est possible pour le sujet d'être observateur *a posteriori* de son opération aporétique.

Mais bien davantage, il est déjà possible de dégager des distinctions de procédures, par exemple en remarquant qu'une remontée à l'infini ne génère pas les mêmes implications selon qu'elle s'applique d'abord à l'un ou d'abord au tout. En effet, si la remontée à l'infini s'applique par incrémentation répétitive sur une unité, par exemple en la divisant à l'infini[79], il s'avèrera que cette unité deviendra une totalité finie dont les parties deviendront toujours plus petites au fur et à mesure de la répétition de la division et ce jusqu'à un infiniment divisé dont le non-aboutissement s'exprimera en fin de compte par une ineffabilité. Inversement, si l'infini s'applique au tout, nous arriverons également à une ineffabilité, mais cette fois sans qu'aucun paramètre de réduction (ou d'accroissement) d'une quelconque notion de partie ne se dégage de l'exercice de répétition à l'infini, puisque dès la première répétition non pertinente, plus aucune spécificité n'est envisageable. Force nous est alors de constater qu'en fonction des combinaisons notionnelles, il est possible de dégager des constantes opératoires observables par le sujet et donc exprimables par un langage.

Nous pouvons, à ce stade du développement, considérer que le domaine du discours de ce qui est usuellement estampillé du label de métaphysique porte au minimum sur les constantes issues des combinaisons notionnelles de termes dont les référents constituent des rapports du sujet. Conséquemment, toute notion, qui ne nécessite pas le recours à un sujet pour assurer la cohérence de son identité propre, sera considérée ici comme non-métaphysique. Remarquons qu'il s'agit de classifier des

[79] La même logique s'appliquera à une multiplication, où au lieu d'aboutir à une réduction des parties nous aboutirons à un accroissement cumulatif et conséquemment quantitatif de l'unité.

notions, c'est-à-dire des significations rendues par des définitions, et non pas des objets ou des intuitions. Ceci implique que tout terme doit être accompagné d'une définition qui constitue la base de l'analyse, car c'est au niveau de la notion que la présence d'un sujet justifie la catégorisation en métaphysique et non au niveau du terme. Par exemple, le terme d' « unité » n'est métaphysique que si la notion à laquelle il est associé nécessite le recours à un sujet pour désigner le référent. Si l'*unité* est utilisée dans un cadre, par exemple mathématique, où le sujet n'intervient pas notionnellement dans la définition (c'est-à-dire où il n'est pas nécessaire de recourir intrinsèquement au sujet opérant pour concevoir la notion d'unité), nous n'emploierons pas la catégorie de la métaphysique, telle que nous en usons dans notre recherche.

Nous poursuivons donc notre cheminement en explorant, toujours à la suite de Damascius, les combinaisons proposées pour construire les notions primitives de l'un et de sa négation, dont nous avons déjà montré quelques aspects de leur efficience intellectuelle.

2.11. Sixième phase : De l'un

La sixième phase (I,62,1-I,130,8/1,41,21-1,86,2/203-263) porte sur l'un et amène la nécessité d'un positionnement mobile pour gérer l'inconnaissable et le connaissable.

Nous veillons ici tout en exposant le propos de l'auteur à mettre en évidence les aspects de sa réflexion qui favorisent le développement de notre problématique. Damascius entreprend en premier lieu de distinguer en quel sens l'un est connaissable et en quel sens il ne l'est pas.

2.11.1. L'un est connaissable et inconnaissable

L'un est connaissable pour plusieurs raisons. Il est, comme le mentionne le développement précédent, le dernier terme de l'analyse, au-delà duquel nous basculons dans le rien. En tant qu'opposé aux plusieurs, il se trouve spécifié. De plus, la pose de l'un spécifié permet de concevoir l'un non-circonscrit. Il est également ce qui est commun à tous les uns. Dans ce même ordre d'idée, l'auteur souligne que les plusieurs ne sont pas purement plusieurs, sinon la connaissance ne pourrait se fixer sur son objet. Tout plusieurs est un plusieurs et participe donc à l'un. L'un est donc également connu

par le plusieurs. L'effort de purification de la pensée, indiqué dans le chapitre précédent, est également une connaissance de l'un. Purifier c'est unifier.

Damascius souligne à nouveau, à la suite de son argumentation, l'imperfection de la connaissance humaine. Nous n'avons pas la connaissance directe des formes. Le contact que nous avons avec elles, pour pouvoir tout de même en dire quelque chose, n'est pas « immédiat ». Ce contact « s'opère à travers les formes qui se réveillent en nous comme à travers certains corps diaphanes »[80].

L'un est également inconnaissable. L'un, posé comme premier après l'indicible, en est trop proche pour ne pas être, en quelque sorte, contaminé par son inconnaissance. De plus, si l'un est tout, l'inconnaissable est en lui, car, selon l'auteur, l'inconnaissable est premier. Toujours dans l'argument de l'un comme tout, l'un n'est ni connaissable ni inconnaissable, car en lui rien n'a été séparé. Autre aspect de la problématique : si l'un est tout, il doit aussi être connaissant. Il ne peut cependant connaître ni l'indicible qui est avant lui, ni lui-même, car il ne tolère pas la dualité. Il ne connaît pas non plus ce qui vient après lui, puisque la relativité ne peut lui être attribuée. Damascius remarque que le connaissable et l'un ne sont pas la même chose. Mais, si l'un est différent du connaissable il n'est plus un. En effet si l'un est autre que le connaissable, le connaissable échappe à l'un comme tout. Mais, si l'un n'est pas distingué du connaissable, il est autre chose que l'un dans sa simplicité absolue. Le schéma aporétique appliqué au tout se retrouve donc au niveau de l'un. L'exclusivité de la notion du tout, comme celle de l'un, déchire le sujet dans une « guerre titanique »[81]. Cette dernière fait référence au mythe orphique de Dionysos, enfant déchiré par les titans, comme le remarque Marie-Claire Galpérine[82]. De plus, la connaissance implique une conversion vers le connu. Si une chose est convertie, elle est différenciée. Or, l'un est principe unificateur, il ne peut donc être cause de différenciation. Mais à nouveau, le but de cette aporétique n'est pas de décider « dans une telle controverse de si grands sujets »[83], mais « d'oser mener à bien notre travail d'enfantement aporétique »[84]. Osons donc.

---

[80] « ἐφαπτόμενοί πως αὐτῶν οὐκ ἀμέσως, ἀλλ' ὥσπερ διὰ τινῶν σωμάτων διαφανῶν τῶν par' ἡμῖν ἀνεγειρομένων εἰδῶν. », (I, 67,1-I,67,3/1,45,2-4 /208).

[81] « ἐν τῷ τιτανικῷ πολέμῳ », (I, 66,19/1,44,24 /207)

[82] Damascius, *Des premiers principes, Apories et résolutions*, introduction, notes et traduction du grec par M.-C. Galpérine, Lagrasse, Verdier, 1987, p 47.

[83] « Τίς ἂν οὖν γένοιτο λόγων διαιτητὴς ἀμφισβη τούντων πρὸς ἀλλήλους περὶ τηλικούτων ; », (I,75,18-20/1,50,15-16/215).

2.11.2. La position du sujet connaissant

L'un étant principe, après l'un vient le tout, à savoir les choses multiples et diverses qui sont non-unes. Non-un est utilisé ici au sens de négation de position, au sens de ce qui est hors de l'un. Cependant, parce que le non-un est devenu tel, il s'attache encore à l'un. En effet le non-un se différencie de l'un parce qu'il devient non-un, mais l'un ne se différencie pas du non-un. Cette remarque de non-réciprocité permet de distinguer le principe du produit. Damascius peut ainsi mettre en évidence que l'union fait subsister la différenciation. L'un, omniprésent en une diversité de modes dans toute chose, ne peut être saisi à la fois dans sa simplicité et dans son universalité. Nous le concevons en effet alternativement comme un absolu ou comme un tout[85].

Encore une fois, le sujet doit gérer les limites de son intelligence. Mais, par les apories, il peut prendre conscience que ce qu'il dit des principes est inadéquat. Ces inadéquations deviennent alors le symbole de ce qui leur échappe. En fait, Damascius tient simplement compte dans sa réflexion du fait que l'intelligence humaine ne peut penser simultanément deux choses, en l'occurrence l'un et le multiple. Le sujet est donc condamné à un développement de pensée qui est tributaire de ses capacités dans la formation même de ses objets. Au fur et à mesure que l'auteur présente ses argumentations, apparaît la confirmation de la nécessité de concevoir le sujet comme inhérent à toute connaissance. Ignorer ce point en revient à négliger un élément à part entière de la structure cognitive.

Damascius peut alors assurer qu'il est vrai que l'un est connaissable et inconnaissable. Tout dépend de la distance cognitive. En effet, selon ses propres termes, « de loin »[86] l'un est connaissable et de près il est inconnaissable. Ce rapprochement est une procédure par laquelle le sujet s'unit à l'un. Or, une fois qu'il y a union, le stade de la connaissance, qui suppose une distinction entre le sujet connaissant et l'objet connu,

---

[84] « τολμητέον δὲ καὶ ἡμῖν ἀποπλῆσαι τὰς ἀπορητικὰς ὠδῖνας ἐφ' ὅσον ἐνδίδωσιν ἥ τε Θεία πρόνοια τῆς ζητουμένης ἀληθείας καὶ ἡ ἡμετέρα δύναμις. », (I,75,21-I,76,2/1,50,17-19/215).

[85] Marie-Claire Galpérine résume la démarche en ces termes : « Pour faire de l'un cette nature immense qui embrasse tout sans cesser d'être la simplicité absolue, nous devons à la fois purifier notre idée du tout et donner une extension universelle à celle de l'un. Purifier n'est pas nier, c'est affirmer ensemble deux contraires. », (Damascius, *Des premiers principes, Apories et résolutions*, introduction, notes et traduction du grec par M.-C. Galpérine, Lagrasse, Verdier, 1987, p.34).

[86] « καὶ γὰρ ὡς γνωστῷ πόρρωθεν ἐντυγχάνομεν, καὶ ἐπειδὰν αὐτῷ πόρρωθεν ἑνωθῶμεν, ὑπερβάντες ἡμῶν τὸ γνωστικὸν τοῦ ἑνός, εἰς τὸ ἓν εἶναι περιιστάμεθα, τουτέστιν εἰς τὸ ἄγνωστον εἶναι ἀντὶ γνωστικοῦ. Αὕτη μὲν οὖν ἡ συναφὴ ὡς ἑνὸς πρὸς ἓν ὑπὲρ γνῶσιν, ἐκείνη δὲ ὡς γνωστικοῦ πρὸς γνωστόν. », (I, 83,9-14/1,55,11-15/221).

n'est plus possible. L'un est « imaginé de loin comme connaissable »[87], souligne l'auteur, en insistant sur le fait qu'au contraire des autres objets, plus on s'en rapproche moins on les connaît. Ce qui pourrait apparaître comme un échec au plan cognitif est en fait le résultat d'une opération réussie du sujet, voire une véritable transformation. Reprenant l'analogie platonicienne du soleil, Damascius soutient à la suite de Plotin qu' « Au lieu d'être l'œil qui reçoit la lumière nous sommes devenus la lumière elle-même »[88].

Cette allusion à une transformation[89] du sujet et non plus uniquement à ses opérations, nous rend attentifs aux corrélations entre épistémologie métaphysique et anthropologie, voire ontologie. Dès que le sujet se retrouve intégré dans le processus de connaissance, l'étude de la connaissance ne peut éviter d'aborder le sujet. Pour aboutir à l'élaboration d'une méthodologie cohérente, il faut donc, tout en évitant la confusion des genres, être en mesure d'assumer les corrélats catégoriels qui se développent au fur et à mesure de ladite élaboration.

A nouveau, Damascius désigne la connaissance de l'un, au sens le plus pur du terme, comme un travail d'enfantement de la connaissance. Cette connaissance n'est pas que celle de l'un comme objet connu, mais « tombe dans les choses qu'il a engendrées »[90]. En fait pour Damascius, il ne faut pas engager envers l'un une enquête cognitive qui cherche quelque chose. C'est en évitant cette quête d'une chose à connaître, qu'il est possible de s'approcher, autant que faire ce peut, de l'un. Comme dans le cas de l'ineffable, la suppression de l'objet est essentielle pour la fonctionnalité de la procédure métaphysique. C'est pourquoi l'auteur remarque qu'il n'est pas possible d'avoir une notion qui soit une et universelle, car à nouveau, il n'est pas possible de penser simultanément l'unité et l'universalité, comme l'exige l'un, du moins tel qu'il est possible de l'approcher. Damascius ne peut que constater que nous sommes encore les

---

[87] « Γνωστὸν ἄρα καὶ ἐκεῖνο κατὰ τοσοῦτον ὅτι οὐχ ὑπομένει τὴν γνῶσιν προσιοῦσαν, ἀλλὰ πόρρωθεν μὲν ὡς γνωστὸν φαντάζεται καὶ ἐνδίδωσι τὸν ἑαυτοῦ γνωρισμόν, ὅσῳ δὲ μᾶλλον πρόσεισιν (οὐ καθάπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων), τοσούτῳ μᾶλλον γινώσκει, ᾧ πρόσεισιν, ἀλλὰ τοὐναντίον ἧττον ἐκλυομένης ὑπὸ τοῦ ἑνὸς εἰς ἀγνωσίαν τῆς γνώσεωςῥ », (I,83,22-I,84,3/1,55,21-25/222).

[88] « καὶ τελευτῶντες οὔτε ἄλλα οὔτε αὐτὸν ὁρῶμεν, ἀντιφωτιζομένου ὄμματος αὐτοφῶς γινόμενον. », (I,84,10-11/1,56,3-4/222).

[89] Voir Combès, J., « Proclus et Damascius », dans G. Boss, G.Seel (éd.), *Proclus et son influence, Actes du colloque du Neuchâtel, juin 1985*, Zürich, Grand Midi, 1987, p. 221-246. Joseph Combès souligne à juste titre l'audace novatrice de Damascius qui envisage l'aptitude de l'âme à se modifier jusqu'en sa substance. Elle devient davantage une en compagnie de l'un ou davantage multiple en compagnie du multiple. Nous sommes ici à la croisée des chemins entre pratique philosophique et sotériologie.

[90] « μέχρι γὰρ ὠδῖνος ἡ γνῶσις αὐτοῦ προελήλυθεν, εἰς δὲ τόκον ἐκβαίνειν πειρωμένη καὶ διάρθρωσιν ἀποπίπτει ἐκείνου εἰς τοὺς τόκους αὐτοῦ, », (I,86,13-16,/1,57,13-15/224).

prisonniers des mêmes apories. En effet, toute dénomination implique une distinction, ce qui est incompatible avec l'un.

En conclusion[91] du chapitre sur l'un, l'auteur retient que la seule connaissance qu'il est possible d'avoir de l'un est de juger non convenable tout ce qui s'y rapporte. Dès que le sujet s'engage dans une recherche sur la connaissance de l'un et notamment sur l'un comme principe, il se retrouve empêtré dans le paradoxe que si l'un est un principe, il doit produire quelque chose, et s'il a un produit de quelque manière que ce soit, il cesse d'être un. L'un ne peut tolérer d'être défini en terme d'altérité. Néanmoins, à la grande différence de l'ineffable, il est possible de tenir un discours sur lui, fût-il auto-dénigrant. L'un est simple au sens où il est tout et tout au sens où il est simple. Il est également tout comme un antérieur au tout et non pas comme plusieurs. Voilà qui ressemble fort à une définition, inadéquate et d'apparence contradictoire, mais pas inexacte, quoique pas exacte non plus. L'un n'est en effet pas encore de l'ordre de l'identité et de la différence, pas plus que de l'union et de la différentiation. La question de l'exactitude d'opinion ne peut donc encore être envisagée à son propos. Le problème qui se pose maintenant à l'auteur est de rechercher le principe qui permet la différenciation (essentielle à la définition de connaissance), puisque l'un ne peut être ce principe.

2.12. Le problème du sujet positionnel et de sa fonction notionnelle

A la suite de cette exposition de l'aporétique de l'un, nous constatons que la présence du sujet dans une notion telle que l'un vient renforcer la nécessité de pouvoir situer le sujet par rapport au terme qui l'a notionnellement intégré. Il convient donc de rendre avec plus de précision ce que Damascius évoque par une connaissance de l'un en termes *de près* et *de loin*. Cette problématique de la distance est à l'un ce que, *grosso modo*, la problématique du silence est à l'ineffable. A cela près que l'ineffable est un état terminal tandis que la distance est ici à envisager sous un angle plus dynamique. Il ne s'agit plus de constater l'échec du sujet, mais d'indiquer le positionnement opératoire du sujet en regard de la notion d'un. Il nous faut donc pour satisfaire au positionnement déterminé un cadre dans lequel le positionnement peut être constatable. En effet,

[91] Joseph Combès synthétise la question de l'un en ce termes : « Pour conclure ce discours sur l'un, il ne faut dire de lui rien de déterminé, sans toutefois lui attribuer l'indéterminé au sens où il serait l'opposé du déterminé », (Damascius, *Traité des premiers principes*, t. I, texte établi par L. G. Westerink et traduit par J. Combès, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. CXLVIII).

rappelons que sans point d'observation en regard d'un espace ordonné à ce point, il n'est pas possible d'effectuer le moindre positionnement.

Mais quel pourrait donc être cet espace, ou tout du moins cette ligne à partir de laquelle il serait possible de situer un sujet ? C'est ici qu'il convient de rappeler que l'ensemble de l'analyse damascienne porte sur la problématique toute néoplatonicienne de la procession du principe. Or c'est précisément en terme de procession (et donc aussi de connaissance, comme nous allons le voir plus loin) que s'articule l'aporie sur l'un[92]. Or si, l'éloignement du sujet favorise la compréhension de l'un, il en découle que plus le sujet est éloigné du principe, plus il se rapproche des niveaux processionnels également éloignés du principe. Or, le niveau le plus éloigné n'est ni plus ni moins que le niveau de la matière et donc de l'expérience empirique. Ainsi plus l'intelligibilité de l'un est accessible, plus nous sommes certains de nous situer au niveau empirique, là où l'un remplit sa fonction d'unification des stimuli sensibles. C'est alors que nous disons intuitivement *un* objet pour désigner ce qui est au sens le plus radicalement empirique seulement une pluralité de sensations. Inversement, plus l'inintelligibilité de l'un se fait sentir, plus l'éloignement de l'objet empirique est irrévocable. Or le plus éloigné de l'objet est également ce qui est le plus proche du sujet en tant que terme de toute cognition. Ce constat nous invite à confirmer notre association entre niveau processionnel et autoconscience du sujet : plus le sujet est tourné vers lui-même plus, il présente des séquences opératoires aporétiques identiques au niveau le plus élevé de la procession. Le paradoxe de la conscience de soi où un sujet conscient affirme se connaître lui- même, soit être sujet et objet, est structurellement identique au paradoxe de l'un qui est connaissable et inconnaissable selon le positionnement du sujet par rapport à lui. Or, le sujet, pour être tel, doit nécessairement être un sinon il ne pourrait être sujet connaissant. Ainsi, il est possible de constater que la problématique du positionnement du sujet par rapport à l'un correspond à la problématique de la distinction de l'un objet et de l'un sujet qui, quoique tout deux un, le sont sous une modalité dont la différence constitue l'identité propre à chacun. Alors que l'un objet est un unificateur de qualités singulières, qui peuvent provenir de stimuli empiriques et

[92] Nous pouvons ici commencer à envisager de plus en plus la globalité de la démarche du *Traité*, telle que le souligne déjà Marie-Claire Galpérine : « En fait il ne nous parle pas d'autre chose. La considération des principes est celle de la cime de l'intelligible. Plus haut encore, elle est celle de l'un et de l'au-delà de l'un. », (Damascius, *Des premiers principes, Apories et résolutions*, introduction, notes et traduction du grec par M.-C. Galpérine, Lagrasse, Verdier, 1987, p.23).

donc second dans l'ordre de la perception, l'un sujet est nécessairement premier pour garantir l'identité de l'auto-conscience dudit sujet.

Il s'avère donc que le positionnement du sujet dans la modalité épistémique rentre plus au coeur de la fonction remplie par le sujet dit notionnel. Plus le sujet est inhérent à la compréhension même d'un terme, plus nous nous retrouvons haut dans le système processionnel. Ainsi le positionnement dans la procession correspond à un positionnement épistémique, qui présente la spécificité de pouvoir définir opératoirement, tout en intégrant l'opérateur qu'est le sujet dans l'opération. Il y a donc non seulement un sujet opérateur et un sujet observateur, il y a également un sujet opéré. Reste à comprendre comment cette triple perspective sur le sujet est compatible avec sa nécessaire unité, une unité d'autant plus mise à mal que la manipulation du sujet par lui-même nous amène doucement mais sûrement à comprendre la connaissance comme une transformation du sujet, comme nous allons le découvrir à la suite de Damascius.

2.13. Septième phase : Du non-un et de l'uni

La septième phase (II,1,1-II,99,14/1,86,3-1,151,13/267-371) amène la triade fondamentale de l'un – non-un – uni comme structure du processus.

Après le premier principe indicible viennent le principe uniforme et ensuite le principe pluriforme. L'un reste sous le mode de l'indicible étant donné qu'il ne « s'est même pas différencié lui-même de l'indicible »[93] et qu'il ne procède d'aucune manière. Le principe pluriforme, quant à lui, ne s'oppose pas à l'un au sens strict ; nous ne sommes pas encore au stade de la pluralité qui s'oppose à l'un au niveau des choses déterminées. L'uniforme et le pluriforme s'opposent comme « un second monde universel s'oppose à un monde universel antérieur »[94], chacun des deux est un *un-tout*. (L'*un-tout* un et l'*un-tout* pluralité). Cependant, contrairement à l'un, le principe de la pluralité procède, car procéder lui est co-essentiel, indique Damascius. Ces deux principes, considérés en couple d'oppositions, sont également l'un limité et le non-un illimité, respectivement l'un antérieur au tout et le tout. A partir de là, émerge le troisième principe du tout, qui est l'un-tout sous le mode de l'union, à savoir l'uni. Ce troisième principe, qui est un et non-un, permet la connaissance, comme nous le verrons

---

[93] « ὥστε οὐδὲ διεῖλεν ἑαυτὸ ἀπὸ τοῦ ἀρρήτου. », (II,14,5-6/1,93,26-27/283).

[94] « ἀλλ' ὡς δεύτερος ὅλος κόσμος πρὸς πρότερον ὅλον, ὁ διακεκριμένος πρὸς τὸν ἡνωμένον, πλὴν ὅτι ἓν πάντα ἑκάτερον, ἀλλὰ τὸ μὲν οἷον ἕν, τὸ δὲ οἷον πλῆθος. ", (II,15,17-21/1,94,20-22/284).

ultérieurement. C'est à son niveau que se situe l'étant et ainsi le sujet étant et connaissant.

Mais avant d'en arriver à l'uni, Damascius tient à rappeler que le discours sur les deux principes qui suivent l'ineffable n'en est pas encore au stade ordinaire. Il n'est pas possible d'affirmer positivement que ces principes « sont de même rang ni qu'ils sont deux »[95]. Nous ne sommes en effet pas encore au stade du nombre, ni même de la monade. L'altérité et la différence ne sont pas encore accessibles. Au niveau de l'uni, les choses ne sont pas distinctes au sens strict du terme, elles sont « pré-unies »[96]. Cependant, remarque l'auteur, la problématique a déjà permis d'envisager la traditionnelle distinction chaldaïque du père, de la puissance et de l'intellect, mais bien évidemment à titre suggestif. Les trois principes de l'un, du non-un et de l'uni sont, malgré l'émergence en second du principe même de la plurification[97], encore de l'ordre de l'union. La spécificité des principes de l'un et du plusieurs passe par une mutuelle contre-distinction.

Comme précédemment, l'intellect n'est pas en train de saisir quelque chose, mais pratique un exercice sur lui-même. Il doit « replier ses pensées propres sur l'intelligible »[98]. A nouveau les principes ne sont pas connus, mais soupçonnés en fonction de leur produit. Ils ne sont ni un ni deux au sens comptable mais « monade parce que monadique et dyade parce dyadique »[99]. Nous sommes toujours dans cet effort d'enfantement provoqué par la quête des principes du tout. Mais, comme cette recherche se déploie à travers une succession de raisonnements, une antériorité procédurale apparaît au fur et à mesure que le sujet pratique l'exercice.

L'uni est le troisième principe du tout. Il est qualifié de mixte car il détient la manifestation de l'un et de la pluralité. Il est produit de l'un sous un mode uniforme, il

---

[95] « Δῆλον δὲ ὅτι οὔτε ὁμοταγεῖς εἰσιν, εἰ καὶ λέγεται τοῦτο πολλάκις κατὰ δή τινας ἀπὸ τῶν γνωριμωτέρων ἐνδείξεις, οὔτε δύο εἰσίν, εἴπερ κάτω πᾶς ἀριθμός, καὶ αὐτὴ ἡ μονάς », (II,35,17-20/1,108,12-14/304).

[96] « οὔτε διωρισμέναι εἰσὶν ἀπ' ἀλλήλων, οὐδὲ γὰρ ἐν τῇ τρίτη ἀρχῇ οὐδέπω διορισμός, ἀλλὰ μόνον προένωμα τῶν διορισθησομένων ἀπ' αὐτῆς, οὔτε ἑτερότης διαλαμβάνει αὐτάς, εἴπερ οὐδὲ ταυτότης ἐν ἐκείνοις· », (II,35,21-II,36,2/1,108,14-17/304).

[97] Comme le rappelle Marie-Claire Galpérine, « Saisir la procession à sa source ce serait, s'il était possible, saisir le moment où les autres essaient d'être autres sans parvenir encore à se différencier de l'un et à se différencier les uns des autres. », (Damascius, *Des premiers principes, Apories et résolutions*, introduction, notes et traduction du grec par M.-C. Galpérine, Lagrasse, Verdier, 1987, p.37).

[98] « ἀλλὰ συμπτύξαι δεῖ καὶ τὸν νοῦν τὰς οἰκείας νοήσεις εἰς τὸ νοητόν, εἰ μέλλοι συνῃρημένος ὢν ἐπιβάλλειν καὶ ὁπωσοῦν τῷ πάντη συνῃρημένῳ. », (II,37,11-13/1,109,13-15/306).

[99] « Δυὰς γάρ, ὅτι δυαδική, καὶ μονάς, ὅτι μοναδική », (II,37,16-17/1,109,18/306).

est produit du plusieurs sous un mode duel. Il est également produit de ces deux principes sous un mode hétérogène, à savoir mélangé, mais venant de principes sans mélange, tout en étant aussi produit des deux principes sous un mode homogène comme un-tout et plusieurs-tout. Ces participations se combinent réciproquement en une plurification de l'un et une concrétion du plusieurs. Union et différenciation rentrent ainsi ensemble dans le troisième principe, ce qui donne au mixte sa consistance en totalité.

A la manière du second principe qui nécessairement procède, le troisième principe est auto-constituant (ou procession auto-constituante). Le mixte se produit à partir de lui-même, afin d'éviter une remontée à l'infini du principe du mixte, parce qu'il est précisément mélange. Le mélange dépend de ce qu'il mélange et est en soi l'union des mélangés.

Bien entendu, malgré le développement du discours, ce dernier rencontre bien des difficultés dans sa désignation du troisième principe. Ni le nombre, ni l'intellect, ni l'être en ses diverses acceptions ne sont en mesure d'en rendre la pensée. Comment ce qui est l'ensemble de toutes choses pourrait-il en effet être l'objet d'une pensée déterminée ? Surtout que, précise Damascius « tout nom est discriminant et ne saisit qu'à grand peine un seul caractère »[100]. Cependant, malgré ces handicaps, l'auteur doit bien se résoudre à qualifier un peu plus le troisième principe en le faisant principe de l'hypostase ou être. L'un est tellement un qu'il ne tolère pas d'être, pas plus que le plusieurs qui « fuit dans la béance de la pluralité »[101]. L'être est de l'ordre de l'uni, car il est mélange d'un et de plusieurs. Ce besoin de positionner l'être repose, comme nous le verrons plus loin, sur l'obligation d'accorder à la connaissance un objet.

L'uni est l'intermédiaire entre l'un et les plusieurs. Il n'est plus l'un en étant encore indifférencié. Cette situation médiane convient à la définition de l'être premier, qui n'est pas suprêmement simple tout en étant quand même seulement un. Suivant la tradition chaldaïque[102], Damascius rappelle que le premier principe est considéré selon la subsistance, le second selon la puissance et le troisième selon l'opération. Pour

---

[100] « ὅτι πᾶν ὄνομα διακριτικόν ἐστι καὶ μιᾶς ἰδιότητος ἐπιλαμβάνεται μόλις, », (II,64,22-23/1,127,22-23/335).

[101] « ἡ μὲν δευτέρα εἰς τὴν τοῦ πλήθους ἀχάνειαν, », (II,65,8-9/1,128,4/335).

[102] Marie-Claire Galpérine remarque : « On peut dire que l'un est analogue à ce que les *Oracles Chaldaïques* appellent le père, que les plusieurs sont analogues à la puissance et l'uni analogue à l'intellect », (Damascius, *Des premiers principes, Apories et résolutions*, introduction, notes et traduction du grec par M.-C. Galpérine, Lagrasse, Verdier, 1987, p.45).

l'auteur, l'agir est le propre de l'être. Le troisième principe « éveille toute chose à l'opération et par là même est générateur de toute essence »[103].

Arrivé au stade de l'opération, nous atteignons l'intellect. La première opération est celle de l'intellect intelligible, à savoir la conversion du troisième principe vers le premier. L'uni est être premier et intellect premier. L'intellect est ici ce qui se sépare de sa cause pour se convertir vers elle. Le mixte pur de l'uni est ici l'essence, à savoir le mélange des genres. Chaque étant est en acte dans ce qui est sa subsistance et l'étant en lui-même est pure opération. Cependant, rappelle l'auteur, l'uni n'est pas l'étant ni l'intelligence, car il leur est antérieur et universel en tant que concrétion de leur sommet unique.

L'uni est un-étant. Dans le dernier paragraphe sur l'uni, Damascius affine la compréhension de ce qui lie l'un à l'étant en mettant en évidence la nécessité de poser un intermédiaire entre deux extrêmes. A l'exemple de l'âme qui est intermédiaire entre l'essence indivisible et le corps, l'uni est intermédiaire entre le suressentiel qu'est l'un, et l'essentiel qu'est l'étant. Reprenant la terminologie de Platon, il le baptise un-étant. Cette nécessité de médiation renvoie en fin de compte à l'uni comme totalité, faute de quoi l'unité du tout se retrouverait rompue par l'opposition des extrêmes. Cette médiation paraît, par rapport à chacun des deux extrêmes, être l'autre. Elle est « un comme en même temps étant, et étant comme un »[104]. Là encore, souligne l'auteur, le langage ne dispose pas de la dénomination exacte pour en rendre compte.

En résumé, Damascius rappelle, dans le sens où les mots indiquent et non désignent, que l'un n'est même pas un, que les plusieurs, dits venir après lui, sont médiations et progressions de l'un vers l'uni de tout uni. La différenciation est comme l'expression de l'uni en tout et parties. Elle suit la cime de l'uni, cime qu'est le troisième principe en tant que tel. Ensuite vient la base de l'intelligible, à savoir le différencié de la nature unie. Il s'agit ici d'approcher de la limite conceptuelle, à partir de laquelle l'acte intellectif est envisageable. « Le premier principe n'est ni l'un ni l'autre, le second est les deux à la fois sous le mode de l'uni et le troisième est chacun des deux »[105] Toute cette analyse, conclut l'auteur, ne permet que de gérer l'aporie liée

---

[103] « ὡς ἡ τρίτη ἀρχὴ τὸ πάντων μὲν ἐγερτικὸν εἰς ἐνέργειαν, αὐτῷ δὲ τούτῳ πάσης οὐσίας γεννητικὸν τῆς ἅμα ὑπαρχούσης καὶ δυναμένης καὶ ἐνεργούσης. », (II,71,9-11/1,131,22-1,32,2/341).
[104] « ἢ ἓν ὡς ὂν ἅμα, καὶ ὂν ὡς ἕν, », (II,96,10-11/1,149,12-13/368).
[105] « ″ ἢ τὸ μὲν πρῶτον οὐδέτερον εἶναι τίθεται, τὸ δὲ δεύτερον συναμφότερον κατὰ τὸ ἡνωμένον, τὸ δὲ τρίτον ἑκάτερον, », (II,98,6-8/1,150,11-13/369).

à l'introduction des distinctions dans l'uni. Comment en effet poser la distinction en refusant la différence ? L'uni comme antérieur à l'ensemble de l'un et de l'étant est la réponse la moins inadéquate, estime-t-il[106].

2.14. Le problème du mixte en tant que distinction entre l'être du sujet et l'opération de sa conscience

L'apparition de l'intellect au niveau du mixte vient renforcer la piste envisagée précédemment et centrée sur la problématique du sujet conscient. (La conscience étant comprise bien entendu au sens cognitif comme capacité intellectuelle). En effet, l'affirmation, selon laquelle l'opération du troisième principe est de se convertir vers le premier principe, nous renvoie autoréférentiellement à l'opération intellectuelle proposée par Damascius depuis le début de son *Traité*. En fait, sans forcément nous en rendre pleinement compte, nous avons à notre mesure réalisé ce que l'uni réalise à la sienne. Ceci vient confirmer le rôle prédominant de la conscience comme pôle à partir duquel se posent les problématiques parallèles du langage et du système processionnel en tant que tel.

La problématique du mixte vient en effet répondre au malaise engendré par l'affirmation aporétique de l'unité strict du sujet individuel, dont il est affirmé, dès qu'est constatée l'autoconscience, qu'il est précisément conscient de lui-même, et qu'ainsi tout en étant un il est également deux en tant que sujet et objet. Certes la notion de mixte apparaît (un peu par définition) comme floue et semble en premier lieu servir d'emplâtre sur une jambe de bois. Pourtant, dès qu'il est envisagé que le propre de l'uni est

[106] Marie-Claire Galpérine résume l'état de lieu en ces termes : « Mais la parole, consciente d'être inadéquate, aussitôt se corrige elle-même en ajoutant que ce qui n'est pas encore est pourtant déjà. Notre logique est celle de l'affirmation et de la négation. Comment entendrait-elle ce qui n'est même pas, ce qui n'est pas encore, ce qui est et n'est pas ? Elle exclut les médiations. Et les premiers principes sont des médiations. Les plusieurs sont entre l'un et le tout, l'uni entre l'un et l'étant et l'un lui-même entre l'indicible et le dicible. Il est le dernier que nous puissions encore penser et désigner par un nom, quand nous remontons des choses d'ici-bas jusqu'à leurs principes. Mais il tient de l'indicible, et il est ce qu'il y a de plus proche de l'indicible absolu. Et le premier de tous est et n'est pas du tout. Il est tout et il est avant tout. La recherche des principes est donc le suprême effort de la pensée pour assister à la naissance des mondes et d'abord à la naissance de celui au sein duquel toutes les différences sont cachées, cet uni qu'on dit aussi intelligible mais qui est bien au-delà de ce qui est intelligible pour nous », (Damascius, *Des premiers principes, Apories et résolutions*, introduction, notes et traduction du grec par M.-C. Galpérine, Lagrasse, Verdier, 1987, p.46). Si nous ne pouvons que saluer l'excellence de cet état des lieux de la progression du système là où nous en sommes, nous devons cependant remarquer qu'il en contaminé par le même disfonctionnement que notre tentative de compte-rendu, au sens où le simple fait de procéder à une description suggère un enchaînement d'étapes, alors que pour être au plus près de la démarche de Damascius, il faudrait parvenir à opérer l'ensemble de ses étapes en un unique mouvement de pensée, qui, bien qu'il soit au-delà de nos forces, se révèle cependant nécessaire.

l'opération, le paradoxe de l'unité et de la dualité du sujet peut trouver une ébauche de résolution. En effet, il ne nous semble nullement inadéquat de remarquer qu'il est extrêmement ardu de définir la conscience sans l'envisager en terme d'opération ; ne serait-ce que parce qu'étant d'un sujet, elle l'est non seulement dans une durée, mais encore et toujours pourvue d'un contenu. Quoi qu'il en soit la conscience en tant qu'opération révèle clairement que par rapport à son objet dans l'acte d'autoconscience, l'être (à savoir le sujet) dont elle est la conscience ne peut apparaître que lorsque l'ensemble du processus de conversion s'est accompli, soit précisément lorsque les apories du premier principe nous ont amené à concevoir la procession de la triade fondamentale. Dès lors, il est tout à fait logique que l'être n'apparaît qu'à ce stade et qu'il n'est pas dissociable de l'opération, puisque sans l'opération de l'autoconscience le sujet ne pourrait s'appréhender. Mais lorsqu'il y parvient, c'est bien entendu en tant que sujet conscient et donc défini par le terme même de l'opération de sa conscience. Autrement dit, s'il est entré dans les habitudes de souligner à la manière phénoménologique que la conscience est *conscience de quelque chose*, l'approche néoplatonicienne nous invite surtout à remarquer que la conscience est toujours *la conscience de quelqu'un*, au sens où toute conscience est conscience d'elle-même en tant qu'opération de conscience. Ceci implique que l'autoréférentialité de la conscience en devient la définition opératoire et que primitivement la conscience de soi n'est rien de plus. En fait, il est possible de considérer la conscience de soi comme, en quelque sorte, l'effet secondaire d'une conscience qui, au lieu de considérer comme à son habitude un objet ordinaire, considère sa propre opération ou plus exactement le déroulement de cette opération indépendamment de tout contenu intentionné. Dépourvu d'objet, elle est alors contrainte (pour se maintenir opératoire) de considérer la source de son opération (le sujet opérant) en lieu et place de son motif habituel (l'objet). Ainsi, le sujet apparaît comme un objet, ce qui d'une certaine manière est une illusion de conscience, mais qui est également la révélation du sujet à lui-même médiatisé sous l'apparence d'un objet. C'est probablement pour cette raison que la conscience de soi reste un évènement psychique qui demande un certain effort (celui de ne pas considérer d'objet ordinaire) et qui laisse généralement un sentiment d'étrangeté (le champ de la conscience étant vide), dû à l'aspect fort brut d'un être qui n'est somme toute qu'une opération aussi flagrante qu’inconsistante.

A ce stade, nous pouvons souligner que l'idée de la conscience comme opération d'un sujet opérant, primitivement conscient de lui-même en tant que considération de

son opération, nous permet de résoudre la paradoxe que nous avions situé au niveau de l'être, au sens désespérément classique et surtout statique du terme. Située au niveau de l'opération, la nécessité de maintenir l'unité d'une pluralité cesse d'irriter la logique, car toute opération de conscience implique un certain déroulement procédural qui peut être appréhender sous plusieurs angles nullement incompatibles, comme nous le verrons plus loin. Mais avant d'en arriver là, il nous faut encore puiser dans les ressources damasciennes les pistes d'une épistémologie constituée par cette perspective.

2.15. Huitième phase : De la connaissance

La huitième phase (II,100,1-II,173,24/1,151,14-1,195,31/375-445) présente la constitution de la connaissance comme conversion dans la dynamique triadique manence – procession – conversion.

2.15.1. Connaissance et inconnaissance de l'uni

Le chapitre que Damascius consacre à la connaissance débute par une interrogation sur l'intelligibilité de l'uni[107]. Ni l'opinion, ni la pensée discursive, ni l'intellect du plus haut degré ne sont à même de le connaître. Reste à savoir ce que nous entendons par connaissance et inconnaissance.

La première question posée par l'auteur est : est-ce qu'ici connaître signifie qu'il « appartient à l'intelligible de pouvoir remplir l'intellection ? »[108]. La question stipule une intellection unie, antérieurement posée dans une simplicité intelligible unique, avant toutes les notions. Deuxième question : est-ce que l'uni est inconnaissable parce qu'il est « fixé dans l'indicible »[109] tout en remplissant et en engendrant l'intellect, en étant son bien, à savoir ce que l'intellect désire ? Il s'agit de comprendre à ce stade l'intellect en tant qu'il est et non en tant qu'il pense. Comme précédemment cette distinction semble être plutôt celle du sujet et de son discours, ce qui revient à supposer que l'uni soit connaissable et inconnaissable.

En faveur de l'incogniscibilité, l'auteur retient que l'uni est au-delà de l'étant, du moins il ne l'est pas purement et simplement. De plus, l'intellect connaît l'essence,

---

[107] Marie-Claire Galpérine rappelle la double lecture du *Traité* : « L'œuvre de Damascius est une réflexion sur la connaissance humaine et sur notre condition, autant qu'une recherche des premiers principes. », (*Ibidem*, p.46).

[108] « Πρῶτον δὲ αὐτὸν ἐρωτητέον πότερον αὐτὸ γνωστὸν εἶναι φήσομεν, καὶ τοῦτο αὐτοῦ εἶναι, τὸ νοητὸν τὸ νοήσεως ἀποπληρωτικόν, », (II, 100,12-14/1,151,22-24/376).

[109] « ἢ ἄγνωστον μὲν ἅτε τῇ ἀπορρήτῳ ἀρχῇ καὶ τἀγαθῷ », (II,100,16-II,101,1/1,151,25-26/376).

non pas l'uni. Et la distance cognitive sujet-objet ne peut être admise dans l'uni. Enfin, la connaissance est conversion. Cette conversion selon la connaissance vient après celle selon la vie, qui suit celle selon l'essence. Ces trois conversions créent respectivement le connaissant, le vivant et l'essentialité, cette dernière étant le support du connaissable. Mais, l'uni est antérieur à toutes ces choses. De plus pour se convertir, il faut procéder, ce qui n'est pas le cas de l'uni, qui de plus est incirconscrit donc inconnaissable.

Mais un uni radicalement inconnaissable pose des problèmes. La simple affirmation que l'uni est l'unité de l'essence et de l'un, c'est déjà en savoir trop, même à titre de soupçon. Dans le cadre d'une connaissance posée de la manière la plus simple possible, comme il est mentionné plus haut, il y a, antérieure à l'unitif et à l'essentiel, la connaissance intelligible de l'intelligible pur, lui-même antérieur à l'intelligible unitif et à l'intelligible essentiel. « En conséquence l'uni est connu par la connaissance unie »[110]. Cependant, il nous faut remarquer que si une telle connaissance est concevable, elle n'est par contre pas accessible au sujet humain[111]. Ce qui par contre est à notre portée, c'est de constater que si l'uni est inconnaissable, rien ne le distingue de l'un et de l'indicible. Or si tel était le cas, la question ne se poserait pas, faute d'objet. Damascius précise à nouveau qu'il ne faut pas nécessairement concevoir l'intellect à partir de l'intelligible, comme rempli d'une connaissance, mais plutôt d'essence et « de la perfection intelligible en sa totalité »[112]. Mais, là encore, le mortel ordinaire peine à s'y retrouver, son modeste cheminement est de tendre vers l'anaplose, ou simplification, à savoir une connaissance de l'intelligible qui « s'abandonne elle-même pour se simplifier en lui »[113]. Ici, ce n'est pas la connaissance qui circonscrit l'intelligible, mais elle qui est circonscrite et déterminée par lui. En se simplifiant, la connaissance saisit l'incirconscrit par ce qui est en elle incirconscrit. C'est en étant à l'intelligible que l'intelligible est à elle.

---

[110] « ὥστε καὶ τὸ ἡνωμένον ὑπὸ τῆς ἡνωμένης γιγνώσκεται γνώσεως », (II, 104, 9-11/1,154,1-2 /380).

[111] Comme le rappelle à ce stade Marie-Claire Galpérine : « Les apories rencontrées dans la détermination des principes ont pour effet d'approfondir la nature de notre connaissance. », (Damascius, *Des premiers principes, Apories et résolutions*, introduction, notes et traduction du grec par M.-C. Galpérine, Lagrasse, Verdier, 1987, p.46). Tout en saluant la pertinence de cette remarque, nous nous permettons d'aller plus loin dans sa logique. Selon notre approche, il y a une continuité très forte entre le naufrage intellectuel d'une pensée s'orientant vers les principes premiers et le fait que ce naufrage aporétique, non seulement approfondit, mais même fonde la connaissance. Nous pensons que le *Traité* peut se lire globalement comme une épistémologie, laquelle se révèle dans un parcours allant de son fondement à son application fondamentale et nous espérons que la suite de notre analyse contribuera à le démontrer.

[112] « καὶ ἀπὸ τούτου πληροῦσθαι τὸν νοῦν λέγοντες οὐ γνώσεως, ἀλλ' οὐσίας καὶ τῆς ὅλης καὶ νοητῆς τελειότητος. », (II,104, 21-23/1,154,10-11/381).

[113] « ἀλλ' ἡ ἀφιεῖσα ἑαυτὴν ἐκείνῳ πρὸς τὴν εἰς αὐτὸ ἀνάπλωσιν, », (II,105, 18-19/1,155,3-4/382).

Ainsi, plus l'analyse de Damascius s'affine, plus la dimension procédurale se trouve confirmée. Ce n'est qu'en comprenant les termes épistémologiques en tant qu'opération du sujet qu'il est possible de les admettre comme non-contradictoires. La conscience des opérations intellectuelles est une connaissance qui pose comme représentation ce qui est de l'ordre de l'opération. Un peu comme la photographie d'un coureur à pied, où le personnage photographié est perçu fixe, alors que sa position sur la photo n'est compréhensible qui s'il est conçu en mouvement.

A ce niveau, admet l'auteur, il n'est pas impropre de parler de conversion et de procession au niveau de l'uni. Celui-ci procède en quelque sorte de l'un et a en lui cet effort d'enfantement de la procession inférieure. De plus, même si elle est considérée comme cachée, il y a une cause de la conversion. Cependant l'uni procède en tant qu'il ne procède pas, du moins pas au sens pleinement causal du terme. Il est enfanté à partir de l'un dans la mesure où il demeure en lui.

Dire que l'uni est connaissable pose à son tour des difficultés. La conversion qui vient d'être mentionnée ne peut en effet être posée comme conversion pensante. L'uni n'est pas connaissable parce que le connaissable est contracté en lui. De plus, la connaissance est forcément éloignée du connaissable. Mais ici encore, rappelle l'auteur, toutes ces distinctions sont de l'ordre du sujet. Détaillant l'uni, Damascius distingue, après l'uni antérieur à l'un et à l'essence, le moyen qui est la vie, puis ensuite l'intellect intelligible, qui est union antérieure de l'intellect et de l'un intellectif. Dans ce cadre, le connaissable est posé comme accessible à la connaissance unie. Ce connaissable est l'union antérieure de l'un distinct de l'essence, participé par elle, et de l'essence inférieure, à savoir l'essence distincte de l'un. L'être de l'uni et l'être du connaissable sont identiques, mais par mode de concrétion antérieure à toute division. « C'est donc ainsi que l'un étant est quelque chose de connaissable, et c'est ainsi que le tout est connaissable »[114]. A la suite de cette conclusion, l'auteur précise que « toute forme est un tout connaissable par le caractère propre du connaissable »[115], mettant ainsi à nouveau en évidence l'importance pour une épistémologie générale de la problématique abordée dans l'interrogation métaphysique.

---

[114] « Τὸ οὖν οὕτως ἓν ὄντι γνωστῷ, τὸ ὅλον οὕτω γνωστόν· », (II,109,19-20/1,157,18/386).
[115] « καὶ γὰρ πᾶν εἶδος γνωστὸν ὅλον τῇ τοῦ γνωστοῦ ἰδιότητι· », (II,109,20-21/1,157,18-19/386).

Cependant, comme les réalités qui engendrent sont incompréhensibles pour les engendrées, il serait incorrect de délester l'uni de toute inconnaissance. Il est connaissable et inconnaissable, trop fondateur de la connaissance pour être pleinement saisi par elle. Ce n'est pas en se débarrassant des apories par une résolution à l'emporte-pièce que nous sommes édifié par elles, mais en cherchant, autant que faire ce peut, à composer avec leurs exigences.

2.15.2. La différenciation

Il est maintenant possible pour Damascius, de traiter de la connaissance et du connaissable. Il s'engage donc dans la problématique de la différenciation en cherchant « comment le premier différent s'est différencié d'un différent »[116]. Est-il en train de se différencier ou la différenciation est-elle un état accompli ? En fait, selon l'auteur, le premier différencié est troisième à partir de l'uni, et ce qui est en train de se différencier est intermédiaire. Mais, comme est également différencié ce à partir de quoi le différencié s'est constitué, l'uni se retrouve également premier différencié, car antérieur à ce que nous venons de poser comme premier différencié. Mais ici, s'agissant d'un causant et d'un causé, la réciprocité n'est pas acceptable. Le différencié s'est donc différencié lui-même, par sa « dégression il crée la différenciation en lui-même »[117] et non en l'uni. De plus, dans le système damascien, le différent ne l'est pas toujours d'un différent. Une différence n'est possible qu'entre deux formes. Ainsi, de même que la matière n'est pas, en ce sens, différente de la forme, car elle n'est pas une forme, de même ce qui est antérieur aux formes ne peut leur être différent. Il faut souligner que ce n'est pas parce que les systèmes néo-platoniciens sont très englobants, que le manque de rigueur catégorielle est pour autant toléré. Dès qu'il y a changement de niveau, comme par exemple entre l'immortel et le mortel, la question de la différence doit tenir compte des modes de différenciation, qui ne peuvent être semblables. En tenant compte du mode, il est possible ensuite de faire cohabiter l'altérité et l'identité. Par exemple, le cheval et l'homme sont différents tout en étant identiques en tant qu'animaux, mais « l'animal est autre en chacun des deux »[118].

---

[116] « καὶ πρό γε πάντων ζητητέον πῶς τὸ πρῶτον ἀφ' ἑτέρου ἕτερον διεκρίθη· », (II,111,16-18/1,158,19-20/388).

[117] « ἢ τὸ διακριθὲν ἑαυτὸ διέκρινεν ἀπὸ τοῦ πρώτου ἐν ἑαυτῷ, καὶ οὐκ ἐν ἐκείνῳ τὴν διάκρισιν τῇ ὑποβάσει ποιησάμενον, », (II,112,10-12/1,159,4-6/389).

[118] « ἀλλὰ τὸ ζῷον ἕτερον ἐν ἑκατέρῳ, », (II,114,7-8/1,160,8/391).

Le cas de l'image et du modèle exemplifie au mieux la fonction de la modalité. Ce que l'image et le modèle sont l'un par rapport à l'autre les confronte dans la relation de ressemblance. La ressemblance est commune, mais le modèle ressemble à l'image selon le modèle et l'image ressemble au modèle selon l'image. En condensé, c'est parce qu'ils sont différents qu'ils peuvent être semblables. De la même manière, l'uni, qui est différent du différencié, se retrouve en fait indifférencié, autrement dit, autre que la différence. En fait, c'est à nouveau en raison des déterminations du langage, que nous attribuons approximativement le terme de différent, là où il convient d'être plus précis.

2.15.3. Manence et procession

Le différencié procède donc de l'indifférencié. Selon l'auteur, ce qui procède accomplit sa procession en demeurant et en retour se convertit vers sa cause. Ainsi, manence, procession et conversion se suivent. Si la manence est placée en premier, il est nécessaire de définir comment il est possible de demeurer dans sa cause et comment en y demeurant la procession peut s'achever. Mais, au premier abord, ce qui demeure ne procède pas et ce qui procède, de même que ce qui a fini de procéder, ne demeure pas, rappelle Damascius. Par définition, le produit est autre que le producteur, il ne peut être sa cause puisqu'il vient d'elle. C'est donc le causant de ce qui procède, et non le procédant, qui demeure.

Comme d'habitude, serions-nous tenté de dire, Damascius revient sur le fait que ce sont nos pensées qui divisent ce qui ne l'est pas. Dans ce qu'il n'est pas impropre d'appeler une démarche critique, l'auteur soutient qu'il faut penser ces réalités « comme elles doivent être et non comme nous-mêmes les concevons »[119]. Nos pensées doivent être contraintes par un exercice à la fois de simplification et d'extension.

Ce qui a fini de procéder demeure tout entier dans ce qui l'a engendré. Par sa nature même de produit, il est ce qu'il y a de plus semblable à sa cause. Il n'y a pas, à ce niveau, cette distance radicale que nous plaçons spontanément entre le causant et le causé. Ici, l'intellect est à la vie ce que l'âme est à l'intellect et ce que la vie est à l'essence. Le second est ce qui est le plus proche du premier, tout en étant ce qui est de plus éloigné. Ainsi engendrant et engendré sont les mêmes en tant qu'unis et donc demeurent. En tant qu'ils sont autres dans l'état de différenciation achevée, ils ont fini

[119] « νοητέον δὲ ὅμως αὐτὰ ὡς ἔχειν ὀφείλει ἐκεῖνα καὶ οὐχ ὡς ἡμεῖς ἐννοοῦμεν, », (II, 121,6-8/1,164,16-17/397).

de procéder. La seule variante acceptée est la prédominance de l'union ou de la distinction, qui fait qu'une chose est plutôt manente ou plutôt procédée. Ce qui ne demeure pas et ce qui ne procède pas, c'est ce qui n'est pas sous aucun rapport. Il n'est donc pas acceptable de suivre la tendance de la pensée humaine à instaurer une séparation entre manence et procession au niveau des principes, alors que cette distinction n'est pas complète même dans les dernières processions, vu qu'elles ne sont pas néant absolu ; néant qui, soit dit en passant, se trouve défini comme le sans être et le sans cause.

2.15.4. La conversion

Si la procession et la manence sont unies, pourquoi faire intervenir la conversion ? La conversion est le retour du procédé vers sa cause. Alors que la procession différencie l'engendré de l'engendrant, la conversion les rend semblables. « La procession est discriminante tandis que la conversion est rassemblante »[120]. Cependant, il a été assumé que le procédé est à ce niveau sans éloignement de sa cause, pourquoi donc s'évertuer à rendre semblable ce qui l'est déjà ? En fait, précise l'auteur, la conversion est désir de l'engendré. Dans le demeuré, l'engendré veut être l'engendrant même et dans la procession l'engendré veut être ce qu'il est après l'engendrant, par lui-même. Le lien nécessaire entre manence, procession et conversion doit être défini. Est-ce que la manifestation d'un des trois implique celle des autres et est-ce que les trois appartiennent aux trois, ou les trois au troisième, les deux (manence et procession) au deuxième et le premier au premier ?

Le premier n'est pas manence pure, ni le second procession pure en raison même de leur interaction. La conversion est certes le rejeton de la manence et de la procession, elle est aussi et plutôt union des deux, passant réciproquement de l'un dans l'autre, et fait aller le processif vers le permanent. Le mélange s'opère par la conversion et la conversion par le mélange en y étant comprise. Dans le troisième, les trois sont mêlés mutuellement sous le mode essentiel. Chacun agit sur le tout en agissant sur les autres. Ainsi, la conversion demeure en soi, procède de soi et se convertit vers soi.

[120] « διακριτικὴ μὲν γὰρ ἡ πρόοδος, συναιρετικὴ δὲ ἡ ἐπιστροφὴ », (II,124,7-8/1,166,18-19/400).

Cependant la conversion n'est pas double. Plus exactement elle est « une en son sujet mais double en sa relation »[121]. Le troisième se circonscrit en se tournant vers soi et, en se circonscrivant parfaitement, il est devenu semblable à ce qui est antérieur à lui et qui est parfaitement en soi. De même, manence et procession sont identiques en leur sujet et diffèrent par leur relation. Ce que la conversion permet, à la différence des deux autres, c'est de différencier manence, procession et conversion, car, dans les précédents, les éléments ne sont pas suffisamment déterminés pour qu'il soit possible de parler autrement que par analogie. C'est le troisième qui à proprement parler demeure, procède et revient.

Le troisième est donc l'intellect premier et tout intellect comprend les trois, assure l'auteur. C'est à nouveau une question de prédominance de chacun des éléments sur sa position, selon sa fonction qui caractérise toute triade intellective. Damascius rajoute que chacun des trois est divisé en trois, à savoir en « essentiel, vital et cognitif »[122], pour ainsi leur appliquer les réalités premières mentionnées plus haut. Quelles sont donc ces applications au domaine que nous traitons, à savoir la conversion ?

La conversion essentielle est celle de l'intellect qui est troisième vers le premier. La conversion vitale est ce qui fait que, ce qui se convertit se rattache au premier, alors que la conversion essentielle fait que, ce qui se convertit vers le premier lui soit semblable. Enfin, la conversion cognitive est celle qui est propre au troisième, à savoir l'intellect en tant qu'intellect. Il s'agit ici de parcourir cette grande distance qu'il y a entre le connaissant vers le connu, celle de l'intellect vers l'étant. L'intellect qui est troisième est également trimorphe à savoir étant, vivant et pensant, et respectivement contracté, se différenciant et différencié. Selon Damascius, ce schéma des trois conversions s'applique partout, quel que soit le nombre de sujets ou de termes vers lesquels la conversion s'oriente. Tout intellect est converti vers sa cause, précise-t-il, car c'est d'elle qu'il tient ce qu'il est.

---

[121] « Ὁμοίως ἄρα καὶ ἡ μονὴ τῷ ὑπο-κειμένῳ ἐστὶν ἡ αὐτή, σχέσει διαφέρουσα μόνον. », (II,131,5-6/1,171,2-3/406).

[122] « Τριχῇ γὰρ ἑκάστη διαιρεῖται, ἥ τε μονὴ καὶ πρόοδος καὶ ἐπιστροφή, ἑκάστη γὰρ ἢ οὐσιώδης ἐστὶν ἢ ζωτικὴ ἢ γνωστική. », (II,135,2-4/1,173,8-9/410).

2.15.5. La connaissance enfin possible

Damascius souligne dans la dernière partie du chapitre sur la connaissance, que l'essence, la vie et la connaissance n'occupent pas le même rang[123], mais sont tous les trois des mondes universels, ce qui signifie que chacun contient l'ensemble des éléments de sa catégorie. L'essence est, des trois, la plus englobante car la plus fondamentale. Mais cela ne signifie pas quelle détient la vie et l'intellect. Elle n'est ni en train de procéder, ni n'a fini de procéder. L'essence est donc un monde parfait au sens où son universalité a tout contracté, où elle enveloppe tout sous le mode de l'incirconscrit. La vie enfante toutes les choses dans l'être en train de se différencier, elle est ni incirconscrite ni circonscrite, mais dynamique de l'un à l'autre. L'intellect finalement « subsiste dans la différenciation achevée de sa nature »[124], il est lui-même circonscrit et il circonscrit les choses qui sont en lui.

La connaissance est intermédiaire[125] entre le connaissant et le connu et se situe, en tant que connaissance première, au niveau de l'intellect premier. C'est là qu'elle est effectivement possible, puisque la différenciation y est achevée et que l'intellect premier a « en lui la première circonscription de lui-même, par rapport à lui-même et par rapport à ce qui est antérieur à lui »[126]. La connaissance peut désormais être définie comme « saisie du connaissable en ce qui est capable de connaître »[127], ce qui signifie qu'elle est intellection venant de l'être, à savoir qu'elle va vers l'être et y retourne. Damascius rappelle ici qu'avant l'intellection cognitive il ne faut pas omettre l'intellection qui lui est antérieure, ontologique en quelque sorte, et qui est ce premier

---

[123] Marie-Claire Galpérine le souligne : « Les différences entre les choses sont les degrés de perfection et ce sont les moments d'un développement. Nous jugeons ainsi que l'âme est avant le corps, l'intellect avant l'âme, la vie avant l'intellect, l'étant avant la vie, l'un avant l'étant ; et enfin notre âme pressent encore quelque chose, au-delà de l'un, au-delà du tout, qu'il ne soit plus possible de penser et de nommer.», (Damascius, *Des premiers principes, Apories et résolutions*, introduction, notes et traduction du grec par M.-C. Galpérine, Lagrasse, Verdier, 1987, p.57).
Si effectivement, l'aspect linéaire de la liste, indicible, tout, un, étant, vie, intellect, âme, corps est rassurant par sa clarté, il est néanmoins, à notre sens, très risqué de tenter de rendre une dynamique développementale d'enchaînements triadiques par une linéarité (qui nous semble dénoncée par Damasicus dans ce que nous avons catégoriser de cinquième phase), surtout que chacune des triades peut se trouver par définition envisagée sous un point de vue triple.

[124] « νοῦς δὲ κόσμος ὁλοτελὴς ἐν τῷ διακεκριμένῳ τῆς φύσεως ὑφεστηκώς, », (II,144,14-15/1,178,30-1,179,1/419)

[125] N'oublions pas que la connaissance est, à l'instar de la conversion, intermédiaire dans sa fonction, mais troisième en sa position, comme le rappelle Marie-Claire Galpérine : « La connaissance n'est pas première, elle est au moins troisième car elle est retour », (Damascius, *Des premiers principes, Apories et résolutions*, introduction, notes et traduction du grec par M.-C. Galpérine, Lagrasse, Verdier, 1987, p.51).

[126] « ἐπειδὴ καὶ ἡ πρώτη περιγραφὴ ἐν αὐτῷ αὐτοῦ τε πρὸς ἑαυτὸν καὶ πρὸς τὰ πρὸ ἑαυτοῦ. », (II,146,12-14/1,180,4-5/421).

[127] « ἢ ἀντίληψις τοῦ γνωστοῦ ἐν τῷ γνωστικῷ. », (II, 147,20-21/1,180,26/422).

retour vers l'étant de ce qui vient de lui. La connaissance est donc structurellement similaire à ce qui la rend possible. C'est ainsi que le connaissant devient essence, c'est-à-dire retour vers l'étant, par la connaissance elle-même.

Cependant l'objet de la connaissance est le connaissable en tant que tel et non l'étant[128] en tant que tel. Donc, si la connaissance a l'étant pour objet, c'est l'étant en tant que connaissable[129]. La connaissance est en effet un relatif à l'autre, alors que l'étant est en soi ce qu'il est. Ce qui permet la connaissance de l'étant[130], est le fait que la procession de l'intellect fait apparaître l'étant comme son autre, ce qui implique distinction et donc connaissance[131].

Cette distinction fait que l'intellect à son tour, se tenant dans la différenciation, est non seulement connaissant, mais aussi connaissable. C'est même parce qu'il est connaissable qu'il est capable de connaître. La connaissance étant désir (désir de retour du procédé), c'est en revenant vers le connaissable comme capable de connaître que ce retour s'est bel et bien exécuté. L'autoconscience du sujet connaissant comme fondement épistémologique est ici formulée explicitement. Ce retour vers le procédant, qui en fin de compte est l'être, implique, comme d'habitude lorsque nous remontons vers ce qui nous dépasse, une concrétion des connaissances vers l'indifférencié, donc vers l'inconnaissance. A nouveau, c'est en tendant vers les limites du cognitif qu'il est possible de le connaître : connaissable par l'inconnu, en quelque sorte[132]. L'intellect est

---

[128] Sara Rappe résume comme suit la spécificité damascienne : « There seem to be three steps in Damascius'refutation of the Neoplatonic identity thesis. In step one, Damascius accepts Proclus'theory of intellectual reversion, but in step two, he concludes that reversion entails the non-identity of the knower (intellect) and the object known (or being). Finally, in step three, Damascius applies this denial of the identity thesis to Neoplatonic epistemology and concludes that the intellect never knows being as it is in itself because the intellect can never be strictly identical with being », (Rappe, S., *Reading Neoplatonism, Non-Discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus and Damascius*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p.221).

[129] Marie-Claire Galpérine formule cette dynamique en ces termes : « Dans cette rencontre qu'est la connaissance, c'est la lumière de l'étant qui remplit et rassasie le désir. L'intellect désire l'étant, c'est comme étant qu'il le désire. Mais c'est comme connaissable qu'il l'obtient. », (Damascius, *Des premiers principes, Apories et résolutions*, introduction, notes et traduction du grec par M.-C. Galpérine, Lagrasse, Verdier, 1987, p.53).

[130] Rappelons, à la suite de Marie-Claire Galpérine, que le terme traduit par *étant* ou *essence* est bien évidemment l'*ousia*. (*Ibidem*, p.51).

[131] Mais attention, il faut se garder de concevoir cette dynamique comme distinguant radicalement indistinction et distinction, comme le rappelle fort à propos Marie-Claire Galpérine : « Ne rien isoler et ne rien confondre, voir en toute chose l'identité et la différence, et quoi elles sont les mêmes et ne sont pas les mêmes, en quoi chacune d'elles est toutes les autres et demeure pourtant distincte, c'est là ce que notre connaissance a tant de mal à atteindre. », (*Ibidem*, p.50).

[132] Marie-Claire Galpérine le souligne clairement : « La profondeur de Damascius est de n'avoir pas simplement situé l'inconnaissance aux frontières de la connaissance, comme une région qui s'étendrait en dehors de celle qu'il est donné à la pensée de parcourir, mais de l'avoir aperçue au cœur de la

donc, en résumé, « intellect par subsistance et essence par participation »[133], et en tant qu'essence, il est donc connaissable par participation.

En conclusion, selon les termes de l'auteur « la forme spécifique de la connaissance s'est constituée dans la différenciation du connaissant et du connu, subsistant en vertu de leurs déterminations, étant reconnaissance des réalités qui se sont séparées et action de les accueillir tendue vers elles avec la distance »[134].

2.16. Le problème de l'orientation de la connaissance

2.16.1. Poser le point de départ

Le premier constat qui suit une lecture de l'épistémologie proposée par Damascius est qu'il semble s'attacher au problème de la connaissance à rebours du bon sens. En effet, notre auteur au lieu de tout bonnement se demander comment un sujet (intellect) connaît un objet et ainsi poser la pluralité comme première, il s'évertue à poser l'unité en premier.

Mais quel est donc l'intérêt de poser comme première l'unité dans la réflexion épistémologique ? Il semblerait en effet que, lorsque que nous considérons la connaissance, nous envisagions non seulement les deux termes du sujet et de l'objet, mais en plus un troisième terme : celui de leur relation. De savoir comment se déroule le passage entre le connu et le connaissant et surtout de parvenir à fonder la fiabilité de ce passage impliquent que nécessairement la question de l'unité ou du moins de la cohérence du lien épistémologique arrive toujours une fois que la pluralité est posée.

Ainsi, pour rentrer dans la démarche damascienne, il importe de souligner à nouveau que, comme il est indiqué plus haut, la structure de la connaissance n'est pas envisageable si elle ne repose par sur ce qui la rend possible. Cela signifie que l'affirmation du connaissant n'est pas dans l'analyse épistémologique, un élément *a priori* mais bien *a posteriori*, reste à savoir postérieur à quoi. Le point sensible sur lequel Damascius se plaît à insister est de souligner que celui qui connaît ne peut

---

connaissance elle-même, d'avoir vu que l'analyse de la relation du connaissant au connu nous obligeait à reconnaître en chaque réalité quelque chose d'indicible », (*Ibidem*, p.54).

[133] « ἀλλὰ τοῦτο μὲν καθ' ὕπαρξιν, ἐκεῖνο δὲ κατὰ μέθεξιν· », (II,156,4-5/1,185,26/430).

[134] « καὶ οὐδὲ τὸ τῆς γνώσεως εἶδος ἔτι συγχωροῦσιν, ὅπερ ἐν διακρίσει τῇ καθ' ὅρους ἑστώσῃ τοῦ γιγνωσκομένου καὶ τοῦ γιγνώσκοντος ὑφέστηκεν, ἀναγνωρισμὸς οὖσα τῶν διαστάντων, καὶ δεξίωσις ἀντιπροτεινομένη μετὰ τῆς διαστάσεως. », (II, 162,19-23/1,189,22-25/435).

connaître que parce qu'il est connaissable, ce qui, au premier abord, semble fort contradictoire, mais est-ce encore une surprise et surtout est-ce si contradictoire que cela en a l'air ? Comment en effet affirmer que le connaissant est ce qu'il est, s'il est incapable de se connaître et donc incapable de se reconnaître connaissant ? L'interrogation même sur comment le connaissant connaît implique que le connaissant soit connu comme tel, faute de quoi la question n'a pas de sens.

Partant du constat que l'interrogation sur la connaissance est le fait d'un connaissant reconnu comme tel, il nous faut donc admettre que l'autoconscience est première dans l'ordre de la constitution de toute connaissance et qu'il n'est pas envisageable de concevoir la validité d'une épistémologie sans elle. Nous retenons donc comme pertinente la piste selon laquelle la structure même de la connaissance est, en quelque sorte, un reflet de l'autoconsience. Ainsi, et ce également à l'encontre des idées reçues, l'autoconscience ne serait pas une forme de connaissance plus aboutie, elle en serait le fondement, et son accès tardif dans le développement de l'intelligence serait précisément dû à la difficulté cognitive d'accéder au fondement de la connaissance.

La triade subsistance-puissance-opération, comme nous l'avons vu, peut être mise en corrélat avec la problématique de la conscience, de son champ et de son opération. Elle se trouve ainsi dans une perspective de structuration à la base de la triade manence-procession-conversion[135], qui permet le processus de la connaissance, à savoir une opération de l'unité vers la différenciation dans un premier temps puis de son retour dans un second temps. Il nous appartient donc de développer cette problématique triadique, tout en intégrant celle de la conversion ontologique de l'intellect comme antérieure à celle de la conversion épistémologique. Si nous considérons en effet que le cognitif constitue le troisième terme de la triade intellective essentiel-vital-cognitif et que celle-ci s'inscrit dans une structure homéomorphe aux deux autres triades citées ci-dessus, nous pouvons alors considérer que nous disposons d'une base épistémologique où la structure-mère est la première triade au niveau de l'autoconscience, base de la

[135] « La manence, la procession et la conversion sont les schèmes de l'origine en nous », (Combès, J., « Damascius ou la pensée de l'origine », dans J Duffy, J. Peradotto (éd.), *Gonimos, Mélanges offerts à L.G. Westerink*, Buffalo (New York), Arethusa, 1988, p. 87), comme le souligne la formule de Joseph Combès, les bases plus accessibles du processus triadique se comprennent dans une sorte de perspective échouée vers la non saisie des premiers principes, qui bien qu'ils nous échappent, nous orientent par cet échappement même. C'est en effet en considérant le système triadique dans sa globalité que nous devons envisager la démarche damascienne, car c'est par cette perspective, comme nous le verrons plus loin, que nous parviendrons vers une solution globale de l'aporétique.

seconde assurant le niveau ontologique, compris comme le lien entre la première et la troisième, qui elle constitue le niveau cognitif à proprement parler. Bien entendu, nous rappelons que ce type de lecture admet que l'intelligence humaine peut s'inspirer, pour sa méditation épistémologique, d'éléments que notre auteur attribue à un stade supérieur à l'humain, bien qu'il ne cesse de rappeler que toute sa réflexion ne pourrait être telle sans, précisément, les limites de l'intelligence humaine qui la conditionnent.

En première analyse, il peut sembler troublant que la conversion n'apparaisse pas dans la première triade d'autant plus que nous la plaçons en corrélat avec l'autoconscience. Il semblerait en effet que le retour vers sa cause illustre plaisamment le mouvement d'une conscience vers sa source. Mais en fait, ce confort intellectuel n'est qu'une illusion. Si en effet l'autoconscience est déjà une conversion, il s'ensuit que l'autoconscience se réduit à ce que précisément elle n'est pas, à savoir une connaissance comme une autre, pourvue d'un objet ordinaire. En effet, si la conversion est bel et bien la dynamique de la connaissance en général et que celle-ci ne comprend pas l'autoconscience, il est inenvisageable de situer la conversion à ce niveau. Au contraire, la connaissance ordinaire n'est, rappelons-le, qu'une manifestation de l'opération qu'est l'autoconsience. La connaissance est, en quelque sorte, une autoconscience avec un objet[136].

2.16.2. L'unité comme point de départ

Prétendre trouver dans l'unité un point de départ épistémologique pertinent implique la nécessité de pouvoir désigner cette unité dans la connaissance ordinaire. Il semble conséquemment que sa saisie se doit d'être de l'ordre du constat. Une première

[136] Nous pensons, à la suite de John Dillon (Dillon, J., *Damascius on procession and return, in The Perennial Tradition of Neoplatonism*, éd.. J.J. Cleary, Brepols, Leuven, 1997, p. 369-379), que l'autoconscience se situe en parallèle à l'autoconstitution du système tel qu'il se présente au plan noétique. Cette position invite à développer davantage la dimension épistémologique du *Traité*, qui nous propose d'envisager la conscience cognitive comme fondée dans l'autoconscience. Dans le même ordre d'idée, Sara Rappe, (Rappe, S., *Reading Neoplatonism, Non-Discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus and Damascius*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 197-230), le rappelle fort à propos : l'autoconnaissance est déjà fondatrice dans le système plotinien. Elle souligne également que cette dynamique se comprend dans une certaine forme de subjectivité au sens moderne du terme, bien qu'il s'agisse évidemment d'une subjectivité radicalement dépouillée et se réduisant pour ainsi dire à son acte introspectif de réflexion. Enfin, Sara Rappe confirme le rôle prépondérant de l'autoconscience de la méthode damascienne comme un trait fort et original du *Traité*, (Rappe, S., *Reading Neoplatonism, Non-Discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus and Damascius*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 197-230). En ce sens, cette approche damascienne tout en étant intégrée dans une logique néoplatonicienne prend une dimension d'une portée largement plus fondatrice, comme nous le verrons avec de plus en plus de clarté au fur et à mesure que nous nous rapprocherons de la solution.

piste constative est que la conscience accompagne chacun de ses contenus. Nous comprenons bien entendu cette observation dans son sens tautologique, selon lequel il n'existe pas de contenu de pensée indépendamment d'un sujet pensant le contenant. Bien que reposant sur une conception pour trop générale de la conscience, ce constat ne semble pas prêter le flanc à la contradiction, dans le sens où il n'est pas possible de considérer une pensée sans simultanément la penser.

En ce sens, l'ensemble des contenus de conscience n'appartient qu'à une seule et même totalité. Ils procèdent tous du même principe au sens où nous avons envisagé cette problématique au début de notre analyse. Nous sommes donc tout à fait en mesure de soutenir que l'unité se situe au point de départ du processus de connaissance, puisque nous ne voyons pas comment une cognition est envisageable en l'absence totale de conscience cognitive. (Nous disons bien *conscience* et non *sujet*, en regard de la distinction que nous avons posée plus haut.) Les contenus de conscience, à ce stade, forment une totalité uniforme et assez floue qui n'est pas sans rappeler celle du mixte damascien, d'où notre auteur fait émerger la connaissance à partir de l'uni.

Vue sous cet angle, la fonction épistémologique de la démarche damascienne apparaît comme répondant à la nécessité d'organiser l'ensemble des contenus de conscience pour que leur connaissance soit à proprement parler possible. Il n'est en effet pas envisageable de parler de connaissance sans recourir à des définitions, des catégories ou des spécifications. Cependant, s'il n'y a pas de connaissance sans différenciation, il n'y en pas sans unité non plus. Tout objet connu se doit de maintenir l'ensemble de ses attributs, afin de pouvoir appartenir à une catégorie aisément utilisable. Ne s'arrêter qu'au stade de la différence impliquerait une expansion infinie de spécifications. De surcroît, dès qu'une différenciation se pose, elle implique automatiquement deux unités distinctes, qui pour rester distinctes doivent également conserver leur unité. Nous comprenons en quoi le second principe de la dyade est aussi nécessaire mais aucunement suffisant pour parvenir à la connaissance, qui nécessite la conversion. Cette dernière, rappelons-le, aspire à retrouver l'unité primitive, mais cette unité ne peut être que de l'ordre de la concrétion, ce qui permet aux objets différenciés d'être considérés en tant qu'individualités. La connaissance apparaît alors comme la gestion du champ de conscience, dont la fonction est d'organiser les objets en individualité, définis par la pluralité de leurs attributs.

2.16.3. Pas de connaissance sans autoconscience

Pour comprendre plus en avant le mécanisme cognitif de la conversion et ainsi parvenir à fonder la connaissance dans l'autoconscience, il convient de mettre en exergue le rapport par lequel ce fondement s'opère. L'autoconscience, comprise comme la saisie par le sujet de son opération en tant que telle, eu égard à son absence d'objet et donc de conversion, est plus primitive que la connaissance. Elle est néanmoins triadique dans la mesure où son opération est le fruit de la subsistance et de la puissance qui renvoie respectivement au principe et à la totalité, soit au sujet et à son champ de conscience. Or, pour que la totalité en tant que puissance ne se dissolve pas en néant d'indéfinition, il est nécessaire qu'elle soit unie par son opération même qui en tant qu'unificateur remplit, structurellement et proportionnellement parlant, le même rôle que la conversion. La distinction est, bien entendu, que l'opération, à la différence de l'objet, n'a qu'une unité procédurale, qui s'exprime, existentiellement parlant, par la durée[137].

L'opération de l'autoconscience est ainsi également une sorte d'imitation, par son unité qui est principe de la totalité du champ de conscience. C'est également par cette unité qu'elle permet au sujet d'expérimenter que cette opération primitive est bien son autoconscience, au sens où l'unité de l'opération correspond à l'un du sujet comme cause de sa conscience. Mais si l'homomorphie des deux triades est constatable, il n'en demeure pas moins que leur lien reste à préciser. Il s'agit de comprendre davantage à quoi correspond cette conversion ontologique qui précède la conversion cognitive. En tout état de cause, il doit s'agir d'une unification, puisque cette conversion est intermédiaire entre l'autoconscience brute et la cognition. Or, si nous considérons que l'autoconscience est première, il s'ensuit que la conversion ontologique doit en être, en

---

[137] Nous retrouvons chez Damascius une conception du temps qui est élaborée en concordance avec son système. Remarquons avec Marie-Claire Galpérine la nature contre intuitive de la position damascienne selon laquelle le tout naît de l'un, parce que l'un est déjà tout. Le problème étant de comprendre finalement ce que peut signifier ce « déjà », (Galpérine, M.-C., « Le temps intégral selon Damascius », dans *Les Études Philosophiques*, no 3, 1980, p. 325-341). Une piste de compréhension de ce « déjà » se situe alors dans une saisie de la procession, envisagée sous le point de vue de l'en train de procéder et non celui de la procession accomplie. Mais bien évidemment, ces deux points de vue ne doivent pas pour autant se comprendre comme radicalement distincts, mais comme les deux facettes d'une réalité non saisissable en tant que telle par la conscience.
Ainsi, la conception du temps intègre la logique du développement global et la logique inhérente aux délimitations du sujet. En regard de l'âme universelle, l'âme humaine « n'embrasse pas *totum simul*, comme les âmes supérieures, l'indivisible et le divisible, ni le temps tout entier qu'elle est la première à scinder », (Combès, J., « Négativité et procession des principes chez Damascius », dans *Revue des Études Augustiniennes*, no 22, 1976, p. 114-133). De cela découle la difficulté de rendre compte de ce qui par nature est au-delà des facultés de l'âme.

quelque sorte, sa conséquence. En effet, si l'autoconscience en tant que telle est l'opération brute de la conscience, il n'en demeure pas moins qu'elle est constatable et qu'ainsi le fait de l'autoconscience est connu du sujet. Ce fait doit donc également se situer dans le champ de la totalité, bien qu'il ne soit pas envisageable qu'il soit un contenu ordinaire. L'autoconscience doit donc laisser une sorte d'empreinte spécifique qui permet au sujet de la constater (par cette empreinte) et ainsi de savoir que l'unité de son opération de conscience est son autoconscience.

En premier lieu, il apparaît que l'unité des contenus ordinaires est le résultat du processus cognitif. Cette unité est donc produite par une cause qui, elle aussi, est de l'ordre du l'unité, ce qui d'une manière un peu raccourcie revient à dire que l'unité des choses est la marque de fabrique de l'unité de la conscience. Cependant, le processus d'une unité à l'autre n'en est pas pour autant clarifié. Pour ce faire, il est nécessaire d'envisager antérieurement à la connaissance ordinaire une distinction qui lui est fondamentale : celle, bien évidement, entre le sujet et l'objet. En effet, avant de différencier, dans le champ de la conscience, la totalité de la diversité des contenus, il importe de différencier de cette unité première le sujet connaissant de l'objet connu. Autrement dit, si le sujet ne se distingue pas de la totalité des contenus, il ne peut assurément pas se distinguer de la totalité des objets connus et, conséquemment, il ne peut pas remplir sa fonction unificatrice dont la conscience est l'opération. Donc ce n'est qu'en distinguant sujet et objet que la conscience du sujet peut unifier les objets. Or, la distinction primordiale entre le sujet et l'objet ne peut pas être à proprement parler ni de l'ordre du sujet, ni de l'ordre de l'objet, sinon comment pourrait-elle les différencier l'un de l'autre ? Elle doit être plus primitive, ce qui nous renvoie bien entendu à l'opération brute de l'autoconscience. La trace de l'autoconscience dans la totalité est donc la différenciation même entre le sujet et l'objet. C'est là un des plus virulents mais pourtant incontournables paradoxes du système, à savoir que la manifestation de l'unité de l'autoconscience est la différenciation même entre le sujet et l'objet. Mais si le sujet ne se trouvait différencié, il ne pourrait prétendre être en fait l'unité qui est désignée par l'opération qu'est l'autoconscience. Nous nous trouvons ici au niveau de la deuxième triade, où la conversion apparaît à la suite de la manence et de la procession, et nous pouvons désormais reconnaître, dans la conversion ontologique, le retour vers l'unité qu'est la reconnaissance de l'empreinte spécifique de l'autoconscience, dans le champ de conscience de la totalité. L’autoconscience peut être désormais reconnue et exprimée en

écho aux apories fondamentales qui ont initié notre recherche. Nous pouvons dès lors soutenir que la connaissance ordinaire par l'unification des objets, contenus dans la totalité du champs de la conscience, repose sur la distinction entre le sujet et l'objet, par le fait que la constitution de l'objet en face du sujet permet ensuite à l'objet d'être le support d'une unification. Nous pouvons également soutenir que la distinction sujet-objet repose sur l'opération brute d'autoconscience et que conséquemment la connaissance procède de l'autoconscience.

2.16.4. L'état du langage dans la connaissance

A la suite de cette analyse, force nous est de constater que l'épistémologie d'inspiration damascienne peine à être rendue pas le langage naturel. Par exemple, l'affirmation que le sujet est cause de la conscience tout en remarquant que la conscience distingue le sujet de l'objet peut sembler former une contradiction des plus déstabilisantes. Certes, nous savons qu'il s'agit en fait de niveaux différents et qu'ainsi les paradoxes ne sont, en quelque sorte, que des écrasements de perspectives. Il n'en demeure pas moins un malaise intellectuel qui en appelle à davantage de clarté. Cette exigence est d'autant plus pressante que le processus épistémologique n'est de loin pas achevé, puisque la problématique du langage en tant que tel ne s'y est pas encore insérée. Bien que pour l'instant nous ayons dans nos problématisations mis l'accent sur le sujet conscient, qui est procéduralement antérieur au langage, il n'en demeure pas moins que notre analyse initiale a mis en lumière la proximité structurelle entre les apories fondamentales et l'aporie du langage portant sur le rapport entre signe et sens. Arrivé à ce stade, il est tout à fait envisageable de situer le langage dans la suite de cette problématique et de l'y engager dans la même dynamique structurelle du triadisme processionnel.

Tout au long de sa recherche, Damascius n'a de cesse de déplorer les limites du langage, sans lequel, soit dit en passant, son travail n'aurait pas vraiment eu de raison d'être. Il en ressort que la structure même du système damascien et celle du langage doivent se répondre d'une manière ou d'une autre.

En premier lieu, il convient de constater que le lien entre le langage et les objets contenus dans la conscience souffre d'un cruel anonymat. En effet, bien que les énoncés et les objets fassent tous deux parties du champ de conscience, il nous faut bien constater que le lien qui semble les unir tient de l'associatif arbitraire. Si cet aspect

consensuel du langage n'est pas en soi un problème, il en devient cependant un, dans un système épistémologique qui se base sur une compréhension de la connaissance comme le déploiement d'une unité primitive. Il devient alors impératif d'exposer comment il est possible de passer des objets unifiés à des signes les désignant. A cette étape de notre analyse nous pouvons envisager que l'aspect opératoire de la pensée, mis en évidence dans l'exercice aporétique, pourrait constituer une piste digne d'intérêt. Cela impliquerait la présence d'un moyen terme, voire d'une triade intermédiaire, entre l'objet et le langage, un peu comme si, à la manière d'un écorché d'architecture, nous nous efforcions d'indiquer ce qui soutient de manière quelque peu cachée le langage naturel dans le contexte épistémologique qui est devenu le nôtre. Reste que la désignation d'un tel moyen terme risque fort de se heurter à la difficulté initialement annoncée, due à la nature même du langage naturel qui est à la fois linéaire et équivoque, ce qui n'est pas pour éviter les malentendus et autres pseudo-paradoxes[138].

Cependant avant d'aborder cette problématique, il nous faut clore notre exposition du parcours damascien en exposant brièvement ce qui suit sa méditation épistémologique. Le *Traité* étant inachevé, nous nous limitons à présenter principalement les enjeux qui sont liés à cette suite de la méditation du diadoque. Nous pourrons ensuite procéder à la synthèse des problèmes antérieurs à l'épistémologie pour parvenir à mettre en évidence leur contribution à la gestion de la problématique que nous proposons.

2.17. Neuvième phase : La connaissance à l'épreuve du tout

La neuvième phase (II,174,1-III,167,24/1,196,1-1,324,15/450-637) applique le processus cognitif à l'aporétique relative au principe cause du tout, pour amener la solution du tout comme relation de l'un et du non-un.

Une fois présentée, la vision damascienne de la connaissance doit être éprouvée à l'exigence qui l'a vue naître : la problématique du tout. Pour ce faire, Damascius s'engage dans une réflexion sur la procession et la causalité.

[138] Comme le souligne Marie-Claire Galpérine, le discours doit être profondément interprété. Damascius en va même à comparer la complexité de cette interprétation en tant qu' « effort de la pensée qui tente d'apercevoir ce qui est au-delà des divisions du discours » avec celle des mythes et des oracles. Voir Damascius, *Des premiers principes, Apories et résolutions*, introduction, notes et traduction du grec par M.-C. Galpérine, Lagrasse, Verdier, 1987, p.49.

Au préalable, l'auteur passe en revue les significations de la pluralité. Ayant abondamment disserté sur l'un, il se doit d'affiner quelque peu son pendant, qui appartient pleinement à la problématique. Concilier l'un et le plusieurs, l'individuel et l'universel, tel est le rêve d'Icare qu'il tente de caresser. En premier lieu Damascius considère un « un-plusieurs comme ayant compris selon les plusieurs qui sont les siens, la cause porteuse de tout des choses qui procèdent de lui, quel que soit le mode de leur division. »[139] : Damascius peut ensuite prendre en compte la pluralité des formes, puis des parties, au sens où il faut au moins deux parties pour faire un tout. Une unique partie serait en effet le tout. La partie implique donc la pluralité. Les parties appartiennent les unes aux autres et au tout, et non à elles-mêmes. En ce sens-là, les formes sont pluralité sans être des parties, estime l'auteur. Finalement les plusieurs sont des éléments qui composent ce que Damascius définit comme l'élémental (τὸ στοιχειωτόν, à savoir le mélange des éléments. Les éléments sont considérés comme plus simples que les parties. Ces dernières restent divisées dans le tout. Les éléments ne sont pas divisés, ils tendent vers l'union et le mélange.

Plus fondamentalement, Damascius souligne que si la réalité se plurifie il s'agit toujours de la même réalité, qui apparaît simplement sous des modes différents. Ce qui est élément dans l'étant est partie au niveau de la vie et forme dans l'intellect. La logique triadique demeure bien évidemment. En résumé, la distinction des choses se spécifie dans leur manière d'être un-plusieurs. Damascius estime en effet que les plusieurs, au sens absolu, sont antérieurs à leurs modalités. Les plusieurs sont les plusieurs de l'un. L'un et les plusieurs ne sont pas deux, pas plus que l'élémental et les éléments, le tout et les parties, de même que l'intellect et les formes. Il faut donc poser l'un identique au plusieurs, en considérant que les plusieurs ne sont jamais en soi, mais à partir de l'un et en lui. Ce qui nous fait aboutir à la problématique de la procession et de son enjeu : sommes-nous capable de concevoir la causalité ?

La procession de l'uni nous rapproche de la problématique initiale du *Traité*. Nous pouvons d'ailleurs remarquer que l'auteur, dans sa rédaction, suit également une structure triadique. Après nous être éloigné de notre point de départ, nous y retournons, après avoir parcouru la distance qui nous permet le mouvement du retour.

---

139 « ὅθεν καὶ ἓν πολλὰ λέγεται, ὡς συνειληφὸς κατὰ τὰ ἑαυτοῦ πολλὰ τὴν πάμφορον αἰτίαν τῶν ἀπ' αὐτοῦ προϊόντων καθ' ὁποιονοῦν μερισμόν· », (II,210,6-8/1,217,24-25/483).

La procession est différenciation, mais comment est-ce possible si l'indifférenciation absolue est posée comme initiale ? En outre, la procession n'est pas une simple multiplication, elle est aussi spécification. Sans cela, les choses seraient indiscernables. Elle connaît deux modes : l'homogène (ὁμοειδὲς) à son producteur et « l'anhomogène »[140] (ἀνομοειδές), précise Damascius, rappelant qu'entre l'homogène et l'anhomogène d'une procession, il s'agit plutôt d'une question de prédominance de l'un sur l'autre.

Penser à la fois la procession continue et la génération de la différence rend l'aporétique du développement plus incisif. Comment passer d'une chose à une autre de chose ? Autrement dit qu'est-ce que la causalité ? Son niveau est celui de la distinction accomplie, alors que la procession est celui de processus du causant au causé. Traiter de la causalité, c'est traiter du résultat de la procession. Si en effet il n'y a pas de choses distinctes, la question du lien causal ne se pose pas.

De plus, Damascius soutient que la procession n'est pas génération. L'altérité en est la condition et non la cause, assure l'auteur. L'autre est en quelque sorte dans son engendrant[141]. C'est ici que nous butons sur l'aporie de concevoir ce qui n'est pas encore comme étant déjà. En fait, poser la question de la causalité implique la problématique de l'antériorité d'une chose, ou plus exactement de son anticipation dans sa cause, antériorité qui ne peut remonter à l'infini. Ainsi, soit les engendrés sont déjà et il n'y a plus à les causer, soit ils ne sont pas et alors la procession est impossible.

Pour résoudre cette aporie, il faut remonter à son fondement[142] et pas simplement se demander comment une chose procède d'une autre, mais comment les plusieurs sont produits par l'un, autrement dit comment l'un cause le non-un. A cette question d'école, il est usuel de répondre que par la procession le procédé devient autre, donc ce qui procède de l'un devient plusieurs. Mais Damascius n'est pas du tout satisfait de cette explication. Il n'accepte pas que le plusieurs soit tel parce qu'il est engendré. Pour lui, le plusieurs est antérieur à l'engendrement, puisque que la pluralité

---

[140] « Ἢ γὰρ ὁμοειδὲς τὸ παραγόμενον πλῆθος τῷ παράγοντι, οἷον ἀπὸ τοῦ ἑνὸς ἡνωμένου πολλὰ ἡνωμένα, ὡς νόες ἀπὸ νοῦ καὶ ψυχαὶ ἀπὸ ψυχῆς, ἢ ἀνομοειδές, », (III, 4, 9-12/1, 222, 14-16/494).

[141] En effet, Damascius s'appuie sur le principe suivant : « Toute cause productrice partage la procession à partir des plusieurs qui sont en elle ; », « ὥστε πᾶσα αἰτία παραγωγὸς ἀπὸ τῶν ἐν ἑαυτῇ πολλῶν μερίζει τὴν πρόοδον· », (III,10,22-24 /1,226,3-4 /500).

[142] Marie-Claire Galpérine rappelle que pour résoudre les apories « Il faut remonter beaucoup plus haut, jusqu'à la source même de toute les apories et pressentir qu'il n'est peut-être pour toutes qu'une seule résolution. », (Damascius, *Des premiers principes, Apories et résolutions*, introduction, notes et traduction du grec par M.-C. Galpérine, Lagrasse, Verdier, 1987, p.71).

est chez lui un principe de la procession. Le plusieurs est en effet nécessaire car l'un à l'état brut, dépourvu de toute relation, ne peut être conçu comme engendrant. Damascius, se plaçant à contre courant du néoplatonisme, comme le souligne Marie-Caire Galpérine[143], estime que l'un-plusieurs précède l'un distinct des plusieurs. Si l'un est un, il n'est pas principe. Il faut donc une relation pure et universelle de laquelle tout procède. Il s'agit précisément du tout en qui l'un et le plusieurs coïncident[144].

Ainsi, l'un de Damascius est tout ce qu'il produit et c'est parce qu'il est tout que tout procède de lui. Ce qui nous permet d'achever notre parcours de conversion en retrouvant l'aporie fondatrice du *Traité des premiers principes* : un tout sans cause qui n'est pas cause. Rien n'est cause et rien n'est causé. Un tout avant le tout, censé résoudre l'aporie, la clôt définitivement. C'est pourtant à partir de ce butoir que Damascius fonde la procession. Selon lui, la procession est possible parce que l'un est tout. Ni l'un ni le tout ne sont considérés comme des prédicats, l'un-tout est antérieur au premier prédicat, il est le fondement de la pensée, de la génération et du discours. Ce dernier est, rappelons-le encore une fois, toujours aussi inadéquat pour rendre compte de ses fondements. Néanmoins, notre diadoque exprime la résolution globale en des termes qui, tout en étant inadéquats, formulent à notre humble mesure le processus global de résolution aporétique :

> Sans doute vaut-il mieux dire que l'un n'est pas seulement un comme le nom l'indique, mais tout sous le mode de la simplicité une, antérieure à tout, comme nous le disons souvent, et c'est pourquoi il est cause de tout en vertu de cette simplicité porteuse de tout qui est la sienne. Il n'est donc pas un comme un opposé aux plusieurs car, un, il présubsiste à toute opposition, mais il est un en tant que principe de tout et en tant qu'il est tout. Comme principe de toutes choses il produit ainsi celles qui viennent après lui : comme unique il les produit

[143] *Ibidem*, p. 72-74.

[144] Marie-Claire Galpérine synthétise ce point clef comme suit : « Il faut donc qu'au sommet de tout, il y ait une relation pure, première qui enveloppe toutes les autres et de laquelle toutes puissent procéder. Cette relation est, en un sens absolu, universelle, puisqu'en dehors d'elle rien n'est ni ne peut être dit. Cette coïncidence pure de l'un et des plusieurs est tout, ou plutôt est le tout, et cette relation seule peut être dite principe. », (*ibidem*, p.73). Il importe selon nous d'insister lourdement sur le fait que cette affirmation constitue la solution par excellence du système aporétique. Pour cette raison, nous n'allons pas exposer tout l'argumentaire homodoxique des sources théologiques et critique des sources philosophiques de Damascius, qui pourtant constituent un très gros volume scripturaire sur le dernier tiers du *Traité*, car son argumentaire est désormais non plus de fonder son système, mais de démontrer notamment sa compatibilité avec les sources faisant autorité en matière religieuse. Nous allons par contre nous efforcer de démontrer que cette progression vers l'un-tout-relation constitue l'aboutissement du message de fond du *Traité*, comme nous l'avons annoncé en introduction.

toutes, comme un il produit les choses multiples ; et il produit les étants d'une part comme suressentiel et d'autre part parce qu'il est aussi les étants[145].

C'est ici que l'auteur nous propose de considérer la notion de développement à la manière d'un déploiement et non d'une génération au sens usuel du terme. Ici toutes les relations possibles, toute les formes et toutes les choses individuelles sont enveloppées dans un rapport premier : celui de l'un avec lui-même, rapport à soi qui est concevable si l'un est tout, car ainsi, avant la procession, l'un est identique à ce qui est autre que lui.

Une chose peut être conçue en elle-même ou en relation, c'est-à-dire dans et pour un autre. Ainsi la cause, lorsqu'elle demeure en elle-même, produit l'identité et lorsqu'elle tend vers la différence, elle produit l'autre. Ainsi, le tout, relation suprême, est en lui-même un et pour l'autre multiple. La procession implique donc la triade un-multiple-tout, qui peut être dès lors conçue comme la matrice de la causalité. Elle dépasse en simplicité la manière de la penser comme relations mutuelles et bien évidemment de l'énoncer en termes distincts[146]. Remarquons qu'à partir de cet aboutissement du processus aporétique vers une compréhension relationnelle de l'aporétique initial, tout obstacle aporétique peut s'y trouver intégré et résolu. Par exemple, l'apparent paradoxe de la participation abordé dans le chapitre inachevé du *Traité* et qui, somme toute, renvoie à celui de l'un et du multiple et donc à l'impossible mélange inhérent à la participation, se trouve très facilement réglé, si nous considérons que les apories ne font qu'annoncer leur résolution relationnelle, alors qu'elles devraient figer l'impossibilité de toute relation et, y relativement, de tout langage.

---

[145] « Μήποτε οὖν ἄμεινον λέγειν ὡς τὸ ἓν οὐκ ἔστι μόνον ἕν, ὡς τὸ ὄνομα παραδείκνυσιν, ἀλλὰ πάντα κατὰ μίαν ἁπλότητα τὴν πρὸ πάντων, ὡς πολλάκις λέγομενῥ διὸ πάντων ἐστὶν αἴτιον κατ ὰ τὴν πάμφο-ρον αὐτοῦ ταύτην ἁπλότητα. Οὐ καθόσον οὖν ἓν οὕτως ὡς ἀντικείμενον τοῖς πολλο ῖς (πάσης γὰρἀντιθέσεως προϋπάρχει ἕν), ἀλλὰ καθόσον ἀρχὴ τῶν πάντων καὶ πάνταῥ ὡς ἀρχὴ τ ῶν ἁπάντων, οὕτω παρά- γει τὰ μεθ᾽ ἑαυτήν, τά τε πάντα ὡς μόνη, καὶ τὰ πολλὰ ὡς ἕν, καὶ τὰ ὄ ντα ὡς ὑπερούσιος μέν, οὖσα δὲ καὶ τὰ ὄντα· », (III,14,13-22/1,228,3-10/503).

[146] Marie-Claire Galpérine souligne fort à propos : « C'est parce que l'un est tout que la procession est possible. Et c'est parce que l'un est tout qu'elle s'opère nécessairement selon un rythme ternaire. », (Damascius, *Des premiers principes, Apories et résolutions*, introduction, notes et traduction du grec par M.-C. Galpérine, Lagrasse, Verdier, 1987, p.81).

2.18. Le problème de la conscience de la connaissance

En considérant la résolution de l'aporie du tout le dévoilant comme la relation universelle par excellence, nous nous retrouvons confronté à l'épineux problème de la conscience de la connaissance, notamment livré dans un langage dit métaphysique. Cependant, c'est d'une certaine manière toute la dimension épistémologique qui se trouve inquiétée par cette perspective, puisque que toute connaissance est, d'une manière ou d'une autre, une relation entre un connaissant et un connu. Ainsi, en parler bute sur l'inaptitude foncière du langage, lequel porte sur la relation et conséquemment sur la difficulté de la conscience de considérer nettement ce qui est nécessairement flou, puisque la relation est exprimée au travers de l'aporie perpétuelle de l'unité, de l'identité et de l'altérité. En fait, nous tendons spontanément à penser que connaître autre que soi implique au minimum une inattention de soi-même, voire une déconsidération. Cette opinion se comprend assez naturellement dans la mesure où, ne pouvant penser qu'à un objet à la fois, notre conscience du connu ne peut être simultanément une conscience du connaissant. La validité apparente de cette opinion repose principalement sur un double oubli, probablement inhérent à la fonction focale de toute attention cognitive, mais pourtant nullement justifiable par elle. Le premier oubli est celui qui dissimule, derrière une conception réifiée du connaître, la nature relationnelle du connaître. Le second oubli, en quelque sorte générateur du premier, est de négliger le fait qu'une relation ne peut se comprendre que dans un ensemble relationnel. Pourtant, le discours métaphysique, compris comme portant sur le tout, vient par ses limitations rappeler que les postulats livrés comme évidents au niveau des parties, comme celui de l'irréconciliation du sujet et de l'objet, perdent complètement leur force convictionnelle lorsqu'ils sont reconsidérés sous le point de vue de la totalité. Hélas, le langage est du domaine de la pluralité, puisque sans différenciation de ses termes, il ne pourrait se constituer. Ainsi, les énoncés, conséquents à la considération de la totalité comme dynamique relationnelle, sont nécessairement chargés du paradoxe inhérent au fait que faire de la métaphysique consiste à utiliser un langage pour parler d'autre chose que ce qu'il désigne, à savoir les relations qu'il suggère. Ainsi, le langage métaphysique rigoureux est nécessairement double et nécessairement aporétique, car la chose, du point de vue de la partie, est livrée comme telle par la langue, n'est pas la relation, bien que ce soit la relation, du point de vue du tout, qui la constitue comme chose en tant que reliée. Ainsi, du point de vue du tout, la connaissance de l'objet autre

par le sujet d'identité est en fait une connaissance que le sujet a de lui-même précisément comme sujet connaissant. Cependant, la formulation même de la connaissance de l'autre comme connaissance de soi et de surcroît comme relation du tout, restera toujours une formule incongrue, si elle ne s'accompagne pas de toute l'expérience procédurale qu'elle suggère. Mais cela, aucune langue ne le rend nécessaire sans l'effort d'un sujet d'en assumer l'exigence aporétique.

Maintenant que nous avons mis en évidence le dernier problème lié à au cheminement damascien, nous pouvons procéder, en premier lieu, au récapitulatif du déploiement du système et, en second lieu, au récapitulatif des problèmes. Ces deux récapitulatifs nous permettront de catégoriser l'analyse d'occurrences, exposée dans la troisième partie.

2.19. Récapitulatif des phases du déploiement

2.19.1. Première phase

Comme nous avons pu l'observer, il existe plusieurs phases dans le parcours de déploiement proposé par Damascius. En ce sens, nous pouvons considérer que la construction aporétique sur l'indicible, exposée au point 2.1., constitue une sorte d'aporie-mère engendrant ce qui deviendra la clef argumentative de l'ensemble de la progression. Nous pouvons donc constater que Damascius développe une sorte de formule de l'aporie, qu'il exprime dans sa modalité la plus aboutie, à savoir précisément sur une notion en quelque sorte aporétique par nature, l'indicible. Pour ce faire, nous avons mis en évidence une mécanique génératrice d'apories qui obéit à un système de règles et qui peut se récapituler comme suit.

Premièrement, il convient de choisir deux notions, en ayant soin de chacune les définir par un groupe de qualifiants propres, mais de manière à ce qu'une dépendance, si possible de tendance réciproque, se dégage des deux notions (en l'occurrence le principe se définissant par rapport au tout et vice versa). Une fois ce premier mouvement exécuté, il suffit de poser une question ou une situation problématique à caractère exclusif (par exemple, le principe hors ou dans le tout). Ensuite, il n'y a plus qu'à développer un argumentaire standard soutenant alternativement les deux options exclusives, pour en arriver en toute logique à soutenir la cohésion d'une exclusion. Une

fois ce constat d'impossibilité exprimé, il est possible de justifier une modification des définitions initiales (en l'occurrence l'ineffable du principe), afin de réaménager leur compréhension (la poursuite du déploiement). Pour résumer, la formule de l'aporie consiste à introduire, par un argumentaire opérant point par point (soit au niveau des parties multiples) une exclusion, dans un ensemble notionnel posé comme cohérent (soit une unité globale). Nous remarquons conséquemment que l'aporie un-tout est en fait celle où la forme aporétique correspond exactement à son contenu.

Cette première phase de constitution de la matrice aporétique à propos de l'indicible permet également d'introduire, d'entrée, la modification de deux angles d'approche spontanés du questionnement métaphysique : l'angle de l'objet et celui du langage. En effet, alors que spontanément un propos sur la totalité suggère une considération de l'ensemble des choses, nous nous trouvons très rapidement orienté sur une piste de solution axée sur le sujet et non plus sur l'ensemble en lui-même, et donc sur le rapport à cette ensemble. Cette première modification en induit une seconde, à savoir que le propos ne se porte par sur quelque chose, mais sur les rapports du sujet, ce qui nous fait passer d'un système référentiel réifié à un système référentiel opératoire.

Enfin cette première phase sur l'aporie de l'indicible et les désaxialisations subjectivo-linguistiques y relatives, nous amène à considérer que, le propos étant de type opératoire, l'aspect procédural de l'argumentaire global constitue le véritable objet du discours. La phase initiale est donc celle de la pose en absolu d'une aporétique procédurale.

2.19.2. Deuxième phase

Une fois le système mis en place et éprouvé par sa problématique la plus intransigeante, le processus peut en toute fiabilité s'appliquer aux tentatives de résolutions, issues des modifications, affinements et autres évolutions des notions initiales, en ayant soin bien évidement de procéder par une exploration notionnelle du terme initial par le cheminement du proche en proche, afin d'assurer la solidité de l'ensemble du processus (en l'occurrence après l'aporie de l'ineffable principe, viennent celle du tout, puis celle du rien). L'aporie du tout constitue ainsi la deuxième phase du parcours damascien, comme expliquée dans le points 2.3.

L'aporie du tout reprend à son compte la dynamique aporétique de base. D'un côté, le tout pour être un tout doit être un et donc indivision, de l'autre côté, le tout

comme totalité est une pluralité et donc division. Cependant, le parcours damascien permet de reconnaître une priorité de l'un dans la mesure où le sujet est conscient que la plurification est en quelque sorte son produit. Dans la mesure où l'aporie de l'un permet de prendre conscience de l'incapacité du sujet d'aboutir à une concrétion complète de la pluralité, il est alors patent que l'effort inabouti du sujet fonde l'intuition (ou plus exactement la divination) d'un principe non pas simplement un mais ineffable, antérieur à l'un.

Ainsi, nous remarquons que l'aporie de l'un, qui suit celle de l'indicible, renvoie en fait à l'indicible, non pas dans une sorte de boucle logique stérile, mais bien en apportant un approfondissement de l'aporie initiale. En effet, comme il est impossible de saisir une compréhension du principe premier puisqu'il est, et de beaucoup, antérieur à l'intelligence elle-même, Damascius opère une sorte de renversement du mouvement de la connaissance. Au lieu d'une connaissance que nous pourrions qualifier d'ordinaire et qui saisit ses objets en les englobant par le haut (au sens où la connaissance catégorise, c'est-à-dire englobe dans une classe, et que l'englobant dépasse par définition l'englobé), nous nous retrouvons sur un chemin ou le connaître et le discours passent par le bas et l'intérieur. Ainsi, le connaître ne se porte plus sur l'objet connu, mais sur la connaissance des processus subjectifs générés par ce que vise l'intelligence. Il est ensuite possible d'affirmer l'ineffable, dans la mesure où le sujet peut démontrer qu'il y a ineffabilité, puisqu'il l'expérimente. Ainsi, face à un interlocuteur qui le mettrait au défi de démontrer son propos, le philosophe damascien peut lui répondre par un énoncé qui pourrait ressembler à ceci : « Essaie donc de passer par le même chemin que moi et tu constateras, toi aussi, que tu n'y arrives pas. ». Reformulé moins trivialement, cela revient à dire que la valeur de vérité des énoncés de la métaphysique damascienne réside dans la praticabilité de ses processus.

2.19.3. Troisième phase

Après avoir mis en place la dynamique d'exploration par le bas et ainsi entamé une sorte de déploiement intérieur, le cheminement peut se poursuivre par une troisième phase : celle du rien, exposée au point 2.5.

Cette troisième phase peut se comprendre, en quelque sorte, comme l'équivalent négatif de la première. Le rien, de par sa double compréhension mutuellement exclusive, à savoir le rien comme limite supérieure, sorte d'écho cognitif de

l'ineffabilité du tout comme un, et le rien comme limite inférieure, celle de ce qui est absolument rien du tout, reprend sous son mode propre la perspective de l'ineffabilité amenée par le tout un.

Ici aussi, c'est par lui-même (c'est-à-dire par ses processus) que le sujet peut effectivement distinguer ces deux riens. Désormais engagé dans une épistémologie procédurale, il peut distinguer les deux riens, non pas sur le terme lui-même, mais par rapport à sa position dans une procédure. Autrement dit, le rien supérieur peut être affirmé dans le cadre de l'effort de concrétion du sujet vers l'un. Le rien inférieur, quant à lui, ne pourra apparaître que dans une autre orientation, celle de la dispersion, notamment lors de considérations portant sur le plus bas de l'échelle processionnelle.

Arrivée à ce stade, la perspective du rien permet à la démarche damascienne de rappeler et de positionner la validité de l'exercice aporétique lui-même. Il s'agit en effet d'ancrer le processus dans une dimension ontologique effective afin de s'assurer que le mode épistémologique spécifique soit bel et bien une connaissance de quelque chose, même si cette chose est au-delà de toute chose, de tout être, de toute pensée ou de tout langage. C'est donc en toute logique que la connaissance des processus du sujet par le sujet s'affirme comme autoconscience, permettant d'entériner, en la positionnant, la voie interne. Le sujet est une sorte de micro-aporie en regard de la macro-aporie du tout. Le sujet en tant que tel est en effet un, mais en tant que partie du tout, il est également de l'ordre de la pluralité. Il est donc de l'un et du plusieurs, de même que le tout est un et plusieurs. Ainsi, l'autoconnaissance du sujet est également d'une certaine manière connaissance du tout.

2.19.4. Quatrième phase

Maintenant que sont établies les bases du système, à savoir l'aporie matricielle, l'autoconscience du sujet et l'ineffabilité, le déploiement aporétique peut se poursuivre de manière à poser les jalons d'une solution. Le point 2.7. expose en effet l'application de la dynamique aporétique à l'enjeu épistémologique, qui en premier lieu n'est pas celui de la connaissance, mais bien de l'inconnaissance. Certes, la formulation peut paraître quelque peu abracadabrante, mais il est tout à fait logique, dans le processus qui nous concerne, de soutenir que l'inconnaissance est le point de départ de la connaissance, puisque l'autoconscience est la base de la conscience. En effet, l'inconnaissance est, par définition, la limite de la connaissance en tant que processus (il

s'agit bien évidemment d'une limite comprise comme fondement et non comme restriction), car c'est par l'expérience de la limitation que peut se constituer la connaissance du processus ainsi délimité.

Ainsi, après avoir rappelé que l'incognoscibilité de l'ineffable ne peut se réduire à une simple voie négative, qui ne serait qu'une simple remontée à l'infini, Damascius souligne qu'il s'agit, tout au contraire, d'une perspective imposée au sujet par ses propres limites. Il est alors possible d'entamer le déploiement de l'épistémologie de l'inconnaissance.

En premier lieu, poser une inconnaissance absolue ne consiste pas à soutenir qu'une chose n'est pas connaissable. Une inconnaissance absolue, c'est soutenir qu'il n'est pas possible de savoir si une chose est connaissable ou pas. Ce n'est qu'à cette condition d'inconnaissance de la possibilité de l'inconnaissance qu'il est possible, en toute rigueur, d'envisager une inconnaissance. Cette précision étant posée, Damascius peut ainsi éviter de devoir imposer un relation cognitive au principe au-delà de toute relation, car son inconnaissance n'est pas celle d'un objet, mais d'une non connaissance en tant que telle et donc bien d'un état du sujet.

Ainsi en second lieu, il devient possible d'envisager le cumul des impossibilités précédemment exposées comme l'invitation à s'engager dans une posture, celle de se tenir dans le silence intérieur. Mais ce silence est le résultat d'un rigoureux processus d'impossibilités constitutives de son expérimentation par le sujet, qui ne peut alors que constater le renversement des impossibilités négatives, mais non plus du point de vue du discours mais bien du silence, ou même plus exactement de l'effort de silence. Raison pour laquelle le sujet ne peut savoir comment ce renversement se produit, puisqu'il advient du point de vue du silence. En ce sens, nous pouvons en déduire que l'inconnaissance amenée par le discours conduit à la connaissance de l'effort de silence. Ceci peut alors confirmer le renversement ou peut-être, plus exactement, l'effondrement du discours comme l'indication de l'ineffable, ce qui, à ce stade et à ce stade seulement, se dévoile comme une évidence.

2.19.5. Cinquième phase

Arrivé au terme du premier grand mouvement de déploiement, allant de l'ineffable du principe au silence du sujet, Damascius procède à ce qui peut se comprendre comme une sorte d'argumentaire de renforcement, tel qu'exposé au point

2.9. Nous sommes alors en présence de trois enchaînements d'arguments aporétiques relativement standards à propos du principe. Le premier argument est celui du besoin, qui soutient que le principe premier pour être tel se comprend comme dépourvu de besoin, or il n'échappe pas au besoin d'être principe de quelque chose, donc aporie. Le second argument reprend le premier sous la modalité du problème de l'acte et de la puissance, et le troisième argument fait de même à propos du problème de l'englobement.

A considérer cette cinquième phase, nous avons le sentiment au regard de la simplicité de l'argumentaire par rapport à l'exigence générale du *Traité,* que Damascius semble régler quelques détails qu'il n'a pas jugés pertinents d'intégrer dans son raisonnement global, mais qui pourraient éventuellement inquiéter des esprits encore candides, qui manqueraient d'assurance dans l'exercice aporétique de base. Mais, nous pouvons surtout y voir une dénonciation d'argumentaires naïvement linéaires, qui n'ont en aucun cas la faculté ne serait-ce que d'esquisser la dynamique triadique nécessaire à l'intelligence du système. Il y a là une clarification forte de la nature méthodologique exposée par Damascius et qui en quelque sorte annonce la couleur pour la suite. Nous pouvons également remarquer que cette cinquième phase préfigure la tendance du *Traité* à débuter par un système argumentatif ardu, pour ensuite en montrer ses implications sur ce qui est de l'ordre du plus accessible, mais en le bouleversant pour ensuite le structurer.

2.19.6. Sixième phase

En abordant l'un, nous nous retrouvons dans la suite de la phase quatre avec l'engagement d'un nouveau cycle de déploiement, tel qu'exposé au point 2.11. Pour ce faire, la démarche damascienne reprend sa route par une aporie de l'un. Cette fois, l'aporétique porte sur la double exigence de l'un d'être connaissable et inconnaissable. Connaissable, l'un l'est en tant qu'opposé des plusieurs, qui eux sont de l'ordre du connu (puisqu'ils sont des parties du tout). Il l'est aussi en tant que commun à tous les uns que sont chaque plusieurs. Mais, l'un est aussi inconnaissable en tant que suivant le principe indicible et en tant que tout englobant. Donc, s'il est connaissable, il perd sa simplicité d'un et s'il est inconnaissable, il n'est pas vraiment l'un non plus. Mais, à ce stade aporétique, le but avoué de l'auteur est de poursuivre l'effort d'enfantement aporétique et non de le solutionner immédiatement, ce qui avorterait le processus.

Une fois l'aporie lancée, nous pouvons mettre à jour la position du sujet connaissant, qui entre dans un cadre de conscience de l'inadéquation de son discours aporétique sur l'un, mais qui est en mesure d'en apprécier la progression, puisqu'il constate en quelque sorte un progrès par rapport à l'ineffable. En effet, le sujet a désormais la possibilité de considérer que l'un est connaissable de loin et inconnaissable de près (à la différence d'une connaissance ordinaire). De ce fait, son inconnaissance de l'unité est mise en correspondance avec sa posture par rapport à l'un, dans la mesure où plus il s'en rapproche plus le sujet devient un, ce qui lui fait perdre sa connaissance par la distance (c'est-à-dire par la pluralité) mais en fait augmente sa connaissance par l'inconnaissance, car le sujet se rapproche par l'inconnaissance de l'unité, laquelle le renvoie à sa propre unité. Comme précédemment, l'autoconscience assure le fondement de la cognition, même si celle-la n'est qu'une inadéquation. Ainsi, le discours n'est plus silence mais une correcte inexactitude.

2.19.7. Septième phase

Nous pouvons désormais poursuivre le déploiement damascien qui, comme exposé au point 2.13, va s'engager dans sa modalité triadique. En effet, l'un restant en quelque sorte trop proche de l'ineffable, le déploiement, toujours évoluant de proche en proche, dégage deux principes à partir de l'un : l'uniforme et le pluriforme ; bien que cette présente formulation reste une inadéquation, dans la mesure où nous avons davantage affaire à un jeu de perspectives suggérées par le langage et non à une véritable connaissance. Quoi qu'il en soit, l'uniforme correspond à l'un tout comme un, soit l'un limité antérieur au tout et le pluriforme à l'un tout comme pluralité, soit le non-un illimité qu'est le tout. La seule distinction qui s'impose véritablement est que nécessairement le pluriforme procède. Cette considération amène alors à dégager le principe de l'uni, compris comme mixte de l'un et du non-un. Ce qui nous donne une première triade formulable bien évidemment suggestivement : un – non-un – uni. Ici comme avant, il importe de ne pas oublier que le propos demeure un exercice du sujet qui en est encore au stade du déploiement par, ce qui peut paraître paradoxal, le repliement de sa pensée.

Néanmoins, le langage progresse vers sa dimension plus indicative dans la mesure ou nous nous rapprochons de l'être, qui est précisément le mélange de l'un et des plusieurs. Nous pouvons dès lors envisager une triade parallèle à la première, en

soulignant que l'un est de l'ordre de la subsistance, le non-un de la puissance et l'uni de l'opération, puisque l'opération est le propre de l'être. Cette opération de l'être premier correspond à son tout, soit à l'intellect premier dont l'opération est la conversion du troisième principe vers le premier, conversion qui ne peut que renvoyer à la différenciation, celle-ci étant nécessaire à l'unité de la totalité.

Cependant, à prendre en considération l'évolution du déploiement dans son adoucissement aporétique, nous pourrions être tenté de nous considérer déjà au stade d'une connaissance à proprement parler, ce qui serait une négligence déplorable. En effet, il importe de maintenir la tension aporétique en soulignant que l'uni n'est ni l'étant ni l'intelligence, car il constitue le sommet antérieur de leur concrétion. De plus, l'uni peut aussi être compris comme un-étant, c'est-à-dire l'intermédiaire entre le suressentiel un et l'essentiel étant. Ainsi, nous constatons que, s'il est possible de commencer à envisager le déploiement des principes un peu comme une combinaison de perspectives multiaxiales, il n'en demeure pas moins que le langage reste à un stade précognitif de tendance indicative.

2.19.8. Huitième phase

C'est en effet seulement à partir de la huitième phase, exposée au point 2.15., que nous nous engageons effectivement au stade de la connaissance. Tout naturellement, la question de la connaissance débute par l'intelligibilité de l'uni, qui se présente bien évidemment comme connaissable et inconnaissable. L'uni est non-connaissable car il est, comme nous l'avons vu, largement antérieur au stade de la connaissance. Celle-ci est en effet de l'ordre de la conversion, de surcroît elle nécessite une distinction du sujet et de objet et est tournée vers l'essence. Ensuite, la connaissance comme conversion suit la conversion selon le vivant, qui elle-même suit celle selon l'essentialité, qui est la base du mouvement même de conversion de la connaissance. Tout cela nous amène donc bien loin de l'uni. Certes, il serait possible d'envisager une connaissance unie de l'uni par l'intelligible pur, mais ce dernier n'est pas à la portée des humains.

Pourtant, le pauvre mortel qu'est le philosophe damascien peut néanmoins soutenir une certaine connaissance de l'uni, ne serait-ce que par sa capacité à le distinguer de l'un et encore plus de l'ineffable. Là encore, c'est par le recours aux

opérations du sujet, en l'occurrence son anaplose, qu'il est admissible de tenir un propos même approximatif sur l'uni.

Une fois passé ce préambule positionnel par rapport à l'uni, il est enfin possible de présenter le processus de la connaissance, maintenant que nous savons ce qui précède la connaissance dans le déploiement global qui la permet. Ainsi, si nous reprenons la formulation finale de la forme de la connaissance : *la connaissance est en premier lieu une différenciation du connaissant et du connu.* La différenciation est donc son premier élément constitutif. Le premier différencié se comprend comme la dégression qui suit l'uni après ce qui est en train de se différencier. En ce sens, le différencié ne vient pas de l'uni, mais de sa différenciation de l'uni en elle-même. Nous sommes en quelque sorte dans une perspective d'opération considérée en tant que telle. C'est donc dans cette logique qu'il nous faut envisager le rapport entre le connaissant et le connu, autrement dit le processus cognitif, toujours dans la logique du développement interne du déploiement damascien, s'initie par une différenciation et non une identification. Ceci implique que l'épistémologie ne débute pas ici après la pose du sujet connaissant et de l'objet connu, mais intègre l'antériorité de cette distinction en posant la différenciation comme initiale.

En second lieu, le connaissant et le connu subsistent dans leurs déterminations identifiées comme reconnaissance des réalités qui se sont séparées. La modalité de séparation de ces réalités permet alors de comprendre en quoi leur reconnaissance constitue le second élément de la connaissance. Pour ce faire, il faut passer par la dynamique triadique de la manence, procession, conversion. Sachant que le premier différencié procède par son propre mode et donc, pour parler maladroitement procède, disons en quelque sorte positionnellement, de l'indifférencié qu'est l'uni par rapport à lui (car il ne se situe pas au même niveau, ce qui exclue la réciprocité), nous pouvons tant bien que mal comprendre la différenciation comme étant une sorte de procession. En ce sens, le premier élément de la connaissance est intimement lié au second. Cependant, même si la procession est au cœur de la dynamique, il importe de la considérer que, en tant que telle, la procession est le second terme de sa dynamique triadique. En effet, la procession implique un causant de ce qui procède et qui doit demeurer, d'où la primauté de la manence sur la procession. En ce sens, la procession s'accomplit en premier lieu en demeurant, mais par sa cause. En second lieu, elle est retour vers sa cause, ce qui définit la conversion comme suivant la procession.

Néanmoins, même si les trois termes sont posés comme distincts, il serait impropre de les considérer comme pleinement distingués, puisque que c'est le mouvement de procession qui est triadique, car nous sommes avant tout dans une logique opératoire. C'est pourquoi le sujet alterne en un mouvement de concrétion et d'extension sans parvenir pleinement à un langage exempt de contradictions, ce qui est assez normal puisque nous sommes au stade de la constitution de la connaissance.

Cependant dans ce mélange interopérant, la conversion, à la différence de la procession et de la manence, permet par ses interactions propres, soit le retour vers sa cause, de différencier effectivement les trois éléments de la dynamique triadique. C'est par ce statut particulier que la conversion devient l'intellect premier. A son tour, l'intellect premier, en tant que tel, génère pour chaque élément de la dynamique triadique, la triade de l'essentiel, du vital, du cognitif. La conversion est donc triple, à savoir essentielle en tant que retour vers la manence comme son semblable (semblable bien évidemment du point de vue cette fois de la conversion), vitale en tant que rattachement au premier élément (sorte de procession inversée puisque c'est un retour) et cognitive en tant que propre à l'intellect comme intellect. A son tour, l'intellect génère, par son mouvement de retour et donc de tension identitaire, une nouvelle triade : l'étant contracté, le vivant différenciant, et le pensant différencié.

Nous voyons donc que la modalité de séparation des réalités, comme déterminante de la subsistance du connaissant et du connu, aboutit finalement par son processus triadique au différencié, ce qui rend possible la relation cognitive, non seulement entre le connaissant et le connu comme différenciés, mais aussi parce que le connaissant et le connu sont différenciés, ce qui donc les rend accessibles à la triade générée par l'intellect premier.

Enfin en troisième lieu, la connaissance est action d'accueillir les réalités séparées. Cette action étant tendue vers les réalités séparées, mais dans une distance (pour qu'il y ait tension). En effet, cette tension est propre à la nature intermédiaire de la connaissance elle-même entre le connaissant et la connu. Mais ce n'est pas la tension qui est la connaissance mais la qualification de son action. Celle-ci est accueil des réalités séparées, dans la mesure où la différenciation de l'intellect est achevée. En tant que dynamique de conversion et donc de retour, la connaissance à pour objet l'être, mais bien évidement l'être connaissable. L'être connaissable est possible comme connu, parce qu'en premier lieu le connaissant intellect est essence par son mouvement de

retour, mais, par là même, autre que l'être vers lequel il tend. Il est donc autre que l'être et tendu vers l'être qui devient donc connaissable (en reposant sur la capacité qu'à conséquemment l'intellect de connaître). Cette action tendue, issue de la tension de l'intellect, est donc la connaissance comme intermédiaire entre le connaissant et le connu, ce qui entérine le troisième et dernier élément de la définition de la connaissance dans le second.

C'est donc en achevant l'exposition du processus de la connaissance, ancré dans la conversion de l'intellect vers l'être qui le rend autre, que l'intellect assumant pour son compte sa propre altérisation inhérente[147] à sa dynamique de conversion, que l'autoconscience se trouve posée comme fondatrice de la connaissance et, de ce fait, par ses efforts de concrétion vers son antériorité, comme initialisant le parcours qui l'a menée à sa propre connaissance. En ce sens, la dynamique aporétique initiée par l'aporie matricielle initiale est une remontée de l'aporie de l'intellect qui est, en quelque sorte, parce que connaissant, de l'être et de l'autre.

2.19.9. Neuvième phase

Maintenant que nous sommes parvenu à la compréhension de la connaissance dans le déploiement depuis les premiers principes, il ne reste plus qu'à valider la démarche damascienne en l'appliquant à l'aporie initiale, celle du tout, selon l'exposition au point 2.17. En premier, il convient de rappeler que nous nous situons fondamentalement dans une unique réalité, dont la pluralité est surtout une question de modalité. Or, c'est précisément cette unité du tout qui lance au sujet intelligent le défi cognitif de la gestion de sa fonction épistémologique. Autrement dit, se situant dans un système de procession reposant sur la différenciation (qui est multiplication mais aussi spécification), le sujet connaissant n'évolue pas dans un système fixe. Il doit s'orienter dans un déploiement qui est foncièrement dynamique et qui lui dévoile la procession non pas en terme figé, mais selon un dégradé modal en du plutôt homogène et du plutôt anhomogène. Or, c'est précisément de cette exigence de flou que se dégage l'aporie en regard de l'exigence d'une distinction accomplie, voulue par une connaissance capable

[147] Si nous convenons avec Sara Rappe de la place de l'altérité dans l'épistémologie damascienne et qu'en ce sens Damascius va plus loin que la simple identification sujet-objet, il est important de souligner que le système damascien dépasse de loin le débat identité-altérité de la connaissance en situant son axe épistémologique dans un processus globalement intégré au système processionnel. Voir Rappe, S., *Reading Neoplatonism, Non-Discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus and Damascius*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 197-230.

de porter sur la causalité. Ce problème de la saisie d'une causalité claire pour une connaissance pouvant se targuer d'être vraie, s'ancre bien évidemment dans la nature même de la procession, soit de savoir ordonner l'antériorité du procédant sur le procédé. Or dans le système damascien, comme exposé en phase 8, ce qui est causé dans une processionnalité triadique doit se trouver d'une certaine manière dans sa cause, ce qui génère l'aporie à propos de la cause stérile, à savoir que soit étant dans sa cause, le causé n'a plus à l'être, soit sa cause n'en est plus une.

Pour résoudre cet ultime obstacle, Damascius resitue cette problématique dans la perspective globale de la procession du plusieurs à partir de l'un. A ce niveau, le plusieurs, selon la causalité damascienne, est dans l'un. Il y a donc antériorité de l'un-plusieurs, autrement dit du tout, qui est coïncidence de l'un et du plusieurs. Le tout est donc une relation pure et universelle. En tant que tel, et bien que langue en rende la formulation paradoxale (ce qui est propre à son impropreté), nous devons soutenir que le tout est identique à autre que lui-même dans le déploiement de l'un. En ce sens, nous nous retrouvons dans une grande triade processionnelle qui est celle de l'un, du multiple, du tout. En gardant bien évidemment à l'esprit que le troisième terme de la procession constitue la relation dans la triade. L'aporie initiale du tout se trouve donc ici résolue par l'évolution du tout comme terme vers le tout comme relation entre l'un et le non-un. L'aporie a ainsi trouvé sa solution, non pas en cessant d'être aporétique, mais en étant comprise sous une nouvelle perspective.

2.20. Récapitulatif des problèmes

2.20.1. Le problème de la première phase

Substantiellement, poser un premier principe c'est poser un point de départ, comme exposé au point 2.2. Or, poser un point c'est poser un limite dans la mesure où il est possible de se situer par rapport à ce point initial, qui sinon ne serait pas initial. Mais alors, en le posant comme limite et en considérant qu'une limite a forcément deux côtés, il devient possible, dans le cadre d'une limite initiale, d'envisager la question paradoxale de son antériorité, qui peut trivialement se formuler comme : qu'y a-t-il avant le début ? Ce paradoxe devient incontournable, lorsqu'il s'applique à la totalité, qui alors ouvre le gouffre d'une vertigineuse remontée à l'infini. A ceci vient se greffer la considération qu'une limite est forcément une pour rester telle, mais que par son fait,

elle n'a de sens qu'en tant qu'assumant une dualité, donc une non-unité. Ceci nous amène non seulement à une remontée à l'infini, mais bien pire à une remontée à l'infini paradoxal. Bien évidemment, nous nous tenons ici dans un discours figé, favorable aux paradoxes, et qui volontairement néglige l'aporétique relationnelle, afin d'en faire surgir la nécessité.

2.20.2. Le problème de la deuxième phase

Le paradoxe de la limite nous amène à intégrer le sujet dans la dynamique aporétique, comme exposé au point 2.4. En effet, considérant que la limite est également rapport entre ce qu'elle délimite et que conséquemment un rapport est toujours une mise en rapport avec un autre que lui, le problème de la limite exige la présence d'un quelque chose assumant en quelque sorte la validité de l'affirmation, soutenant que puisqu'il y a limite il y a des limités. Mais où donc trouver un limite lorsque toute considération n'amène que de vertigineuses remontées à l'infini ? Et bien, si nous perdons pied dans les considérations, il nous reste heureusement le considérant lui-même, communément appelé sujet. Fût-il égaré dans l'aporétique, le sujet est néanmoins là et ce qui sûr c'est que vu son état d'égarement, il est assurément un être limité. Il peut assumer le point d'appui recherché, même s'il ne cesse de vaciller. Compris comme délimité, le sujet se dévoile forcément associé avec l'au-delà de sa limite, à savoir ce qu'il peut considérer et qui constitue son champ de conscience.

Le sujet se retrouve ainsi avec un champ limité par lui mais dont il est en quelque sorte le principe et qui de surcroît est rempli de remontées à l'infini. Et comme si cela ne suffisait pas, le sujet qui est réflexif peut également occuper son champ de conscience, notamment en considérant alors le paradoxe d'un contenant contenu, inscrivant ainsi dans sa conscience de sujet, l'aporie initiale du principe et du tout. Enfin le discours du sujet à propos de l'ineffable, par sa formulation du non-formulable, stigmatise, au niveau du langage et donc aussi de la conscience, l'imprégnation de l'aporie initiale du tout comme inhérente à la capacité même d'une conscience rendue possible par sa faculté de formulation. En fin de compte, la structure langagière elle-même se dévoile aporétique, puisqu'elle assume la fonction d'identification en s'appuyant sur une différenciation, celle du signe, du sens, du référent.

2.20.3. Le problème de la troisième phase

Le sens du rien constitue, comme exposé au point 2.6., la suite logique du problème de l'ineffable. En fait, le rien manifeste clairement la nécessité de distinguer une vision substantialiste, au sens le plus chosiste du terme, d'une vision opératoire du discours métaphysique. Le rien n'étant rien, il semble du point de vue chosiste que tout propos à son sujet soit inadéquat. Par contre, d'un point de vue opératoire, le rien compris comme la fonction du sujet à délimiter dans son champ de conscience l'objet de sa considération de ce qui autre que lui, apparaît comme essentiel pour le fonctionnement même d'une conscience humaine. Ainsi, non seulement nous évitons le fatal écueil de penser à ce que nous ne pensons pas, ce qui rendrait impossible toute focalisation de la conscience sur un objet et donc toute conscience tout court, mais aussi nous évitons qu'un objet singulier n'occupe à lui seul tout le champ de conscience et fonde sa délimitation avec celle du champ lui-même. En ce sens nous voyons de plus en plus clairement que ce qui est une contradiction chosiste devient une solution opératoire.

2.20.4. Le problème de la quatrième phase

Le rôle de la négation suit à son tour le dévoilement de la fonction du rien, comme exposé au point 2.8. En effet, la négation à une faculté de conscientisation largement plus forte que l'affirmation dans la problématique centrale de la cognition métaphysique. En effet, poser d'une manière absolue la non-connaissance de ce qui n'est pas bute irréductiblement sur l'impossibilité fondatrice d'une conscience non-consciente. Combinée avec l'impossibilité d'envisager une limite sans ses délimités, la conscience est alors dévoilée comme toujours conscience de quelque chose (qui évidemment n'est en soi pas une chose), mais à condition que cette pseudo-chose soit en fait sa propre et irréductible opération. Ainsi, quand nous arrivons à la formulation du contenu de la non-connaissance du non-être, nous nous retrouvons devant la nécessité du silence métaphysique qui signifie clairement l'aboutissement d'un effort d'enquête cognitive, qui se termine sur un échec, mais avec la réussite d'y être parvenu. Ainsi, le silence, comme dans le cas du rien, dévoile encore davantage l'opérativité de la métaphysique comme discours sur le tout et nous propose donc un univers métaphysique qui est constitué d'opérations essentiellement sémantiques, puisque le sens est en quelque sorte comme la conscience (vu que produit par elle en tant qu'étant

en quelque sorte l'acte de son être et donc forcément un rapport), une irréductibilité que ni le silence ni le rien ne peuvent annihiler.

2.20.5. Le problème de la cinquième phase

Après avoir pris en considération la corrélation entre les opérations et les irréductibilités dans leurs enchaînements, il s'en dégage, comme exposé au point 2.10., la question de la causalité. En effet, la présence d'une cause implique une double considération, celle à propos de l'être de la cause en tant qu'être (c'est-à-dire un irréductible) et celle à propos de la cause en tant que causant. Or, pour être en tant être il n'est pas nécessaire d'être en tant que cause, bien que pour être cause, il faut bien causer. Cette contradiction cependant est valable pour un propos portant sur un objet et non pas pour un propos intégrant le sujet comme déterminant dans la constitution des notions prises ici en considération. En effet, contrairement à l'objet, le sujet peut assumer plusieurs fonctions puisqu'il est un système en soi fonctionnel. En effet, le sujet en tant qu'opérateur est apte à pratiquer des enchaînements opératoires, et de ce fait à dégager des processus causaux. Mais le sujet peut également considérer *a posteriori* ses processus comme ayant été commis par lui et ayant abouti à un résultat (échec ou réussite, peu importe) et donc être apte à affirmer l'irréductibilité de ce qui a été fait. Il n'est effet pas possible d'affirmer avoir commis et n'avoir pas commis une même chose sous un même rapport. Ainsi, nous pouvons envisager que les termes d'un discours métaphysique incluent des notions qui ont été en quelque sorte *métaphysiquées*, au sens où la manière dont elles sont envisagées nécessite un positionnement manifeste pas rapport au sujet, contrairement au discours non-métaphysique où l'intégration notionnelle du sujet n'est pas nécessaire à l'intelligence du propos.

2.20.6. Le problème de la sixième phase

Nous arrivons à ce stade, comme exposé au point 2.12., à combiner la fonction notionnelle du sujet à sa dimension positionnelle. En effet, l'un étant davantage connaissable de loin que de près, il en ressort que dans un système processionnel la cognitivité de l'un correspond à une descente vers le monde des objets, voire des objets empiriques. Inversement, la montée vers la proximité de l'un correspond

conséquemment à un rapprochement du sujet de lui-même. En effet et en toute logique, ce rapetissement de la distance est proportionnel à la diminution de l'auto-connaissance au fur et à mesure que la distance réflexive nécessaire à cette cognition diminue. Ainsi, la distance par rapport à l'un permet de clarifier la distinction entre l'un du sujet et celui de l'objet, car le sujet est un *un* plurifiant tandis que l'objet est une pluralité unifiée. Parallèlement, plus le sujet est notionnellement nécessaire, plus nous nous trouvons dans une logique de proximité et donc plus nous nous situons haut dans la procession. Ainsi, le sujet apparaît comme son propre point de repère opératoire, ce qui implique une triple dimension du sujet, celle de l'observateur, celle de l'opérateur (comme nous l'avons vu précédemment) et celle désormais de l'opéré ; bien évidemment, tout ceci en maintenant son unité comme première.

2.20.7. Le problème de la septième phase

Pour résoudre cette tension entre un sujet qui est un et qui est également son objet de connaissance, la perspective du mixte représente, comme exposé au point 2.14., la nécessité de maintenir l'opérativité comme première, même et surtout, dans la considération de l'être. En effet, il importe de souligner que l'irréductibilité de la conscience qui la dévoile comme être conscient prend sa source dans la saisie de la conscience comme conscience et comme opératoirement opératoire. La conscience de soi est en fait la capacité de la conscience de considérer son opération de conscience indépendamment d'un objet particulier, ou autrement dit, la conscience peut considérer l'opération opératoire comme telle. C'est en ce sens que l'autoconscience est une opération tout à fait cohérente et dépasse ainsi le paradoxe d'un sujet objet. Ce n'est en effet que par la considération *a posteriori* que le sujet a eu conscience de son opération prise comme telle, que le sujet peut se dire sujet conscient. Ainsi, les différents axes sous lesquels le sujet peut être appréhendé sont, avant tout, des phases de l'opération de conscience.

2.20.8. Le problème de la huitième phase

Arrivé au stade de la connaissance, nous entrons, comme exposé au point 2.16., dans une perspective dévoilant nos problèmes comme autant de solutions, maintenant que nous avons pleinement intégré la logique opératoire de la démarche. Ainsi, l'ordre épistémologique se dévoile comme s'ancrant en premier lieu dans le sujet se connaissant comme cognoscible, et donc fondement de toute connaissance. Intégrée

dans la déploiement triadique, la connaissance se comprend alors comme conversion, tout en gardant à l'esprit que la conversion n'a de sens que dans et par la triade dont elle fait partie, soit pour mémoire : manence, procession, conversion. Transposé au plan épistémologique, cela implique qu'en premier lieu les objets connus ne sont pas présents à la conscience en tant que connus, mais simplement en tant qu'étant présents dans le champs de conscience. Ce n'est que par l'exercice de la différenciation que la connaissance va être possible, mais à condition de ne pas différencier à l'infini, raison pour laquelle les éléments différenciés sont réunis en objets cohérents. Ainsi, l'aboutissement du processus cognitif dévoile la connaissance comme une véritable conversion, au sens ou celle-ci est un retour vers la manence, qui est de l'ordre de l'unité.

Mais prenons garde. La connaissance en tant que telle appartient à la triade suivant la manence, la procession, la conversion, à savoir bien évidemment la triade de l'essentiel, du vital, du cognitif. C'est en effet par l'enchaînement de trois triades, enchaînement d'autant plus délicat qu'il n'est pas à proprement parler linéaire, mais se développe dans une sorte d'osmose où chaque triade structure sa suivante tout en la causant, que nous pouvons dévoiler la dynamique épistémique dans son entier. En effet et très contre-intuitivement, la réflexivité de l'autoconscience n'est pas une conversion. L'autoconscience brute est de l'ordre de l'opérativité en tant que telle et nous renvoie donc à la triade de la subsistance, de la puissance, de l'opération. Ce n'est que par la conversion ontologique du sujet, située en soi dans la triade de la manence, de la procession, de la conversion, que la conversion épistémique s'avère effectivement possible au niveau de l'essentiel, du vital, du cognitif. En effet, si la première triade permet de situer l'autoconscience brute, il faut encore que cette autoconscience se connaisse comme autoconscience. Pour ce faire, l'autoconscience laisse en quelque sorte une empreinte d'elle-même dans son champ, empreinte qui bien évidemment n'est pas un objet, mais justement le fait qu'à la triade suivante les objets sont connus, donc convertis, donc réunifiés et qu'il y a donc un unificateur qui leur est antérieur en tant que convertisseur de leur unité. C'est donc parce que le connu est rendu possible par le connaissant que le connaissant se connaît comme tel. Reste dès lors la douloureuse question de rendre de manière claire et satisfaisante, par le langage en soi linéaire, un système en soi *trididynamique*.

2.20.9. Le problème de la neuvième phase

C'est finalement un certain dépit, comme exposé au point 2.18, qui vient ternir le parcours cognitif en nous ramenant à la faillibilité du langage. Prisonnière de ses réflexes réifiants et inapte à se considérer comme intégrant une relationnalité de la totalité, la langue naturelle n'arrive pas à rendre par elle-même une pensée qui ne tolère pas sa linéarité. C'est donc au sujet que revient le difficile effort d'accompagner le langage d'une sorte de mémoire procédurale dans le mesure où, dès que le sujet omet d'envisager ses propos en perspective, ce ne sont que les apparentes contradictions de son propos qui le rappelleront encore et toujours à la nécessité de penser la métaphysique avant tout comme un au-delà de son discours.

3. Analyse des occurrences de termes clefs.

Afin d'atteindre notre objectif de recherche et de pouvoir davantage montrer la constitution du processus initiatique qui donne au *Traité des premiers principes* son sens premier, nous devons maintenant procéder à l'analyse des termes clefs du système damascien. Pour ce faire, il est nécessaire de dégager ces clefs dans un souci d'objectivité textuelle, afin non seulement de démontrer la validité desdites clefs, mais également celle des serrures pouvant être ouvertes par ces clefs, à savoir précisément celles structurant le déploiement et les problèmes que nous venons d'exposer. Nous allons donc, d'abord, pour chacun des termes clefs considérer chacune de ses occurrences et les contextualiser en fonction du découpage par phases que nous avons établi dans la partie précédente. Ensuite, après un bref résumé, nous pourrons situer l'état des occurrences de termes clefs par rapport aux problèmes abordés dans la deuxième partie. Ainsi, tout au long de ce travail de recensions, nous pourrons approfondir et affiner notre compréhension des processus par lesquels l'auteur, à travers son écrit, délivre son initiation au-delà de son écrit pour interpeller le lecteur impliqué et animer ainsi son parcours initiatique. (Vu qu'il n'est de loin pas aisé de considérer chaque occurrence de terme à la fois dans son contexte proche, tout en ne négligeant en aucun cas la perspective globale, un tableau récapitulatif et à disposition en annexe.)

3.1. Première clef : l'aporie (ἡ ἀπορία), *être en aporie* (ἀπορέω)

La clef initiale, qui inévitablement conditionnera celles qui suivront, se doit d'être clairement désignée par le texte du *Traité*. En ce sens et en toute logique, il nous faut donc considérer tout simplement le titre :

ΑΠΟΡΙΑΙ ΚΑΙ ΛΥΣΕΙΣ
ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΠΡΩΤΩΝ ΑΡΧΩΝ

Remarquons, en premier lieu, que contrairement aux traductions françaises auxquelles nous nous référons, la traduction littérale du titre est *Apories et solutions à propos des premiers principes*[148]. Il ne s'agit bien évidemment pas de contester la justesse des traductions de Galpérine, « Des premiers principes, Apories et résolutions », ou de Westerink & Combès, « Traité des premiers principes », mais simplement de souligner le fait significatif que les termes d'*aporie* et corrélativement celui de *solution* sont mis en premier. En ce sens, nous pouvons dire que le *Traité* porte en premier lieu sur les apories et les solutions liées aux premiers principes et non pas sur les premiers principes qui s'accompagneraient d'apories et de solutions. Cette nuance nous semble décisive pour pouvoir ensuite affirmer que les termes « aporie » et « solution » sont, tels que livrés par le texte, constitutifs de la raison d'être du *Traité*.

A partir de cette première considération, nous pouvons émettre l'hypothèse que l'examen des occurrences des termes « aporie » et « solution » dans le texte du *Traité* est susceptible de nous livrer une clef de lecture fiable. Or, si comme nous allons le voir, l'aporie est richement dotée en occurrences, soit 82, la solution n'est présente que dans le titre, à une exception près, qui n'en serait d'ailleurs pas une. Le terme n'apparaît en effet qu'une fois dans le texte et encore dans un sens autre que celui dans le titre : « Tandis que le second principe est les plusieurs et le tout étant diffusion (*lusis*) et infinitude de l'un, c'est-à-dire en étant le principe générateur du tout. » [149]. Il s'agirait même d'une erreur de copiste confondant *lusis* et *khusis*[150]. Si ce premier constat peut sembler quelque peu déroutant au premier coup d'œil, il n'est pas sans souligner une constante fort appuyée par Damascius, tel que nous avons pu le voir dans l'exposition.

---

[148] John Dillon suit le même ordre dans la traduction en anglais, soit « Problems and Solutions on the First Principles », (Dillon, J., « Damascius on the Ineffable », dans *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, no 78, 1996, p. 120-129) .

[149] « τὰ δὲ πολλὰ καὶ τὰ πάντα ἡ δευτέρα ἀρχή, λύσις οὖσα καὶ ἀπειρία τοῦ ἑνός, ἢ πάντων γεννητική. », (III,16,4/1,229,1/504).

[150] Westerink et Combès rappellent en effet qu'il n'est pas convenable de concevoir « les plusieurs comme étant dissolution de l'un, mais comme sa fusion », (Damascius, *Traité des premiers principes*, t. III, texte établi par L. G. Westerink et traduit par J. Combès, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 179).

En effet, le fait que le terme « solution » soit absent d'un texte portant précisément sur des solutions d'apories renforce l'idée que la résolution aporétique n'est pas de l'ordre du langage. Inversement, le terme « aporie », remarquablement récurrent est pleinement présent dans le texte. Ainsi et très logiquement, comme la solution de l'aporie du tout se trouve par le point de vue du tout et non pas par le point de vue des parties, le langage qui est de l'ordre des plusieurs ne peut, dans le fond comme dans la forme, contenir la résolution.

Il importe de souligner que nous parlons ici du substantif *lusis*, et non pas de sa racine, qui elle se trouve dans le texte, par exemple, dans *epiluo*. Néanmoins, même dans ce cas nous n'avons que trois occurrences du terme de plus.

> Mais nous aurons à parler encore de la matière et à résoudre les apories en temps voulu[151].
>
> La cinquième aporie nous la résoudrons facilement[152]
>
> et nous résoudrons plus tard, dans la mesure du possible, cette aporie[153].

Remarquons que dans ces trois occurrences du terme, nous sommes en présence d'une forme verbale, ce qui vient suggérer que la solution est du domaine de l'opération. Cependant, vu le trop faible nombre d'occurrences, nous ne pouvons entreprendre une démarche analytique pertinente sur ce terme[154].

Enfin, il existe encore une variante occurrencielle, mais ici aussi utilisée dans un contexte qui ne porte que peu sur les fondements de l'argumentation globale, puisqu'elle est utilisée dans la reprise d'une distinction, déjà énoncée, à propos du néant.

> La solution n'est pas difficile[155]

---

[151] ᾽Αλλὰ γὰρ περὶ τῆς ὕλης ἐνέσται καὶ αὖθις εἰπεῖν,καὶ ἀπορήσαντας ἐπιλύσασθαι ἐν καιρῷ τὰς ἀπορίας· (I,112,10/1,74,25/247)

[152] Καὶ μὴν τὸ πέμπτον ἐπιλυσόμεθα ῥᾳδίως, (II,165,4/1,191,1/437)

[153] καὶ ἐπιλυσόμεθα αὖθις ὡς δυνατὸν τὴν ἀπορίαν. (III,83,7/1,269,24/437)

[154] Voir Damascius, *Des premiers principes, Apories et résolutions*, introduction, notes et traduction du grec par M.-C. Galpérine, Lagrasse, Verdier, 1987, p.87. L'absence de ce terme peut en partie s'expliquer par la remarque de Marie-Claire Galpérine qui souligne que Damascius ne résout pas en expliquant, mais en analysant par simplification et qu'il préférerait ainsi l'*anaplosis* à l'*analusis*.
Nous apprécions cette pertinente remarque en tant qu'évoquant l'aspect globalisant et unificateur de la démarche globale du *Traité*, qui constitue en soi la solution opératoire de l'aporie. Néanmoins, nous soutenons que la solution n'est pas que simplification, mais le mouvement global et de simplification et de déploiement.

[155] ῞Η τοῦτο μὲν οὐ χαλεπὸν διαλῦσαι· (I, 23, 4-5/1,16,17/169)

Cette première clarification étant posée, nous pouvons maintenant entrer dans l'analyse occurrencielle de l'aporie.

3.1.1. *L'aporie* et *être en aporie* dans les phases 1 à 5

Nous prenons en compte la forme substantivée et la forme verbale du terme. Le mot « aporie » existant en français, nous le considérons plus juducieux pour la tradution plutôt que des notions de difficulté ou d'embarras, car l'aporie n'est pas simplement cela. C'est bien davantage un mode spécifique de pensée. L'équivalent verbal n'existant par contre pas en français, nous nous efforcerons de le rendre avec le moins de maladresse possible.

(1) La première occurrence du terme « aporie » est, comme il est mentionné ci-dessus, dans le titre. En ce sens, elle n'entre pas dans le processus d'analyse puisqu'elle en est le déclencheur, raison pour laquelle, la première occurrence du terme analysée sera en fait la deuxième.

> (2) Si donc quelqu'un, aux prises avec ces apories, déclare se contenter du principe de l'un et ajoute, en guise de conclusion que nous n'avons ni notion ni soupçon plus simple que la notion et le soupçon de l'un[156]

Cette première occurrence du terme « aporie » dans le texte est employée au sens de difficultés rencontrées dans l'effort d'une remonté au-delà de l'un. Elle apparaît à la suite du discours sur l'indicible absolu qui est au-delà de l'un. Remarquons qu'elle s'inscrit dans un renvoi à un interlocuteur possible placé en situation de blocage aporétique.

Nous nous trouvons ici dans la deuxième phase du déploiement. Ceci implique que la désignation de la difficulté aporétique et donc le premier usage de cette occurrence du terme est déjà mis en situation par le contexte initial qui, bien que textuellement très court, constitue le point de départ décisif du déploiement, soit l'aporie matricielle en elle-même. En ce sens, parler d'aporie implique que le sujet

[156] Εἰ δ'οὖν ταῦτά τις ἀπορούμενος λέγοι ἀρκεῖσθαι τῇ ἀρχῇ τοῦ ἑνὸς καὶ προστιθείη τὸν κολοφῶν ὡς οὐδὲ ἔννοιαν οὐδὲ ὑπόνοιαν ἔχομεν ἁπλουστέραν τοῦ ἑνός, (I,6,7/1,5,15/154)

lecteur en ait préalablement fait l'expérience, ce qui souligne la nécessité de comprendre la problématique initiale comme rattachée à l'expérience d'un sujet réel. Il importe également de souligner qu'en dehors du titre, dans la première phase, qui est d'entrée de jeu une aporie pratiquée par le fait d'en prendre connaissance, le mot « aporie » n'est pas employé là où l'aporie en tant que telle est présente dans sa densité la plus radicale. Ceci implique que l'usage du terme renvoie à son opération, ce qui confirme une double lecture : celle de la pratique aporétique et celle de la considération de cette pratique.

> (3) S'il arrive que quelqu'un déclare cela, nous reconnaîtrons avec lui l'aporie[157].

Dans la suite directe de l'occurrence précédente du terme, nous retrouvons ici la désignation de la même difficulté, à nouveau rattachée à un sujet effectif. Le contexte de déploiement reste le même avec un renforcement de l'aspect déclaratif et donc langagier de l'aporie Nous avons donc non seulement un sujet qui ressent expérimentalement l'aporie mais qui également l'exprime. Il y a également une perspective interlocutoire dialoguée, qui nous immerge dans un contexte où l'exercice aporétique prend sens dans une sorte de communauté d'interlocuteurs.

> (4) Ce qu'ils dénoncent (pas même clairement, mais par le détour d'indications) ce sont nos propre affections à son égard, nos apories et nos échecs[158].

Cette occurrence du terme se situe dans l'argument enchaînant la radicalisation de l'ineffabilité et du rien avec l'affirmation selon laquelle le propos se porte sur des états du sujet et plus exactement sur ses efforts d'enfantement par rapport aux principes. Nous nous situons dans la partie décisive de la troisième phase qui peut se comprendre, en quelque sorte, comme la démonstration de l'ineffabilité par le rien. En ce sens la notion même de rien se dévoile éminemment paradoxale, puisque dire rien nécessiterait fondamentalement de ne rien dire. Mais cela permet le dégagement saillant de cette réflexivité du sujet, parlant de ses propres affectations comme étant une nécessité logique issue finalement du discours lui-même.

---

[157] εἴ τις ταῦτα φάσκοι, συγγνωσόμεθα μὲν αὐτῷ τῆς ἀπορίας· (I,6,12/1,5,17/154)
[158] τὰ δὲ οἰκεῖα πάθη περὶ αὐτὸ καὶ τὰς ἀπορίας τε καὶ ἀτευξίας ἑαυτῶν μηνυουσῶν, (I,8,18/1,7, 7/156)

(5) Ces propos et d'autres du même genre sont le fait de ceux qui ont oublié les apories dont nous avons parlé plus haut[159],

Remarquons la forte connotation polémique de cette occurrence du terme qui renvoie explicitement à des interlocuteurs fautifs, en l'occurrence à ceux qui défendraient la légitimité de l'analogie, alors que l'exercice aporétique amène, à ce stade du déploiement, le sujet vers l'inconnaissance absolue. Située dans la quatrième phase sur l'inconnaissance, cette occurrence du terme démontre que le sens du discours repose en quelque sorte sur les enchaînements le précédant, montrant bien, par la dénonciation de l'oubli, la nécessité de situer le propos dans son cadre référentiel correct, à savoir l'expérience du sujet. De plus, nous sommes clairement à nouveau dans un propos sur un propos qui nous suggère que l'usage métalinguistique du terme recoupe un double acception : celle d'une conscience réflexive sur les opérations du sujet et celle de l'engagement pédagogique de l'auteur par rapport à ses lecteurs. Nous sommes en quelque sorte face à un conseil argumentatif suggérant que les tenants de l'analogie peuvent être défaits s'ils se retrouvent confrontés à l'exercice aporétique que le lecteur vient d'expérimenter.

Il importe de constater qu'il n'y a pas d'occurrence du terme « aporie » dans la cinquième phase, ce qui s'explique assez naturellement par l'aspect complémentaire de son argumentaire et par le fait qu'elle évoque la perspective non aporétique dans laquelle s'immerge l'exercice aporétique global. Nous remarquons également que, dans les cinq premières phases du *Traité*, qui représentent un peu plus d'un quinzième du texte, il y a seulement cinq occurrences du terme. Autrement dit, plus l'aporie est intensément pratiquée, moins elle est mentionnée (en comparaison avec sa fréquence beaucoup plus élevée dans les phases aporétiques moins denses).

En résumé, dans ces cinq phases, nous pouvons déjà envisager le terme « aporie » dans un usage de discours de type métalinguistique puisqu'il s'agit d'un propos sur un propos, à savoir qu'après avoir expérimenté l'aporie par un discours argumenté contradictoire, le discours désigne, par le terme d'aporie, l'expérience qu'il vient de rendre possible pour un sujet. Ledit sujet, d'abord opérant, se trouve également associé à un aspect interlocutoire, ce qui vient renforcer une compréhension de l'aporie comme instrument vital d'un discours métaphysique de portée publique.

---

[159] ἢ ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ἀπορημάτων ἐπιλαθομένων ἐστὶ τῶν προειρημένων· (I,22,6/1,16,4/ 168)

3.1.1.1. L'aporie *et* être en aporie *dans la perspective des problèmes des phases 1 à 5*

Le problème de l'expérience de la limite (phase 2), elle-même aporétique en quelque sorte par nature, ne peut prendre son sens que par un sujet expérimentant cette limitation. Mais de même que se distinguent expérience aporétique et désignation de cette expérience, il importe de distinguer expérience de la limite et prise en considération de cette expérience. Ainsi, la problématique de la limite se voit renforcée dans le cadre qui lui donne le sens le plus fort : son expression. Cette perspective souligne que les problématiques langagières sont dès le début du processus intégrées dans son mécanisme de conscientisation. Autrement dit, sans paradoxe exprimé, pas d'aporie expérimentée.

La problématique du rien (phase 3), qui s'avère remplir finalement une fonction décisive dans l'autogestion du sujet opérant, souligne dans cette occurrence du terme la nature spécifique du langage dans cette démarche, au sens où ce qui est signifié l'est par suggestions détournées. Ceci positionne le sujet de manière particulièrement opératoire dans le langage. Ainsi, par rapport à la problématique de la négation (phase 2), nous pouvons remarquer que la connotation polémique de l'occurrence se trouve associée à la fonction argumentative de la négation, qui permet en quelque sorte d'aller bien plus loin que l'analogie et avec une rigueur logique beaucoup plus serrée, puisque procédurale. Nous nous retrouvons donc dans un type de validation d'argumentaire reposant sur l'efficacité de sa propre pratique. Or, l'aporie est avant tout une pratique.

3.1.2. *L'aporie* et *être en aporie* dans la sixième phase

> (6)Ainsi donc, par rapport à ce que nous avons dit, voilà les apories que l'on pourrait soulever[160].

L'occurrence du terme est ici employée au sens d'objections, présentées comme provenant d'interlocuteurs potentiels, ce qui renforce l'aspect interlocutoire. Nous nous situons désormais dans le discours sur l'un et sur sa cognoscibilité, dans la phase examinant la compatibilité de l'un et du connaissable. Ce n'est pas une surprise si nous sommes déjà dans la sixième partie, puisque la cinquième étant constituée d'un argumentaire plus aisé de renforcement, il n'y a aucune raison de véritablement parler

[160] Πρὸς μὲν δὴ τὰ εἰρημένα τοιαῦτα ἄν τις ἀπορήσειεν, (I,71,21/1,48,2/212)

d'aporie. C'est bien évidemment avec la question de la connaissance de l'un que les choses sérieuses reprennent, dans la mesure où les apories qui concernent l'ineffable, sont en quelque sorte maintenues pour l'un, tout en s'étant adaptées à un radicalisme abaissé d'un cran. Nous nous retrouvons donc avec la même logique de sujet opératoire, voire d'intersubjectivité.

> (7) pour nous, il nous faut oser mener à bien notre travail d'enfantement aporétique, dans la mesure où la providence divine et nos propres forces nous donnent part à la vérité que nous cherchons[161].

Située entre la fin de l'analyse de la différenciation à propos de l'un et un peu avant l'analyse sur le non-un, cette occurrence du terme se trouve intégrée dans une sorte de propos de transition. Un point est essentiel à relever : dans ce passage l'aporie est directement et fortement associée à la notion d'enfantement, ce qui bien évidemment favorise la dimension opératoire (l'enfantement est une opération) et la dimension du sujet (celui qui enfante), associées à l'occurrence du terme.

> (8) et comment on peut échapper aux apories qu'elle soulève[162].

Les apories sont placées par rapport à la procession de l'un. L'emploi reste très métalinguistique[163] (lesdites apories seront traitées plus loin, signale l'auteur à la ligne suivante). S'agissant d'un propos sur un renvoi ultérieur, il est quelque peu délicat de parler de contexte. Cependant, nous pouvons constater que la problématique processionnelle, qui s'annonce et qui aboutira à la connaissance, est d'ores et déjà annoncée comme aporétique. En ce sens, au regard de ce qui précède, nous sommes irrémédiablement dans une perspective où globalement les propos sont toujours envisagés du point de vue du sujet (Damascius le répète assez souvent). Néanmoins, il ne faut pas omettre que le sujet lui-même fait partie de la réalité processionnelle, puisque c'est par elle qu'il deviendra un sujet connaissant.

---

[161] τολμητέον δὲ καὶ ἡμῖν ἀποπλῆσαι τὰς ἀπορητικὰς ὠδῖνας ἐφ'ὅσον ἐνδίδωσιν ἥ τε Θεία πρόνοια τῆς ζητουμένης ἀληθείας καὶ ἡ ἡμετέρα δύναμις. (I,76,1/1,50,17/215)

[162] καὶ πῶς ἄν τις διαφύγοι τὰς πρὸς αὐτὴν ἀπορίας, (I,76,5/1,50,21/215)

[163] Le terme « métalinguistique » s'entend dans notre recherche au sens le plus élémentaire, à sovoir tout énoncé désignant un autre énoncé. Il s'agit ainsi de mettre en évidence la posture mentale du sujet qui est appelé à considérer des mots, contrairement à d'autres postures où il est appelé à considérer, par exemple, des opérations ou des perspectives ou quoi que ce soit qui soit autre chose qu'un mot.

(9) Peut-être quelqu'un pourrait-il soulever cette aporie : si l'un aussi est tout et n'est pas seulement un, avant lui il y aura ce qui est seulement un[164]

Nous sommes ici en présence de la problématique déterminant si l'un est plus simple que l'un tout. L'aporie en question est celle soutenant que si l'un est tout, cela implique antérieurement l'un en tant que tel. Remarquons que cette aporie, intégrée dans un large argumentaire sur l'un et le tout, n'est envisagée que comme problème possible. Une sorte d'anticipation d'un contre-argument qui pourrait survenir le cas échéant. Nous nous trouvons donc devant une occurrence du terme « aporie » où celle-ci ne relève pas d'une nécessité inhérente à l'opérativité du sujet, mais qui est en quelque sorte optionnelle, selon les interlocuteurs susceptibles de la soulever. Toujours dans le grand chapitre sur l'un, nous nous trouvons ici à nouveau dans un contexte polémique[165] ou même de prévention polémique, puisque l'auteur manifeste le souci de sensibiliser son lecteur à des apories possibles. Ceci suggèrerait une classification parmi les apories, celles qui sont essentielles au fonctionnement même du déploiement et celles qui peuvent surgir dans une interlocution à propos du déploiement.

(10) On pourra, si on veut, affronter celui qui soulève cette aporie, en affirmant que la pluralité est un-tout[166].

Il s'agit de la même aporie que précédemment, tout aussi optionnelle, et tout aussi polémique. La réponse à donner à cette aporie est plutôt simple : il suffit, pour se dégager de l'aporie, de mettre sa contradiction dans un changement de perspectives, soit que l'un en tant qu'un est davantage tout que le tout en tant que tout, vu qu'il en est la cause. Nous constatons donc que, finalement, en regard de la simplicité du traitement, une aporie d'une si petite envergure est de l'ordre du traitement de détail. Nous constatons donc que, comme souvent dans le *Traité*, Damascius, probablement par souci pédagogique, s'attarde sur des détails et des digressions, de manière à anticiper tout inconfort polémique à ceux qui seraient amenés à défendre son point de vue. Nous constatons aussi que la gestion de ce genre d'aporie est finalement à sa mesure

---

[164] Ἴσως δ' ἄν τις ἀπορήσειεν εἰ καὶ τὸ ἓν πάντα, καὶ οὐ μόνον ἔσται πρὸ αὐτοῦ τὸ μόνον ἕν, (I, 90,1/ 1,59,21/227)

[165] Voir Rappe, S., *Reading Neoplatonism, Non-Discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus and Damascius*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 197-230 .Sara Rappe rappelle également que le *Traité* apporte une lumière plus claire sur la méthode dialectique en cours dans le milieu intellectuel de Damascius. Dans ce sens, nous pensons que le *Traité* se comprend dans une logique de développement dialectique et que cette démarche exprime clairement sa fonction initiatique.

[166] καὶ εἰ μὲν βούλεταί τις, ὁμόσε χωρήσει τῷ ἀποροῦντι τὸ μὲν πλῆθος ἓν πάντα φάμενος, (I,90,5 /1,59,24/227)

comparable à la gestion même de toute aporie, à savoir reconsidérer sous un angle plus global ce qui bloque sous un angle plus restreint.

> (11) De plus, même si on veut appeler un cela qui est antérieur au tout, par aporie d'un nom qui lui convienne en propre (il n'est en effet rien de propre qui s'applique à lui ou qui soit en lui)[167],

L'occurrence du terme est ici directement associée à la l'impossibilité d'attribuer à l'un le nom qui lui convient, puisque ce qu'il lui convient est de ne pas avoir de nom. En fait, plus littéralement, nous avons affaire à une aporie de nom en propre, c'est à dire à l'incapacité non pas de trouver un nom, mais bien à l'impossibilité de nommer. Cette nuance nous permet de souligner que l'impossibilité d'attribuer un nom à l'un est une impossibilité opératoire, car elle fait obstacle à celui qui y est confronté, à savoir le sujet en vain effort de verbalisation. Toujours dans la problématique de l'inconnaissance de l'un et corrélativement de sa non-nominabilité, nous sommes cependant dans une perspective où le sujet est sous-entendu. Il y a ainsi une sorte d'insistance sur la factualité de l'aporie qui se retrouve cette fois dans le propos et non pas dans un métalangage.

> (12) Mais s'il procède, de nouveau on se demandera aporétiquement de qu'elle manière il pourra procéder[168].

L'occurrence du terme annonce ici les incompatibilités de l'un avec la procession. Cette dernière est directement associée avec un sujet présenté en réflexivité sur le propos qui s'annonce. L'aporie est à nouveau mise en relation avec un sujet opérant et à nouveau dans une perspective plutôt d'annonce d'un propos que du propos lui-même.

> (13) C'est pourquoi la même aporie nous attend au sujet de l'étant premier[169].

Le contexte est le même que précédemment. Nous remarquons cependant que l'aporie dans son usage d'annonce commence à constituer une sorte de fil conducteur, qui permet au lecteur opérant de retrouver son chemin, lorsque son attention est trop focalisée sur un argument.

---

[167] Ἔτι τοίνυν εἰ καὶ τοῦτο καλοῖ τις ἓν τὸ πρὸ πάντων, ἀπορίᾳ τοῦ ἰδίου ὀνόματος,οὐδὲν γὰρ ἐπ' ἐκείνου ἴδιον, οὐδὲ ἐν ἐκείνῳ, (I,97,22/1,65,4/235)

[168] Ἀλλ' εἰ προΐοι, πάλιν αὖ ἀπορήσει τις ὅντινα ἂν προΐοι τρόπον. (I,100,15/1,67,1/237)

[169] Διὸ καὶ περὶ τοῦ πρώτου ὄντος ἡ αὐτὴ περιμένει ἡμᾶς ἀπορία· (I,103,1/1,68,18/239)

(14) Mais nous voici, après un long détour, revenus au même point, prisonniers encore des mêmes apories[170],

Toujours aux prises avec l'un principe et l'un pur, l'occurrence du terme demeure, dans sa relation au sujet, métalinguistique. L'auteur semble ici s'associer au lecteur pour reconnaître avec lui qu'ils tournent en rond. Nous pourrions souligner que tant qu'arriver à une telle conclusion, l'auteur aurait pu nous avertir plus tôt de ce qui pourrait sembler un exercice aporétique bien inutile, car explicitement vain. Mais nous pouvons aussi nous demander si le détour, même n'aboutissant pas à proprement parler, n'a pas en lui même un sens, tout au moins celui de confirmer la validité aporétique du problème traité.

(15) Puisque nous nous heurtons à de telles apories, reprenons l'exposé de l'argument à partir du début [171]

Nous sommes dans la suite directe et logique de l'occurrence précédente du terme : de retour au point de départ, nous n'avons plus qu'à recommencer. Ce recommencement, en cohérence avec ce qui précède, confirme la résonance structurale que nous avons déjà observée entre les parties de l'argumentation, considérées l'une après l'autre, et finalement la raison d'être de ces arguments provenant de la globalité du déploiement. Nous sommes en quelque sorte dans une opération de dérivée où tout en procédant à une modification (l'un n'est pas l'ineffable) celle-ci se trouve structurée par son point initial (l'un ne serait pas tel sans l'ineffable). En ce sens, recommencer c'est progresser.

(16) Mais nous aurons à parler encore de la matière et à résoudre les apories en temps voulu[172].

Toujours dans le même genre de contexte d'annonce de report, nous pouvons remarquer que, pour une fois, l'aporie est mise en présence d'un verbe suggérant explicitement qu'il y a une solution. La solidarité des parties de l'argumentaire avec la démarche globale est renforcée avec une connotation de solution. Il peut s'agir d'un encouragement pour le lecteur à poursuivre la démarche.

---

[170] ᾽Αλλὰ κύκλῳ πολλὴν περιελθόντες, ἔτι ταῖς αὐταῖς ἀπορίαις ἐνδεδέμεθα, (I,109,9/1,72,17/245)
[171] Τοιούτων δὴ οὖν προκειμένων ἡμῖν τῶν ἀποριῶν, ἐξ ἀρχῆς ἀναλαβόντες τὸν λόγον λέγωμεν, (I,109,191,72,25/245)
[172] ᾽Αλλὰ γὰρ περὶ τῆς ὕλης ἐνέσται καὶ αὖθις εἰπεῖν,καὶ ἀπορήσαντας ἐπιλύσασθαι ἐν καιρῷ τὰς ἀπορίας· (I,112,11/1,74,25/247)

(17) Qu'on ne formule donc pas l'aporie suivante, si *les autres* choses procèdent de lui[173],

L'occurrence du terme se situe directement dans une dialectique polémique. Il y a donc plus d'un sujet concernés et ces sujets polémiquant sont forcément interopérants. Nous sommes toujours dans l'analyse de la procession de l'un et donc nous nous maintenons dans le même contexte. Nous pouvons cependant remarquer qu'il y a ici une sorte de rapprochement entre la relation au sujet et la posture métalinguistique.

(18) Nous cependant, par aporie de pensée et d'expression, nous disons qu'il produit[174].

L'occurrence du terme est rattachée au sujet et plus spécialement à un de ses états par rapport à ses limitations. Remarquons que si, verbalement, il est tout à fait correct de considérer qu'*aporeo* connote clairement un manque, il faut cependant souligner que ce manque n'est pas un manque pur, mais un manque en situation, raison pour laquelle cet état de misère mentale est bien un état de fait et en ce sens un manque, parce qu'il y a une limitation qui le fait ressentir, à savoir précisément la difficulté aporétique. Nous sommes ici face à une belle exemplification de ce qu'il est convenable d'appeler une stratégie argumentative damascienne. En effet, l'auteur se plaît à rappeler, après avoir cumulé les apories sur les moindres détails de l'argumentation et après avoir à nouveau fait ressentir pour l'un ce qu'il avait fait expérimenter pour l'ineffable, que tout ceci n'est que de l'ordre d'un sujet explorant ses limites.

(19) Il faut reconnaître que cette sorte d'apories à de la force quand elle s'applique aux choses qui produisent et qui procèdent dans la différenciation[175].

Le nœud aporétique de cette occurrence se constitue toujours dans la procession de l'un, sur le fait que le commun entre procédant et procédé est inapplicable à l'un, car rien ne peut être de lui hors de lui. A ceci l'auteur rétorque qu'en fait cette aporie indique que l'un n'est même pas le tout et qu'il est antérieur au tout, notamment par son indétermination. Remarquons que, comme assez fréquemment, Damascius ne répond par directement à l'aporie en la solutionnant, comme ce serait le cas dans le cadre d'une

---

[173] Μὴ τοίνυν ἀπορείτω τις εἰ τὰ ἄλλα ἀπ' αὐτοῦ πρόεισιν, (I,120,20/1,79,29/255)

[174] Ἀπορίᾳ δὲ ἡμεῖς καὶ νοήσεως καὶ ἐξηγήσεως παράγειν ὅμως αὐτὸ λέγομεν, (I,121,12/1,80,10 /255)

[175] Τὸ γὰρ τοιοῦτον εἶδος τῶν ἀποριῶν ἰσχύειν φατέον ἐπὶ τῶν κατὰ διάκρισιν παραγόντων καὶ προϊόντων. (I,121,24/1,80,19/256)

équation. Il l'utilise plutôt pour souligner que les apories ne sont pas des vrais blocages, mais plutôt une manière d'apprendre quelque chose à propos de ce qui les génère.

> (20) Il est nécessaire d'écarter aussi les secondes apories, celles qui combattent le mode de participation habituelle aux *autres choses*[176],

Arrivant au terme du chapitre sur l'un, l'occurrence du terme est ici connotée par une idée de classification. En effet, il y a ici une reprise de ce qui a été précédemment analysé point par point sur la procession de l'un et à cette occasion il est possible de faire le point sur les acquis, à savoir ce qu'il a été possible d'apprendre par les apories exercées et décortiquées.

> (21) Et pourtant, il exige une dénomination que nous sommes dans l'aporie de lui donner[177]

L'occurrence du terme est à nouveau pleinement intégrée à un état du sujet, qui en est au bilan aporétique de sa situation au regard de l'un qui est un et tout. Au constat de l'exigence notionnelle et, pire encore, nominale, le sujet ne peut que constater la réussite de son échec, puisqu'en quelque sorte en conformité avec l'exigence de l'un, aucune de ses exigences ne peut être satisfaite, ce qui confirme qu'il s'agit bien de l'un.

> (22) Sur les autres déterminations non plus, il ne sera pas juste de nous interroger[178]

En tant que dernière occurrence concernant le bilan des apories de l'un, elle présente à nouveau une classification, qui annonce notamment les problématiques liées à la manence, à la procession et à la conversion, qui seront traitées plus tard.

En résumé, l'aporie dans la sixième phase se présente de plus en plus dans une continuité qui s'adapte à la progression du discours, ce qui confirme notamment la fonction clef de cette occurrence du terme. Le rapport au sujet est enrichi par la perspective d'un affinement de la définition des opérations, davantage comprise dans une orientation insistant sur la dimension processionnelle. Il est également plus évident

---

[176] ἀνάγκη γὰρ ἀναίνεσθαι καὶ τὰς δευτέρας ἀπορίας,πρὸς μὲν τὸν συνήθη τοῖς ἄλλοις τρόπον τῆς μετοχῆς μαχομένας, (1,124,14/1,82,8/258)
[177] ἀπαιτεῖ δὲ ὅμως τοιαύτην οἵαν προσενεγκεῖν ἀποροῦμεν. (I,127,1/1,83,26/260)
[178] οὐκ ἄρα οὐδὲ τὰ λοιπὰ δικαίως ἀπορήσομεν, (I,128,23/1,85,5/262)

que le traitement de l'aporie ne se situe finalement pas dans une réponse autre, mais dans une autre considération du problème. Le centrage sur le sujet opérant et réflexif et sa posture métalinguistique continuent de se renforcer durant toute la phase. Le sujet, devenant de plus en plus positionnel au fur et à mesure de la progression, a de plus en plus besoin de l'aporie comme point de repère. Cette exigence renvoie à une sorte d'alternance mentale du sujet, tantôt jouant le jeu des apories elles-mêmes, tantôt tirant le bilan des apprentissages issus des exercices aporétiques.

3.1.2.1. L'aporie *et* être en aporie *dans la perspective du problème de la sixième phase*

La question du sujet et notionnel et positionnel se retrouve bien évidemment en résonance, puisqu'il s'agit de la modalité du sujet par rapport à l'un. La similitude de l'usage du terme dans ce début chapitre sur l'un avec les usages qui ont précédé assure ainsi une continuité, après l'excursus de la cinquième partie. Ainsi se confirment, si besoin est, l'indissociation du sujet et du tout dont il est partie et le fait que, conséquemment, les opérations et discours, qui n'ont en soi de pertinence que par rapport à lui, ne sont cependant pas en rupture avec le tout dont fait partie le sujet. C'est en effet précisément parce que le sujet ne peut se concevoir que comme partie du tout qu'il se trouve pris dans les enchaînements aporétiques du tout. En ce sens, nous pouvons voir dans cette occurrence du terme une sorte d'annonce de la solution à venir. Nous pouvons cependant rappeler que l'usage parfois plus direct de l'aporie, qui ne peut fondamentalement avoir de pertinence sans un sujet, ne doit pas se comprendre dans un sens subjectiviste. Nous ne sommes nullement dans une perspective d'un sujet transcendantal projetant son esprit sur le monde. Bien au contraire, nous sommes dans un cadre qu'il convient d'appeler *subjectivite*[179], à savoir un cadre où il est simplement question de situer la fonction du sujet dans son osmose avec ce qui est autre que lui, mais auquel il n'est pas pour autant étranger.

L'accompagnement de lecture, qui se dégage de plus en plus, renforce ici la primauté d'une conscience procédurale. Nous pouvons même envisager que l'auteur pressent l'embarras du lecteur, au sens où l'exercice proposé est largement contre intuitif. En effet, avancer pour n'arriver en soit nulle part, peut très vite devenir

[179] L'omission du « s » vise à accentuer la différence entre la posture d'un sujet damascien et la posture subjectiviste, qui elle met une accentuation sur le sujet. Ici, c'est le tout qui met en exergue. Le sujet n'en est qu'une posture.

décourageant, car spontanément un effort trouve son sens dans son but. Or, ici nous ne cheminons pas vers une connaissance, mais c'est le cheminement en soi qui progressivement devient la connaissance. Il faut en quelque sorte avancer en regardant derrière soi. En ce sens, nous évoluons ici dans le sens de l'argument majeur de tout le *Traité*, à savoir le bouleversement de la perspective métaphysique, qui, bien que portant sur le tout, renvoie au sujet dans le tout. Remarquons que non seulement nous sommes fréquemment dans une position métalinguistique ordinaire avec « aporie », mais qu'en plus nous nous situons dans une sorte de cognition par la métacognition. En effet, nous n'apprenons pas forcément à résoudre l'aporie comme pour un quelconque jeu d'esprit, mais bien à penser autrement par les apories. Au lieu de se focaliser sur la résolution en tant que telle, nous sommes invité à considérer ce que nous apporte l'irrésolution par rapport à nouveau au problème global et non simplement à un élément singulier. Nous sommes ainsi fortement ancrés dans une sorte de programme d'accompagnement pédagogique, amené par le cheminement damascien.

3.1.3. *L'aporie* et *être en aporie* dans la septième phase

> (23) A partir donc du principe indivisible et uniforme, nous irons vers le principe premier, antérieur à tout, auquel nous avons donné le nom de tout un, faute d'un nom qui lui convienne en propre[180].

Avec cette première occurrence du terme dans la septième phase, nous nous retrouvons avec une formulation connue, puisque déjà présente dans le propos sur l'un en tant que tel, à savoir l'aporie relative à l'inadéquation d'un nom en propre au sujet du tout un. En ce sens la traduction pourrait être : *par manque de la ressource d'un nom propre.* Par cette formule peu élégante, il est cependant possible de davantage souligner que l'aporie en question ne vient pas du fait qu'il n'existe pas de nom dans le vocabulaire existant, mais bien qu'il n'est pas possible d'attribuer un nom, même si nous l'inventions. Nous sommes ainsi placé en rigoureuse continuité avec ce qui précède, notamment en regard de l'occurrence du terme 11 et des suivantes obéissant à cette même impossibilité. La septième phase, qui porte sur le non-un et corrélativement sur l'uni, reste encore très proche des premiers principes (puisqu'il s'agit de la triade primitive du un, du non-un, de l'uni) et donc des impossibilités relatives au discours.

---

[180] Οὐκοῦν ἀπὸ μὲν τῆς ἀδιαιρέτου καὶ μονοειδοῦς ἐπὶ μίαν τὴν πρὸ πάντων ἥξομεν, ᾗ πάντα ἓν ἐπιθέμεθα ἀπορίᾳ τοῦ οἰκείου ὀνόματος· (II,6,9/1,89,1/273)

C'est donc en toute logique que l'auteur nous rappelle la permanence de l'inadéquation nécessaire à la rigueur de propos.

> (24) Toutes les apories qui peuvent ce présenter sur ce sujet, dans cet ouvrage aussi il faut les poser et former des notions sur des réalités si grandes, pour autant que c'est possible[181].

Cette occurrence du terme, située dans l'analyse de l'uni comme mixte, rend explicitement la fonction de l'aporie dans le système en déploiement. Nous constatons que les apories doivent non seulement être traitées, autant que faire ce peut, mais aussi qu'à partir d'elles se constitue un système notionnel. Le rappel explicite de principe qui anime le *Traité* souligne à nouveau sa fonction pédagogique, au sens où la lecture est ici ancrée dans un véritable apprentissage par la pratique.

> (25) on aura de cette manière l'indication du principe aporétique et suréminent[182].

L'occurrence du terme souligne ici une association entre principe et aporie. Nous sommes davantage focalisés sur le résultat de l'exercice aporétique comme permettant de définir le principe suréminent. Plus largement, nous pouvons considérer que, avec cette occurrence du terme, nous avons un bel exemple de la fonction d'apprentissage de l'exercice aporétique, puisqu'en raison d'apories expérimentées, il est possible ici d'opérer une désignation à caractère identitaire.

> (26) De plus on pourrait poser l'aporie suivante : comment les plusieurs seront-ils conçus antérieurement à ce qui est dit mixte[183]?

Le contexte est celui de l'analyse de l'uni sous l'angle du rapport au plusieurs. Nous sommes donc en présence d'une occurrence qui peut se ranger sous un type connu d'annonce standard.

> (27) Or si nous posons que l'uni est tel, il n'y a plus de places pour les apories[184].

---

[181] καὶ ὅσα περὶ ταῦτα καὶ ἐν τούτοις ἀπορητέον τε καὶ ὅπη δυνατὸν ἐννοητέον περὶ τῶν τηλικούτων. (II,41,4/1,112,6/312)

[182] καὶ οὕτως ἂν ἔχοι τὴν ἔνδειξιν τῆς ἀπόρου καὶ ὑπερβαλλούσης. (II,55,7/1,121,21/326)

[183] Ἔτι δὲ ἄν τις ἀπορήσειεν πῶς τὰ πλείω προϋπονοηθήσεται τοῦ μικτοῦ λεγομένου· (II,69,8/1,130,16/339)

Nous constatons avec cette occurrence du terme que l'aporie est employée à la fois dans une désignation d'opérations, donc métalinguistiquement, et dans un usage d'appui argumentaire. Les apories qui ne trouvent plus leur place deviennent en effet un argument validant le propos.

Nous pouvons donc constater que l'exercice aporétique est envisagé de plus en plus sous l'angle d'un certain acquis et que, de ce fait, sa désignation rentre à son tour dans l'évolution de l'argumentaire.

(28) On pourrait aussi poser les mêmes apories au sujet de la puissance[185].

L'usage d'annonce de l'occurrence du terme est ici combiné avec une perspective de répétitivité. Celle-ci porte sur la correspondance de la structure aporétique entre ce qui vient d'être analysé, à savoir la problématique de l'opération et du mouvement et ce qui va être analysé, à savoir la puissance dans la procession. A nouveau, le recours à la désignation d'apories pratiquées renforce la vision d'ensemble du déploiement.

(29) Comment en effet se pourra-t-il qu'il n'y ait pas quelque intermédiaire entre un et l'étant, ce que précisément on appellera l'uni par aporie d'un nom qui lui convienne en propre[186]?

L'occurrence du terme est ici employée au sens de manque. Comme nous l'avons souligné plus haut à propos de l'un, ce manque n'est pas à proprement parler une absence brute, mais plutôt un défaut embarrassé, relatif aux limites des capacités du nominalisateur qu'est le sujet. Ici le problème d'un adéquatement inadéquat se maintient donc à propos de l'uni, puisqu'il est finalement très proche de l'un. Le fait que la présente formulation corresponde mots pour mots (soit ἀπορίᾳ τοῦ οἰκείου ὀνόματος) à celle de l'occurrence du terme 23 à propos de l'un, renforce non seulement la cohérence de la triade un, non-un, uni, mais aussi souligne la fonction de cohésion, que la notion d'aporie apporte à l'ensemble du développement.

---

[184] Τοιούτου δὲ ὑποτεθέντος ἡμῖν τοῦ ἡνωμένου, οὐδεμίαν ἔτι χώραν ἔχουσι αἱ ἀπορίαι. (II,70,18/1,131,12/340)

[185] Τὰ δὲ αὐτὰ καὶ περὶ δυνάμεως ἀπορήσειεν ἄν τις. (II,82,21/1,139,29/353)

[186] καὶ πῶς γὰρ οὐ μέλλει τοῦ ἑνὸς καὶ τοῦ ὄντος εἶναί τι μέσον,ὅπερ τὸ ἡνωμένον εἴποι τις ἂν ἀπορίᾳ τοῦ οἰκείου ὀνόματος. (II,89,14/1,144,15/359)

(30) C'est là ce que Platon, semble-t-il a embrassé d'une vue dans le Parménide : il ne l'a appelé ni un ni étant mais il a appelé le tout un-étant par aporie d'une appellation propre[187],

Remarquons ici la nuance entre le terme d'appellation (προσρήμα) employé ici et le terme de nom (ὀνόμα) employé peu avant, alors que l'auteur nous renvoie à sa référence majeure qu'est le *Parménide*. Nous pouvons souligner que le terme « προσρήμα » suggère davantage la parole adressée, puisqu'il signifie aussi la salutation, et qu'en ce sens nous nous situons dans une connotation plus suggestive, mais aussi moins aporétique. En effet, ὀνόμα signifie le « nom » dans un sens plus fort d'attribution et rend ainsi le blocage aporétique plus strict, puisque ce n'est pas une simple suggestion qui fait défaut, mais la fonction même de la nominalité. En ce sens, nous pouvons déceler chez Damascius une radicalisation de l'inspiration platonicienne. Platon s'y trouve présenté comme le divin inspirateur que le commentateur se doit d'approfondir, exigence de sa propre rigueur de recherche.

(31) puisqu'aussi bien nous échapperons ainsi à grand-peine à la vieille aporie [188]

La vieille aporie en question est celle, redoutable, de la distinction dans l'uni. L'occurrence du terme se situe dans la partie conclusive de l'analyse de l'uni et de ce fait prépare le lecteur à entrer dans la phase suivante : celle portant sur la connaissance.

C'est donc tout naturellement que cette occurrence est la dernière de la septième phase, où à nouveau un positionnement à portée récapitulative permet l'annonce d'une progression.

En résumé, l'aporie dans la septième phase insiste à nouveau sur les limites du langage, avec, en arrière fond, toujours l'effort échoué du sujet opérant. L'aspect fonctionnel des apories considérées accroît l'intervention d'un sujet opérant à des niveaux multiples. Parallèlement, l'aporie continue à assumer sa fonction de fil conducteur de l'occurrence, d'autant que la progression gagne en complexité

[187] ἐπεὶ καὶ ὁ Πλάτων, ὡς ἔοικε, τοῦτο συνεωρακὼς ἐν Παρμενίδῃ κέκληκεν αὐτὸ οὔτε ἓν οὔτε ὄν, ἀλλ' ἓν ὂν τὸ ὅλον δι' ἀπορίαν τοῦ προσρήματος οἰκείου, (II,89,20/1,144,18/360)
[188] ἐπεὶ καὶ τὴν παλαιὰν ἀπορίαν μόλις ἂν οὕτως ἐκφύγοιμεν. (II,98,11/1,150,16/370)

dimensionnelle. De là, se dégage une insistance sur l'autonomie de penser du sujet en montrant que loin d'être incompatible avec ses sources, elle ne l'en rend que plus digne.

3.1.3.1. L'aporie *et* être en aporie *dans la perspective du problème de la septième phase*

Attentif à la mise en perspective du problème du sujet opérant apte à considérer son opération de conscience en tant que telle, nous sommes effectivement dans une continuité des limites du langage, notamment en raison d'une posture antérieure à la connaissance, puisque portant sur ses conditions d'émergence. En corrélat, le sujet peut s'envisager dans une plus grande prise de distance avec son champ de conscience, au sens où il est en mesure de procéder à une qualification en saisissant en quelque sorte un récapitulatif de ses opérations. Le sujet est donc appelé à occuper une position combinant métacognition et métalangage, dans le sens où la considération de ses acquis opératoires devient à son tour un élément constitutif de la progression. Ainsi, l'usage métalinguistique de l'occurrence du terme, comme point de repère et comme instrument de progression, souligne la flexibilité des postures du sujet, qui parvient ici à interagir avec ses diverses rapports aux apories. Nous sommes donc encore et toujours dans une posture métalinguistique d'accompagnement du sujet.

3.1.4. *L'aporie* et *être en aporie* dans la huitième phase

> (32) Voilà de quelle manière on pourrait, dans la mesure du possible, affronter les apories[189].

Cette première occurrence du terme de la huitième phase est utilisée, comme souvent, dans un usage métalinguistique. Les apories en question sont celles relatives aux rapports entre l'uni et le cognitif, et reposent sur le récurrent problème de l'incommunicable communicabilité des triades de niveaux supérieurs vers celles de niveaux inférieurs. Plus globalement, le processus qui mène à la connaissance passe par une démultiplication triadique qui renvoie à autant d'exercices de contraction et d'extension d'un système, activant les forces de la différenciation et de la conversion, qui justement permettent la gestion des apories susmentionnées.

---

[189] Πρὸς μὲν οὖν τὰς ἀπορίας οὕτως ἄν τις ἀπαντήσειε κατὰ τὸ ἐνδεχόμενον. (II,111,9/1,158,13/387)

(33) De plus à partir de là nous nous demanderons aporétiquement aussi s'il y a manence, procession et conversion dans l'uni[190].

L'occurrence du terme est ici utilisée dans une forme interrogative indirecte. Nous sommes bien évidemment dans le renvoi à un sujet en opération et toujours dans un métalangage d'annonce. Cette d'annonce nous renvoie à l'orientation et aux raisons qui motivent l'exercice aporétique, afin que toujours le sujet soit en mesure de savoir où il se situe dans ses propres opérations, surtout que la notion de questionnement renvoie à une opération sur des opérations.

(34) L'aporie est plus grande encore si nous comparons l'uni à l'un, comme ayant procédé de ce qui l'a produit[191].

L'insistance sur la fonction métalinguistique du terme est ici particulièrement saillante. Nous pouvons remarquer que, dans le cadre d'une progression vers la connaissance, l'aspect métalinguistique impliquant la pluridimensionnalité du sujet souligne l'augmentation des enchaînements triadiques, renforçant ainsi l'osmose entre le sujet et la totalité.

(35) Or s'agissant de l'un et de l'uni, nous posons clairement pour l'un des deux le *s'être-différencié,* et pour l'autre, l'antonymie qu'exige la différenciation est pour les chercheurs sources de beaucoup d'apories[192].

L'occurrence du terme est à nouveau utilisée dans une fonction désignative, mais associée avec le terme de « chercheurs » (ζητητικοῖς) désignant ceux qui aiment ou qui sont aptes à la recherche. Nous avons donc ici une désignation explicite du type de sujet qui est associé à la pratique aporétique et qui est bien évidemment un sujet opérant et compétent. Remarquons cependant qu'un ζητητικος peut également désigner un penseur sceptique, ce qui soulignerait que la pratique aporétique est particulièrement apte à résoudre les obstacles du scepticisme. Quel que soit le sens dans lequel Damascius a utilisé ce terme de « chercheurs », il n'en demeure pas moins que dans un cas comme dans l'autre, l'aporie se dévoile comme intégrée dans une système de progression, qui a comme dominante de faire des obstacles rencontrés les points d'appui

---

[190] ἔτι δὲ ἀπὸ τούτων ἀπορήσομεν καὶ εἴ τίς ἐστι μονὴ καὶ πρόοδος καὶ ἐπιστροφὴ ἐν τῷἡνωμένῳ· (II,111,15/1,158,18/388)

[191] ἔτι δὲ μείζων ἡ ἀπορία, εἰ τὸ ἡνωμένον πρὸς τὸ ἓν παραβάλοιμεν ὡς προεληλυθὸς ἀπὸ τοῦ προάγοντος. (II,115,7/1,160,25/391)

[192] Ἐφ' ὧν δὲ τοῦ ἑτέρου τὸ διακεκρίσθαι τιθέμεθα σαφῶς, ἐπὶ τοῦ ἑτέρου τούτων ἡ ἀντωνυμία τῆς διακρίσεως ἀπαιτουμένη πολλὴν ἀπορίαν παρέχεται τοῖς ζητητικοῖς. (II,115,15 /1,161,4/392)

de la progression. De plus, l'usage du pluriel renforce la dimension intersubjective d'une recherche se déployant dans un espace dialectique public.

(36) Nous montrerons un peu plus tard que ce fait contient une grande aporie[193].

En plein exercice sur les apories de la procession, l'auteur procède avec cette occurrence du terme à un renvoi ultérieur (en toute logique, le chapitre sur la procession). Nous sommes donc dans un usage métalinguistique d'orientation de lecture.

(37) mais c'est d'ores et déjà plus et moins, la manence dominant ici, dans les choses où la différenciation est aporétique, et la procession dominant là, dans les choses où l'union n'est pas apparente[194].

L'occurrence du terme est ici employée dans sa fonction plus directe. Une fois n'est pas coutume, nous quittons le métalinguistique pour intégrer un exercice aporétique en tant que tel. Ce n'est en effet textuellement pas le sujet qui est en aporie, mais bien la différenciation elle-même. Rappelons cependant que si la différenciation n'était en aucun cas une opération du sujet, celui-ci ne pourrait en avoir conscience et conséquemment en constater l'aporie. Néanmoins, l'usage plus direct de l'occurrence permet de renforcer le point essentiel, selon lequel nous demeurons dans un cadre *subjectivite* intégré dans la totalité et non subjectiviste tendant vers le solipsisme.

(38) Au cœur de ces apories, il y a vraisemblablement la recherche suivante qui pose une double manence[195] ;

Nous retrouvons ici l'occurrence du terme dans son usage désignatif habituel, associée, comme pour l'occurrence du terme 35, avec la notion de recherche.

(39) [On remarquera] d'abord [que], s'il se convertit vers ce qu'il engendre, il faudra qu'il soit lui même ayant-fini-de-procéder et non qu'il demeure comme le veut l'aporie[196],

---

[193] καὶ τοῦτο μικρὸν ὕστερον ἐπιδείξομεν πολλῆς ἀπορίας ἐχόμενον (II,118,17/1,162,26/395)

[194] ἀλλ' ἤδη μᾶλλον καὶ ἧττον, ὅπου μὲν τῆς μονῆς ἐπικρατούσης, ἐν οἷς ἄπορος ἡ διάκρισις, ὅπου δὲ τῆς προόδου, ἐν οἷς ἀσυμφανὴς ἡ ἕνωσις. (II,123,2/1,165,24/399)

[195] Ἐμφύεται δὲ ταῖσδε ταῖς ἀπορίαις καὶ ἐκείνη ζήτησις εἰκότως, διττὴν ὑποτιθεμένη τὴν μονήν· (II,126,9/1,168,7/402)

[196] ἢ πρῶτον εἰ ἐπιστρέφοι πρὸς τὸ γεννῶν, δεῖ αὐτὸ προεληλυθὸς εἶναι, καὶ οὐ μένειν, ὡς ἡ ἀπορία. (II,133,16/1,172,13/409)

(40) en effet, les trois étant au même rang participeront les unes des autres. Il n'y aura pas de place pour l'aporie[197],

Nous pouvons constater ici que ces deux occurrence d '« aporie » servent à la fois de point de repère et constituent des sortes de points d'appui de l'argumentation, ce qui nous renvoie toujours davantage à un sujet opérant sur plusieurs perspectives, en corrélat avec l'augmentation des perspectives au fur et à mesure du déploiement, désormais bien avancé.

(41) Peut-être pourrait-on aussi poser cette aporie : quelle est cette triade et d'où a-t-elle reçu la contradistinction[198] ?

(42) Il faut donc d'abord – c'est là ce que je disais – poser des apories au sujet de la division triadique elle-même.[199]

(43) Mais sans doute sera-t-on dans l'aporie si réellement l'intellect connaît ce qui devance l'étant[200]

Ces trois occurrences du terme, toutes utilisées dans une perspectives fortement métalinguistique, amènent de plus en plus le sujet à développer une sorte d'habitude intellectuelle. Ainsi, l'occurrence du terme est tout autant un appui pour des arguments donnés qu'un système de repérage pour le sujet. En effet, s'avançant toujours plus bas dans la procession, le sujet a de plus en plus besoin de considérer ses opérations mentales comme la dimension fondatrice de ce qu'il est appelé à gérer, quand il se focalise sur un point particulier de l'argumentation.

(44) En ce qui concerne l'aporie, ces considérations sont suffisantes[201]

Cette occurrence du terme, portant sur la problématique essence et intellect, est employée à nouveau dans une fonction métalinguistique d'orientation qui nous situe dans une sorte de point intermédiaire, où l'auteur indique la fin d'un argument, bien

---

[197] ὁμοταγῆ γὰρ ὄντα τὰ τρία ἀντιμεθέξει ἀλλήλων· ἡ δὲ ἀπορία οὐχ ἕξει χώραν, (II,134,5/1,172,21/409-410)

[198] Τάχα γὰρ ἄν τις καὶ ἀπορήσειεν τίς ἡ τριὰς αὕτη καὶ πόθεν λαβοῦσα τὴν ἀντιδιαίρεσιν· (II,139,23/1,176,6/415)

[199] Πρῶτον μὲν οὖν, ὅπερ ἔφην, περὶ αὐτῆς ἀπορητέον τῆς τριαδικῆς ἀντιδιαιρέσεως. (II,140,13/1,176, 15/415)

[200] ἀλλ' ἐκεῖνο ἴσως ἀπορήσειεν ἄν τις εἰ τῷ ὄντι τὸ προπομπεῦον τοῦ ὄντος γιγνώσκοι ὁ νοῦς, (II.151,11/1,183,4/426)

[201] Πρὸς μὲν οὖν τὴν ἀπορίαν ἱκανὰ καὶ ταῦτα. (II,156,8/1,185,28/430)

évidemment pour en enchaîner un nouveau. En ce sens, le terme d' « aporie » apparaît comme une véritable ponctuation du métadiscours.

> (45) Et pourtant même dans ce cas on pourra se demander aporétiquement si ce qui ne touche pas exerce une action sur cela qu'il ne touche pas, par le seul rapprochement qu'établit la relation[202].

L'usage de cette dernière occurrence du terme dans la huitième phase est sous sa forme interrogative et insiste, de ce fait, sur l'aspect éminemment opérant de l'exercice aporétique. Il convient à ce stade de rappeler que les apories ne sont pas à confondre avec des choses. Cette confusion pourrait en effet apparaître, si le sujet, dont la vigilance serait amoindrie, venait à négliger le fondement opératoire de son système d'orientation.

En résumé, l'aporie dans la huitième phase reste bien évidemment centré sur le sujet opérant, avec toujours sa dimension métalinguistique obligée, et dans la visée d'une communauté dialectique. Cet exercice aporétique se comprend toujours dans une perspective pédagogique, d'autant plus nécessaire que la complexité du déploiement nécessite un positionnement clair d'un sujet davantage pluridimensionnel. En toute logique de combinaisons de fonctions, les occurrences du terme en huitième phase constituent une oscillation franche entre une position se rapprochant de l'action aporétique elle-même et une position se rapprochant de la conscience de ses opérations par le sujet.

3.1.4.1. L'aporie *et* être en aporie *dans la perspective du problème da la huitième phase*

L'entrée dans la huitième phase exige de garder en permanence notre attention sur la réalité opératoire du sujet, s'exerçant aux apories de déploiement vers la connaissance. Celle-ci trouve en effet ses conditions de possibilité dans et par le sujet opérant dans une globalité et non, comme nous pourrions intuitivement imaginer, dans une relation sujet-objet posée comme un axiome universel d'épistémologie.

---

[202] καίτοι καὶ ἐπὶ τούτων ἀπορήσειεν ἄν τις εἰ τὸ μὴ ἁπτόμενον δρᾷ τι εἰς ἐκεῖνο οὗ μὴ ἅπτεται, αὐτῷ μόνῳ τῷ πλησιασμῷ τῆς σχέσεως, (II,157,5/1,186,11/431)

Corrélativement, la pratique des apories et la nécessité de les désigner invitent encore et toujours le sujet à se soucier du problème récurrent de ses formulations. Comment en effet envisager une dialectique publique sans un langage ? Sachant que l'aporie dès son émergence est rendue par la vanité de son propos, il s'en dégage que l'attitude face au langage doit également s'intégrer dans le discours public, faute de quoi les malentendus ne peuvent que se cumuler vers une incompréhensible obscurité du propos. Il est donc nécessaire d'envisager que le sujet lecteur et le sujet chercheur se trouvent intimement liés, au sens où la lecture guidée du *Traité* est également un exercice d'apprentissage initiatique. Le sujet lecteur a donc en quelque sorte pris à témoin de ses propres pratiques opératoires et se trouve ainsi intiment lié à la dynamique d'une lecture réflexive, qui l'invite à considérer encore davantage l'identification entre son expérience aporétique effective et celle du *Traité*. Ainsi se confirme encore davantage la perspective initiatique, qui en nous amenant vers cette autoconscience opératoire pluridimensionnelle, nous permet de comprendre par la pratique comment la connaissance s'y trouve constituée.

3.1.5. *L'aporie* et *être en aporie* dans la neuvième phase

> (46) C'est pourquoi, selon l'aporie souvent posée, en un sens la totalité est issue des parties, en un autre sens les parties se divisent après la totalité et à partir d'elle[203].

Cette première occurrence du terme de la phase neuf est employée dans son sens désignatif et occupe donc la fréquente posture métalinguistique de l'aporie. Portant sur l'aporétique du rapport d'antériorité entre les parties et la totalité, l'occurrence du terme est explicitement associée à sa propre fréquence, soulignant qu'il existe une problématique de fond qui se décline sous les diverses modalités du déploiement de son analyse. L'aporie se trouve ici particulièrement associée à sa fonction de fil conducteur, mais également dans un sens de dynamique du système. En effet, il ne s'agit pas d'un repérage en quelque sorte rajouté. Bien au contraire, c'est parce que l'aporie constitue l'ossature du système qu'elle en est le point de repère. Remarquons également que la désignation du point de vue vient s'associer à l'occurrence du terme, ce qui renforce la mobilité du sujet observant.

---

[203] Διόπερ καὶ τὸ πολλάκις ἀπορούμενον, πῶς μὲν ἐκ τῶν μερῶν ἡ ὁλότης, πῶς δὲ τὰ μέρη μετ' αὐτὴν καὶ ἀπ' αὐτῆς μεριζόμενα, (II,189,7-8/1,205,15/463)

(47) En revenant à l'aporie posée au commencement[204],

(48) Et l'aporie ne portait pas sur une telle anticipation[205],

Ces deux occurrences du terme, portant sur l'aporétique du rapport entre les éléments dans leur hypostase et sur l'élémental, sont employées dans leur habituelle fonction désignative.

(49) Qu'on se tourne dans un sens ou dans l'autre, on aura quelque raison d'être dans l'aporie[206].

Entamant la longue analyse de la procession, l'occurrence du terme annonce une aporie à double entrée soulignant que, quelle que soit la perspective, il n'est pas possible d'échapper au blocage aporétique. Il s'agit ici de la délicate question de la procession de l'uni qui nécessite une différenciation en soi peu compatible avec l'uni, puisque la différenciation est en quelque sorte son contraire. Corrélativement, la question de la procession est décisive, puisque de la gestion aporétique dépend la praticabilité et donc la pertinence du système épistémologique triadique.

(50) Telles sont les apories que l'on pourrait poser, dans un sens et dans l'autre, au sujet de la pluralité interne dans l'intelligible[207].

L'occurrence du terme, se référant à des apories sur la pluralité, est placée dans une double perspective, présentée chaque fois comme bloquée. La désignation implique comme d'habitude une position métalinguistique. L'exercice aporétique à double entrée renforce l'aporie et souligne les combinaisons entre l'exercice aporétique à proprement parler et les points de vue du sujet sur l'aporie.

(51) De la même manière, on pourrait aussi poser des apories au sujet de la pluralité externe[208].

L'occurrence du terme en mode métalinguistique est incluse dans une comparaison de proportions entre ce qui vient d'être dit sur la pluralité interne et ce qui

---

[204] Ἐπὶ δὲ τὴν ἐξ ἀρχῆς ἀπορίαν ἀναδραμόντες, (II,196,1/1,209,11/470)
[205] οὐκ ἦν δὲ ἡ ἀπορία περὶ τῆς τοιαύτης προλήψεως, (II,198,8/1,210,20/471)
[206] Ἀπορήσειεν γὰρ ἄν τις ἐφ' ἑκάτερα τρεπόμενος εὐλόγως. (III,1,7/1,221,1/491)
[207] Τοιαῦτα μὲν ἄν τις ἐπ' ἀμφότερα ἀπορήσειεν περὶ τοῦ εἴσω πλήθους ἐν τῷ νοητῷ. (III,4,7/1,222,12/493)
[208] Ὁμοίως δ' ἂν ἀπορηθείη καὶ περὶ τοῦ ἐκτός. (III,4,9/1,222,14/494)

peut se dire en conséquence sur la pluralité externe, ce qui est reconfirmé, puisque l'aporétique de la pluralité interne impliquait déjà l'externe.

(52) Et le raisonnement, appliqué à l'uni est plus aporétique encore.[209]

L'occurrence du terme, toujours désignative et donc métalinguistique, sert de comparatif et de point de repère. Remarquons que nous passons dans cette comparaison du domaine de la pluralité vers l'uni, ce qui représente une certaine circulation dans le déploiement, d'où la nécessité de poser un point de repère. Cette nécessité s'impose d'autant plus que la vision d'ensemble s'élargit dans la mobilité.

(53) Si on s'attache aux mots, on sera peut-être dans l'aporie[210],

L'occurrence du terme est ici explicitement rattachée à la problématique qui la manifeste, sans doute de la manière la plus limpide qui soit : l'attachement aux mots. Nous sommes ici dans le rappel d'une constante qui, elle aussi, nous renvoie au début du déploiement. Cet attachement aux mots est en quelque sorte ce qui rend l'aporie plus radicale, au sens où ce n'est qu'en croyant que le mot renvoie directement à quelque chose, qu'il est possible de figer le paradoxe dans toute sa force.

(54) Voici encore une difficulté ancienne – et moderne – qui ne relève pas d'une autre sorte d'apories[211].

La difficulté aporétique, désignée par cette occurrence du terme, est celle confrontant l'alternative d'une procession, soit venant de l'étant qui est déjà et ne peut donc pas procéder, soit venant du non-étant qui forcément ne procède pas du tout. L'occurrence du terme souligne donc encore une fois la constance des apories tout au long du développement, puisque nous nous trouvons dans la phase finale tout en gardant en perspective des problématiques très similaires à celles rencontrées initialement.

(55) C'est le même genre d'aporie qu'on a l'habitude de ressasser sur l'un et les plusieurs : comment plusieurs sont-il engendrés à partir de l'un[212] ?

---

[209] Καὶ ἔτι ἀπορώτερος ὁ λόγος περὶ τοῦ ἡνωμένου λεγόμενος· (III,5,21/1,223,8/495)
[210] Εἰ μὲν τοῖς ὀνόμασι προσέχοι τις, τάχα ἂν ἀπορηθείη, (III,8,3/1,224,17/497)
[211] Ἔτι δὲ οὐ κατὰ ἄλλον τρόπον ἀποριῶν ἀρχαῖόν τι καὶ νεώτερον· (III,11,5/1,226,8/500)
[212] Τρόπος δὲ ὁ αὐτὸς τῆς ἀπορίας ἐπὶ τοῦ ἑνὸς καὶ τῶν πολλῶν εἰωθυίας καὶ πάλιν θρυλεῖσθαι, πῶς ἐξ ἑνὸς πολλὰ γεννᾶται; (III,13,17/1,227,19/502)

Cette fonction d'orientation de l'occurrence est d'autant plus nécessaire que dans les chapitres précédents. En effet, l'analyse de la procession implique de longues digressions sur quantité de points polémiques liés à une masse imposante d'arguments accumulés au fil du temps sur ce propos. Néanmoins, si le souci du détail peut laisser un ressenti de paternalisme pédagogique, il importe de souligner que les exercices aporétiques à caractère polémique invitent encore et toujours le lecteur à s'exercer au mode de pensée adéquat au propos.

(56) Troisièmement l'aporie demeure[213] :

(57) L'aporie était : comment les plusieurs viennent-ils de l'un[214] ?

Ces deux occurrences du terme sont utilisées dans une désignation standard alors qu'est traitée la problématique de la génération et des contraires. La posture métalinguistique nous renvoie, comme d'habitude, au sujet lecteur opérant.

(58) et il n'y a aucune aporie à ce que les plusieurs procèdent de ce principe, puisqu'il est plusieurs[215],

L'occurrence du terme est employée pour désigner la résolution d'une difficulté sur la procession des plusieurs. Nous sommes dans une posture indicative mais en quelque sorte inverse, puisqu'il n'y a pas désignation d'une aporie, mais en quelque sorte indication d'un résultat la rendant solutionnée. La connotation de solution est logiquement plus explicite que généralement, puisque précisément l'analyse de la procession est davantage axée sur cette prise de conscience.

(59) Comment les plusieurs sont-ils différenciés de l'un ? C'était l'aporie posée au commencement[216].

(60) Cependant, en ce qui concerne les troisièmes apories, s'agissant des images et des modèles, il faut déterminer ceci :[217]

---

[213] Τρίτον δὲ καὶ μένει τὸ ἄπορον· (III,14,11/1,228,2/503)
[214] Τὸ δὲ ἄπορον ἦν πῶς ἀφ' ἑνὸς τὰ πολλά· (III,14,28/1,228,14/503)
[215] καὶ οὐδὲν ἄπορον ἀπὸ ταύτης τὰ πολλὰ προϊέναι, πολλά γε οὔσης, (III,16,12/1,229,6/504)
[216] πῶς δὲ ἀπὸ τοῦ ἑνὸς τὰ πολλὰ διεκρίθη; τοῦτο γὰρ ἦν τὸ ἐξ ἀρχῆς ἀπορούμενον· (III,16,20/1,229,12/505)
[217] Καὶ μὴν πρὸς τὰ τρίτα τῶν ἀπορημάτων, ἓν μὲν ἐκεῖνο διοριστέον ἐπὶ τῶν εἰκόνων καὶ τῶν παραδειγμάτων, (III,19,1/1,230,21/507)

(61) Et il n'y a pas de place pour l'aporie qui produit ce qui est en acte à partir de ce qui n'est pas en puissance[218],

Ces trois occurrences du terme sont représentatives des fonctions dominantes de l'aporie qui sont de l'ordre de l'orientation, du repérage et de l'appui argumentatif. Ces fonctions composent également le processus de résolution globale, dans lequel les points particuliers du parcours doivent être envisagés par le sujet toujours dans la logique de l'ensemble.

(62) car là-bas rien n'est en puissance, et il n'y a pas de non-étant comme nous le disons aporétiquement[219].

Nous constatons une nouvelle fois à quel point l'occurrence du terme est connotée pas les limites du sujet, tant sur le plan intellectuel que langagier. En soit, la simple formulation d'un non-étant est un paradoxe et en ce sens manifestation nécessaire de l'aporie. Le sujet est corrélativement rappelé à considérer encore et toujours le fondement de son exercice aporétique et les référents effectifs de son propos.

(63) Que cela – et ce sera tout – soit dit sur cette aporie[220].

L'occurrence du terme renvoie à la résolution aporétique de la procession de l'un et des plusieurs, qui consiste à souligner la considération non pas d'une procession achevée, mais d'une procession en cours. Ceci permet d'intégrer l'indétermination du processus en lieu et place de la détermination d'un parachèvement. Ce mode de résolution est représentatif de l'ensemble du problème soulevé par la gestion aporétique et renvoie à la difficulté inhérente à toute pensée et encore plus à tout langage de rendre le mouvement. Or, l'ensemble du déploiement est en mouvement, car un déploiement est un mouvement de déploiement en soi insaisissable et donc non-catégorisable.

(64) L'aporie se divisera en quatre[221].

L'occurrence du terme est sous sa modalité d'annonce en préambule à un travail d'analyse aporétique. La division en quatre de cette aporie souligne, de fait, l'aspect

---

[218] Καὶ οὐκ ἔχει χώραν ἡ ἀπορία ἡ τὸ ἐνεργείᾳ ἀπὸ τοῦ μὴ δυνάμει παράγουσα, (III,23,4/1,232,31/510)
[219] οὐδὲν γὰρ ἐκεῖ δυνάμει, οὐδὲ μὴ ὂν οὕτως ὡς λέγομεν ἀποροῦντες, (III,23,6/1,233,1/510)
[220] Τοσαῦτα καὶ περὶ ταύτης εἰρήσθω τῆς ἀπορίας. (III,25,12/1,234,14/512)
[221] διαπλακείη δ' ἂν ἡ ἀπορία τετραχῶς. (III,30,11/1,237,9/517)

structuré du système aporétique, qui en raison des limites du langage se trouve contraint de prendre la forme d'étapes, même si son sens était justement de dépasser les singularités des séquençages dans l'unité d'un mouvement global.

(65) Nous en venons désormais à celles même des apories qui sont plus anciennes que les autres[222].

L'auteur annonce ici sa réponse à des apories dont il avait antérieurement suspendu le traitement, soit celles relatives aux rapports d'engendrement non-engendrable, typiques de l'aporétique même de la procession. Désormais, la parcours aporétique étant plus avancé, il est davantage possible d'introduire des modulations de perspectives, soulignant par exemple la différence entre la subsistance du générateur et la cause de l'engendré. Nous pouvons donc à nouveau souligner la cohésion organique du développement damascien et corrélativement condamner une lecture trop linéaire et trop figée du système processionnel.

(66) Si donc on est convaincu de cela, comme moi-même j'en suis convaincu, que répondrons nous à l'aporie[223] ?

L'occurrence du terme se présente plus sous son mode d'annonce malgré la formulation interrogative (vu que la réponse est à la ligne suivante). Cependant, l'aporie se trouve, fait plus rare, associée à une prise à témoin, qui, fait également peu courrant, intègre explicitement l'auteur. Nous sommes donc dans une situation de renvoi au sujet réel au sens le plus existentiel du terme. Le sujet est interpellé par un auteur individuellement impliqué. Nous nous retrouvons donc dans un espace public, éminemment intersubjectif, renvoyant aux convictions personnelles des interlocuteurs.

(67) Sur cette aporie n'en disons pas plus[224].

De la même manière qu'avec l'occurrence du terme 64, nous sommes en présence d'une annonce conclusive. Il y a donc insistance sur la nécessité de réguler l'exercice aporétique d'une manière explicite.

(68) Et bien revenons à notre point de départ, aux questions qui tiennent aux apories posées au commencement[225].

---

[222] ἐπ' αὐτὰ γὰρ ἥκομεν ἤδη τὰ πρεσβύτερα τῶν ἀπορημάτων. (III,33,17/1,239,9/520)
[223] Εἰ δ' οὖν ταῦτα πείθοιτό τις, ὡς ἔγωγε πείθομαι, τί ἐροῦμεν πρὸς τὴν ἀπορίαν; (III,44,14/1,245,27/530)
[224] Τοσαῦτα καὶ περὶ ταύτης εἰρήσθω τῆς ἀπορίας.(III,45,3/1,246,2/531)

Le renvoi aux étapes antérieures et l'annonce de leur approfondissement vers une solution soulignent les apprentissages rendus possibles par les exercices aporétiques et leurs rapports mutuels de positionnement dans l'ensemble du déploiement.

(69) comme l'argument aporétique le soutenait, il est nécessaire de l'accorder[226]

L'occurrence du terme est employée dans sa fonction de désignation et est à la fois intégrée dans la force argumentative, relative ici aux interactions entre l'homogène et l'anhomogène. En ce sens, les apories se manifestent à nouveau comme des points d'appui nécessaires à la réussite de la progression.

(70) Pour les questions qui sont au-delà des apories, examinons les à la suite en remontant plus haut[227]

(71) Mais cette aporie nous attend encore une autre fois[228]

Ces deux occurrences du terme s'intègrent pleinement dans la fonctionnalité dominante de l'aporie. Il y a désormais une complète habitude qui doit imprégner le lecteur, pour qui les apories sont devenues de véritables partenaires de pensée dans l'alternance de leur pratique. Cette dernière est incitée par le langage, qui combine désignation directe et considération métalinguistique.

(72) Après quoi, la même aporie se présentera encore une fois à nous à propos de l'uni et de l'un[229].

Cette occurrence du terme s'insère dans un degré de procession avancé, car elle est appliquée à l'âme, à l'intellect et à la vie. Tout en soulignant le principe habituel de précession monadique (tout un précède son plusieurs), l'auteur compare structurellement mais directement ce degré éloigné avec celui, bien plus élevé, de l'uni et même de l'un. Nous constatons par là une profonde cohésion de l'ensemble de la structure et de son déploiement qui repose sur une dynamique constante, rendue par les apories.

---

[225] Φέρε τοίνυν ἐξ ἀρχῆς ἐπανέλθωμεν εἰς τὰ ἐχόμενα τῶν ἐξ ἀρχῆς ἀπορημάτων. (III,46,9/1,246,26/532)
[226] ὡς ὁ ἀπορῶν διετείνετο λόγος, ἀνάγκη ὁμολογεῖν· (III,46,11/1,246,27/532)
[227] Τὰ δὲ ἐπέκεινα τῶν ἀπορημάτων ἑξῆς ἀνασκεψώμεθα. (III,49,1/1,248,10/534)
[228] Ἀλλ' αὕτη μὲν ἡ ἀπορία καὶ εἰσαῦθις ἡμᾶς περιμένει. (III,69,22/1,261,14/552)
[229] ἐφ' οἷς πάλιν ἡ αὐτὴ ἡμῖν ἀπορία ἀπαντήσεται περὶ τοῦ ἡνωμένου καὶ τοῦ ἑνός. (III,70,9/1,261,21/552)

(73-74) Si donc on oppose ces apories au discours que nous avons tenus, et si on nous demande de définir à partir de quoi se fait la remontée vers ce qui est supérieur et à partir de quoi elle ne se fait pas, cette dernière aporie aussi a été posée précédemment, et nous résoudrons l'aporie plus tard, dans la mesure du possible[230].

Ces deux occurrences du terme exposées dans le même extrait résument fort bien les fonctions dynamiques de l'aporie. Elles s'inscrivent en effet dans un discours mis en dimension polémique et donc en intersubjectivité opératoire. Elles ont, de plus, la capacité d'entrer dans un processus d'argumentation et même de définition tout en exerçant leur fonctionnalité dans le cadre opératoire des cheminements du déploiement. Elles sont enfin de précieux indicateurs pour le sujet qui est appelé à toujours savoir où il en est pour comprendre le sens de ses propres exercices aporétiques.

(75) Si il est permis de faire dans le même raisonnement en s'interrogeant aussi sur l'un absolu au-dessus de l'uni, peut-être pourrions nous parcourir encore les même apories au sujet de *celui-là*.[231]

(76) Ces choses ayant été souvent définies de cette manière, si celui qui pose des apories demande qu'il y ait une vie indifférenciée détenant l'un avant l'étant[232]

(77)Et sur l'intellect aussi, on pourrait encore poser d'autres apories du même genre[233].

(78) Mais maintenant, pour répondre à l'aporie, quand nous considérons l'essence, la vie et l'intellect – ou la connaissance – [234]

(79) Mais pour répondre à la dernière des apories, cela est peut-être suffisant[235] :

Ces cinq occurrences d'« aporie », qui se situent vers le terme de la neuvième phase, sont toutes marquées par des mises en perspective de reprises argumentaires, de désignations, de rappels de positionnement. Bref tout ce qu'il faut pour que le sujet, tout

---

[230] Ταῦτα δ' οὖν εἴ τις ἀποροῖ πρὸς τὸν ῥηθέντα λόγον καὶ ἀπαιτοῖ διορίζειν ἀπὸ τίνων μέν ἐστιν ἀνάβασις εἰς τὸ ὑπέρτερον, ἀπὸ τίνων δὲ οὐκ ἔστιν, ἠπόρηται καὶ τοῦτο πρότερον καὶ ἐπιλυσόμεθα αὖθις ὡς δυνατὸν τὴν ἀπορίαν. (III,83,4-8/1,269,22/562)

[231] Εἰ δὲ θέμις ἀποροῦντας καὶ περὶ τοῦ ἁπλῶς καὶ ὑπὲρ τοῦ ἡνωμένου ἑνὸς τὰ αὐτὰ συλλογίζεσθαι, τάχα ἂν εἴη καὶ περὶ ἐκείνου τὰ αὐτὰ διαπορεῖν. (III,86,1/1,271,12/565)

[232] Τούτων δὲ πολλάκις οὕτω διωρισμένων, εἴ γε ἀπαιτοῖ ὁ ἀπορῶν ζωὴν ἀδιάκριτον, ἐλούων ἀπὸ τοῦ ὄντος τὸ ἕν, (III,125,2/1,295,11/599)

[233] καὶ ἐπὶ νοῦ ἕτερα τοιαῦτα ἄν τις ἀπορήσειεν. (III,126,13/1,296,10/600)

[234] Τὰ δὲ νῦν πρὸς τὴν ἀπορίαν, ὅταν οὐσίαν καὶ ζωὴν καὶ νοῦν ἢ γνῶσιν θεωρῶμεν, (III,130,1/1,298,8/603)

[235] Ἀλλὰ πρὸς μὲν τὴν τελευταίαν τῶν ἀποριῶν καὶ ταῦτα ἴσως ἱκανά, (III,131,18/1,299,9/604-605)

en arrivant au terme du parcours processionnel, garde bien présent à son esprit que, s'il en est arrivé là, ce n'est pas en se focalisant sur une particularité après l'autre, mais bien en s'efforçant de toujours penser dans le cadre d'une totalité structurée et dynamique.

(80) C'est l'aporie que le discours jugeait devoir poser[236].

L'occurrence du terme est ici davantage connotée dans son sens conclusif et constitue d'ailleurs la dernière occurrence du terme de la section sur la procession. Nous constatons que le discours est explicitement associé à l'aporie, ce qui nous renvoie en quelque sorte vers sa racine, du moins en terme de déclanchement procédural. En ce sens, les limites du discours lui-même sont solidarisées avec celles du sujet pensant, ce qui lui rappelle que même si ses opérations mentales sont au-delà des mots, il n'est pas en mesure de les effectuer sans eux.

En résumé, l'aporie dans la neuvième phase remplit pleinement sont rôle de structuration du système et d'orientation dans le déploiement processionnel. Une large perspective métalinguistique d'orientation s'est constituée, de manière à ce que le sujet se maintienne fréquemment dans une perspective observationnelle d'ensemble. En ce sens remarquons que la section sur la procession contient à elle seule une bonne trentaine d'occurrences du terme. Ce taux est certes explicable par le volume de texte en terme de proportion, mais reste significatif dans la mesure où nous entrons dans la partie du *Traité* la plus orientée vers l'explicitation d'une solution. En conséquence, cela tend à confirmer que les solutions annoncées sont en quelque sorte des apories prises du bon côté, qui est bien évidemment celui de l'opérativité.

Du fait de cette progression vers la solution, nous pouvons percevoir encore plus fortement la dimension pédagogique présente dans l'intersubjectivité amenée par le *Traité*. Le lecteur-chercheur trouve ainsi dans l'aporie un véritable outil de pensée, qui peut s'exercer à plusieurs niveaux de la réflexion, dans un système abouti d'évolution aporétique.

[236] ὥσπερ ἐδόκει ἀπορεῖν ὁ λόγος· (III,138,12/1,303,18/610)

3.1.5.1. L'aporie *et* être en aporie *dans la perspective du problème de la neuvième phase*

Dans cette neuvième phase, inévitablement ternie par les limitations du langage, le sujet est appelé à une véritable ascèse purificatrice qui lui permettra de se détacher des mots pour ce qu'ils ne sont pas (du moins en métaphysique), à savoir des signes qui désignent des choses, pour en lieu et place garder présent à l'esprit le principe selon lequel les mots ne font que suggérer les pratiques opératoires. Nous nous retrouvons en quelques sorte sous le joug de la problématique du point départ, qui est en soi celle de la tout première phase, au sens où le mouvement de résolution aporétique devrait être une sorte de pur mouvement de pensée qui ne soit pas aliéné par le séquençage imposé par le langage. Ainsi la lecture du *Traité* constitue un exercice formateur d'un *habitus* fondamental de pensée, destiné à corriger les inévitables préjugés mentaux amenés par une conception naïve du langage.

La conscience du mouvement est en effet également un paradoxe, au sens où saisir ce mouvement revient à l'interrompre. En ce sens, le blocage de l'aporie est tout aussi paradoxalement (du moins en apparence) ce qui va empêcher l'interruption par la pensée langagière de la pensée opérante. En tant que blocage de blocage, l'aporie est donc un déblocage. C'est la raison pour laquelle se dégage la nécessité de signaler ponctuellement et extérieurement (soit par une injonction de l'auteur) l'arrêt de l'exercice aporétique. Trop corrompu par la pluralité, nous ne pouvons unifier une prise de conscience observationnelle et simultanément pratiquer ce qui est observé. En ce sens, la fixation d'observations par le langage, qui est le pire obstacle de la pensée et, à nouveau paradoxalement, l'allié de ses limitations. Il n'en demeure pas moins que la cohabitation de l'opération et de l'observation dans la conscience du sujet contraint de constater leur impossible union, restent un exercice particulièrement astreignant.

De plus, le sujet est également appelé à opérer parfois des combinaisons de perspectives qui sont issues de l'observationnel. Nous travaillons donc non seulement avec des opérations et des observations, mais également avec des observations d'opérations, utilisées à leur tour dans des opérations plus globales, pouvant ensuite être observées. Le sujet est donc à nouveau mis devant ses limitations les plus sévères, mais cette fois dans une perspective où dominent les solutions. Soulignons que si les apories sont devenues des solutions, c'est justement parce que, d'une certaine manière, elles n'ont pas cessé d'être des apories.

3.1.6. *L'aporie* et *être en aporie* dans ce qui aurait dû être la dixième phase

> (81) Voilà ce que pourraient dire ceux qui posent des apories sur la participation, et estiment qu'aucune chose ne participe d'une autre[237].

Nous nous trouvons au début de la section très brève, car inachevée, sur la participation. L'hypothèse à retenir est que très probablement l'analyse de la participation se serait poursuivie en toute fidélité à ce qui la précède, vu que la mise en situation aporétique correspond tout à fait à une pratique devenue usuelle dans le *Traité*.

> (82) Mais les caractères que nous concevons – j'entends ceux qui ne sont pas en soi – ce sont eux qui font naître pour nous les apories, puisqu'en vérité même pas… [238]

Pour cette dernière occurrence du terme, qui est d'ailleurs presque le dernier mot du *Traité*, nous nous retrouvons face à un fondement récurrent de la démarche damascienne, à savoir le renvoi aux états du sujet, dimension dans laquelle les apories trouvent leur raison d'être. Le sujet est donc, comme toujours, placé dans une perspective d'ensemble très insistante sur la cohésion aporétique, dont il est également partie intégrante et intégrée.

3.2. Seconde clef : l'ineffable (ἀπόρρητος *et* ἄρρητος)

A la suite de la recension de la première clef, nous pouvons immédiatement remarquer que, sans langage, l'aporie (comme d'ailleurs toute pensée) n'aurait pas la possibilité de se manifester à la conscience. En ce sens, le discours métaphysique exige de son locuteur une attention toute particulière, puisqu'il se porte sur des opérations en soi métalinguistiques, mais inconcevables sans une quelconque combinaison sémiotique associée. En ce sens, l'aporie doit donc prendre racine dans une expérience linguistique qui vient apporter en quelque sorte la preuve qu'il existe une pensée livrée par le langage, mais dont le processus se situe au-delà. L'expérience de l'ineffabilité ouvre le passage entre le langage courant et le langage métaphysique. En effet, par elle le sujet

---

[237] Ταῦτα μὲν οὖν καὶ τὰ τοιαῦτα λέγοιεν ἂν οἱ πρὸς τὴν μέθεξιν ἀποροῦντες καὶ μηδὲν ἀξιοῦντες ἄλλο ἄλλου μετέχειν. (III,170,22/2,2,20/644)

[238] αἱ δὲ ἰδιότητες ἐπινοούμεναι, καθ' ἑαυτὰς οὐκ οὖσαι λέγω, τὰς ἀπορίας ἡμῖν ἐργάζονται, ἐπεὶ κατὰ ἀλήθειαν οὐδὲ ..... (III,173,4/2,4,7/647)

vit une expérience de rupture langagière et donc conceptuelle, qui l'amène à réviser en profondeur sa position par rapport à ses propres conceptualisations. Nous avons d'ailleurs déjà pu constater plusieurs indices allant dans ce sens à propos de l'aporie.

Nous pouvons soutenir que l'ineffabilité constitue la seconde clef du système. Damascius recourt à deux termes pour exprimer l'ineffable : l'*aporretos* et l'*arretos*.

3.2.1 *L'aporretos*

L'occurrence du terme « aporretos » est la plus employée pour désigner l'ineffabilité. Remarquons qu'elle indique ce qui est indicible au sens de ce qui ne doit pas être dit. Elle associée à la notion de secret et est d'ailleurs parfois utilisée dans la littérature grecque antique pour désigner la doctrine secrète des pythagoriciens. Par cette occurrence du terme nous évoluons donc vers une sphère où l'interdit cohabite avec le sacré, ce qui rend fort à propos l'ambiance régnant dans les cercles d'initiés fréquentés par Damascius. Sous l'angle de notre recherche, nous allons être attentif à la fonction de l'ineffabilité, afin de mettre en évidence son rôle clef dans le système.

3.2.1.1. L'aporretos *dans les phases 1 à 5*

> (1-5) Cette exigence est, de toutes, la plus nécessaire, que de là-bas comme d'un sanctuaire, de l'indicible et sous un mode indicible, toutes choses procèdent. Car ce n'est pas comme un qu'il produit des plusieurs, ou comme uni qu'il produit les choses en voie de différenciation, mais c'est comme indicible qu'il produit toutes choses indiciblement de la même manière. Et si nous disons de lui qu'il est indicible, qu'il n'est rien du tout, que la pensée ne peut l'embrasser, notre discours se renverse[239],

Situé dans la troisième phase, soit celle de rien, l'apparition de ce cumul d'ineffabilités vient renforcer la rudesse d'une aporétique axée sur le néant. L'auteur semble ainsi saisir l'occasion de l'argumentaire sur le rien pour mettre en évidence la pertinence de son approche de l'ineffable, qui vient finalement débloquer le paradoxe du rien, bien qu'à ce stade il s'agisse plus d'une suggestion que d'une démonstration. Ce groupe de cinq occurrences du terme nous permet, d'entrée, de nous rendre compte

[239] αὕτη ἐστὶν ἡ πάντων ἀναγκαιοτάτη χρεία τὸ ἐκεῖθεν, ὥσπερ ἐξ ἀδύτου πάντα προϊέναι, ἔκ τε ἀπορρήτου καὶ τὸν ἀπόρρητον τρόπον· οὔτε γὰρ ὡς ἓν προάγει τὰ πολλά, οὔτε ὡς ἡνωμένον τὰ διακρινόμενα, ἀλλ' ὡς ἀπόρρητον ἀπορρήτως τὰ πάντα ὁμοίως. Εἰ δὲ αὐτὰ ταῦτα περὶ αὐτοῦ λέγοντες ὅτι ἀπόρρητον, ὅτι οὐδέν ἐστι τῶν πάντων, ὅτι ἀπερινόητον περιτρεπόμεθα τῷ λόγῳ, (I,8,8 -12/1,6,28-1,7,3/155-156)

clairement de la fonction de l'ineffable. En premier lieu, remarquons que l'indicibilité renvoie autant au tout premier principe qu'aux modalités relatives au tout premier principe. En second lieu, soulignons que l'indicible est une expérience de langage qui amène son renversement. Dans la même logique que pour l'aporie, nous ne trouvons pas d'occurrence du terme « ineffable » dans les deux premières phases, puisque celles-ci nous y amènent par l'aporie initiale.

> (6-7) Peut-être Platon, par le moyen de l'un, nous a-t-il élevé indiciblement jusqu'à cet indicible au-delà de l'un, qui est maintenant notre objet par la suppression même de l'un[240],

Ces deux occurrences du terme, dans cet extrait relatif à l'autorité de Platon, suggèrent qu'il y a un moyen d'être élevé à l'indicible au-delà de l'un. Or, même si le moyen en tant que tel est également indicible, il est tout de même précisé qu'il s'agit d'une élévation passant par une suppression. Bien que pris comme tel, ce ne soit pas des plus clairs, nous pouvons pourtant remarquer qu'il y là une sorte d'esquisse de définition procédurale à propos de l'indicible. Par ces occurrences du terme, situées toujours dans la troisième phase, nous constatons la présence d'indicateurs procéduraux, ce qui nous renvoie nécessairement à l'opérateur procédural qu'est le sujet opérant. Placé devant l'échec du discours, le lecteur expérimente pourtant par cet échec même un prolongement du processus de pensée pourtant en rupture, alors qu'il ne devrait y avoir plus rien du tout. L'ineffabilité se dévoile donc dans sa réalité procédurale permettant la très paradoxale expérience du rien, dont la praticabilité ne devrait pourtant même pas advenir.

> (8-9) Et peut-être en est-il ainsi de l'absolument indicible, qu'on ne puisse même pas à son sujet poser qu'il est indicible[241].

Ces deux occurrences du terme soulignent avantageusement la rupture langagière nécessaire à une attitude en adéquation avec l'ineffabilité. Il ne s'agit pas en effet de tenir et encore moins de soutenir un propos sur quoi que ce soit, mais bien de ne pas le faire. C'est somme toute la non-pose de l'indicibilité qui suggère l'ineffabilité, bien mieux que l'imposition d'une quelconque nominalisation. Cette suspension de

---

[240] ἢ τάχα μὲν ὁ Πλάτων διὰ μέσου τοῦ ἑνὸς ἀνήγαγεν ἡμᾶς ἀπορρήτως εἰς τὸ νῦν δὴ προκείμενο ν ἀπόρρητον ἐπέκεινα τοῦ ἑνός· αὐτῇ γε τῇ ἀναιρέσει τοῦ ἑνός, (I,9,11/1,7,16/156)

[241] Καὶ μήποτε τὸ μὲν πάντη ἀπόρρητον, οὕτως ὡς μηδ' ὅ τι ἀπόρρητον, οὕτως τιθέναι περὶ αὐτοῦ· (I,10,23-24/1,8,23/158)

l'attribution renvoie à nouveau à un agent qui opère sciemment cette retenue. Nous nous retrouvons donc, comme avec l'aporie, avec des occurrences du terme impliquant un sujet opérant sur sa pratique langagière.

> (10) Il faut ainsi ou bien remonter à l'infini, ou bien nécessairement nous arrêter à l'indicible absolu[242].

Située dans la quatrième phase portant sur l'inconnaissable, cette occurrence du terme illustre, fort à propos, la fonction cognitive de l'inconnaissance par l'usage opératoire d'une expérience conscientisée d'ineffabilité, qui suggère une information non pas sur un objet, mais sur un sujet confronté à ce qui lui échappe. Cette occurrence du terme nous renvoie ainsi explicitement à l'utilisation argumentaire de l'expérience d'indicibilité susmentionnée. En effet, une fois acquise, la rupture de l'ineffable permet au sujet d'apprécier son rapport au problème de la remontée à l'infini qui, elle aussi, est une sorte de rupture, mais en quelque sorte par excès. Nous constatons donc que la remontée à l'infini, plus spontanément envisagée comme un contre argument, devient ici un point d'appui favorisant le constat de l'ineffabilité, livré comme une sorte de réponse positive à l'infini.

> (11-14) ainsi le raisonnement exigera sans doute qu'il y ait un indicible et plusieurs indicibles, et il faudra dans ce cas que l'indicible engendre d'une manière indicible[243].

Ces quatre occurrences du terme font partie d'une argumentation par l'absurde visant à démontrer le saugrenu d'un discours normal qui négligerait l'ineffabilité et son aporétique corrélative (traitée à l'occurrence du terme 5 de l'aporie). Damascius applique ici le traditionnel principe selon lequel une monade commande une série en propre et en l'appliquant à l'ineffable montre à quel point la tenue d'un propos par analogie est inadéquate. Il y a ici une lourde insistance sur une véritable rupture de mentalité intellectuelle. L'auteur tient avec un soin tout particulier à inciter son lecteur non pas à admettre son propos, mais à entrer dans une démarche de modification mentale à propos du premier principe. Il s'agit ici non pas de penser à autre chose qu'habituellement à propos des premiers principes, mais bien de penser autrement.

---

[242] καὶ ἤτοι ἐπ' ἄπειρον, ἢ ἀνάγκη ἐν τῷ παντάπασιν ἀπορρήτῳ στῆναι. (I,14,19/1,11,15/161)
[243] οὕτω δήπουθεν ἀπαιτήσει ὁ λόγος καὶ ὂν ἀπόρρητον καὶ πολλὰ ἀπόρρητα,καὶ ἔδει γε τὸ ἀπόρρητον γόνιμον εἶναι ἀπορρήτως εἰπεῖν. (I,22,4-5/1,16,2/168)

(15) Ce qu'il a de mieux à faire, c'est de rester en silence en demeurant dans l'indicible sanctuaire de l'âme sans en vouloir sortir[244].

Cette occurrence du terme s'insère dans le fondement de la démarche damascienne sur le premier principe. En premier, l'indicibilité y est associée avec le sanctuaire de l'âme, ce qui bien évidemment nous renvoie aux états du sujet. Mais cette première constante se combine avec une attitude bien précise : celle de demeurer en silence. Il y a donc une action déterminée de garder le silence par un sujet mis ainsi en rapport avec lui-même. En effet, seule la garde du silence permet le maintien dans le sanctuaire. Nous retrouvons donc ici et d'une manière particulièrement explicite la fonction pluridimensionnelle du sujet dans le système damascien. Pour que le déploiement soit possible, il faut en effet, comme nous l'avons déjà souligné, que se combine la fonction opératoire du sujet avec sa fonction observationnelle dans une sorte d'espace égologique situationnel. En se sens, le sujet est en profonde osmose avec la globalité dont l'émergence du déploiement s'entend au cœur le plus intime du sujet lui-même.

(16-18) Si le non-étant absolu est une chute hors de l'étant, et une chute complète, et si par ailleurs l'un est au-delà de l'étant, et plus encore l'indicible, le non-étant absolu sera donc enveloppé par l'un qui s'étend jusqu'à ce qui est en-deçà ; il sera un, et de plus il sera indicible, car l'indicible est aussi en-deçà de l'un, comme il est au-delà[245].

(19-20) Et il n'y a rien d'absurde à ce que la matière participe aussi de l'indicible. Mais si ce qui est n'est absolument pas sous aucun rapport est entendu au sens ou il n'est posé ni comme étant, ni comme un, ni comme indicible[246],

Ce groupe d'occurrences du terme s'intègre dans un argumentaire aporétique à propos du non-étant. Il permet à l'auteur d'introduire une distinction de perspectives entre le non-étant comme privation de l'étant (et qui en tant que tel peut participer) et le non-étant comme ce qui n'est absolument pas sous aucun rapport (et qui forcément ne participe pas du tout). Ce travail de distinction entre diverses perspectives à propos du

---

[244] μάλιστα μὲν ἡσυχίαν ἄγειν τῷ ἀπορρήτῳ μένοντας ἀδύτῳ τῆς ψυχῆς, οὐδὲ προϊόντας. (I,22,14/1,16,10/168)

[245] εἰ τὸ μηδαμῆ μηδαμῶς ὂν ἀπόπτωσίς ἐστι τοῦ ὄντος, ἥγε παντελής, ἐπέκεινα δὲ τοῦ ὄντος τὸ ἕν, καὶ ἔτι μᾶλλον τὸ ἀπόρρητον. Περισχεθήσεται ἄρα τὸ μηδαμῶς ὂν ὑπὸ τοῦ ἑνὸς ὑπερεκτεινομένου εἰς τὸ ἐπίταδε, καὶ ἔσται ἓν καὶ ἔτι ἀπόρρητον, ὅτι ἐπίταδε καὶ τοῦ ἑνὸς τὸ ἀπόρρητον, ὡς ἐπέκεινα. (I,23, 14-17/1,16,24-26/169)

[246] καὶ οὐδὲν ἄτοπον εἰ μετέχοι καὶ τοῦ ἀπορρήτου·εἰ δὲ οὕτω λέγεται μηδαμῶς ὂν μηδαμῆ, ὡς οὔτε ὄν, οὔτε ἕν, οὔτε ἀπόρρητον τιθέμενον, (I,23,22-24/1,17,4-5/169)

non-étant fait partie d'une démarche standard de clarification assez minutieuse et caractéristique du souci damascien de prévenir une rechute de son lecteur dans des schémas inadéquats, alors qu'il se trouverait confronter à quelques contre-argumentations ou autres points difficiles.

> (21) Est-ce donc que l'indicible, à la vérité, entoure tout le dicible à la manière d'une couronne, le dépassant en haut, étant en bas l'assise de tout[247] ?
>
> (22-25) Peut-être faut-il dire aussi qu'étant indicible elle communique à toutes choses une participation indicible selon laquelle il y a aussi en chacune quelque chose d'indicible. C'est ainsi que nous reconnaissons que les choses sont par nature plus indicibles les unes que les autres[248] :

Nous sommes avec ce groupe d'occurrences dans un listage d'arguments et de contre-arguments se situant à la fin de la phase sur l'inconnaissance et qui constitue, en quelque sorte, un petit bilan intermédiaire. Globalement cette démarche ne vise, en fin de compte, qu'à sensibiliser le lecteur à l'inadéquation d'une réflexion classique sur l'indicible, chaque argument se voyant contre-argumenté autour de la même aporétique récurrente.

> (26-31) Mais poser cela, c'est admettre une procession de l'indicible et un certain ordre indicible des choses qui ont procédé. Tout ce qui est dicible, nous le rapportons aussi à l'indicible, si l'indicible à tous les degrés, s'est divisé avec le dicible. Nous admettrons donc trois monades et de même trois nombres et non plus deux : le nombre essentiel, le nombre unitif et le nombre indicible. Nous poserons ainsi dans l'indicible ce que nous en avions d'abord exclu : l'un et les plusieurs, un ordre entre des choses premières, moyennes et dernières, et, bien plus, manence, procession et conversion. D'une manière générale nous mêlerons dans une large mesure le dicible à l'indicible. Mais si, comme nous l'avons dit, on ne doit rapporter à l'indicible dont nous voulons qu'il soit au-dessus de l'un et des plusieurs, ni *ceux-là* ni *ceux-là*, on ne doit donc pas poser non plus qu'autre est l'indicible antérieur aux plusieurs, et autre l'indicible qui, dans la participation, s'est divisé avec les plusieurs[249].

---

[247] Τὸ τοίνυν ἀπόρρητον ὡς ἀληθῶς οἷον θριγκὸς τῷ ῥητῷ παντὶ περιβέβληται, ἄνωθέν τε ὑπερέχον καὶ κάτωθεν ἕδρα πᾶσιν ὑποκείμενον; (I,24,4/1,17,10/170)

[248] Μήποτε οὖν καὶ ῥητέον, ἀπόρρητον οὖσαν, ἀπορρήτου μεταδιδόναι τοῖς πᾶσι μεθέξεως, καθ' ἣν ἔστι τι καὶ ἐν ἑκάστῳ ἀπόρρητον,ὥσπερ τοῦτο ὁμολογοῦμεν ἄλλα ἄλλων ἀπορρητότερα εἶναι φύσει, (I,25,2-4/1,17,25-27/170)

[249] Ἢ εἴ τις ὑποθοῖτο ταῦτα, ποιήσει καὶ ἐκείνου πρόοδον καὶ τάξιν τινὰ τῶν προελθόντων ἀπόρρητον, καὶ πάντα ὅσα ῥητὰ καὶ εἰς τὸ ἀπόρρητον ἀνοίσομεν, ἅτε πανταχοῦ τῷ ῥητῷ συνδιῃρημένον, καὶ τρεῖς ἄρα μονάδας καὶ τρεῖς ἀριθμούς, ἀλλ' οὐκέτι δύο ποιήσομεν, τὸν οὐσιώδη, τὸν ἑνιαῖον, τὸν ἀπόρρητον, καὶ οὕτω γε θησόμεθα, οὗ πρόσθεν ἀπέγνωμεν ἓν καὶ πολλὰ ἐν τῷ ἀπορρήτῳ, καὶ πρώτων τάξιν καὶ μέσων καὶ τελευταίων, ἔτι δὲ μονήν, πρόοδον, ἐπιστροφήν· καὶ

Dans la continuité de l'argumentaire qui précède, l'auteur poursuit sont examen récapitulatif de quelques arguments à propos de la procession de l'indicible. Nous constatons une pratique argumentative basée sur l'examen d'hypothèses conditionnelles et examinant leur validité à l'aune de la plausibilité des conséquences. Ainsi, le lecteur après le radicalisme indicible des paragraphes précédents est ici sur un terrain argumentatif plus paisible répondant à des exigences logiques standardisées. Nous pouvons y discerner une forme de complément à ce qui précède, mais sous une modalité adoucie, comme si Damascius proposait un bagage complémentaire plus utile pour interpeller ceux qui seraient restés à un niveau intuitif de la langue, plutôt qu'à ceux qui auraient déjà fait le pas vers l'au-delà du langage.

> (32) et nous ne dirons pas non plus que tout dieu est indicible avant d'être un comme il est un avant d'être essence[250]

Située dans la suite de l'argumentaire, cette occurrence de terme emploie l'indicible dans une démarche d'appui argumentatif en se référant à une application, illustrant la capacité de la structure de l'indicible à s'appliquer à des domaines bien plus larges.

> (33) Sans doute, si le discours, ici encore, en se renversant lui-même, fait apparaître *celui-là* comme indicible [251]

Nous retrouvons cette occurrence du terme en clôture de l'argumentaire, pour constater que visiblement l'auteur à le souci de remettre les choses à leur place. En effet, après avoir utilisé un argumentaire très, voire trop ordinaire, à propos de l'indicible, il rappelle explicitement que tout cela ne peut prendre sens que remis dans le contexte d'un renversement du langage et que le reste n'est finalement qu'un exercice pour y parvenir. Ceci souligne grandement la dimension pédagogique qui accompagne le propos, lequel se termine par une invitation visant à surtout ne pas oublier la dimension fondatrice qui donne sens à l'exercice.

> (34) S'il faut entendre l'indicible, *celui-là* n'est même pas simple[252].

ὅλως τὸ ῥητὸν πολὺ τῷ ἀπορρήτῳ ἐγκαταμίξωμεν. Εἰ δέ, ὡς ἐλέγομεν, ἐκεῖνο ἢ ἐκεῖνα, οὐ προσοιστέον τῷ ἀπορρήτῳ, ὅγε ὑπὲρ τὸ ἓν καὶ τὰ πολλὰ βουλόμεθα. Οὐδὲ ἄρα τὸ πρὸ τῶν πολλῶν ἕτερον θετέον, καὶ τὸ ἐν μεθέξει τοῖς πολλοῖς ἕτερον συνδιῃρημένον· (I,25,10-19/1,18,2-7/171)

[250] οὐδὲ πᾶς θεὸς ἀπόρρητος πρότερον ἢ ἕν, ὥσπερ ἓν πρότερον ἢ οὐσία. (I,26,1/1,18,11/171)

[251] Μήποτε οὖν καὶ ἐνταῦθα περιτρεπόμενος ὁ λόγος ἀπόρρητον ἀποφαίνει ἐκεῖνο (I,26,3/1,18,13/171)

Située dans la deuxième voie de remontée, à savoir dans la cinquième phase, l'occurrence du terme en tant que point d'appui peut, soit impliquer que le lecteur à acquis l'attitude d'ineffabilité et peut alors apprécier la pertinence de l'argument, soit que l'argument suscite ou rappelle la perspective d'ineffabilité vers laquelle l'ensemble de la cinquième phase doit normalement mener.

> (35) L'un est donc le principe du tout. S'étant élevé jusqu'à lui, Platon n'a pas eu besoin dans ses raisonnements, d'un autre principe. Car ce principe indicible n'est pas principe ni des raisonnements ni des connaissances [253]

L'occurrence du terme est ici associée à un argument d'autorité visant à placer la validité du principe premier indicible sous l'autorité de Platon. Cet usage suggère une intention démonstrative visant plus particulièrement un public sensible à l'autorité du divin maître et donc interne à l'école. En conséquence, il peut apparaître qu'un tel usage laisse entrevoir des polémiques internes, provenant probablement des différentes affinités, voire affiliations au sein de la communauté.

> (36) Nous n'avons pas encore montré la grandeur, la perfection, la capacité d'enveloppement universel des principes premiers, tels que l'uni, l'un, l'indicible[254].

Dernière occurrence du terme de la cinquième phase, l'indicible est ici intégré à une annonce. L'auteur, avant de passer à la suite, assure donc la transition en montrant en regard de quoi elle se situe. Nous retrouvons ici un accompagnement de lecture, dans une logique proche de ce nous avons pu observer à propos de l'aporie.

En résumé l'*aporretos* dans les phases 1 à 5 se trouve fortement chargé, dès le départ, à la fois par une fonction de suggestivité vers un au-delà et par la désignation d'une modalité de pensée du sujet, laquelle, tout en étant placée en corrélat, n'est cependant pas en mesure de rendre compte autrement que par un constat d'inefficacité linguistique. Cela implique, comme pour l'aporie, un sujet opérant sur ses facultés de langage, dans le but de lui permettre d'expérimenter puis de prendre conscience de la

---

[252] εἰ δὲ ἀπόρρητον, ἐκεῖνό γε οὐδὲ ἁπλοῦν· (I,54,23/1,37,19/195)

[253] ᾿Αρχὴ ἄρα τῶν πάντων ἐκεῖνο· καὶ ὁ Πλάτων ἐπὶ ταύτην ἀναδραμὼν οὐκ ἐδεήθη ἄλλης ἀρχῆς ἐν τοῖς λόγοις· ἐκείνη γὰρ ἡ ἀπόρρητος οὐ λόγων ἐστὶν ἀρχή, οὐδὲ γνώσεων· (I,55,11/1,38,1/195)

[254] τὸ δὲ μέγα καὶ παντέλειον καὶ περιεκτικὸν ἁπάντων οὔπω ἐνεδειξάμεθα τῶν πρώτων ἀρχῶν, οἷον τοῦ ἡνωμένου, τοῦ ἑνός, τοῦ ἀπορρήτου. (I,57,4/1,38,28/196)

dimension opératoire de la langue, par le constat de la rupture de ladite opérativité dans l'ineffable.

En outre, il importe de souligner une démarche à nouveau conçue dans une dimension pédagogique, dans laquelle nous pouvons sentir l'encadrement par l'auteur du parcours du lecteur, qui est particulièrement convié à un exercice d'argumentation motivé par l'ineffable

3.2.1.1.1. L'aporretos *dans la perspective des problèmes des phases 1 à 5*

Le sujet est pris particulièrement au dépourvu par l'ineffable. Pris à témoin de lui-même, il s'évertue à lire ce qui tient de plus en plus de l'absurdité *in ajecto*, soit penser le non-pensé, voire le non-pensable. Nous passons alors d'un paradoxe de constat à une sorte de paradoxe de pratique, où *grosso modo* est annoncé un éclairage d'une obscurité, mais grâce à une obscurité plus grande. Le sujet est donc appelé à mettre en pratique la procédure qui l'amène à pratiquer quelque chose là où devrait régner l'impraticabilité la plus coite.

Le sujet opère ici sur sa propre capacité de nominalisation en lui appliquant une retenue. Ceci souligne à quel point le discours peut être ici envisagé seulement comme intégré au sujet et que son rôle n'est pas de désigner quelque chose, mais de permettre au sujet lui-même de faire le constat de l'expérience de suspension.

Ainsi les problèmes de délimitation, de néant et de négation permettent au sujet de se fixer dans le silence constituant l'état primitif nécessaire à son orientation autant en lui-même que dans le tout. Le silence de l'ineffable est donc le premier point de repère du sujet.

3.2.1.2.* L'aporretos *dans la sixième phase

(37) Ce qui est contredistingué du connaissable est inconnaissable, mais ce qui est au-delà de l'un, est absolument indicible[255]

[255] τὸ μὲν δὴ ἀντιδιῃρημένον τῷ γνωστῷ ἄγνωστον τὸ ἐπέκεινα τοῦ ἑνός, πάντη ἀπόρρητον,

(38) Ainsi dans la mesure où il est sorti de l'indicible il n'est pas l'un déterminé[256]

Entrant dans la sixième phase portant sur l'un, nous voyons que ces deux occurrences du terme ne sont plus employées dans un travail de constitution de son sens, mais que ce sens désormais constitué est à son tour employé pour approfondir la notion suivante. En ce sens, l'indicibilité se retrouve intégrée dans la dynamique même du déploiement dont elle est le fondement initial.

(39) C'est ce que le philosophe Proclus, dans le *Monobible* a appelé axiome indicible, celui qui se rapporte à la connaissance travaillant à enfanter celui-là, comme il a appelé axiome dicible. Celui qui concerne la connaissance déjà articulée[257].

L'occurrence du terme est ici mise en référence avec Proclus. Cependant, comme il est souligné dans l'introduction, la démarche de Damascius est une sorte de rectification de Proclus, mais surtout dans le but de ramener les brebis égarées à la bergerie. Nous sommes à nouveau dans un contexte suggérant des polémiques internes à l'école, que nous pouvons envisager entre les tenants d'une conception plus fixée sur la textualité et ceux plus focalisés sur la pratique suggérée par les textes.

(40) Mais sa nature n'étant pas absolument indicible, transmet à une pensée qui le soupçonne sans l'articuler distinctement, le connaissable qui correspond au travail d'enfantement cognitif. Le travail ne procède pas jusqu'à la connaissance et son objet ne procède pas jusqu'à l'être-connaissable[258].

L'occurrence du terme est ici à nouveau associée à la notion d'enfantement, elle le désigne comme relevant de la nature même de la connaissance. En ce sens, l'opérativité est évoquée en lien avec l'enfantement et également en rapport avec la symbiose entre la connaissance et le déploiement du système opérant. L'indicible révèle ici sa fonction profondément positionnelle, puisque l'argument sur la cognoscibilité de l'un repose sur sa proximité avec l'ineffable. A ce stade de l'analyse de l'un, nous

---

(I,84,16-17/1,56,7/222-223)

[256] Καθόσον οὖν ἐξέβη τοῦ ἀπορρήτου, ἀλλ' οὐχὶ τὸ διωρισμένον ἕν, (I,85,6/1,56,14/223)

[257] καὶ τοῦτό ἐστιν ὅπερ ὁ φιλόσοφος Πρόκλοσ ἐν τῷ μονοβίβλῳ ἀπόρρητον ἀξίωμα κέκληκε, τὸ κατὰ τὴν ὠδίνουσαν ἐκεῖνο γνῶσιν, ὡς ῥητὸν ἀξίωμα τὸ κατὰ τὴν ἤδη διηρθρωμένην. (I,86,17/1,57,16/224)

[258] ἀλλ' ἡ φύσις αὐτοῦ μὴ πάντη οὖσα ἀπόρρητος τὸ ἀναλογοῦν τῇ ὠδῖνι γνωστὸν εἰς ὑπόνοιαν παραδίδωσιν ἀδιάρθρωτον, οὐ προϊούσῃ εἰς γνῶσιν, οὐ προϊὸν εἰς τὸ εἶναι γνωστόν. (I,89,1/1,59,4/226)

entrons dans une perspective où les notions s'apprécient et se comprennent dans une logique qu'il n'est pas impropre de qualifier de flou dégradé. L'un n'est en effet pas vraiment connaissable sans être radicalement inconnaissable. De fait, le positionnement du sujet par rapport à l'un s'entend dans cette même perspective très mouvante, à l'image de formes émergeant de la brume sans pour autant être clairement discernables.

> (41) Que Socrate ne porte pas sa pensée sur cet un, mais sur une chose auguste et indicible, il l'a montré en la laissant de côté comme absolument cachée[259],

Nous retrouvons l'occurrence du terme dans un argument d'autorité avec cependant une nuance argumentative qui pourrait prêter le flanc à une certaine critique de rigueur. Il y a en quelque sorte un sophisme du secret, au sens où si une chose est gardée secrète, il en découle que toute réponse à la question de son existence ne peut être que négative. Ainsi, le non-discours socratique sur l'ineffable tenu secret est conséquemment valide en double exclusif, ce qui ruine l'argument. Plus généralement cependant, nous voyons à quel point l'auteur témoigne de sa volonté d'exposer son enseignement sous l'auspice de références non-négociables.

> (42) La beauté opérant par la sympathie le mélange mutuel des éléments entre eux et la vérité donnant véritablement la subsistance. Mais *celui-là* est tout à la fois indiciblement[260],

L'occurrence du terme, située dans un argumentaire sur l'irréconciliable simultanéité d'une pensée de l'unité et de l'universalité, souligne ici que l'indicible se comprend aussi comme une modalité, au sens où il permet d'envisager l'unité globalisante là où la connaissance ordinaire et corrélativement la pensée du sujet, sont maintenues au stade de la diversité. L'aptitude à suggérer la globalité par l'ineffable souligne l'importance de cette notion (qui n'en est pas une) pour entrer dans une véritable démarche damascienne. Le lecteur opérant devrait en effet lors de chaque étape, voire de chaque acte cognitif de considération, prendre soin de toujours scruter l'horizon de ses limites mentales, afin de prendre appui sur l'ensemble et d'intégrer les parties du déploiement en correspondance avec le référentiel initial de l'expérience de l'ineffabilité.

---

[259] Ὅτι δὲ ὁ Σωκράτησ οὐκ ἐπὶ τοῦτο τὸ ἓν φέρει τὴν διάνοιαν, ἀλλ' ὡς ἐπί τι σεμνὸν καὶ ἀπόρρητον, ἐδήλωσεν, αὐτὸ μὲν ἀφείς, ὡς πάντῃ κρυπτόμενον, (I,96,17-18/1,64,9/234)

[260] τοῦ δὲ κάλλους τὴν συμπαθῆ πρὸς ἄλληλα σύγκρασιν, τῆς δὲ ἀληθείας τὴν ὕπαρξιν, ὡς ἀληθῶς· ἐκείνου δὲ πάντα ὁμοῦ ἀπορρήτως. (I,98,27/1,66,2/236)

(43) Mais il faut purifier à fond ce mode de production, le concevoir comme nous étant étranger et ne s'opérant ni par l'agir, ni par le pouvoir, ni par le subsister, mais par l'un qui précède les trois d'une manière indicible[261].

Dans cet argument sur l'antériorité de l'un, nous retrouvons une indication sur la modalité de l'indicible qui, bien que ne fournissant aucune explication positive, révèle, par élimination, son positionnement fonctionnel dans le système. En ce sens, la modalité indicible s'étend plus largement que l'indicible lui-même, engageant ainsi une ébauche de procession qui débuterait par un indicible indiciblement suivi d'un un indiciblement. Ainsi, le manque devient un indicateur par rapport à ce qui suit.

(44) puisqu'avant lui, nous le savons, il y a l'indicible dont il n'y a rien à dire, pas même sous le mode de l'indication. Rien donc de procède de lui et donc l'un-tout n'en procède pas non plus[262].

Cette dernière occurrence du terme de la sixième phase est également sous le régime positionnel au sens où c'est par rapport à l'indicible que se développe un discours admissible sur l'un, même si ce rapport est plutôt un non-rapport, ce qui du point de vue d'une indication revient au même. Ainsi, avec l'un, l'indicible se renforce dans sa fonction de point d'appui du système, laissant déjà entrevoir la logique de progression vers la connaissance par dégradé de flous.

En résumé, l'*aporretos* dans la sixième phase s'intègre dans le déploiement de l'initiation de la procession avec forcément le sujet en toile de fond. Le sujet qui se trouve engagé dans ce processus a toujours ce même besoin de points de repère pour s'orienter dans la dynamique de pensée. L'ineffable apparaît alors comme le jalon fondateur de ce système d'orientation.

En outre, la perspective d'une communauté et de polémiques nous invite à considérer le rôle grandissant d'une intersubjectivité, comme espace privilégié d'une pratique argumentative et donc constitutive du parcours de déploiement.

---

[261] διακαθαρτέον δὲ τὸν τρόπον τῆς παραγωγῆς, ὡς ὄντα ἀσύμφυλον ἡμῖν, καὶ οὔτε τῷ ἐνεργεῖν, οὔτε τῷ δύνασθαι, οὔτε τῷ ὑπάρχειν ἐπιτελούμενον, ἀλλὰ τῷ ἑνὶ πρὸ τῶν τριῶν ἀπορρήτῳ τρόπῳ. (I,121,16/1,80,14/255)

[262] διότι πρὸ αὐτοῦ τὸ ἀπόρρητον ἦν, ἐφ' οὗ οὐδὲν ἦν εἰπεῖν, οὐδὲ κατὰ ἔνδειξιν. Οὐδὲ ἄρα πρόεισί τι ἀπ' αὐτοῦ, οὐδὲ ἄρα τὸ ἓν πάντα, (I,129,20/1,85,22/262-263)

3.2.1.2.1. L'aporretos *dans la perspective du problème de la sixième phase*

Le sujet lecteur peut de plus en plus être envisagé comme un lecteur initié, capable de tirer profit de ses apprentissages, tout en étant maintenu dans un certain malaise cognitif, car il est obligé de se maintenir dans un mouvement délibérément flou, alors qu'il cherche à s'orienter. En ce sens, la démarche damascienne implique une sorte de consentement du sujet qui devra se refuser à s'arrêter sur un savoir clôt pour se laisser guider dans une démarche impavide. Il n'est guère aisé en effet de considérer que le plus fondamental des points de repère, celui qui doit être le plus fiable, est aussi celui qui est l'insaisissable. Son positionnement si capital doit se construire sur ce qui lui échappe et de surcroît dans un rapport direct (ce qui est logiquement inconcevable) mais dans un rapport à son état de sujet en déréliction.

3.2.1.3.* L'aporretos *dans la septième phase

> (45) De plus si l'un-tout est le second principe après l'indicible, si il n'est en rien ceci plutôt que cela, mais tout à titre égal, si par ailleurs ce qui commande la triade est plutôt subsistence[263],

Cette première occurrence du terme de la septième phase s'inscrit dans l'analyse des conditions d'antériorité de l'un, notamment sur le nombre. L'indicible sert ici, comme précédemment, principalement de point de repère selon une classification avant-après.

> (46) L'un, comme nous disions, ou bien est monade, et avant la monade il y aura l'un, et encore avant l'un présubsistera l'indicible ; la monade dans ce cas sera première de la série intelligible en étant troisième principe[264].

Située dans la continuité argumentaire, cette occurrence du terme s'entend globalement dans la même logique. L'indicible permet notamment de clore la remontée de l'au-delà de l'un, qui, sans cela, choirait dans l'infini.

> (47) Celui qui n'incline vers rien, étant purement tout-un, sera avant eux premier et commun. Et avant lui est l'indicible[265].

---

[263] Ἔτι γὰρ εἰ τὸ ἓν πάντα δευτέρα ἀρχὴ μετὰ τὴν ἀπόρρητον, αὕτη δὲ οὐδὲν μᾶλλον τόδε τι τόδε, ἀλλὰ πάντα ἐπίσης, τὸ δὲ ἄρχον τῆς τριάδος ὕπαρξισ μᾶλλον, (II,3,4/1,87,8/270)

[264] τὸ ἓν ὅπερ ἐλέγομεν, ἤτοι μονάς ἐστι, καὶ ἔσται πρὸ αὐτῆς τὸ ἕν, καὶ τούτου προϋπάρξει τὸ ἀπόρρητον. Ἡ ἄρα μονὰς ἔσται πρώτη τοῦ νοητοῦ ἀριθμοῦ, τρίτη οὖσα ἀρχή; (II,3,11/1,87,14/270)

(48) Ensuite, nous accorderons nous aussi qu'il y a le principe premier que, dans nos recherches précédentes, nous avons trouvé indicible[266].

Ces deux occurrences du terme, dans la même continuité, nous permettent d'observer que l'ineffable se retrouve explicitement associé aux recherches antérieures (ou plus exactement à la phase antérieure de la recherche), ce qui situe le sujet opérant comme chercheur, directement dans le processus même de l'argumentaire. La fonction positionnelle de l'ineffable se renforce au fur et à mesure que le sujet progresse dans la procession. En ce sens, se confirme la profonde corrélation entre l'aporie et ineffable.

(49) Peut-être, par le moyen de la négation absolue et de la suppression complète de toute connaissance, indique-t-il l'indicible[267].

Cette occurrence du terme est en fait située dans une référence à la première hypothèse du *Parménide*, placée dans une annonce d'analyse ultérieure. En ce sens l'indicibilité est bien évidemment associée au premier principe.

(50) Qu'il sache que nous aussi, nus posons que l'indicible est à titre égal tout avant tout, selon l'indicible absolu[268].

L'occurrence du terme s'intègre dans ce qu'il convient d'envisager comme un bilan intermédiaire de l'analyse du non-un avant de s'engager dans celle de la triade. En ce sens l'indicible est ici utilisé comme base de rappel.

(51) Si donc en tant qu'un, il s'est abaissé en dehors de l'indicible, sa dégression n'est pas procession[269],

Avec cette occurrence du terme, nous pouvons constater que la fonction positionnelle n'est pas un simple point de repère, mais permet, au terme d'une exposition, l'approfondissement du point analysé, notamment la dégression de l'un. En

---

[265] ἡ πρὸς μηδὲν ἀποκλίνουσα, πάντα δὲ ἓν οὖσα, ἁπλῶς εἴη ἂν πρὸ τούτων μία κοινή, καὶ πρό γε ταύτης ἐστὶν ἡ ἀπόρρητος. (II,5,7/1,88,15/272)

[266] Ἔπειτα εἰ καὶ συγχωρήσομεν καὶ ἡμεῖς εἶναι τὴν μίαν,ἣν ἀναζητοῦντες ἐν τοῖς πρόσθεν ἀπόρρητον εὑρήκαμεν οὖσαν, (II,10,20/1,91,19/278)

[267] οὐ μέντοι· ἀλλ' ἴσως διὰ τῆς παντελοῦς ἀποφάσεως καὶ τῆς γνωστικῆς ἁπάσης ἀναιρέσεως τὸ ἀπόρρητον ἐνδείκνυται. (II,11,18/1,92,12/280)

[268] Ἴστω δὲ καὶ ἡμᾶς τὸ ἀπόρρητον ἐπίσης πάντα πρὸ πάντων ὑποτιθεμένους κατὰ τὸ πάντη ἄρρητον. (II,12,13/1,93,1/281)

[269] Εἰ γοῦν ᾗ ἓν ὑπέβη παρὰ τὸ ἀπόρρητον, οὐκ ἔστιν αὐτοῦ πρόοδος ἡ ἀπόβασις, (II,14,2/1,93,23/283)

ce sens, nous constatons une dynamique constitutive du système, qui s'affine au fur et à mesure qu'elle se renforce dans son déploiement.

> (52) Mais, dit-il, ce qui demeure, ou bien demeure en lui-même, l'un aura alors une sorte de dualité,ou bien demeure en ce qui est avant lui, et il y aura quelque chose de dicible dans l'indicible,car ce qui demeure est d'une certaine manière dicible[270],

Nous retrouvons ici l'occurrence du terme dans un usage plus argumentatif constitué d'une implication entre l'indicible et ce qui demeure, pour bien évidemment souligner l'au-delà de l'indicible et de ses inadéquations processionnelles y relatives.

> (53-54) Mais si nous posons d'abord comme premier le principe qui est au-dessus de tout, ensuite un autre après lui qui, lui aussi, enveloppe tout sans être entièrement indicible, et, encore en dessous un autre qui déjà d'une certaine manière se tourne vers ce qui est après lui, nous accordons ainsi que le premier principe est indicible[271],

Avec ce groupe d'occurrences du terme, nous avons une belle exemplification de la combinaison positionnelle et argumentative de l'indicible. En effet, l'indicible permet non seulement de désigner le point de départ, mais également de valider le développement qui l'implique. Une telle pratique permet ainsi de combiner, dans un contexte général de récapitulation, la double fonctionnalité de l'occurrence du terme.

> (55) Mais les deux ne sont pas contredistingués ; l'un ne veut pas encore procéder de l'indicible[272]

L'occurrence du terme située dans la conclusion sur le non-un s'intègre dans un argument, visant à mettre en évidence la nature procédurale qui régit le rapport entre les principes suivant l'indicible. Soulignant principalement que les principes ne sont pas de simples points fixes, mais les agents d'une dynamique globale de déploiement, l'auteur rappelle à nouveau le souci redondant d'une pensée qui trouve son sens dans son mouvement.

---

[270] ᾽Αλλὰ τὸ μένον, φησίν, ἢ ἐν ἑαυτῷ μένει, καὶ ἕξει διπλόην τινὰ τὸ ἕν, ἢ ἐν τῷ πρὸ αὐτοῦ, καὶ ἔσται τι ῥητὸν ἐν τῷ ἀπορρήτῳ, τὸ γὰρ μένον ῥητόν πως, (II,14,13/1,94,2/283)

[271] Εἰ δὲ τὴν μὲν ὑπὲρ πάντα τιθεὶς ὡς μίαν, ἑτέραν δὲ μετὰ ταύτην πάντα καὶ αὐτὴν περιέχουσαν, οὐχ οὕτω δὲ πάντα ἀπόρρητον,ὑπὸ δὲ ταύτην ἄλλην ἤδη πως ἑαυτὴν προσάγουσαν τοῖς μεθ' ἑαυτήν, οὕτως ὁμολογοῦμεν τήν τε μίαν ἀπόρρητον (II,15,8-10/1,94,14/284)

[272] ἀλλ' οὐκ ἀντιδιαιρουμένας, ἀλλὰ τὴν μὲν οὔπω θέλουσαν ἐκ τοῦ ἀπορρήτου προελθεῖν, (II,16,8/1,95,3/284-285)

(56) En conséquence, admettons qu'on pose que l'origine, antérieure à la triade intelligible, est une, et que cette origine est une c'est le tout-un lui-même. Car, dira-t-on, le tout un, c'est aussi l'indicible[273].

Cette occurrence du terme a trait à la mise sur pied du système triadique. Elle s'insère dans l'examen d'un argument portant sur l'antériorité problématique de l'un par rapport à la triade. En toute continuité, nous retrouvons l'indicible associé au tout-un et à l'origine placé antérieurement. En ce sens, l'indicible apparaît de plus en plus comme l'antériorité par excellence, mais à la différence de l'antériorité, l'indicible n'implique pas une nécessaire remontée à l'infini. En effet, l'indicible se pose en quelque sorte dans le silence, tandis que l'antériorité est continuellement rejetable en arrière.

(57) Et il est évident, maintenant aussi, que l'un ne saurait être le principe absolument indicible[274].

L'occurrence du terme est ici intégrée dans un processus de définition, au sens où il est possible de dire que l'un n'est pas l'indicible absolu. Nous constatons donc que l'indicible dispose également d'une fonction constituante pour élaborer ce qui se positionne par rapport à lui. Nous observons donc un renforcement de la combinaison entre la fonction de positionnement et de définition. La fonction de positionnement indique que l'indicible est antérieur. La fonction de définition indique tout ce qui n'est pas d'une manière ou d'une autre l'indicible. Ainsi, la progression dans un processus d'antériorité-postériorité devient, au fur et mesure de son déploiement, un système de définition de ses éléments en référence à l'ensemble par son origine.

(58) En dehors de cela, si on veut nommer, d'une manière ou d'une autre, ce qui par nature est sans nom – soit dire ce qui est absolument indicible, soit signifier ce qui ne peut être signifié – rien n'empêche de rapporter aussi au principe premier et indicible les plus excellentes des dénominations et des notions, comme des symboles très saints, et de l'appeler un, suivant la notion commune qui se présente d'abord et qui reconnaît à l'un la dignité de principe de tout[275].

---

[273] Ὥστε καὶ εἴ τις ὑποτίθοιτο μίαν μὲν εἶναι τὴν πρὸ τῆς νοητῆς τριάδος ἀρχήν, ταύτην δὲ τὴν μίαν αὐτὸ εἶναι τὸ πάντα ἕν· τοῦτο γὰρ εἶναι καὶ τὸ ἀπόρρητον, (II,21,3/1,98,13/290)

[274] Δῆλον δὲ ὅτι καὶ νῦν οὐκ ἂν εἴη τὸ ἓν ἡ ἀπόρρητος πάντων ἀρχή· (II,23,3/1,99,24/292)

[275] Χωρὶς δὲ τούτων, εἰ μὲν ὀνομάζειν ἐθέλοι τις ὁπωσδήποτε τὸ φύσει ἀνώνυμον, ἢ λέγειν τὸ ἄρρητον παντελῶς, ἢ σημαίνειν τὸ ἀσήμαντον, οὐδὲν κωλύει καὶ τῇ μιᾷ καὶ ἀπορρήτῳ ἀρχῇ τὰ κράτιστα τῶν ὀνομάτων τε καὶ νοημάτων ὥσπερ σύμβολα ἄττα ἁγιώτατα προσάγειν καὶ ἐκείνην ἓν καλεῖν, κατὰ τὴν προφανῆ κοινὴν ἔννοιαν, τὴν ἀξίαν ἓν εἶναι τῶν πάντων ἀρχήν. (II,23,10/1,100,1/292)

L'occurrence du terme est ici au centre d'une préoccupation axée sur sa nominalisation. Nous remarquons que l'auteur soutient qu'il est possible d'accorder, tant qu'à faire, les plus excellentes des dénominations à l'indicible, bien qu'en soi elles ne lui conviennent pas du tout. En ce sens, il semble donc possible d'appeler autrement qu'indicible l'indicible et ceci, finalement, pour une raison simple, à savoir que de toute façon aucune dénomination ne lui convient, l'inadéquation d'autres dénominations que celle d'indicible ne change pas grand chose. Corrélativement, une telle démarche peut désormais trouver son sens, maintenant que le déploiement est suffisamment engagé. L'indicible qui est toujours en point de mire peut ainsi très bien rester dans la perspective des principes qui le suivent, puisqu'il constitue leur point d'appui.

> (59) Mais elle n'atteint pas un principe encore plus commun et digne dès lors d'être appelé principe, elle n'atteint pas le principe indicible, si du moins ce principe est sans parenté avec toutes nos pensées et complètement inconcevable[276].

Dans la suite de ce qui précède, l'occurrence du terme est cette fois engagée par rapport à la notion commune de tout. L'indicible est, à nouveau, employé dans une perspective d'accessibilité de son antériorité ou plus exactement de degré de non-accessibilité, qui permet de constituer la définition d'un élément placé à sa suite.

> (60) C'est donc l'un absolu que Jamblique pose comme intermédiaire entre les deux principes, et celui qui est entièrement indicible[277].

L'occurrence du terme est ici insérée dans une analyse de référence, soit Jamblique qui fait généralement autorité aux yeux de Damascius, comme il est indiqué dans l'introduction. L'auteur, comme à son habitude, reprend une thèse d'autorité pour l'intégrer à son système, en tant que caution homodoxique.

> (61) Il en résultera qu'entre l'indicible et ce qu'on appelle les deux principes, les principes intermédiaires seront deux, de part et d'autre, et non plus un, comme le veut Jamblique[278].

---

[276] ἀλλὰ μὴ ἔτι κοινοτέραν τινὰ καὶ ἤδη ἀρχὴν ἀξίαν κεκλῆσθαι· ἀλλ' οὐκ ἐπὶ τὴν ἀπόρρητον, εἴ γε ἀσύμφυλος ἐκείνη ἐστὶν ταῖς ἡμετέραις ἁπάσαις ἐννοίαις καὶ τὸ πάμπαν ἀνεννόητος. (II,23,20/1,100,9/292)

[277] αὕτη μὲν οὖν τὸ ἁπλῶς ἕν, ὃ μέσον ὁ Ἰάμβλιχοσ τίθεται τῶν δύο ἀρχῶν καὶ τῆς παντάπασιν ἀπορρήτου ἐκείνης, (II,28,3/1,103,8/296)

(62-63) A quoi on répondra que Pythagore a désigné le principe indicible par l'un, faute d'un autre terme par lequel il aurait pu l'exprimer à quelqu'un d'autre. Mais nous maintenant nous méprisons jusqu'à l'un lui-même, au regard de la position de *celui-là*. Du moins paraîtra-t-il plus vénérable, si il est honoré par nous du seul nom d'indicible, s'il est permis de le dire[279].

Ces occurrences du terme sont emboîtées dans une démarche à la fois de mise à jour, pour ne pas dire de rectification des autorités et qui s'affine par rapport à la tendance soulevée précédemment sur la nominalisation, à l'occurrence du terme 57. La position est ici plus radicale peut-être en raison des rectifications que l'auteur à dû apporter aux autorités, appelées pourtant à étayer son propos. Nous voyons donc que l'argumentaire intégrant les autorités comporte certains risques de quiproquos et que l'attitude de l'auteur oscille entre une ouverture sur le patrimoine et la radicalisation de la position qu'il veut défendre.

(64) On pourrait voir ces choses ainsi selon un genre étendu de notions, qui est assez évidents. Mais pour parler d'une manière qui soit plutôt orientée vers l'indicible, et dans le sens de l'indication, l'hypostase de l'étant, qui est celle du troisième principe, détient les trois sous le mode de l'activité[280],

Située dans l'analyse générale de l'uni et plus exactement de l'étant comme principe, cette dernière occurrence du terme de la septième phase explicite clairement la fonction d'orientation de l'indicible. C'est en effet par rapport à ce point de repère initial que l'auteur renforce son argumentation sur le positionnement de l'élément analysé. Nous voyons donc encore plus clairement, car la perspective a progressé, à quel point la mise en rapport des éléments du système trouve, grâce à l'indicible, une référence commune, absolument nécessaire à la fiabilité du positionnement, surtout que celui-ci s'insère dans un système dynamique.

En résumé, l'*aporretos* dans la phase 7 se caractérise encore un peu plus par son intégration dans la dynamique du système. Par rapport à l'ineffable, le sujet est non

---

[278] ὥστε ἑκατέρως δύο αἱ μέσαι ἀρχαὶ συμβήσονται τοῦ τε ἀπορρήτου καὶ τῶν καλουμένων δυεῖν ἀρχῶν, ἀλλ' οὐκέτι μία κατὰ τὸν Ἰάμβλιχον. (II,28,21/1,103,21/297)

[279] Ἢ Πυθαγόρασ μὲν τὴν ἀπόρρητον ἀρχὴν τῷ ἑνὶ παρεδήλωσεν, οὐκ ἔχων ὅτῳ ἄλλῳ φθέγξαιτο πρὸς ἄλλον· ἡμεῖς δὲ νῦν ἀτιμάζομεν καὶ τὸ ἕν, πρὸς τὴν ἐκείνου θέσιν ἀτιμάζοντες, ἐπεὶ σεμνοτέρα γε φανεῖται τῷ ἀπορρήτῳ μόνῳ σεμνυνθεῖσα παρ' ἡμῶν, εἰ θέμις εἰπεῖν. (II,30,4-7/1,104,17/298)

[280] Οὕτω μὲν τοίνυν ἴδοι ἄν τις ταῦτα κατὰ τὸ συμφανέστερον καὶ διαβεβηκὸς εἶδος τῶν νοημάτων, ὡς δὲ ἀπορρητότερον εἰπεῖν, καὶ κατὰ ἔνδειξιν, ἡ μὲν τοῦ ὄντος, ὅ ἐστιν ἡ τῆς τρίτης ἀρχῆς ὑπόστασις, ἔχει τὰ τρία κατὰ τὴν ἐνέργειαν, (II,73,13/1,133,11/343)

seulement opérant, mais en un certain sens rétroopérant en tant que considérant ses opérations pour son orientation. Nous pouvons ainsi de plus en plus percevoir en quoi l'ineffable peut se comprendre comme aporie constitutive, notamment dans la phase fondant la connaissance. En effet, nous pouvons considérer que la résolution constituant la connaissance, qui n'est pas une annulation des apories mais une évolution de la dynamique globale les intégrant, correspond à l'évolution de la fonction de l'ineffable. En effet, tout en restant en soi ineffable, il se dévoile comme le point d'appui du système et donc permet au sujet de s'appuyer sur lui, non pas simplement par rapport à l'état du sujet, mais également par rapport au parcours du sujet, constitué à partir de ce fondement ineffable structurant l'ensemble.

3.2.1.3.1. L'aporretos *dans la perspective du problème de la phase 7*

Nous constatons donc que le sujet dispose avec l'indicible d'une combinaison entre une dynamique, celle de l'opérativité aporétique, et un point d'appui, celui de l'ultime silence, sans que pour autant ces deux fonctions se contredisent. Cette par cette aptitude à gérer ces deux fonctions dans la constitution triadique que le sujet peut prétendre aborder la connaissance en fondement.

Remarquons que ce processus de référence au tout par rapport à l'origine résout le délicat problème d'une définition d'élément du tout par rapport au tout. En effet, si, sur le principe, le tout permet d'envisager un des ses éléments ou une de ses dimensions conçue comme élément dans une perspective de définition qui dépasse par l'opérativité les blocages aporétiques, il n'en demeure pas moins qu'il faut franchir l'abîme séparant l'élément de l'ensemble. Or, l'indicible, pas sa position originelle, est à la fois la globalité en unité et l'élément initial. Donc en tant qu'élément (bien qu'il soit tout à fait impropre de le dire ainsi), l'ineffable assure le lien avec les autres éléments du système global, et en tant que globalité (bien qu'il soit tout à fait impropre de le dire ainsi), il assure le lien avec l'ensemble. Bien évidemment, cela est en soi paradoxal, d'où la nécessaire indicibilité, étant donné qu'en fin de compte nous parlons d'opérations du sujet, selon son positionnement dans son champ de conscience en regard de l'indicibilité. Il y a en quelque sorte un ancrage du sujet dans l'indicible, à partir duquel il peut s'élancer au travers du déploiement du système, sans pour autant s'y perdre, et ce bien que son attention ne soit pas en mesure de considérer plus d'un élément à la fois, car il s'agira d'un élément mis en perspective par l'ancrage dans l'ineffable.

3.2.1.4. **L'aporretos** *dans la huitième phase*

(65) Ou bien dirons-nous qu'il est inconnaissable, parce que fixé dans le principe indicible et dans le bien[281],

(66-67) De plus, si l'uni est totalement inconnaissable, alors l'un, antérieur à l'uni, sera inconnaissable à un titre encore plus élevé. Et dans ce cas, le principe indicible de là-bas, en quoi dirons-nous qu'il diffère de cet un ou de l'uni ? On répondra que ces principes sont absolument indicibles[282].

Situé au début de la huitième phase portant sur la connaissance, cet ensemble d'occurrences du terme s'insère dans un argumentaire analysant l'alternative d'un uni connaissable ou inconnaissable. L'indicible, bien évidemment, est employé en faveur de l'incognoscibilité de l'uni. Cet usage de l'ineffable, dans un argument à ce stade déjà avancé du développement, tend à montrer que son usage argumentatif doit être bien assimilé par le lecteur, qui peut donc en apprécier aisément la portée.

(68-71) Mais qu'il est nécessaire que toujours quelque chose des réalités premières soit insaisissable et indicible pour les suivantes. Car c'est ainsi, nous l'avons vu, que ce qui est absolument transcendant est absolument indicible par rapport à tout, tandis que chacune des autres réalités par rapport aux suivantes a seulement quelque chose d'elle-même qui est indicible et elle devient indicible en un sens relatif[283].

Ce groupe d'occurrences du terme, situé dans la phase finale de l'analyse de la connaissance, confirme, si besoin est, la fonction situationnelle et catégorielle de l'ineffabilité. Cette mise en perspective de dégradés d'ineffable montre en quoi le point de repère révélé par l'expérience aporétique initiale de l'indicible radical porte et structure l'ensemble dynamique du déploiement.

---

[281] ἢ ἄγνωστον μὲν ἅτε τῇ ἀπορρήτῳ ἀρχῇ καὶ τἀγαθῷ, (II,100,16/1,151,25/376)

[282] Ἔτι δὲ εἰ τὸ ἡνωμένον πάντη ἄγνωστον, τόγε πρὸ τοῦ ἡνωμένου ἓν ἔτι μειζόνως ἄγνωστον· οὕτω δὲ τὴν ἀπόρρητον ἐκείνην ἀρχὴν τίνι διαφέρειν φήσομεν τοῦ ἑνὸς τούτου ἢ τοῦ ἡνωμένου; ἢ καὶ ταῦτα πάντη ἀπόρρητα· (II,104,13-15/1,154,4/380)

[283] ἀλλὰ καὶ ἀναγκαῖον εἶναί τι τῶν πρώτων ἀεὶ τοῖς δευτέροις ἄληπτον καὶ ἀπόρρητον· οὕτω γὰρ καὶ τὸ πάντη ἐκβεβηκὸς ἀπόρρητον ἦν ἁπλῶς πρὸς πάντα,τῶν δὲ ἄλλων ἕκαστον πρὸς τὰ δεύτερα μόνον ἑαυτοῦ τε ἀπόρρητον ἔχει καὶ γίγνεται πρός τι ἀπόρρητον. (II,151,7-10/1,183,1/425-426)

La globalité rendue par les fonctions de l'ineffabilité nous confirme également la perspective dans laquelle il est possible d'envisager le *Traité*, à savoir un parcours incitatif qui exige de son lecteur opérant un engagement vers une saisie globalisante de la démarche métaphysique.

> (72-73) Car ce n'est pas à l'indicible, c'est à l'étant que nous sommes rattachés par la connaissance. Or, celui-là est rattaché à l'indicible par l'union complète.[284]

Ces deux dernières occurrences du terme de la phase sur la connaissance sont intégrées dans un argumentaire d'élaboration de la connaissance dans le système triadique. A nouveau, l'occurrence du terme est employée positionnellement pour distinguer deux modalités de rattachement.

En résumé l'*aporretos* dans la phase 8 se situe dans la continuité de sa fonction structurante, notamment en assumant son rôle de point de repère. Il s'avère par contre, d'une manière flagrante, que son usage est d'une fréquence beaucoup plus restreinte, puisque que le terme n'est employé que six fois alors que le volume textuel de la phase est pourtant conséquent (environ un sixième du *Traité*). La baisse de fréquence s'explique logiquement par le fait que l'*aporretos* a rempli sa tâche. Se situant au niveau du fondement le plus structurant, il est en quelque sorte dissimulé par l'édifice qu'il soutient, celui de la procession dans laquelle la connaissance s'est fondée.

3.2.1.4.1. L'aporretos dans la perspective du problème de la phase 8

L'*aporretos* est de l'ordre du fondement, et par rapport à la connaissance, du fondement en altérité, au sens où il fonde la connaissance non pas comme une connaissance qui serait plus profonde, mais en tant que non-connaissance constitutive de ce qui lui est préalable. En ce sens, il n'a plus une grande utilité dans la démarche. Il sert alors davantage à expliquer le mécanisme de la dynamique cognitive qu'à la fonder.

3.2.1.5. L'aporretos *dans la neuvième phase*

> (74) Il laisse de côté comme indicible le principe un, antérieur au deux et indicible. Car le seul fait de n'en même pas parler indique sa nature indicible[285].

---

[284] Οὐ γὰρ τῷ ἀπορρήτῳ συναπτόμεθα διὰ γνώσεως, ἀλλὰ τῷ ὄντι· ἐκεῖνο δὲ τῷ ἀπορρήτῳ συνῆπται διὰ πάσης ἑνώσεως, (II,160,17-18/1,188,14/433)

Cette unique occurrence du terme de la pourtant très longue neuvième phase est de plus située dans l'un des derniers paragraphes conclusifs. L'usage du terme est sans surprise, encore une dernière fois intégré dans une fonction de positionnement, rappelant l'absolue antériorité de l'ineffable. Au terme de la procession et en pleine analyse des perspectives orphiques, l'occurrence du terme permet un rappel de la perspective globale du *Traité* à l'intention d'un lecteur qui se serait trop focalisé sur le débat interprétatif auquel se livre Damascius.

3.2.1.5.1. L'aporretos dans la perspective du problème de la neuvième phase

Nous situant dans un contexte qui éprouve la connaissance et non plus qui élabore son fondement constitutif, il est tout à fait logique de ne plus trouver l'ineffable dans la constitution de l'argumentaire, pas plus que dans celle de la structure. Le lecteur est désormais censé être au clair avec l'élaboration processionnelle et c'est fort de cet acquis qu'il peut l'éprouver.

3.2.2. *L'arretos*

Cette seconde occurrence du terme de l'indicible, un peu moins utilisée, est très proche de la précédente. Il est cependant possible de souligner qu'associée à l'interdit de parler, au secret et à l'inexprimable, l'occurrence du terme *arretos* est davantage connotée par l'idée d'inconnu et d'immensité. Dans cette ordre idée, il semblerait que l'*arretos* exprime avec davantage d'intensité l'expérience langagière de la rupture, voire d'éclatement de la langue, laquelle est en quelque sorte pulvérisée par ce qui ne devrait que l'habiter et qui en fait la dépasse radicalement.

3.2.2.1. L'arretos *dans les phases 1 à 5*

> (1-2) Cependant, en partant des choses qui nous sont mieux connues, il faut nous accoutumer à ces indicibles efforts d'enfantement qui se font en nous et qui tendent vers la conscience indicible (je ne sais comment m'exprimer) de cette sublime vérité[286].

Situées dans la deuxième phase qui porte précisément sur le parcours qui mène à l'expérience d'ineffabilité, ces occurrence du terme confirment l'idée selon laquelle

---

[285] τὴν δὲ μίαν πρὸ τῶν δυεῖν ἄρρητον ἀφίησιν· αὐτὸ γὰρ τὸ μηδὲ φάναι περὶ αὐτῆς ἐνδείκνυται αὐτῆς τὴν ἀπόρρητον φύσιν· (III,161,3/1,317,20/631)

[286] ᾽Αλλ᾽ ὅμως ἐκ τῶν ἡμῖν γνωριμωτέρων, ἀνεθιστέον τὰς ἐν ἡμῖν ἀρρήτους ὠδῖνας, εἰς τὴν ἄρρητον οὐκ οἶδα ὅπως εἴπω συναίσθησιν τῆς ὑπερηφάνου ταύτης ἀληθείας· (I,6,14, /1,5,19/154)

l'auteur propose un parcours d'apprentissage au travers du *Traité*, où le sujet lecteur, au fur et à mesure de l'expérience aporétique, renforce sa nouvelle habitude de penser, basée sur l'ineffabilité. Ces deux premières occurrences du terme nous livrent déjà amplement les fonctions majeures de l'ineffabilité. De même que précédemment, nous retrouvons en effet non seulement les efforts d'enfantement, mais également l'idée qu'il faille s'y habituer et donc que nous sommes, d'entrée, dans une logique d'apprentissage, même d'initiation, puisque le sujet est appelé à faire un travail sur lui-même. Nous avons donc une fonction initiatique. Plus profondément, nous constatons également qu'il y a une expérience de conscience spéciale et spécifique de l'ineffabilité qui est de l'ordre du sujet réel, puisque l'auteur y apporte la caution de son expérience personnelle, en signalant à la première personne son incapacité à exprimer l'inexprimable. Nous avons donc une fonction expérimentale. Ainsi, nous pouvons déjà souligner que l'ineffabilité est comprise comme une expérience initiatique.

> (3-4) Et si en parlant ainsi, nous avançons dans le vide, il faut dire qu'avancer dans le vide s'entend aussi en deux sens : on sombre ou bien dans l'indicible, ou bien en ce qui n'est absolument pas sous aucun rapport. Cela aussi est indicible[287],

La double acception de l'ineffable, signalée par ces deux occurrences du terme, met en évidence un point capital du système damascien. Nous pouvons constater par cette précision que l'appréciation d'un terme ne dépend pas de sa définition ordinaire, mais du parcours auquel il renvoie. En effet, ce qui véritablement distingue l'ineffable suréminent de l'ineffable néant n'est pas en soi la définition du mot, vu que c'est le même mot, mais comment le sujet pensant en vient à utiliser cette dénomination à la suite d'un cheminement argumentatif. Ainsi, d'un point de vue métaphysique, le sens d'un terme réside dans le parcours opératoire qui justifie son usage. Corrélativement, se dégage, de par les parcours opératoires inhérents au sens et donc nécessaires à l'intelligibilité des énoncés, une structure opératoire constitutive d'un déploiement qui est foncièrement dynamique. Cette nécessité est particulièrement saillante dans la troisième phase où se situent ces occurrence du termes, étant donné que traitant du rien et simultanément traitant de quelque chose, il devient patent que nous traitons d'autre chose que ce que langue désigne comme aucune chose.

---

[287] εἰ δὲ κενεμβατοῦμεν ταῦτα λέγοντες, διττὸν καὶ τὸ κενεμβατεῖν, τὸ μὲν ἐκπίπτον εἰς τὸ ἄρρητον, τὸ δὲ εἰς τὸ μηδαμῆ μηδαμῶς ὑπάρχον·ἄρρητον μὲν γὰρ καὶ τοῦτο, (I,8,2-3/1,6,24/155)

(5-6) si bien que l'un est absolument inconnaissable et indicible. Pourquoi donc chercher quelqu'autre chose au-delà de l'indicible[288] ?

Nous retrouvons avec ces deux occurrences du terme la fonction situationnelle de l'ineffable, déjà rencontrée avec l'*aporretos*. Ainsi nous pouvons constater que dès que l'expérience de l'indicible est établie par l'auteur et vérifiée par le lecteur, celle-ci peut servir de point d'orientation. Il dès lors possible de mettre l'indicible en rapport avec des paramètres de localisation (tel qu'au-delà) et corrélativement d'organiser la disposition d'autres concepts comme l'un, dans la structure en déploiement. A nouveau, la phase sur le rien permet de mettre clairement en évidence la nécessité d'organiser une structure de déploiement opérant sur des points repères fiables, afin d'assurer la cohérence de l'ensemble ; faute de quoi, une dynamique purement opératoire sans aucun point de repère se perdrait dans son propre élan entre nulle part et ailleurs.

(7) C'est pourquoi Platon déclare – ce qui est préférable – que le non étant absolu, dans le sens de l'imperfection, ne peut être ni objet de discours ni d'opinion, comme nous le disons nous de *celui-là* dans le sens de la perfection[289].

Cette occurrence du terme, située dans la phase sur l'inconnaissance et plus précisément dans l'argumentaire analysant l'étant de la signification, souligne la dimension divergente entre le signe signifiant ce qui n'est pas et ce qui n'est pas signifiable. L'occurrence du terme est ici combinée avec un argument d'autorité, qui, comme dans les cas similaires avec l'*aporretos*, est assimilé au système damascien. Plus globalement, l'ineffabilité comprise opératoirement permet de distinguer et de résoudre le paradoxe apparent qui soutient finalement la connaissance d'une inconnaissance. En effet, la connaissance en question est celle de l'efficacité d'une opération, tandis l'inconnaissance se porte sur le contenu vide de ladite opération, qui n'en n'est pas moins efficace.

---

[288] ὥστε πάντη ἄγνωστόν τε καὶ ἄρρητον τὸ ἕν. Τί οὖν; ἄλλο τι τοῦ ἀρρήτου ἐπέκεινα ἐπιζητοῦμεν; (I,9,8/1,7,14/155)

[289] Διόπερ ἄμεινον ὁ Πλάτων ἄρρητον καὶ ἀδόξαστον εἶναί φησι τὸ μηδαμῆ μηδαμῶς ὂν κατὰ τὸ χεῖρον, ὡς ἡμεῖς ἐκεῖνο κατὰ τὸ κρεῖττον· (I,16,2/1,12,14/162)

(8) Mais [dira-t-on] le rien est vide, c'est la chute hors du tout. N'est-ce pas ce que nous concevons au sujet de l'indicible ? Oui mais le rien s'entend en deux sens : celui qui est au-delà, celui qui est en-deçà[290].

(9) C'est donc de cette manière qu'il faut entendre aussi l'inconnaissable et l'indicible en deux sens : d'un côté, comme ce qui n'est même pas la dernière chose que l'on puisse soupçonner, d'un autre côté, comme ce qui n'est même pas la première[291].

Ces occurrences du terme nous renvoient à nouveau à la fonction situationnelle structurante de l'indicible, telle que nous venons de le voir avec les occurrences du terme 5 et 6. Il est ici explicitement formulé qu'il existe deux sens à l'occurrence du terme et que ces deux sens dépendent et même se constituent par leur positionnement.

(10-11) Ou bien il est inconnaissable et indicible ; ou bien encore en un sens il est connaissable, en un autre sens il ne l'est pas. Car il se pourrait qu'on puisse, par le moyen des négations, s'exprimer à son sujet, bien qu'il soit indicible, par une affirmation[292].

Située dans la cinquième phase portant sur l'argumentation complémentaire propédeutique, l'occurrence du terme est ici insérée dans l'examen sur l'indicibilité de l'un. Insérée dans une alternative, l'ineffabilité est ici employée comme un point d'argumentation standard, qui, comme pour l'*aporretos* dans la même phase, risque d'être pris dans le sens trivial d'une voie négative naïve. Plus globalement, si nous concevons la cinquième partie comme un complément propédeutique, nous passons outre ce risque, bien que cette attitude postule un lecteur attentif, mais surtout opérant et engagé.

(12) Car il est la cime de celles qui subsistent selon la position. Toutefois l'indicible, l'inconnaissable, l'incoordonné, le non posé ont en lui une large place[293],

Bien que située dans la même logique propédeutique que la précédente, cette occurrence du terme nous indique cependant que les usages naïfs permettent également

---

[290] ἀλλὰ τὸ οὐδὲν κενόν ἐστι καὶ πάντων ἔκπτωσις. Οὐχ οὕτω δὲ ἐννοοῦμεν περὶ τοῦ ἀρρήτου; ἢ τὸ οὐδὲν διττόν, τὸ μὲν ἐπέκεινα, τὸ δὲ ἐπίταδε· (I,18,15/1,13,25/164)

[291] Ταύτῃ ἄρα καὶ τὸ ἄγνωστόν τε καὶ ἄρρητον διττόν, τὸ μὲν ὡς οὐδὲ τὸ ἔσχατον ὑπονοητόν, τὸ δὲ ὡς οὐδὲ τὸ πρῶτον. (I,18,20/1,14,2/165)

[292] ἢ ἄγνωστον καὶ ἄρρητον, ἢ πῶς μέν, πῶς δὲ οὔ· διὰ μὲν γὰρ ἀποφάσεων εἴποι ἄν τις περὶ αὐτοῦ, καταφάσει δὲ ἄρρητον. (I,56,2-3/1,38,13/196)

[293] κορυφὴ γάρ ἐστι τῶν κατὰ θέσιν ὑφεστώτων· πολὺ δὲ ὅμως ἐν αὐτῷ καὶ τὸ ἄρρητον καὶ ἄγνωστον καὶ ἀσύντακτον καὶ ἄθετον, (I,56,9/1,38,18/196)

de facilement récapituler des notions complexes dans une coordination simple et donc facile d'accès. Sous un angle plus appréciatif, nous pouvons également concevoir que les usages naïfs peuvent autant être utilisés à l'attention des néophytes, pour provoquer un début de réflexion, que servir en quelque sorte d'aide mémoire aux initiés, qui eux, ont pris l'habitude de considérer tous ces énoncés métaphysiques dans une perspective opératoire globale.

> (13) Avant l'un il y a donc ce qui est absolument et entièrement indicible, non posé, non coordonné, qui ne peut être saisi par la pensée d'aucune manière[294],

A l'instar de l'occurrence du terme 33 d'*aporretos*, nous avons ici un rappel de l'insaisissable ineffabilité et donc un renvoi à l'échec de l'opération de saisie, induisant un sujet l'opérant. A nouveau la perspective naïve est rapidement mise à pied pour renouer avec les perspectives procédurales fussent-elles partiellement implicites.

En résumé, l'*arretos* dans les phases 1 à 5 est chargé de ses connotations expérimentales, initiatiques, et intersubjectives. L'opérativité structurante et situationnelle est également engagée, comme dans le cas de l'*aporretos*. Nous pouvons déjà remarquer que l'usage de deux termes distincts pour signaler l'ineffable peut s'envisager d'une manière synonymique. Il eût été d'ailleurs étonnant que Damascius s'attarde sur les mots en eux-mêmes, alors qu'il s'évertue à nous amener à considérer les interactions qu'ils suscitent.

3.2.2.1.1. L'arretos *dans la perspective des problèmes des phases 1 à 5*

Le sujet, invité par Damascius à éprouver sans réserve ses limites de pensée, se voit par l'*arretos* amené à reconnaître la validité du fondement du déploiement par un constat d'ineffabilité, qu'il peut vérifier par lui-même. De plus, nous pouvons remarquer que l'auteur use d'une stratégie pédagogique qui anticipe les réactions possibles du sujet confronté à l'ineffable, et ainsi aux problème de la limite, du rien et de la négation. En effet le sujet, qui parcours les phases initiales imbibées d'ineffable, est soit amené à maintenir son effort d'attention dans une perspective globale et ainsi percevoir l'opérativité l'engageant dans le déploiement, soit est exposé au risque de

---

[294] καὶ πρὸ τοῦ ἑνὸς ἄρα τὸ ἁπλῶς καὶ πάντη ἄρρητον, ἄθετον, ἀσύντακτον καὶ ἀνεπινόητον κατὰ πάντα τρόπον· (I,56,15/1,38,23/196)

choir dans une aporétique primitive. Dans un sens comme dans l'autre, le sujet est cependant renforcé dans la démarche, car soit il passe outre, soit il retourne au point de départ et peut recommencer le travail.

3.2.2.2. L'arretos *dans les phases 6 et 7*

(14) L'un est donc inconnaissable, du moins à partir d'une telle argumentation. Par ailleurs, s'il est le premier qui ait bondi hors de l'indicible, il est évident qu'il ne s'en est guère éloigné[295].

Avec cette première occurrence du terme de la sixième phase sur l'un, nous retrouvons sans surprise l'indicible engagé dans un argumentaire sur la cognoscibilité de l'un. Nous pouvons remarquer qu'à nouveau le critère de positionnement est explicite et même métaphorique (au sens où, rappelons-le, nous sommes bien au-delà d'un quelconque espace-temps qui ne peut d'ailleurs s'envisager seulement qu'à partir de l'être, au sens le plus bas du terme, voire trouver vraiment sa place qu'au niveau quasi inexistant de la matière). La combinaison du situationnel dans le catégoriel nous renvoie à une structure de déploiement normale où les éléments progressent en s'appuyant sur ce qui les précèdent.

(15) À l'opposé il y a ce qui est absolument indicible, et n'offre aucune prise[296].

(16) d'autre part ce qui est du côté de l'indicible, tel l'un pur qui est tout selon l'un[297],

Toujours dans l'enquête sur la cognoscibilité de l'un, ces occurrences du terme sont, comme dans le cadre de l'*aporretos,* intégrées dans un argumentaire recourant à un système de positionnement.

Remarquons que se termine ici la sixième phase avec un faible taux d'*arretos*. Cette présence relativement faible peut s'expliquer par le fait que l'ineffabilité a été largement traitée dans les phases précédentes (surtout de 1 à 4) et que finalement l'un

---

[295] Ἔστιν ἄρα τὸ ἓν ἄγνωστον, ἔκ γε τοῦ τοιούτου λόγου. Καὶ γὰρ ἄλλως, εἰ πρῶτον ἀνέθορεν ἀπὸ τοῦ ἀρρήτου, δῆλον ὡς ἥκιστα διέστη αὐτοῦ. (I,68,8/1,46,1/209)

[296] τὸ δὲ ἀντίξουν τούτῳ ἐστὶ πάντη ὂν ἄρρητον, καὶ οὐδεμιᾶς λαβῆς ἀνεχόμενον· (I,86,2/1,57,6/223)

[297] τὸ δὲ πρὸς τοῦ ἀρρήτου, οἷον τὸ ἓν ἁπλῶς καὶ πάντα κατὰ τὸ ἕν, (I,86,6/1,57,8/224)

est relativement proche de l'ineffable. En ce sens, la fréquence à des renvois positionnels est moins importante pour s'orienter, quand le sujet se situe dans la proximité de son point de référence, que lorsqu'il s'en éloigne. Dans le même ordre d'idée, l'*arretos* sera donc bien plus fréquent dans la septième phase (20 occurrences du termes), qui est encore une phase fondatrice, que dans les phases 8 et 9, où comme pour l'*aporretos* le travail fondateur est accompli.

> (17) Avant la première triade intelligible, les premiers principes sont-ils deux - l'absolument indicible et le principe non coordonné à la triade – [298]

Cette première occurrence du terme de la septième phase, portant sur le déploiement triadique, s'intègre dans un débat entre autorités sur l'antériorité de la première triade intelligible, à savoir Jamblique en faveur de l'absolument indicible et du principe non-coordonné à la triade, Syrianus et Proclus en faveur de la cause indicible et une, ou encore Porphyre en faveur de la paternité du principe unique de toute chose. Le tout bien évidemment arbitré par Damascius. Plus globalement, il importe de souligner que, derrière la remarquable érudition de Damascius et son penchant avoué pour Jamblique, se tient le système damascien qui dépasse en radicalité tous ses prédécesseurs. L'imposante gestion des autorités qui est présente dans le *Traité* et plus encore à partir de la septième phase, avec un recours parfois insistant aux très canoniques *Oracles Chaldaïques*, constitue certes l'espace culturel de l'auteur, mais lui permet aussi de poursuivre son parcours opératoire qui, comme il est signalé dans notre introduction, peut facilement échapper à l'attention du lecteur, tant l'érudition de Damascius éblouit.

> (18) la première triade des intelligibles vient-elle après la cause indicible et une[299] ?

Cette occurrence du terme, qui s'inscrit dans la suite directe de la précédente, présente donc un usage de l'indicible dans l'argumentaire. Qu'il soit d'autorité ou non, il n'en demeure pas moins que le système d'argumentation induit une compréhension acquise de l'indicibilité damascienne, faute de quoi le sens même de la démarche spécifique de l'auteur demeurerait inaccessible. Plus globalement, cette septième phase

---

[298] πότερον δύο εἰσὶν αἱ πρῶται ἀρχαὶ πρὸ τῆς νοητῆς πρώτης τριάδος, ἥτε πάντη ἄρρητος καὶ ἡ ἀσύντακτος πρὸς τὴν τριάδα, (II,1,6/1,86,4/267-268)

[299] μετὰ τὴν ἄρρητον αἰτίαν καὶ μίαν εἶναι τὴν πρώτην τριάδα τῶν νοητῶν· (II,1,9/1,86,7/268)

permet au sujet-lecteur de tirer de plus en plus profit de son acquis opératoire, dans la mesure où il parvient à maintenir son attention sur la perspective globale et où il fait de l'ineffabilité son point d'appui. Par ailleurs, il s'enrichit également d'un patrimoine argumentatif efficace.

> (19) La cause incoordonnée, première, commune, de toute choses, la cause absolument indicible, comment pourrait-elle être comptée au nombre des intelligibles et être dite le père de la première triade[300] ?

L'occurrence du terme est ici intégrée dans un argumentaire de débat, modalisé par une question soulignant l'inopiné du point de vue adverse. Nous sommes donc pleinement dans un argumentaire dialectique impliquant une communauté intersubjective langagière. En ce sens, cela nous rappelle que l'ineffable et l'aporie trouvent dans une communauté dialectique un contexte profitable à leur exercice.

> (20) celle-ci, par ce qui d'elle est intellect, de quelque manière qu'on l'entende, est intelligible, mais celle-là est entièrement indicible[301].

> (21) et [si] avant lui [il y a] l'absolument indicible, comme nous le disions, la conséquence est claire[302].

Ces occurrences du terme, toujours dans la même logique, participent à l'argumentation qui, en soulignant l'exigence de l'indicible, permet de montrer en quoi les points de vue opposés manquent de rigueur sur ce propos. A nouveau, la force argumentative sera appréciée à un niveau d'intensité différent, selon que l'ineffabilité est celle acquise par l'expérience opératoire préalable ou simplement en regard de sa diachronie. De notre point de vue, nous nous devons de l'envisager au sens opératoire et ainsi, à la suite des occurrences précédentes du terme, de souligner l'intégration du patrimoine opératoire dans la progression du déploiement qui affine ses éléments via l'exercice dialectique.

---

[300] Οὐκοῦν ἡ ἀσύντακτος αἰτία καὶ πάντων μία κοινὴ καὶ πάντη ἄρρητος πῶς ἂν συναριθμοῖτο τοῖς νοητοῖς καὶ μιᾶς λέγοιτο τριάδος πατήρ; (II,2,2/1,86,13/268)

[301] καὶ αὕτη μὲν τῷ ἑαυτῆς νῷ ὁπωσδήποτε νοητή, ἐκείνη δὲ τὸ πάμπαν ἄρρητος. (II,2,7/1,86,17/269)

[302] πρὸ δὲ τούτου τὸ πάντη ἄρρητον, ὡς ἐλέγομεν, δῆλον τὸ συμβαῖνον.(II,3,1/1,87,6/269-270)

(22-23) Pour nous, nous l'avons posé comme étant principe indicible. Plus encore les Egyptiens aussi l'ont proclamé indicible[303],

Toujours dans une argumentation intégrant les autorités, nous voyons à nouveau l'ineffabilité comme fil conducteur d'un patrimoine d'érudition, qui n'est pas sans suggérer une forme d'homodoxie qui serait cachée par de mauvaises interprétations et mise au jour par une démarche se présentant comme la voie à suivre.

(24) Quant à cet un que Pythagore posait avant la monade et Platon dans la première hypothèse, il est symbole du principe indicible, car ils l'ont nommé, l'un d'une manière, l'autre d'une autre quelque peu différente[304].

L'usage de cette occurrence du terme est particulièrement révélateur de la gestion du patrimoine d'érudition dans la démarche globale de Damascius. En effet, il ne s'agit pas de démontrer d'une manière plus ou moins alambiquée que les anciens ont tenu les même propos que l'auteur, mais bien de démontrer que leurs propos ne sont qu'une manière de parler de quelque chose de commun, qui est bien antérieur au langage. Ainsi, indépendamment des formulations, nous intégrons la perspective d'une réalité commune, dont les différentes formulations sont de toute façon toujours approximatives. En ce sens, il demeure vital pour la cohérence de l'analyse dialectique de toujours se rappeler que le langage et les formulations ne sont que des panneaux indicateurs approximatifs d'un chemin qui ne peut véritablement être connu, ou plus exactement qui ne peut véritablement progresser vers la connaissance qu'en étant arpenté.

(25) Qu'il sache que nous aussi, nous posons que l'indicible est à titre égal tout avant tout, selon l'indicible absolu[305].

Cette occurrence du terme que nous trouvons ici directement combinée avec l'autre occurrence du terme de l'ineffable, soit *aporretos* 49, est comme elle intégrée dans la même référence au *Parménide*, toujours selon la même logique argumentative qui prédomine dans cette section. Nous sommes donc très proche de la tendance

---

[303] Ἡμεῖς δὲ ἄρρητον ἀρχὴν ὑπεθέμεθα, ὡς οὖσαν,μᾶλλον δὲ καὶ Αἰγύπτιοι ἄρρητον ἀνυμνήκασι· (II,11,2-4/1,91,25/279-280)

[304] Ἐκεῖνο δὲ τὸ ἕν, ὃ πρὸ μονάδος ὁ Πυθαγόρασ ἐτίθετο, καὶ ὁ Πλάτων ἐν τῇ πρώτῃ ὑποθέσει, τῆς ἀρρήτου ἀρχῆς ἐστι σύμβολον, ὡς ἄλλος αὐτὴν ἄλλως πως ἐπωνόμασεν. (II,11,24/1,92,16/281)

[305] Ἴστω δὲ καὶ ἡμᾶς τὸ ἀπόρρητον ἐπίσης πάντα πρὸ πάντων ὑποτιθεμένους κατὰ τὸ πάντη ἄρρητον. (II,12,14/1,93,2/281)

soulignée précédemment avec la rappel notamment de deux fonctions de l'ineffable : l'une insistant sur le point de repère, l'autre sur la modalité qui lui est associée.

> (26-28) et il ne procède pas de l'indicible par procession mais par manence. Celui-là, nous l'avons vu, est indicible. Or ce qui est devenu un n'est plus indicible, s'il est un pour nous[306]

> (29-30) On peut conclure que l'un ne s'est même pas différencié lui-même de l'indicible. C'est pourquoi, même posé comme un, il est cependant sous un mode indicible[307].

> (31) et au-dessus de l'un, il y aura le principe premier : l'indicible[308].

Ce groupe d'occurrences du terme montre bien l'intégration de l'indicibilité dans l'exercice dialectique, étant donné qu'il entre directement dans la progression de l'argumentation. Nous sommes donc dans une situation standard où les acquis antérieurs servent de points d'appui aux éléments suivants.

> (32-33) il pose d'une part les deux principes – la limite et l'illimité – et d'autre part l'un antérieur à eux qui se surajoute au mixte d'une manière indicible, tellement indicible en effet que c'est par le moyen des trois monades établies à ses portes qu'il se fait reconnaître[309].

Ces deux occurrences du terme se retrouvent dans un usage insistant lourdement sur la modalité du rapport entre l'un et le mixte, soulignant de fait la nécessité du maintient de ladite modalité indicible. La présence de cette insistance laisse suggérer qu'il est nécessaire de s'en rappeler, ce qui laisserait penser qu'il est possible à ce stade de la négliger. En ce sens, il semble que Damascius éprouve périodiquement le besoin de rappeler la dimension véritable de son discours, qui n'a de sens qu'orienté vers l'au-delà du discours.

---

[306] μὴ προϊὸν ἀπὸ τοῦ ἀρρήτου διὰ προόδου, ἀλλὰ διὰ μονῆς. Ἐκεῖνο γὰρ ἦν ἄρρητον, τὸ δὲ γενόμενον ἓν οὐκέτι ἄρρητον ἡμῖν ἕν· (II,13,15-16/1,93,18/282)

[307] ὥστε οὐδὲ διεῖλεν ἑαυτὸ ἀπὸ τοῦ ἀρρήτου. Διὸ καὶ ἓν ὑποτιθέμενον ὅμως ἀρρήτως δείκνυται ὄν, (II,14,6-7/1,93,27/283)

[308] καὶ ὑπὲρ τὸ ἓν ἔσται μία ἀρχή, τὸ ἄρρητον· (II,17,11/1,95,23/286)

[309] τὰς μὲν δύο ἀρχὰς πέρασ τιθέντα καὶ ἄπειρον τὸ δὲ ἓν πρὸ τούτων, ὃ καὶ ἐπιγίγνεσθαι τῷ μικτῷ τὸν ἄρρητον τρόπον, οὕτω γὰρ καὶ ἄρρητον εἶναι, ὥστε διὰ τῶν ἐν προθύροις αὐτοῦ ἱδρυμένων γνωρίζεσθαι μονάδων τριῶν· (II,21,6-7/1,98,15/290)

(34) En premier lieu, l'un n'est pas complètement indicible, mais seulement non dicible en un discours[310],

Cette occurrence du terme souligne à nouveau la rupture foncière qu'il y a entre la réalité opératoire au-delà du langage et le langage. En effet, un tel énoncé, distinguant un indicible au niveau du discours d'un indicible supérieur, n'a de sens que si nous nous trouvons dans une perspective ou cette dimension absolument au-delà du langage existe effectivement. Nous sommes à nouveau dans la nécessité de souligner la nature langagièrement inaccessible de la dimension opératoire, qui en soi existe sans la langue naturelle, même s'il nous faut à regret utiliser celle-ci pour stimuler l'opérativité de la conscience.

(35) En dehors de cela, si on veut nommer, d'une manière ou d'une autre, ce qui par nature est sans nom – soit dire ce qui est absolument indicible, soit signifier ce qui ne peut être signifié – rien n'empêche de rapporter aussi au principe premier et indicible les plus excellentes des dénominations et des notions, comme des symboles très saints[311]

Cette occurrence du terme s'inscrit dans la suite directe de ce qui précède et est associée juste après à l'*aporretos* 58.

(36) Telles sont les raisons qu'invoque, nous le savons, celui qui accorde la prééminence au principe médian de Jamblique, placé entre les deux principes et l'absolument indicible [312].

Cette dernière occurrence du terme de la septième partie est à nouveau imbriquée dans un argument d'interprétation d'autorité. Ce recours aux autorités nous rappelle encore et toujours la contextualisation homodoxique, dans laquelle Damascius immerge sont système opératoire de manière à enseigner à son lecteur à partir de son univers culturel.

En résumé l'arretos dans les phases 6 et 7 est enrichi, en sa périphérie, par un héritage diachronique imposant, qui finalement renforce son centre structurellement

---

[310] ἓν μὲν ὅτι τὸ ἓν οὐκ ἔστι πάντη ἄρρητον, ἀλλὰ μόνον οὐ λόγῳ ῥητόν, (II,22,12/1,99,13/291)

[311] Χωρὶς δὲ τούτων, εἰ μὲν ὀνομάζειν ἐθέλοι τις ὁπωσδήποτε τὸ φύσει ἀνώνυμον, ἢ λέγειν τὸ ἄρρητον παντελῶς, ἢ σημαίνειν τὸ ἀσήμαντον, οὐδὲν κωλύει καὶ τῇ μιᾷ καὶ ἀπορρήτῳ ἀρχῇ τὰ κράτιστα τῶν ὀνομάτων τε καὶ νοημάτων ὥσπερ σύμβολα ἅττα ἁγιώτατα προσάγειν (II,23,8/1,99,28/292)

[312] τοιαῦτα γὰρ ἔλεγε καὶ ὁ τὴν Ἰαμβλίχου πρεσβεύων ἀρχὴν μέσην τιθεμένην τῶν τε δυεῖν καὶ τῆς ἀρρήτου παντελῶς. (II,25,17/1,101,22/294)

opératoire. Rappelons ici que les premiers sujets-lecteurs évoluent dans les cercles d'initiés contemporains de l'auteur et qu'ils devaient, tout comme lui, évoluer dans un espace culturel particulièrement dense, notamment amplifié par leur religiosité élitiste. Il n'en demeure pas moins que la lecture du *Traité* évolue à un niveau initiatique, qui dépasse de beaucoup l'argumentaire d'érudition. En fait, il y a plutôt un renforcement de la validité du parcours opératoire par l'appui revendiqué des autorités, comme nous l'avons déjà constaté précédemment.

L'*arretos* est également mis en solidarité avec les occurrences précédentes du terme d'*aporretos* et d'*aporia*. Ceci confirme structurellement leur interaction.

En outre le sujet opérant est fortement entériné non seulement dans un dynamisme osmotique, mais également avec sa réalité opératoire qui est fondamentalement non langagière.

3.2.2.2.1. L'arretos *dans la perspective des problèmes des phases 6 et 7*

Le nécessité d'un sujet opérateur, dans une structure de déploiement dynamique ayant une réalité dure derrière le langage, est donc plus que jamais nécessaire à l'intelligence de la perspective d'ensemble, lorsque nous pratiquons le parcours de l'un et de la procession triadique, qui invite le sujet à considérer, au fur et à mesure de sa progression propre, l'appui de la perspective d'ensemble sur la progression des éléments, favorisant à leur tour la progression de l'ensemble du système. Nous en revenons donc à l'importance d'entretenir la vigilance du sujet-lecteur, pour assurer la cohérence du développement comme des points particuliers sur lesquels se focalisent les arguments donnés. Positionné dans une telle dimension, nous pouvons alors remarquer d'une manière plus patente que la perspective d'ensemble, nécessaire au bon fonctionnement de la progression du déploiement, ne peut être garantie que par le sujet ancré dans les processus opératoires qui le font évoluer dans ledit ensemble. C'est en quelque sorte la mémoire de son savoir-faire opératoire qui supporte l'ensemble suggéré par le discours.

3.2.2.3. L'arretos *dans les phases 8 et 9*

> (37-38) En effet, les plusieurs viennent de l'un et les choses dicibles de l'indicible, mais la nature de l'un ne procède pas et ne devient pas plusieurs, et celle de l'indicible ne devient pas non plus dicible[313].

Avec ces deux occurrences du terme, nous nous retrouvons déjà dans la neuvième phase, à l'occasion de l'exposition, ou plus exactement du rappel, de l'impossible procession de l'un. Les occurrences du terme servent ici de renforcement à l'aporie de l'un, au sens où la proximité de l'un avec l'indicible le justifie.

Dans la même logique que pour l'*aporretos* (seulement 9 occurrences du terme dans la phase 8), l'*arretos* est tout bonnement absent de cette phase, qui, comme nous l'avons signalé, repose sur son fondement ineffable, mais n'est plus de l'ordre du fondement.

> (39) il laisse de côté comme indicible le principe un, antérieur au deux et indicible. Car le seul fait de n'en même pas parler indique sa nature indicible[314].

> (40) La théologie rédigée par le péripatéticien Eudème, comme étant d'Orphée, a passé sous silence tout l'intelligible, comme complètement indicible et inconnaissable par le mode de la connaissance qui est celui de la pensée discursive et de l'exposé didactique[315].

Situées dans l'interprétation de la théologie orphique, ces occurrences du terme sont ici utilisées comme points de repère à l'exégèse damascienne, permettant d'établir une comparaison entre le système de l'auteur et sa conception de l'orphisme. Nous voyons donc l'occurrence du terme dans son rôle situationnel fort et qui, à l'instar d'*aporretos*, suggère une vison synthétique du tout envisagé du point de vue de son antériorité.

---

[313] καὶ γὰρ ἀπὸ τοῦ ἑνὸς τὰ πολλὰ καὶ τὰ ῥητὰ ἀπὸ τοῦ ἀρρήτου. Οὐ μέντοι ἡ τοῦ ἑνὸς φύσις προέρχεται καὶ γίγνεται πολλά, οὐδὲ ἡ τοῦ ἀρρήτου γίγνεται ῥητή. (III,4,17-19/1,222,20/494)

[314] τὴν δὲ μίαν πρὸ τῶν δυεῖν ἄρρητον ἀφίησιν· αὐτὸ γὰρ τὸ μηδὲ φάναι περὶ αὐτῆς ἐνδείκνυται αὐτῆς τὴν ἀπόρρητον φύσιν· (III,161,1/1,317,19/631)

[315] Ἡ δὲ παρὰ τῷ περιπατητικῷ Εὐδήμῳ ἀναγεγραμμένη ὡς τοῦ Ὀρφέως οὖσα θεολογία πᾶν τὸ νοητὸν ἐσιώπησεν, ὡς παντάπασιν ἄρρητόν τε καὶ ἄγνωστον τρόπῳ κατὰ διέξοδόν τε καὶ ἀπαγγελίαν· (III,162,21/1,319,9/633)

3.2.2.3.1. L'arretos dans la perspective des problèmes des phases 8 et 9

Le sujet est à nouveau invité à exploiter l'acquis de son parcours dans le déploiement, en l'envisageant depuis son point de saisie, qui bien évidemment est la non-saisie par excellence. L'ineffable est désormais pour lui une véritable boussole qui lui rappelle que tout ce qui est de l'ordre du discours et de la culture n'est qu'une invitation à les dépasser vers l'ineffable, qui leur donne leur sens véritable.

3.3. Troisième clef : le renversement (ἡ περιτροπὴ) *et se renverser* (περιτρέπω)

A plusieurs reprises, nous avons pu constater que l'ineffabilité est intimement associée à une action de renversement (περιτρέπω) et au renversement (ἡ περιτροπὴ) du discours. Mais, ce renversement n'est pas anodin, περιτρέπω signifie tout aussi bien l'action de faire chavirer, de mettre dans la situation opposée, voire de réduire à néant. Nous sommes donc invités à envisager le renversement du langage comme une action bouleversante, qui dépasse de beaucoup une simple inversion de perspective. Il s'agit bien d'un véritable effondrement de la langue, proche de l'anéantissement. Ainsi, même si cette occurrence du terme est quantitativement moins importante que les autres clefs, sa force notionnelle justifie pleinement son statut de clef de lecture.

3.3.1. Le *peritrepo* dans les phases 1 à 5

> (1) Et si, lorsque nous disons de lui qu'il est indicible, qu'il n'est *rien du tout*, que la pensée ne peut l'embrasser, notre discours se renverse[316].

En premier lieu, nous observons que l'occurrence du terme est de l'ordre de l'opération. Cette opération s'applique au discours, qui lui-même est lié à une autre opération : celle de l'élocution ou de l'écriture. Cette opération sur une opération, ou résultante d'opération, apparaît comme l'effet d'une opération antérieure et plus exactement du non-achèvement de cette opération, à savoir la tentative de dire le rien, d'embrasser l'indicible. Le renversement se dévoile donc comme partie prenante d'une séquence opératoire rendue possible par une tentative échouée du discours. Cet échec valide le renversement, qui constitue un véritable naufrage du langage. Ce dernier, alors qu'il est appelé à signifier quelque chose, ne signifie dans le cas présent plus rien. Ainsi,

[316] Εἰ δὲ αὐτὰ ταῦτα περὶ αὐτοῦ λέγοντες ὅτι ἀπόρρητον, ὅτι οὐδέν ἐστι τῶν πάντων, ὅτι ἀπεριν-όητον περιτρεπόμεθα τῷ λόγῳ, (I,8,13/1,7,3/156)

ne signifiant plus, il n'est plus. Cet anéantissement du langage, pour être radical, renvoie à la nécessité que tout énoncé signifie quelque chose, ce qui implique une forme de concordance objective entre le sens et le référent, concordance terriblement mise à mal par l'analyse du rien, qui est le thème central de la troisième phase.

> (2) Cependant, nous voyons que même au sujet de l'un, dans nos efforts pour le concevoir, nous ressentons la même chose et que, de la même manière, notre pensée vacille et se renverse[317].

Cette seconde occurrence du terme, qui s'inscrit dans le même mouvement que la première, précise que l'opération, cause de l'anéantissement langagier, relève de l'effort de conception, dans le cas présent associé à l'un, qui sous cet angle produit le même effet que l'ineffable. Corrélativement, nous constatons que le renversement à néant du discours opère dans le même corollaire que l'*aporretos* et l'*arretos*, contribuant à l'identification opératoire des premiers principes, qui se trouvent ainsi catégorisés dans une sorte d'ordre de l'ineffabilité d'anéantissement langagier.

> (3) C'est que le discours, dit-il, ici se renverse, et qu'en réalité nous n'avons même pas d'opinion[318].

L'occurrence du terme insiste ici sur le fait que le renversement de discours, pour être cohérent, implique un non-discours et que ce dont parle l'auteur se porte inévitablement au delà de son propos. Dans cette perspective, nous nous retrouvons dans l'obligation de positionner le texte qu'il a sous les yeux dans un contexte beaucoup plus large et surtout non-langagier, faute de quoi il sombrerait dans la plus totale et absurde contradiction.

> (4) Voilà pourquoi notre renversement est complet : nous n'avons contact avec lui en rien, car il n'est rien[319].

L'occurrence du terme souligne ici le fait que le renversement d'anéantissement n'est pas que celui du langage, mais est bien imprégné dans le sujet opérant qui peut ainsi pleinement expérimenter l'échec de sa pensée et ainsi prendre appui sur cette

---

[317] Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τὰς ὠδῖνας ὁρῶμεν τὰς ἡμετέρας καὶ περὶ τὸ ἓν ταῦτα πασχούσας, καὶ τὸν ὅμοιον τρόπον ἀδημονούσας τε καὶ περιτρεπομένας· (1,9,3/1,7,10/156)

[318] ἢ περιτρέπεται, φησίν, ὁ λόγος, καὶ τῷ ὄντι οὐδὲ δοξάζομεν. (I,16,5/1,12,16/162)

[319] Διὸ καὶ περιτρεπόμεθα πανταχῆ ὡς κατὰ μηδὲν αὐτοῦ ἐφαπτόμενοι, ἅτε καὶ οὐδενὸς ὄντος, (I,18,9/1,13,21/164)

expérience initiatique, somme toute assez brutale, voire angoissante, de l'absence crue de contact avec ce qui était visé. La dimension expérimentale de l'initiation appelle de nouveau un sujet tout à fait concret, apte à vivre la démarche, ce qui nécessite de sa part une forme d'engagement personnel.

> (5) Mais le renversement complet de nos discours et de nos pensées, c'est là pour ce dont nous parlons un fantôme de démonstration[320].

L'occurrence du terme est ici située dans le passage radical, dénonçant l'usage de la négation pour dépasser l'un, usage qui est traité de fantôme de démonstration. En effet, il importe ici d'insister sur l'au-delà du langage et non sur ce qui ne serait qu'une entourloupe intellectuelle. Il s'agit clairement d'instaurer la fondation du système au-delà de l'anéantissement du langage, dans un silence authentique.

> (6) nous servant de ces négations qui, à l'infini, je ne sais comment, se renversent elles-mêmes absolument[321].

Dans le renforcement de ce qui précède, nous avons ici confirmation que, même en se servant de négations, nous aboutissons au même anéantissement du discours, et de surcroît, d'une manière qui échappe à l'opérateur. Il y a donc ici une véritable perte de contrôle intellectuelle qui vient confirmer la validité du fondement comme au-delà de tout pouvoir du sujet. Nous voyons de nouveau l'importance de dépasser une conception subjectiviste du sujet damascien, lequel trouve sa délimitation en regard de ce qui est autre que lui, car lui échappant pleinement, même dans la compréhension du processus.

> (7) C'est bien à cela en effet que s'appliquera aussi tout ce que nous disons, et pour finir le renversement du discours, comme le philosophe d'Elée nous l'enseigne[322].

> (8) ni selon le renversement, ni selon la contradiction, ni d'aucune autre manière absolument et sous aucun rapport (car c'est bien de quelque chose de ce genre que nous entretient l'Etranger d'Elée)[323],

---

[320] ᾽Αλλὰ ἡ πάντη περιτροπὴ τῶν λόγων καὶ τῶν νοήσεων αὕτη ἐστὶν ἡ ἐμφανταζομένηήμῖν ἀπόδειξις οὗ λέγομεν· (I,21,18/1,15,22/168)

[321] καὶ ταύταις μέντοι ταῖς ἀποφάσεσιν ἐπ' ἄπειρον ἀτεχνῶς οὐκ οἶδα ὅπως περιτρεπομέναις. (I,22,19/1,16,14/169)

[322] ᾽Εφαρμόσει γὰρ καὶ ἐκείνῳ πάντα ταῦτα λεγόμενα καὶ αὕτη γε ἐπὶ πᾶσιν ἡ περιτροπή, καθάπερ ἡμᾶς καὶ ὁ ᾽Ελεάτησ διδάσκει φιλόσοφοσ. (I,23,3/1,16,16/169)

(9) Sans doute, si le discours, ici encore, en se renversant lui-même, fait apparaître *celui-là* comme indicible de toute manière, on pouvait aussi concevoir tout le contraire en partant des choses qui viennent après lui[324].

Ces occurrences du terme, situées vers le terme de la quatrième phase, se comprennent, tout en intégrant une référence d'autorité, dans la suite de la perspective posée par les précédentes. L'usage que fait Damascius de l'anéantissement du langage constitue un fondement, non pas simplement de son système de pensée, mais de l'accès à ce système. Autrement dit, lire le *Traité* dans le but d'essayer de le comprendre n'est envisageable qu'en faisant sien cet anéantissement. De même, le rapport aux autorités, pour développer une véritable homodoxie, ne peut que dépasser les formulations particulières. En ce sens, le système opératoire au-delà des mots constitue la réalité première sur laquelle l'homodoxie peut s'appuyer.

(10) Mais le raisonnement semble ici subir un certain renversement[325] :

Située dans la cinquième phase, l'occurrence du terme est ici mise en relation avec l'argument aporétique du besoin de l'un. Nous pouvons remarquer que le renversement est associé à l'aporie d'un des premier principes, ce qui est une forme d'attestation, pouvant renvoyer le sujet lecteur opérant à ses acquis expérimentaux antérieurs.

En résumé le *peritrepo* dans les phases 1 à 5 amène une destruction des préjugés du discours naïf pour laisser place nette à la nécessité d'une autre approche, de façon à ce que le sujet, dont le discours est un échec, reconnaisse l'opérativité de sa pensée. A ce stade, un consentement du sujet à entrer dans cette démarche initiatique est nécessaire, car il est en effet toujours possible de résister, avec une bonne dose de mauvaise foi, à l'invitation de l'auteur, en s'accrochant obstinément aux mots et en prenant le prétexte de l'incompréhension pour satisfaire le besoin de sécurité intellectuelle.

---

[323] οὔτε κατὰ περιτροπήν, οὔτε ἀντιφατικῶς, οὔτε ὁπωσοῦν ἄλλως οὐδαμῆ οὐδαμῶς (περὶ γὰρ τοιούτου καὶ ὁ Ἐλεάτησ διελέγετο ξένοσ), (I,23,25/1,17,6/169)
[324] Μήποτε οὖν καὶ ἐνταῦθα περιτρεπόμενος ὁ λόγος ἀπόρρητον ἀποφαίνει ἐκεῖνο κατὰ πάντα τρόπον, ἐναντία ἐπινοήσειεν ἀπὸ τῶν μετ' αὐτόν· (1,26,3/1,18,12/171)
[325] Καὶ δοκεῖ μὲν ὁ λόγος ἔχειν τινὰ περιτροπήν· (I,38,15/1,26,16/181)

3.3.1.1. Le **peritrepo** *dans la perspective des problèmes des phases 1 à 5*

Pleinement à sa place dans les problèmes de la limite, du rien et de la négation, le renversement amène le sujet à s'échouer sur les limites de ses incapacités. Ainsi, il se retrouve, par constat de son dénuement, devant l'évidence de l'antériorité opératoire des notions orientées vers les premiers principes, au sens il est amené à admettre que seule une démarche opératoire est capable de résister à l'épreuve du néant. Nous pouvons mettre en évidence la faculté associée à l'occurrence du terme d'imposer au sujet consentant une modification de sa posture ordinaire de conscience. La nécessité d'un sujet réel expérimentant l'opérativité doit cependant ici s'envisager dans une perspective non pas subjectiviste, mais dans une ouverture sur l'osmose à laquelle la conscience se dispose en dépassant la muraille de la langue, lui barrant le passage s'il reste naïf, ou lui indiquant le chemin si il accepte d'être initié.

3.3.2. Le *peritrepo* dans la sixième phase

(11) Le raisonnement risque de se renverser[326]

L'occurrence du terme est ici intégrée à nouveau dans un argument aporétique bien connu, celui de la procession de l'un et plus exactement celui de son incompatibilité avec la différenciation. Bien que situé dans la sixième phase portant sur l'un, l'usage est en fait le même que précédemment.

> (12) Car, cherchant à voir l'étant, nous le laissons échapper et nous courons autour de ses élément, la limite et l'illimité, comme on dit[327].

L'occurrence du terme est ici impliquée dans un raisonnement, toujours aporétique, visant à démontrer l'incapacité de saisir l'uni, de par le fait que nos pensées apportent inévitablement la division, là où devrait régner justement le contraire. Situé juste après une analyse de l'anaplose, nous sommes donc dans un argumentaire où l'occurrence du terme est exploitée pour sa force argumentative, bien évidemment si elle est appréciée comme il se doit.

---

[326] κινδυνεύει γὰρ ὁ λόγος εἰς τὸ αὐτὸ περιτρέπεσθαι, (I,75,3-4/1,50,4/214)

[327] τὸ γὰρ ὂν ἰδεῖν ἐπιχειροῦντες αὐτὸ ἀφίεμεν, τὰ δὲ στοιχεῖα αὐτοῦ περιτρέχομεν, πέρασ καὶ ἄπειρον, ὥς φασιν. (I,81,16/1,54,7/220)

(13-14) C'est pourquoi, à son sujet, les raisonnements de Platon se renversent : l'un en effet est proche du renversement absolu du premier[328].

L'occurrence du terme se situe ici dans l'analyse d'une distinction entre l'indicible et l'un, combinée avec une référence à Platon. C'est donc de nouveau associé à l'analyse des premiers principes que nous retrouvons le renversement d'anéantissement, qui vient renforcer la compréhension damascienne de Platon

3.3.3. Le statut particulier de *peritrepo*

A partir de là, le renversement d'anéantissement ne sera plus présent dans les longues phases 7 et 8. « peritrepo » n'est pas, comme les précédentes occurrences du terme, un point de repère structurant, il est bien d'avantage la condition nécessaire à l'entrée et au maintien du sujet dans l'expérience damascienne. C'est pour cette raison que l'auteur insiste lourdement sur cette condition, au départ du processus, mais ce rapport au langage doit être acquis, pour être en mesure de partager avec l'auteur un parcours commun. Cependant, c'est l'exigence aporétique qui sera la garantie et le rappel constant de cette nécessité du renversement du langage et non pas, en toute logique, le fait de simplement le dire.

3.3.4. L'unique occurrence du terme « peritrepo » dans la phase 9

(15) C'est aussi en effet qu'en voulant définir aussi les autres réalités, nous disons plusieurs choses au lieu d'une seule, et au lieu de l'élémental, nous renversons en tout sens les éléments[329].

Nous retrouvons une dernière fois l'occurrence du terme dans la neuvième phase. Elle est associée avec une problématique d'antériorité de l'unité sur la pluralité mais appliquée à l'analyse de l'élémental par rapport aux éléments dans la procession. Le renversement est ici utilisé comme simple argument.

---

[328] καὶ ἐπ' αὐτῷ οἱ λόγοι τῷ Πλάτωνι περιτρέπονται· ἐγγὺς γάρ ἐστι τῆς πανταχῆ τοῦ πρώτου περιτροπῆς, (I,85,1-2/1,56,11/223)

[329] οὕτω γὰρ καὶ τὰ ἄλλα βουλόμενοι ὁρίζεσθαι πολλὰ λέγομεν ἀνθ' ἑνός, ἀντὶ τοῦ στοιχειωτοῦ τὰ στοιχεῖα περιτρέχοντες. (III,135,6/1,301,17/607)

3.4. Quatrième clef : l'effort de mise au monde (ἡ ὠδῖς) *et mettre au monde avec effort* (ὠδίνω)

Imbriquée à diverses reprises dans le champ lexical des trois clefs précédentes, l'occurrence du terme « ὠδῖς » (ou pour la forme verbale « ὠδίνω ») consitue la dernière clef de notre analyse. En effet, cette occurrence du terme signifie l'effort d'enfantement, le ressenti de la douleur de l'enfantement, le fruit de l'enfantement, mais aussi toute douleur violente, ou toute production laborieuse. Nous retenons pour notre part la traduction d'effort de mise au monde, étant donné que cette formulation de l'accouchement pénible nous semble rendre au plus près l'opération désignée par l'occurrence du terme, c'est du moins ce que nous allons nous efforcer de démontrer.

Nous atteignons ici une limite de notre recherche, au sens où l'effort de mise au monde, qui est ce qui provoque le renversement, est évoqué par l'ineffable et provoqué par l'aporie. C'est également le terme-limite d'une recherche d'occurrences du terme, puisqu'il est ici celui qui désigne le plus l'opérativité au-delà du langage. En ce sens, nous atteignons l'ultime limite damascienne du discours métaphysique, après laquelle il ne peut plus y avoir de mots et donc de recherche sur les mots.

3.4.1. *L'ôdis* dans les phases 1 à 5

> (1) Cependant, en partant des choses qui nous sont mieux connues, il faut nous accoutumer à ces indicibles efforts d'enfantements qui se font en nous et qui tendent vers la conscience indicible (je ne sais comment m'exprimer) de cette sublime vérité[330].

Nous trouvons cette première occurrence du terme dans un passage désormais familier de la troisième phase. Nous y voyons notamment que l'effort de mise au monde se situe après ce qui est mieux connu, ce qui indique qu'il constitue une progression vers un au-delà moins connu, et pour cause, puisqu'il s'agit d'avancer vers la conscience indicible, dont la modalité échappe à l'auteur (de son propre aveu). Nous pouvons donc souligner que l'occurrence du terme désigne précisément le mouvement même de progression de la pensée et que cette progression nécessite une habituation. Autrement dit, il y a ici une perspective visant à faire de l'enfantement une constante du

[330] ᾽Αλλ' ὅμως ἐκ τῶν ἡμῖν γνωρι μωτέρων, ἀνεθιστέον τὰς ἐν ἡμῖν ἀρρήτους ὠδῖνας, εἰς τὴν ἄρρητον οὐκ οἶδα ὅπως εἴπω συναίσθησιν τῆς ὑπερηφάνου ταύτης ἀληθείας· (I,6,14/1,5,19/154)

sujet, ce qui implique autant son accès vers une nouvelle orientation, qu'une modification de sa manière d'être au sens le plus fort du terme.

> (2) Il faut savoir que ces dénominations et ces notions se rapportent à nos propres efforts d'enfantement[331],

Cette occurrence du terme, toujours dans la troisième phase, s'insère dans l'analyse de l'emploi même des notions et dénominations orientant vers l'indicible premier principe. Nous disposons ici de l'affirmation explicite que tout cet ensemble nominal et notionnel renvoie aux efforts d'enfantement du sujet. Il s'agit donc d'une prise de position clairement tranchée, qui soutient que les référents des énoncés se situent au niveau du sujet opérant.

> (3) Cependant nous voyons que même au sujet de l'un, dans nos efforts pour le concevoir, nous ressentons la même chose et que, de la même manière notre pensée vacille et se renverse[332].

En regard de l'occurrence du terme 2 du renversement, nous retrouvons ici un effort de conception qui met en comparaison une proportionnalité de ressenti entre l'indicible et l'un, soulignant avec insistance une validation expérimentale au-delà du discours. Dans ce passage, l'expérience métaphysique est celle d'un sujet réel et s'ancre dans son vécu intellectuel. En ce sens, nous pouvons soutenir que la validation du discours public repose sur l'aptitude d'un sujet à éprouver, à titre personnel et dans des conditions bien déterminées, une expérience qu'il reconnaît comme commune à tout sujet apte à ressentir ce qu'il ressent dans les mêmes conditions. Il y a ainsi l'établissement d'une communauté d'initiés qui peut se former autour du parcours proposé au travers du *Traité*.

> (4) Ce sont là les efforts d'enfantement de notre pensée qui, de cette manière, se purifie pour atteindre l'un pur et le principe véritablement un de toute choses[333].

L'occurrence du terme, située en fin de troisième phase, souligne explicitement la fonction de l'enfantement qui consiste à purifier notre pensée, pour nous permettre

---

[331] εἰδέναι χρὴ ὅτι ταῦτα ὀνόματά ἐστι καὶ ῥήματα τῶν ἡμετέρων ὠδίνων, (I,8,15/1,7,5/156)

[332] Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τὰς ὠδῖνας ὁρῶμεν τὰς ἡμετέρας καὶ περὶ τὸ ἓν ταῦτα πασχούσας, καὶ τὸν ὅμοιον τρόπον ἀδημονούσας τε καὶ περιτρεπομένας (I,9,1/1,7,9/156)

[333] Αὗται γὰρ αἱ ὠδῖνες καὶ οὕτω διακαθαίρονται πρὸς τὸ ἁπλῶς ἓν καὶ τὴν μίαν ἀληθῶς τῶν πάντων ἀρχήν· (I,11,6/1,9,2/158)

d'atteindre l'un. Le mouvement vers l'un est donc aussi un mouvement sur soi et donc l'effort de mise au monde est ici clairement un effort du sujet sur lui même, qu'il ne serait pas impropre de considérer comme de l'ordre de l'autopoièse. Cet effort est bien celui d'une venue au monde, mais au sens de la venue au monde d'un sujet modifié qui, étant dans une osmose avec la totalité qui le contient, engendre de par ce fait, un modification de sa posture dans la structure de la globalité et donc enfante, d'une certaine manière, un nouvel ordre d'être au monde (ou plutôt d'être au tout), à savoir une totalité mise en phase avec des sujets modifiés, pour précisément entrer en osmose consciente avec ladite totalité.

> (5) ou plutôt, en commençant par les choses qui sont parfaitement dicibles et connues par les sens, nous remonterons vers celle de là-bas, et nous amènerons comme dans un port, l'enfantement de la vérité jusqu'au silence qui entoure le premier[334].

Il y a ici une forte ressemblance entre la cinquième et la première occurrence du terme. Comme nous sommes au début de la cinquième phase, qui porte sur les voies d'accès les plus simples, nous pouvons assez légitimement considérer qu'il s'agit d'une reprise du credo méthodologique formulé précédemment. En ce sens, le parcours d'enfantement est en soi la voie de remontée et il est assez logique qu'elle soit rappelée en annonce de l'argumentaire complémentaire.

En résumé, l'*ôdis* dans les phases 1 à 5 implique très fortement un sujet opérant en orientation vers les premiers principes, et surtout une opérativité radicale au-delà du langage. La transformation de purification du sujet par son effort nous introduit dans une conception de mise au monde ou le sujet, en tant que partie du tout, s'aligne en quelque sorte sur le principe du tout, ce qui effectivement le fait venir au monde.

3.4.1.1. **L'ôdis** *dans la perspective des problèmes des phases 1 à 5*

Le sujet initiant le parcours est appelé à s'accoutumer à une nouvelle modalité de pensée qui est foncièrement de l'ordre de l'opération et de par son sens premier désigne le passage de l'intérieur vers l'extérieur, mais dans une perspective contre-intuitive, puisque que nous sommes invité à nous orienter vers le silence. Nous pouvons

[334] μᾶλλον δὲ ἀπὸ τῶν ῥητῶν πάντη καὶ τῇ αἰσθήσει γνωρίμων ἀρξάμενοι ἐπ' ἐκεῖνα ἀναβησόμεθα καὶ εἰς τὴν περὶ αὐτοῦ σιωπὴν καθορμιοῦμεν τὰς τῆς ἀληθείας ὠδῖνας. (I,27,10/1,18,23/172)

envisager que, par l'évocation du discours, se transmet une sorte de procédure formelle que tout sujet peut tester par lui-même. Et dans la mesure où le sujet reconnaît un même ressenti dans une même situation, il peut considérer que la transmission a eu lieu. En poussant quelque peu la logique, nous pouvons entrevoir la possibilité d'établissement d'une communauté autour du *Traité*, sans forcément que cette communauté soit en un même temps et en un même lieu pour vivre cette expérience commune via une pratique orale. Nous aurions donc ici l'instrument primitif d'élaboration de la possibilité d'une communauté de sujets, disséminés dans le temps et l'espace et pratiquant la mise au monde.

3.4.2. *L'ôdis* dans la sixième phase

> (6) pour nous, il nous faut oser mener à bien notre travail d'enfantement aporétique, dans la mesure où la providence divine et nos propres forces nous donne part à la vérité que nous cherchons[335].

Cette première occurrence du terme de la sixième phase sur l'un insiste sur l'aspect audacieux de la démarche damascienne qui amène l'humain dans le voisinage du divin. Remarquons cependant que la Providence se combine aux efforts du mortel, ce qui apporte une légitimité à la démarche.

> (7-10) Mais il est ce que notre pensée travaille à enfanter à partir de ces dernières notions (je parle de l'enfantement de la connaissance). La connaissance de l'un va jusqu'au travail d'enfantement, mais quand elle s'efforce d'aboutir à un fruit et veut en donner un exposé articulé, elle tombe de *celui-là* dans les choses qu'il a engendrées. C'est ce que le philosophe Proclus, dans le *Monobible*, a appelé axiome indicible, celui qui se rapporte à la connaissance travaillant à enfanter *celui-là*[336],

Ce groupe d'occurrences du terme s'intègre dans un extrait particulièrement explicite sur l'antériorité de l'enfantement et donc de l'opérativité, par rapport à la connaissance et encore plus par rapport à un exposé articulé. Nous voyons ici que plus nous remontons vers les premiers principes, plus nous entrons dans le domaine de l'opérativité qui est nettement antérieur au connaître et au parler. Remarquons que

---

[335] τολμητέον δὲ καὶ ἡμῖν ἀποπλῆσαι τὰς ἀπορητικὰς ὠδῖνας ἐφ' ὅσον ἐνδίδωσιν ἥ τε Θεία πρόνοια τῆς ζητουμένης ἀληθείας καὶ ἡ ἡμετέρα δύναμις. (I,76,1/1,50,18/215)

[336] ὃ δὲ ἀπὸ τούτων ὠδίνομεν (ὠδῖνά φημι γνωστικὴν) τοῦτό ἐστι· μέχρι γὰρ ὠδῖνος ἡ γνῶσις αὐτοῦ προελήλυθεν, εἰς δὲ τόκον ἐκβαίνειν πειρωμένη καὶ διάρθρωσιν ἀποπίπτει ἐκείνου εἰς τοὺς τόκους αὐτοῦ, καὶ τοῦτό ἐστιν ὅπερ ὁ φιλόσοφος Πρόκλοσ ἐν τῷ μονοβίβλῳ ἀπόρρητον ἀξίωμα κέκληκε, τὸ κατὰ τὴν ὠδίνουσαν ἐκεῖνο γνῶσιν, (I,86.12-18/1,57,13-17/224)

Damasicus expose avec un soin tout particulier les délimitations et de ce fait la définition opératoire des efforts de mise au monde. II n'est donc pas illégitime de déceler une véritable théorisation de l'enfantement.

> (11-12) D'où il suit que l'intellect lui-même, en tant qu'intellect, considérant de certains objets qualitativement déterminés, travaille à enfanter la notion de cette nature-là, mais que lui non plus ne la produit pas. Bien au contraire il recueille en lui-même ce travail d'enfantement et le réduit à ce qu'il y a de plus simple [337],

Ces occurrences du terme s'inscrivent dans un argumentaire visant à prévenir toute réification de l'un. En ce sens l'effort d'enfantement par rapport à l'un est, de nouveau en contre-intuition, un mouvement d'unification de la pensée du sujet, même si le discours pourrait laisser entendre, par le travail d'analyse lui-même, un développement de l'un. Nous avons donc ici une preuve supplémentaire de la différence radicale de nature entre le domaine opératoire et le domaine du langage, puisque, par rapport à un même point, ces domaines fonctionnent dans une dynamique opposée.

> (13) oubliant nos propres pensées, remonter jusqu'à ce travail d'enfantement[338]

Cette occurrence du terme s'inscrit dans la même logique que la précédente. Elle souligne à nouveau que toute la démarche prend sens au niveau du sujet lui-même. C'est à lui que revient la fonction d'autogestion par son aptitude à oublier des pensées qui lui sont propres, pour entrer dans un processus qui le dépasse et le transforme. L'exigence initiatique est ici particulièrement explicite à travers sa propre consigne.

> (14-17) Mais le premier effort d'enfantement de la puissance de connaître, qui demeure au-dedans et ne procède pas, m'admettra même pas cette contraction car elle est grosse de la pluralité, même si elle ne l'a pas encore enfantée. C'est cet effort qui cherche à enfanter l'un absolument simple, fondé au dessus de toute la pluralité, et qui, bien qu'inconnaissable, travaille pourtant à enfanter le connaissable, s'il est permis de le dire, sans que le connaissable s'ajoute à cet un-là. Mais sa nature, n'étant pas absolument indicible, transmet à une pensée qui le soupçonne sans l'articuler distinctement, le connaissable qui correspond au travail d'enfantement cognitif.[339]

---

[337] Ὥστε καὶ ὁ νοῦς, ᾗ νοῦς, τῶν ποιῶν τινων Θεωρὸς ὤν, ὠδίνει τὴν μὲν τῆς φύσεως ἐκείνης ἔννοιαν, προάγει δὲ αὐτὴν οὐδὲ ἐκεῖνος, ἀλλὰ τοὐναντίον, καὶ συνάγει πρὸς ἑαυτὴν τὴν ὠδῖνα, καὶ ἀνάγει πρὸς τὸ ἁπλούστατον (I,87,18-20/1,58,11-13/225)

[338] τῶν ἡμετέρων ἐννοιῶν ἐπιλαθόμενοι, πρὸς τὴν ὠδῖνα ἐκείνην ἀναδραμεῖν, (I,88,2/1,58,16/225)

[339] Ἀλλ' ἡ εἴσω μένουσα καὶ οὐ προϊοῦσα τῆς γνωστικῆς δυνάμεως πρώτη ὠδὶς οὐδὲ ταύτην δέξεται τὴν συναίρεσιν, ὡς κύουσαν τὸ πλῆθος καὶ οὔπω γε αὐτοτετοκυῖαν, αὐτὴ δὲ τὸ ἁπλοῦν

Ce groupe d'occurrences du terme insiste à nouveau et d'une manière particulièrement explicite sur la progression de la dynamique des premiers principes vers la connaissance. Nous avons ici une focalisation sur l'aspect, particulièrement délicat, d'exposer une procédure qui entre dans le fondement de la connaissance, sans pour autant inciter de lecteur à croire qu'il s'agit d'une connaissance. Le sens des opérations fondatrices, constituant la mise au monde, nous renvoie dans les tréfonds de la conscience du sujet antérieurement opérant et non pas vers l'illusion d'un savoir exposé.

> (18) L'uni manifeste déjà la cime de l'union née des plusieurs et le premier effort d'enfantement de la pluralité, ou plutôt du mélange de la pluralité[340].

Cette occurrence du terme nous permet de mettre en évidence d'une manière plus claire le fruit de l'effort de mise au monde, en montrant que cet effort d'enfantement imprègne la dynamique même de la progression du déploiement et qu'il s'applique à diverses dimensions, comme ici la pluralité. En ce sens, le sujet est à nouveau révélé en osmose, dans le sens où le travail de mise au monde effectué sur lui-même est totalement concordant avec la procédure du déploiement, laquelle lui permet de connaître, dans un mouvement partant de lui vers au-delà de lui.

> (19) Pour saisir cela à partir des choses inférieures, pour donner une indication elle-même obscure sur ce travail d'enfantement qui, relativement à celui-là, toujours gros de son fruit, ne peut jamais l'enfanter, mais trouve l'acte d'enfanter dans le travail d'enfantement lui-même, quel qu'il soit [341]

Cette occurrence du terme, intégrée à l'analyse aporétique de la différenciation par rapport à l'un, relève assez contre-intuitivement l'antériorité de l'opération au niveau des premiers principes. En effet, l'habitude de pensée ordinaire envisageant une opération suppose d'abord quelque chose, qui ensuite se met en opération, opération qui

---

πάντη καὶ ὑπὲρ ἅπαν τὸ πλῆθος ἱδρυμένον ὠδίνουσα ἕν, ὅπερ ἄγνωστον ὄν, ὅμως ὠδίνει τὸ γνωστόν, εἰ Θέμις εἰπεῖν, οὐ προστιθέμενον τῷ ἑνὶ ἐκείνῳ· ἀλλ' ἡ φύσις αὐτοῦ μὴ πάντη οὖσα ἀπόρρητος τὸ ἀναλογοῦν τῇ ὠδῖνι γνωστὸν εἰς ὑπόνοιαν παραδίδωσιν ἀδιάρθρωτον,
(I,88,20-24-I,89,2/1,58,30-1,59,4/226)

[340] Ἢ τοῦτο μὲν ἤδη προφαίνει τὴν ἐκ πολλῶν ἄκραν ἕνωσιν καὶ τὴν πρώτην ὠδῖνα τοῦ πλήθους, μᾶλλον δὲ τῆς τοῦ πλήθους μίξεως· (I,89,13/1,59,13/227)

[341] Ἢ ὡς μὲν ἀπὸ τῶν κάτω καὶ τοῦτο λαβεῖν πρὸς ἔνδειξιν ἀμυδρόν,καὶ ταύτην τῆς περὶ ἐκεῖνο σπαργώσης μὲν ἀεί, τίκτειν δὲ οὐδέποτε δυναμένης ὠδῖνος, ἀλλ' ἐν τῷ ὁπωσοῦν ὠδίνειν τὸ τίκτειν ἐχούσης. (I,118,8/1,78,14/253)

à son tour aboutira à quelque chose. Tandis qu'ici la pensée métaphysique est d'abord opération opératoire, puisque trouvant son sens au niveau de sujet conscient, et que les opérés ne sont pas des choses à proprement parler, mais simplement des opérations considérées, au lieu d'être pratiquées en directe. En ce sens, ce qui est mis au monde, c'est la mise au monde en soi. Cette opération fondamentale n'est pas un attribut d'une chose qui serait la pensée ou la conscience, elle est modalité de la conscience pensante en soi, parce que la conscience est opération ou n'est pas du tout. L'antériorité de l'opération constitue l'effort, sans doute le plus exigeant, de la pratique proposée par le *Traité*. Non seulement la prise en compte de ce paramètre est nécessaire pour comprendre la démarche damascienne et la pertinence des ses argumentaires tatillons, mais en plus il n'est pas possible de rendre véritablement compte de cette démarche sans, d'une certaine manière, y rentrer également. Autrement dit, tout effort de compréhension du *Traité* par un lecteur opérant risque toujours de glisser vers un compte-rendu, qui fonctionnerait sur le préjugé substantialiste et qui rendrait l'ensemble de la démarche peu convaincante, pour ne pas dire aberrante.

> (20) En partant des choses inférieures voilà comment on pourrait parler de celles qui sont les plus élevées. Mais pour s'exprimer selon un effort d'enfantement de la pensée qui soit plus vrai, ni celles-ci ne se sont différenciées de *celui-là*, ni celui-là ne s'est différencié d'elles[342].

Cette occurrence du terme, située dans la phase conclusive de l'argumentaire précédent, met en évidence des sortes de degrés d'exactitude ou plus exactement d'inexactitude du langage, degrés relatifs aux opérations. Il y a, autrement dit, une manière plutôt correcte de parler par rapport aux premiers principes, mais cette manière est fortement aporétique, puisqu'elle impose, comme dans l'extrait, d'assumer des contradictions. Mais, il y a également des manières incorrectes d'user du discours, notamment en dégradant l'aporétique, et parmi ces manières, certaines sont pires que d'autres, d'où tout le travail de mise à jour des autorités, ou plus exactement de lecture de ces autorités, que nous trouvons dans le *Traité*. Nous sommes donc dans un cadre où, malgré les limitations dégradantes de la langue dans le naufrage perpétuel du discours, il demeure possible de parler, à condition bien évidemment que la sujet ne se laisse pas déconcentrer par les illusions des mots qu'il emploie.

---

[342] Ὡς μὲν οὖν ἀπὸ τῶν κατωτάτω περὶ τῶν ἀνωτάτω διατάττεσθαι, λέγοι ἄν τις οὕτως· ὡς δὲ κατὰ τὴν ἀληθεστέραν ὠδῖνα φάναι, οὔτε ταῦτα ἀπ' ἐκείνου διεκρίθη, οὐδὲ ἐκεῖνο ἀπὸ τούτων, (I,120,9/1,79,21/254)

En résumé l'*ôdis* dans la phase 6 se dévoile comme le processus constitutif de l'opérativité du système damascien. Il est le mode de transformation du sujet et c'est par cette faculté de mise au monde qu'il trouve sa cohérence dynamique et surtout son unité, quel que soit son positionnement dans la procession et qu'il soit en mode d'anaplose ou de plurificaction.

3.4.2.1. L'ôdis *dans la perspective du problème de la sixième phase*

Le problème lié au fonctionnement du sujet parcourant le déploiement processionnel est particulièrement constitué dans la pratique de la mise au monde. En ce sens, il se trouve confirmé comme opérant dans la globalité, dévoilant une concordance intime de plus en plus explicite entre ce qui deviendra progressivement une structure de sujet connaissant et d'objet connu. Le sujet est donc avant tout conscience opératoire et doit se maintenir dans cette dimension, en usant d'un langage qui favorisera cette attitude, donc un langage d'aporie, d'ineffabilité, d'anéantissement et finalement de mise au monde.

3.4.3. *L'ôdis* dans la septième phase

> (21) Mais pour nous, ou plutôt pour les bienheureux qui le contemplent, il se donne lui-même seulement à soupçonner, et cela, jusqu'au seul travail d'enfantement (toutes choses qui ont été dites de lui précédemment), puisque pour la connaissance unitive elle-même, il n'est pas non plus complètement connaissable [343].

Cette première occurrence du terme de la septième phase souligne explicitement la contribution des acquis opératoires, pour le plus grand bénéfice du sujet. En effet, la contemplation béatifique des premiers principes est rendue possible par le travail d'enfantement suggéré par le discours, qui précédemment permet de le susciter. Nous nous situons donc dans un cadre toujours initiatique, qui laisse entrevoir une association directe entre la pratique du déploiement aporétique d'enfantement et l'état du sujet opérant.

---

[343] Ἡμῖν δὲ, μᾶλλον δὲ τοῖς εὐδαίμοσι θεαταῖς, ὑπονοεῖσθαι μόνον δίδωσιν ἑαυτό, καὶ τοῦτο μέχρι μόνης ὠδῖνος, καὶ ὅσα περὶ τούτου προείρηται, ἐπεὶ οὐδὲ τῇ ἑνιαίᾳ γνώσει πάντη γνωστόν, (II,22,20/1,99,18/291)

(22) de la contradistinction elle-même tout entière, il est aussi la communauté de nature première, c'est-à-dire l'unité accompagnée de la première manifestation intelligible travaillant à enfanter la différenciation[344].

Cette occurrence du terme, située dans une comparaison entre l'uni et le Métis orphique, souligne à nouveau ce qu'il convient d'appeler l'autonomie des opérations, au sens où une opération étant opération ou n'étant pas du tout, celle-ci fait forcément quelque chose par le fait qu'elle est là. C'est la raison pour laquelle nous nous situons dans une dynamique d'enfantement, comme en témoigne le présent extrait. Il importe également de prendre en compte les enchaînements séquentiels d'opérations. Ces opérations sont ainsi régies par l'opérativité globale du système, ce qui nous autorise à comprendre le déploiement processionnel comme une structure, au sens d'une totalité d'opérations s'autorégulant.

(23) Ils sont en communion de nature, s'il est permis de le dire, avant la différenciation car ils ne font que l'enfanter, et c'est là toute la différenciation des plusieurs de là-bas[345].

(24) Il faut répondre que le travail de l'un cherchant à enfanter la différenciation, c'est l'uni lui-même : il n'est rien d'autre, semble-t-il, que l'un gros des plusieurs et qui, pour cette raison, est sorti de l'un[346].

Situées dans l'analyse des plusieurs dans l'uni, ces occurrences du terme mettent également en évidence l'aspect automatique de l'opérativité. En ce sens, la démarche damascienne se comprend comme la démonstration selon laquelle la dynamique du déploiement, saisie comme opération est tout à fait cohérente, alors qu'elle devient incompréhensible et pétrie de paradoxes autrement. En ce sens, il suffit en quelque sorte de montrer l'enchaînement de rouages opératoires pour mener le lecteur opérant vers leur évidence. Le sujet-lecteur opérant est donc invité à pratiquer, pour constater par lui-même la cohérence de son parcours.

(25) Et sans doute est-ce l'achèvement de l'uni, d'enfanter quelque chose d'intelligible [347]

---

[344]ὅτι καὶ πάσης αὐτῆς ἐστιν ἡ μία σύμφυσίς τε καὶ ἕνωσις μετὰ τῆς ὠδινούσης τὴν διάκρισιν νοητῆς ἐμφάσεως. (II,34,13/1,107,17/303)

[345] καὶ συμφύεται, εἰ θέμις εἰπεῖν, πρὸ τῆς διακρίσεως· ὠδίνει γὰρ μόνον αὐτήν, καὶ τοῦτό ἐστιν ἡ ὅλη τῶν ἐκεῖ πλειόνων διάκρισις. (II,68,15/1,130,4/338)

[346] ἢ αὐτὸ τὸ ἡνωμένον, ἢ τοῦ ἑνὸς ὠδίς ἐστιν εἰς διάκρισιν, καὶ ἔστιν οὐδὲν ἄλλο, ὡς ἔοικεν, ἢ τὸ ἓν κεκυηκὸς τὰ πολλὰ καὶ διὰ τοῦτο ἐκστὰν τοῦ ἑνός. (II,68,19/1,130,7/338)

Cette occurrence du terme, associée à l'idée d'achèvement, souligne assez explicitement la présence d'un déroulement opératoire, dont les termes renvoient implicitement à une initialisation, à un déroulement en soi et à un achèvement, faute de quoi il n'y aurait aucune raison de parler d'achèvement. Plus globalement, nous pouvons discerner une modalité de penser l'opérativité d'une manière de plus en plus triadique, ce qui souligne d'ailleurs l'orientation même de la septième phase.

> (26) Vient en effet après la cime, comme expressif de l'uni, ce qui, de lui, est en train de se différencier en tout et parties. C'est comme si on parlait de travail d'enfantement de la différenciation de l'uni, de ce qui en est, pour ainsi dire, la préparation[348].

Cette dernière occurrence du terme s'inscrit toujours davantage dans une analyse qui s'efforce de rendre compte du mouvement du déploiement et qui s'efforce de préciser les étapes de ce mouvement, mais avec le souci d'employer une terminologie qui n'incite pas à envisager ses étapes comme des pauses, mais plutôt comme des dimensions dans lesquelles progresse le déploiement. Il nous faut cependant remarquer que plus nous avançons dans la progression, plus l'enfantement implique un effort d'attention tout particulier du lecteur pour maintenir présent à son esprit la mobilité inhérente du système. Ce dernier non seulement ne peut être qu'opérant, mais encore chacune de ses progressions implique un repositionnement dimensionnel.

En résumé l'*ôdis* dans la phase 7 se révèle plus particulièrement dans sa fonction profondément structurante et fondatrice de l'opérativité, qui anime le parcours du sujet. Pratiqué dans la logique de l'effort de mise au monde, tout le parcours aporétique trouve son sens coordinateur, car l'aporie appelle son propre dépassement dans sa résolution, par une opération qui s'inscrira dans un enchaînement et donc dans une progression constitutive du déploiement, soit sa mise au monde.

3.4.3.1. **L'ôdis** *dans la perspective du problème de la septième phase*

Le sujet doit pleinement gérer la primauté de son opérativité dans un champ de conscience dont la configuration évolue au fur et mesure de la progression et donc

---

[347] ἴσως δὲ καὶ ὠδίνει τι νοητὸν ἡ τοῦ ἡνωμένου ἀποτελεύτησις. (II,92,14/1,146,19/364)

[348] Μετὰ γὰρ αὐτὴν τὸ διακρινόμενον αὐτοῦ καὶ ὅλου καὶ μερῶν ὡς ἡνωμένου ἐμφατικόν, ὡς εἴ τις ὠδῖνα φαίη τῆς τοῦ ἡνωμένου διακρίσεως καὶ οἷον παρασκευὴν αὐτῆς. (II,97,16/1,150,2/369)

modifie de fait le sujet dans ses modalités de conscience. L'opérativité du sujet est ainsi mise à rude épreuve, au sens où il doit conserver sa cohérence tout en assumant des écarts de plus en plus grands dans une dilatation exponentielle du déploiement. Mais c'est en éprouvant sont aptitude à fonctionner dans ce système, qu'il réalise finalement sa faculté opératoire première, qu'est le mise au monde.

3.4.4. *L'ôdis* dans les phases 8 et 9

> (27) Car même si l'intelligible est uni, toutefois de *celui-là* aussi, il y a, en lui-même, une procession unie qui est, pour ainsi dire, effort d'enfantement de la procession inférieure [349].

Cette première occurrence du terme de la huitième phase, portant sur la connaissance, s'inscrit, en continuité, dans la perspective dynamique des enchaînements opératoires, qui se développent désormais en enchaînements processionnels. Nous assistons donc à une sorte de dilatation exponentielle du système qui, du repliement sur l'un, arrive désormais dans la dimension du connaître avec toute la différenciation et la pluralité qui s'imposent. Le système implique donc, comme pour les précédentes clefs, une flexibilité considérable d'un sujet capable, tout en s'envisageant dans une globalité, de passer d'une perspective par la cime une du système à une perspective par sa base plurielle, pour précisément éprouver le déploiement.

> (28) et la vie est un monde parfait qui travail à enfanter toutes choses dans l'être-en-train-de-se-différencier qui est l'être de la médiation[350].

Toujours plus en avant dans le déploiement triadique permettant la connaissance, nous trouvons cette occurrence du terme intimement associée à la perspective d'enchaînement dimensionnel. En effet, l'effort de mise au monde est ici associé explicitement à l'expression « ζωὴ κόσμος », ce qui suggère que la vie est une réalité cosmique, et que c'est en tant que telle qu'elle enfante toutes choses. Corrélativement, la notion de cosmos est associée à celle de globalité, un cosmos étant

---

[349] Εἰ γὰρ καὶ ἡνωμένον ἐστίν, ἀλλ' ἔστι καὶ τούτου ἐν ἑαυτῷ πρόοδος ἡνωμένη, οἷον ὠδὶς οὖσα προόδου τῆς κάτω· (II,107,5/1,156,2/383)

[350] ἡ δὲ ζωὴ κόσμος ὁλοτελὴς ἐν τῷ διακρινομένῳ τῆς μεσότητος πάντα ὠδίνων. (II,144,17/1,179,2/419)

ce qui contient des éléments, et non le contraire. Ainsi la vie cosmique engendrant toutes choses se comprend dans une dynamique de déploiement de la totalité.

> (29) Or la nature intermédiaire n'est encore aucune de ces choses - ni essence, ni vie, ni connaissance – mais déjà un certain effort d'enfantement de ces choses et un progrès[351],

Nous sommes dans un contexte constant qui permet, en rappelant la conception dynamique inhérente à tout le système, d'éviter les blocages, qui pourraient ressurgir à la fin de l'analyse, lorsqu'il s'agit de démontrer que la progression constitue effectivement leur résolution.

> (30) car, il est pour ainsi dire monde des mondes ou plutôt leur enfantement indifférencié qui ne supporte pas encore la forme cosmique et qui pourtant, absolument la préenfante[352].

Située dans la neuvième phase, déjà bien avancée, où nous sommes appelé à circuler entre l'uni, par notre anaplose, et les processions inférieures, par notre dilatation, l'occurrence du terme est ici associée à l'abîme hypercosmique qui est monde des mondes au stade de l'enfantement indifférencié. Nous nous retrouvons avec une combinaison explicite d'enchaînements dimensionnels et de séquençages du déploiement, ce qui met en évidence la cohésion de l'opérativité et confirme la dimension évolutive des étapes.

> (31) Car, il y a, s'il est permis de le dire, venant du causant de tout, antérieur à tout, un travail d'enfantement un, commun à tout et indifférencié, des réalités universelles qui en sont issues[353],

Située dans la suite directe de ce qui précède, l'occurrence du terme soutient la perspective globalisante du système, en insistant sur l'enfantement de la totalité elle-même. Nous avons donc ici la confirmation explicite de la perspective globale qui assure la cohésion du système.

---

[351] ἡ δὲ μέση φύσις οὔπω τι τούτων, οὔτε οὐσία, οὔτε ζωή, οὔτε γνῶσις, ἀλλ' ἤδη τούτων ὠδίς τις καὶ προκοπή· (II,169,21/1,193,19/441)

[352] οἷον κόσμον ὄντα τῶν κόσμων ἁπάντων, ἢ μᾶλλον ὠδῖνα αὐτῶν ἀδιάκριτον, οὔπω μὲν ἀνεχομένην τῆς κοσμικῆς ἰδέας, ὅμως δὲ προωδίνουσαν αὐτὴν ἀτεχνῶς·
(III,91,1/1,274,10/569)

[353] ἔστι γάρ, εἰ θέμις εἰπεῖν, τοῦ πάντων αἰτίου, καὶ πρὸ πάντων ὠδὶς μία κοινὴ καὶ ἀδιάκριτος
(III,91,4/1,274,12/569)

(32-34) Mais fais-moi le plaisir de concevoir le travail d'enfantement de celle-ci : la division en trois qui est dite là-bas. Et si il y a une chose qui est plus d'unité que l'enfantement, conçois-là sous le mode séminal par exemple, car le germe est plus indivis que le travail d'enfantement[354],

Associées à une prise à témoin du lecteur et rappelant ainsi la validation par le sujet réel, ces deux occurrence du terme sont placées dans la suite directe des deux précédentes et insistent, en toute logique, sur le séquence dimensionnelle de l'enchaînement processionnel, allant de la dimension la plus repliée et la plus unifiée à celle la plus déployée, dans les limites de la cohérence minimale, en quelque sorte.

(35) Car elles ne se seraient pas manifestées les premières, si là-bas aussi, dans le travail d'enfantement, elles n'avaient pas été projetées avant les autres[355].

Cette occurrence du terme, située dans l'analyse de la remontée vers l'uni, par rapport à la triade essence, vie, intellect, souligne la combinaison entre l'enfantement qui constitue la force dynamique du système et l'ordre de ce système qui forcément se constitue de ce qui l'anime.

(36-37) Cependant la vie intelligible n'est sous aucun des deux modes < unitif ou essentiel >, car elle est antérieure aux deux, mais elle est comme le travail d'enfantement des deux. Dès lors, il faut dire aussi de l'essence qu'elle est là-bas, sous le mode causal, ou en gestation, ou dans l'union indifférenciée, étant présubsistante sous ce monde[356].

Cette dernière occurrence du terme, située dans la suite directe de la précédente, souligne également la combinaison de la dynamique et de l'ordre et montre bien en quoi la compréhension de cette dynamique permet de comprendre l'ordre qui en est issu.

En résumé l'*ôdis* dans les phases 8 et 9 se caractérise pleinement par la cohérence qu'amène la mise au monde dans une globalité, qui au départ à tout pour ne pas être cohérente. Entre un principe inaccessible et une pluralité dans laquelle le sujet

---

[354] ἀλλὰ νόει μοι καὶ ταύτης ὠδῖνα, τὴν ἐκεῖ λεγομένην τριχῇ διαίρεσιν, καὶ εἴ τι τῆς ὠδῖνος ἑνοειδέστερον, οἷον σπερματικῶς, τὸ γὰρ δὴ σπέρμα τῆς ὠδῖνος ἀμερέστερον,
(III,91,19-21/1,274,24-25/569)

[355] οὐ γὰρ ἂν πρῶτα ἐφάνη, εἰ μὴ καὶ ἐκεῖ ἐν τῇ ὠδῖνι προεβέβλητο τῶν ἄλλων
(III,94,4/1,276,2/571)

[356] ἡ μέντοι νοητὴ ζωὴ κατὰ οὐδέτερον (πρὸ ἀμφοῖν γάρ), ἀλλ' ὡς τούτων ὠδίς. Οὕτω δὲ καὶ ἐπὶ τῆς οὐσίας ῥητέον ὡς κατὰ αἰτίαν ἢ ὠδῖνα ἢ ἕνωσιν ἀδιάκριτον ἐκεῖ,καὶ ταύτης προϋπαρχούσης·
(III,95,5-6/1,276,21-22/572)

est plongé, il peut paraître complètement vain d'espérer accéder à une unité dans un tout cohérent. C'est pourtant précisément ce que permet le parcours opératoire dans cet effort de mise au monde, qui lui donne pleinement son sens et s'en révèle l'ultime clef de lecture.

3.4.4.1. L'ôdis dans la perspective des problèmes des phase 8 et 9

Le sujet en osmose avec cette dynamique globale se trouve intégré dans cet enchaînement de mises au monde qui constitue son parcours processionnel, ce qui permet clairement de comprendre comment il est en mesure d'atteindre la connaissance. Le sujet est nécessairement impliqué osmotiquement, afin de ne pas perdre, ce qui serait un comble, sa cohésion avec le système rendant la connaissance effective. L'effort de mise au monde permet ainsi de s'accommoder des insuffisances du langage, tout en permettant à la faible conscience du sujet de prendre appui sur une cette expérience forte qu'est l'effort. C'est en vivant en cohésion avec l'ensemble qu'il est en mesure de fonctionner comme un sujet connaissant et de rester pleinement conscient de son statut fondamentalement opératoire, qui lui permet de se libérer des illusions du langage.

3.5. Les points forts des clefs de lecture

Avant de procéder à l'exposition conclusive de l'application des clefs de lecture à l'ensemble du déploiement de l'aporie initiale jusqu'à sa solution processionnelle, il convient de souligner les points forts des clefs de lecture, afin de poser les appuis préalables au bilan conclusif.

3.5.1. L'aporie

En premier lieu, il convient de souligner que le recensement des occurrences du terme clef de l'aporie met en évidence un usage métalinguistique très fréquent. En ce sens, se pose légitimement la question de la pertinence d'une telle pratique. A quoi bon, en effet, formuler une aporie tout à fait flagrante dans sa contradiction et préciser juste avant ou juste après « voici l'aporie ». Il ne serait pas impropre de faire remarquer à Damascius que tout lecteur s'en est probablement aperçu et qu'une formule aussi redondante ne fait qu'alourdir un propos déjà fort touffu.

Cependant, une telle remarque n'aurait de sens que si nous envisageons une lecture linéaire de l'œuvre, qui n'aurait alors pour simple vocation que d'exposer un long et savant enchaînement argumentatif. Bien au contraire, l'usage massif de

tournures métalinguistiques à propos de ce qui est désigné, rappelons-le, par le titre comme par le contenu du *Traité*, laisse suggérer une volonté sciemment planifiée par l'auteur de susciter une lecture à plusieurs niveaux. Autrement dit, le simple fait d'usages métalinguistiques impose au lecteur d'alterner entre une pratique argumentative liée à la lecture même d'une argumentation singulière, qui nécessite pour avoir un sens textuel d'être comprise intellectuellement, et une pratique qui prend simplement en compte la factualité d'une aporie. Ainsi, la lecture même des énoncés de différents niveaux oblige une diversification effective de niveaux dans la pensée même du lecteur.

Cette première considération se trouve renforcée, comme nous l'avons vu, par certains usages de l'occurrence, qui se trouvent directement intégrés dans une argumentation, combinant de fait usage linguistique standard et usage métalinguistique. Cette alternance renforce au niveau du terme, celle que son usage implique. Le fait ainsi avéré d'au moins deux niveaux, l'un pratique et l'autre réflexif, vient se combiner avec une seconde dominante de l'occurrence, celle qui implique fortement le sujet.

En effet, le fait que le lecteur est amené à osciller entre les degrés de lecture implique que cette oscillation ait un sens pour le lecteur[357]. Or, nous avons pu remarquer qu'à plusieurs reprises l'occurrence se trouvait associée à un contexte indiquant un sujet, voir un groupe de sujets réels, susceptibles d'être interpellés par le contenu du *Traité*, notamment dans un cadre dialectique, voire polémique. Il est donc possible de déduire qu'une lecture à plusieurs niveaux soit un des objectifs du *Traité*, au sens où la démarche qui y est enseignée est précisément celle d'un dépassement de l'usage ordinaire du langage et de la pensée.

Ainsi, nous pouvons soutenir que l'aporie envisagée comme soluble, ne peut l'être que pour des sujets en mesure de fonctionner dans un système de pensée pluridimensionnel, où ils sont tantôt opérants, tantôt capables de considérer leurs

---

[357] Remarquons l'appréciation de « pessimiste et angoissée » que relève Philippe Hoffman dans la tonalité de lecture du *Traité*, notamment en ce qui concerne son point de départ. Voir Hoffman, P., « L'expression de l'indicible dans le néoplatonisme grec, de Plotin à Damascius », dans C. Lévy et L. Pernot (éd.), *Dire l'évidence (philosophie et rhétorique antique).* Actes de colloques de Créteil et de Paris, 24-25 mars 1995 (Cahiers de philosophie de l'Université de Paris XII-Val de Marne, no 2), Paris, l'Harmattan, 1997, p. 335-390)
Nous préférons y voir une provocation à la réflexion. En effet, la maîtrise qui se dégage globalement des propos de Damascius nous semble bien éloignée d'une quelconque anxiété. Cette lecture pessimiste, qui nous apparaît comme trop focalisée sur la formulation des apories et de leurs exigences, semble faire l'impasse sur l'aspect de résolution qui se dégage non pas d'une lecture simplement descriptive, mais de la démarche intellectuelle rendue possible par le parcours global du *Traité*.

opérations, puis en mesure d'envisager tout un enchaînement d'opérations aporétiques, pour enfin prendre conscience d'un parcours global de pensée qui, parce qu'ils l'ont pratiqué, devient formateur de leur pensée propre.

L'aporie devient alors envisageable comme un véritable instrument initiatique[358] utilisé, par l'entremise du *Traité*, par un maître à l'attention de ses disciples et indirectement de leurs détracteurs. Ainsi, le sujet capable de progresser par les apories parvient à rentrer progressivement dans un système de pensée où les obstacles deviennent des solutions[359], au fur et à mesure que le parcours jalonné par les apories, permet une pensée en mouvement, au-delà d'une pseudo-pensée figée par le discours.

3.5.2. L'ineffable

L'ineffable, de par son sens même en tant que mot, est l'expression factuelle de l'aporie. Dire ce qui ne peut ou ne doit être dit est en soi une contradiction *in ajecto*. C'est pourquoi l'existence de ce mot constitue une bravade considérable à toute pensée, qui n'oserait pas s'émanciper de sa formulation. Les occurrences nous le montrent : l'ineffabilité est éminemment suggestive et par le fait qu'elle est non-formulation du non-formulable, elle devient la manifestation par excellence du sujet opérant au-delà des mots. L'indicible est foncièrement une expérience de rupture imposant à la conscience le silence abyssal de l'au-delà des mots. Le sujet est ainsi mené à une conscience de rien, qui précisément n'est rien d'autre que la conscience en état de rupture, c'est-à-dire dévoilée comme opération brute.

Ainsi guidé vers son fondement opératoire[360], le sujet se dépouille de ses fausses sécurités[361] cognitives langagières et opératoires. De ce fait, la faculté de transformation

---

[358] Il importe de souligner, comme le fait Henri Dominique Saffrey, que nous nous situons dans un contexte où la démarche philosophique s'entend comme un « style de vie » et ne réduit pas à une simple opération intellectuelle. La vie du philosophe se comprend ici comme un « entraînement » spirituel vers la vérité. Voir Saffrey, H.D., « Quelques aspects de la spiritualité des philosophes néoplatoniciens, de Jamblique à Proclus et Damascius », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, no 68, 1984, p 169-182.

[359] Si, comme le rappellent L. Bauloy et C. Rutten, l'aporie comme état de l'âme en recherche est déjà utilisée chez Platon, elle n'est pas encore, et de loin pas, considérée comme sa propre solution, et encore moins chez Aristote où elle est considérée comme indiquant un problème devant amener à une solution vers le vrai, mais qui est forcéement autre que le problème soulevé. Voir, *Aporia dans la philosophie grecque des origines à Aristote*, A. Motte et C. Rutten (éd.), Louvain-la-Neuve, Editions Peeters, 2001, p. 363-374.

[360] Sara Rappe souligne fort à propos que le terme d'ineffable n'est pas un mot porteur d'une quelconque fonction sémantique, comme les mots ordinaires. Il doit se comprendre comme une sorte de point d'appui à une méditation de l'autoconscience. Voir Rappe, S., *Reading Neoplatonism, Non-Discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus and Damascius*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p.197-230.

du sujet, devant son propre espace opératoire, se constitue dans la perspective d'une totalité insaisissable en son fondement, et suggérée par l'ineffabilité même qui le mène devant ce constat. Opérateur et opéré, le sujet opérant ne peut être tel que dans une totalité qui elle-même se dévoile au sujet comme structure opératoire, permettant ainsi le positionnement de la conscience dans une osmose interopératoire entre ce qui est le sujet et ce qui est au-delà de lui.

L'ineffable indique ainsi une voie initiatique[362] permettant au sujet d'évoluer dans ce qui le dépasse et donc de se développer dans le déploiement même de la totalité, dans laquelle il est précisément sujet opérant.

3.5.3. Le renversement

Poussé par l'ineffabilité dans le précipice de sa vacuité, le langage se renverse, s'anéantit même, puisqu'il perd sa fonction de désignateur. Le renversement d'anéantissement se dévoile ici comme l'attestation de l'ineffabilité par le fait même de l'échec de la formulation des premiers principes. Le renversement bascule ainsi le sujet dans une dimension dépouillée de la langue, un ailleurs des mots, dont le sujet ne peut qu'expérimenter la nudité béante. Il s'agit d'une preuve par l'échec, preuve qu'il y a un au-delà du mot expérimentable, puisque le sujet peut le constater sans pour autant énoncer autre chose que l'impossibilité d'y pratiquer le discours. L'inaccessible est

---

[361] Nous ne pouvons que saluer la rigueur descriptive de l'analyse de Philippe Hoffman sur l'ineffable damascien et qui aboutit à l'affirmation d'une sorte d'échec radical d'accès au principe en dehors du silence et de son sanctuaire. Voir Hoffman, P., « L'expression de l'indicible dans le néoplatonisme grec, de Plotin à Damascius », dans C. Lévy et L. Pernot (éd.), *Dire l'évidence (philosophie et rhétorique antique).* Actes de colloques de Créteil et de Paris, 24-25 mars 1995 (Cahiers de philosophie de l'Université de Paris XII-Val de Marne, no 2), Paris, l'Harmattan, 1997, p. 335-390.
Cependant, nous nous devons de remarquer que son propos ne porte que sur le début du *Traité*. L'analyse de l'ineffable damascien ne peut s'arrêter à sa formulation initiale. Il nous semble que, si le sens fondateur qu'avait voulu donner Damascius à son *Traité* n'était que l'affirmation de l'ineffable dans sa radicalité, il n'aurait eu aucune raison d'annoncer une quelconque solution dans son titre et encore moins d'écrire les quelques trois quarts de l'ouvrage qui suivent l'exposition de l'ineffabilité et qui dévoilent progressivement les solutions qu'exprime le déploiement processionnel global, lequel révèle l'ineffable comme étant autant de l'ordre du problème que de l'ordre de la solution.

[362] Si nous reconnaissons volontiers, avec Joseph Combès notamment, que le *Traité* peut être définit comme un « travail de recherche et d'exposition personnel », (Combès, J., « La théologie aporétique de Damascius », dans Bonnamour, J., Dupas, J.-Cl., éd., *Néoplatonisme* (mélanges J. Trouillard) (Cahiers de Fontenay 19-22), Paris, ENS, 1981, p. 125-139) nous déplorons quelque peu que ne soit pas davantage mise en évidence la fonction pédagogique qui se dégage pourtant de sa lecture. En prenant en compte la fonction initiatique de l'aporétique initiale, nous ouvrons la possibilité d'émergence d'un discours qui tout en étant dépassé peut assurer un continuum désignatif d'un processus de pensée non langagier sans être pour autant non conscient. Une telle perspective d'un processus de conscience supra langagier est ce qui peut donner une orientation globale à la lecture (et non simplement à l'écriture) d'un ouvrage comme le *Traité*.

ainsi dévoilé sans rien perdre de son intimité, à l'image du puits des Danaïdes, que celles-ci savent sans fond puisqu'elles échouent à le remplir.

Le renversement[363] atteste donc d'un sujet dépassé par le fait même de son opération qui est rendue possible. Ainsi, le discours échoué permet au sujet de s'orienter dans l'abysse, par rapport à son éloignement des bords du silence, que sont les limites aporétiques du langage.

3.5.4. L'effort de mise au monde

C'est une fois conscient de son opérativité au-delà des mots que le sujet peut le mieux expérimenter son état fondamental d'opérateur, car il peut pleinement prendre conscience de son effort de mise au monde dans l'exercice douloureux d'une pensée, s'effondrant sous le poids d'une cohérence qu'elle ne peut assumer seule. Le sujet expérimental se retrouve dans l'osmose primitive de son opération rendue possible par l'effort opératoire lui-même. Opérant car fondamentalement auto-opérant, dépassé parce qu'opérant, le sujet vient au monde dans l'effort de mise au monde, qu'est son état de tension vers le tout antérieur.

Capable de se considérer comme opérant, il se sait désormais intégré dans la dimension de l'opération et par son opération même devenir le déploiement qu'il parcourt. L'effort de mise au monde est alors l'autopoièse osmotique d'un sujet pouvant parcourir les dimensions du tout. Ces dimensions vont de l'au-delà de l'un le plus simple à l'au-delà du non-un le plus complexe. Elles parcourent l'unification de l'étirement des deux au-delà (soit le rien sur l'un et le rien sous la pluralité) du tout. Elles embrassent enfin la procession déployée de la totalité.

[363] Sara Rappe considère que le *peritrope* est pour ainsi dire la marque de fabrique de la métaphysique damascienne, même si le terme renvoie à la culture sceptique. Voir Rappe, S., *Reading Neoplatonism, Non-Discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus and Damascius*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 197-230.

4. Conclusion

Désormais au terme de notre enquête nous pouvons exposer le système dans son ensemble, éclairé par les clefs de lecture. Nous espérons ainsi démontrer le plus clairement possible en quoi la considération de la mégastructure du parcours proposé par le *Traité* constitue la solution aux apories qui l'ont initié.

4.1. Bilan récapitulatif final

Pour comprendre le processus par lequel le système proposé par le *Traité* apporte une solution aux problèmes posés, il faut considérer l'ensemble du déploiement comme une mégastructure qui connaît deux grandes modalités : l'une est celle de l'aporie, l'autre celle de la solution. Ainsi que nous l'avons montré tout au long de l'analyse, le progrès vers la solution consiste en une modification de la compréhension de la dynamique aporétique par le sujet et non pas en une sorte d'équation linéaire qui aboutirait, en fin de compte, à une formule qui serait sa résolution. Dans le système de Damascius, tout est problème, si le sujet reste figé sur le langage et n'entre donc pas dans la démarche, tandis que si le sujet est à même de se dégager du langage, tout ce qui était problème devient solution. Le sujet doit ainsi dépasser sa frigidité linguistique, car tout dépend du point de vue atteint par le parcours accompli par le sujet.

4.1.1. Première étape de la solution

Pour saisir la dynamique de résolution de problème de la mégastructure du déploiement, il faut envisager ses étapes comme la progression d'un mouvement dans une dynamique pluridimensionnelle. En effet, si nous considérons les quatre premières phases du *Traité*, nous pouvons constater la mise en place d'une première perspective du système, celle qui correspond à la maximisation de l'anaplose du sujet, donc corrélativement à l'unité maximale du tout.

Reprenons donc l'aporie initiale[364] de la totalité, non plus dans l'exposition de sa mécanique, mais simplement dans la perspective d'ensemble qu'elle suggère au sujet. Il importe ici, pour donner sens à ce qui est avant tout une démarche, d'envisager la mise en route du processus à partir d'un sujet en état de conscience ordinaire, c'est-à-dire en usant de la langue d'une manière intuitive, soit que ce qui est dit se rapporte à quelque chose. Ce sujet amené à prendre en considération le tout essentiellement comme ce à quoi rien ne manque, se trouve embarrassé d'une notion qu'il ne peut rendre compatible avec celle de principe, autrement dit de causalité. En effet, si la question initiale ne s'était pas posée sur le rapport aporétique radical du tout et de son principe et donc avait placé le tout dans la problématique de la causalité, il ne se serait rien passé. Or, dès le départ le sujet se trouve devant une sorte de choix : soit il se maintient sous le mode de l'aporie telle que livrée par le discours, soit il prend le risque, à l'invitation de l'auteur, de croire au titre du *Traité* et est prêt à envisager une solution comme possible. La question qui se pose à lui peut alors se formuler comme suit : vais-je admettre l'apophatisme radical du rapport entre totalité absolue et causalité processionnelle et m'arrêter à tout jamais devant ce constat stérile ou vais-je vivre l'expérience de la procession dans la totalité, au-delà de l'illusion des mots ? Si le sujet choisi de vivre cette expérience, il peut alors entrer dans un processus de modification de son attitude mentale et comprendre le paradoxe du tout et du principe comme le premier pas de son initiation.

Si le sujet fait le bon choix, il s'engage dans cette perspective, qui commence avec le tout qui est mis en aporie par sa causalité et doit assumer un premier principe qui est un ineffable silence et une totale ignorance (ou plus exactement une hyperignorance). Néanmoins, bien que noyé dans l'ineffable, nous savons comment nous sommes passé d'une pratique ordinaire du discours à la rupture du discours. En effet, l'aporie initiale, pour être expérimentable, doit assumer que le tout à qui rien ne manque est l'ensemble de ce qui est de l'ordre de l'un et de l'ordre du non-un. C'est en

[364] Considérant la fonction opératoire de l'aporie, nous ne pouvons pas rejoindre John Dillon dans sa comparaison suggérant une sorte de similitude entre l'ineffable damascien et le « Es » du *Es gibt* heideggérien. L'opération mentale, estimons-nous, n'est pas à ranger dans la catégorie des « 'liminal' concepts » (Dillon, J., « Damascius on the Ineffable », dans *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, no 78, 1996, p.120-129). Selon notre lecture, l'opération d'ineffabilité n'est pas un concept. Elle est une opération désignée par un concept appelé ineffabilité. Cette divergence est représentative de notre perspective selon laquelle une lecture conceptualiste, ou chosiste, du *Traité*, tend à limiter sa compréhension à un champ catégoriel qui n'a aucune raison d'être le sien, eu égard aux conditions de lecture suscitées.

effet, en tant que paradoxe soutenant l'un et la pluralité, tous deux comme tout, que le tout se rend radicalement incompatible avec tout principe de causalité, car incompatible avec le critère même de la cohérence. Il y a donc une destruction non seulement du langage par l'aporie initiale, mais bien plus, un effondrement de la pensée en posant l'évidence du tout comme bafouant l'élémentaire principe de non- contradiction. Comment en effet survivre à un tel choc noétique ? Il n'est assurément pas possible d'admettre que tout ce qui est ne soit pas, parce qu'il n'est pas possible de penser sans cohérence et sans causalité.

Sortir d'une telle impasse nécessite un déroulement en deux temps, lié à la nature défaillante de la pensée. Il faut en premier lieu supporter la douleur d'une pensée aporétique que le sujet sait bloquée, pour poser les étapes du parcours afin, en second lieu, de pratiquer le parcours ainsi jalonné. Il y a une sorte d'acte de foi qui consiste à s'engager dans un discours pétri de paradoxes, avec comme simple encouragement à se jeter dans ce vide, la promesse que la solution surgira. Nous pouvons alors comprendre la première perspective du système comme suit : sous le mode de l'aporie, nous avons donc un tout qui est un et non-un, un principe du tout qui est silence, et ce silence qui est un état du sujet complètement replié dans une tension maximale vers l'unité. Pourtant cette situation désespérée de précipitation vers un vide absurde constitue déjà la première phase de résolution.

En effet, dès le début de l'expérience, le sujet peut se rendre compte qu'il est déjà en train d'effectuer un parcours et que conséquemment ce parcours est effectuable. Il peu constater que son effort d'anaplose poussé au maximum de ses possibilités aboutit forcément à un silence du rien ineffable et que cet effondrement est un dépassement du tout, car il n'advient qu'en envisageant le tout comme tel. Donc le tout a en quelque sorte un principe et donc la causalité ne lui est pas étrangère. Certes aucun langage ne peut l'exprimer, mais son manque d'expression est justement la démonstration qu'il y a un au-delà du langage. Cette première forme de solution, qui dévoile une dimension opératoire derrière le discours, permet alors d'engager la suite. Nous pouvons donc dire que le premier mouvement de solution est constitué d'une tension vers l'inaccessible et que ce mouvement opératoire est la prise de conscience effective d'une pensée en mouvement. Cette pensée mouvante se révèle alors dépassement des paradoxes épistémologiques qui présentent la faille fatale de devoir être fixes pour assurer leur validité (telle que le rappelle par l'exemple la cinquième

phase). La tension vers l'inaccessible se trouve ainsi livrée dans une perspective où la question de la connaissance n'est pas plus pertinente que celle de l'inconnaissance, car l'une comme l'autre viserait à statuer sur un point fixe clairement délimité. Or, tout ce qui constitue la réalité de l'effort initial du sujet ne peut être envisagée qu'en terme d'état du sujet, état qui est un effort, effort qui pour être tel ne peut se comprendre comme une quelconque fixité, mais uniquement comme conscience douloureuse de ce qui est déjà en train de se passer et de se présenter au sujet.

4.1.2. Deuxième étape de la solution

L'ineffable principe du tout, le tout et l'un non-un ayant initié le processus, nous pouvons poursuivre le mouvement de solution en entrant dans une seconde perspective, où nous retrouvons l'un dans une reprise du mouvement premier. Or, bien que le sujet soit mis en mouvement et que sa pensée implose dans le rien, il n'y a pas directement de nécessité logique pour poursuivre l'expérience, sauf si nous sommes en quête d'un quelconque but. Cette seconde étape dévoile ainsi une logique qui n'est fondamentalement pas celle d'une démonstration agressive, mais du consentement d'être initié. En fait, la mise en mouvement du sujet hors du langage n'a de sens, finalement, que pour celui qui est intéressé par l'expérience proposée et qui à fait le choix initial. C'est donc à nouveau en posant des jalons non encore saisissables comme fondés, puis en pratiquant le chemin jalonné, que ce chemin valide ensuite le bien fondé des jalons. La confiance du disciple en son maître est ici nécessaire au bon fonctionnement de l'initiation et nous rappelle que ce type de pratique n'est pas plausible en dehors d'un sujet réel. Ce sujet réel se comprend alors comme s'élançant vers le vide antérieur, expérimentant sa tension d'anaplose, et en quête de connaissance orientée vers l'un aporétiquement solutionné par l'éveil du sujet à son mouvement de pensée.

C'est donc en testant la deuxième étape qu'il est possible de s'y engager. Cette fois, le choc aporétique va s'appliquer à l'un au lieu de s'appliquer au rapport au tout et au principe premier. L'un nécessairement connaissable et inconnaissable selon la position du sujet, tel qu'exposé en sixième phase, relève que ne nous sommes plus ici dans l'inconnaissance de la cognoscibilité, mais dans une inconnaissance et connaissance qui sont de l'ordre de la posture du sujet en mouvement. L'un, inconnaissable au fur et à mesure que le sujet s'en approche et connaissable

inversement, dévoile la progression de la solution par la cohérence d'une pensée en mouvement qui résout par sa dynamique les échecs aporétiques invariablement fixés dans le discours. C'est également par cette entrée en mouvement progressive que le sujet constate que sa foi n'est pas vaine puisque les apories rencontrées sont désormais des jalons validés, allant d'un silence vide initial à la conscience différenciée du sujet avec l'un, qui est de l'ordre du tout comme de celui des parties, à l'instar de l'ordre du sujet et de son au-delà. L'incohérence d'un tout un et non-un va ainsi s'amenuisant au fur et à mesure que grandit la mobilité du sujet, de plus en plus apte à envisager la cohérence de perspectives combinées, en l'occurrence celles du tout primal et du tout sous l'angle de l'un que le sujet sait être le même tout, car il a justement pratiqué le parcours[365] d'un tout à l'autre en suivant l'un. C'est enfin toujours par cette mise en mouvement que le sujet constate qu'étant en mouvement il est dans ce mouvement qui est celui du système dans lequel il se meut et qu'ainsi sa conscience mobile est celle d'une unité autoconsciente, car autocinétique.

4.1.3. Troisième étape de la solution

Les premiers jalons d'un mouvement organisé étant initiés, la septième phase permet alors l'engagement du sujet dans la combinaison des perspectives, soit l'un tout comme unité antérieure et l'un tout comme pluralité postérieure. Cette perspective, définie par l'un avant et l'un après, est rendue possible par un sujet mobile et apte à s'orienter. Elle permet d'introduire la procession et sa causalité en cohérence avec la totalité. Avec l'extension du mouvement, nous entrons dans la perspective où la distinction de l'un et du non-un est cohérente dans la continuité, ce qui permet d'envisager cette cohérence comme elle-même principe, autrement dit l'uni.

Bien que la formulation même de la cohérence reste boiteuse, nous voyons à nouveau que le processus, envisagé comme mouvement à travers un déploiement dimensionnel, entre progressivement dans une nécessité qui emporte le sujet dans le

[365] Il est capital pour comprendre Damascius de ne pas se focaliser sur les principes en eux-mêmes considérés l'un après l'autre, car « ils sont les phases d'une seule instance », (Combès, J., « Damascius ou la pensée de l'origine », dans J. Duffy, J. Peradotto (éd.), *Gonimos, Mélanges offerts à L.G. Westerink*, Buffalo (New York), Arethusa, 1988, p. 85-102).
Dans le même ordre d'idée, il importe donc de rappeler, à la suite de Gerd Van Riel, que « chaque niveau des principes est tout » afin de souligner la fonction d'une insertion de chaque niveau dans une conception globale. Bien évidemment si « tous les principes sont tout, dans une autre perspective » cela n'est pas du « aux principes, mais à nos concepts », (Van Riel, G., « "N'essayons pas de compter l'intelligible sur les doigts". Damascius et les principes de la limite et de l'illimité », dans *Philosophie antique*, no 2, 2002, p. 199-219).

système, alors qu'au départ il a dû s'y engager avec une détermination farouche. Dès que la distinction émerge dans une dynamique d'antérieur-postérieur, la cohérence retrouvant sa force logique plus ordinaire, le sujet peut poursuivre le parcours d'une manière plus automatique en avançant de nécessité en nécessité vers son but de la connaissance. Les nécessités d'une cohérence entre l'engagement du processus et son aboutissement deviennent ainsi les jalons du système.

4.1.4. Quatrième étape de la solution

L'engagement logique de l'étape précédente, soit l'émergence de la triade un, non-un, uni, orientée par le but épistémologique rend désormais nécessaire la question de l'intelligibilité de l'uni. Non connaissable en tant que condition même de la connaissance, l'uni est cependant connaissable d'une manière procédurale puisqu'il émerge de la cohérence de l'un et du non-un. Or, c'est à partir de cette cohérence que va se dévoiler la causalité et à sa suite la connaissance. En ce sens, il importe d'envisager la huitième et la neuvième phase comme constituant la perspective d'un mouvement global.

En effet, la neuvième phase qui éprouve l'épistémologie de la huitième, lui donne également son cadre global, celui qui s'enracine dans la différenciation des plusieurs de l'un, qui elle-même prend sens dans la possibilité même de discerner l'un. C'est en effet en parvenant à distinguer les deux ordres de l'un, selon la totalité et selon la pluralité dans la totalité, par son aptitude à s'en approcher et s'en éloigner, que le sujet atteint la conscience de la cohérence de son mouvement.

Nous savons que c'est par cette globalité finale que la causalité de la procession se trouve fondée. C'est en envisageant le tout comme la relation de l'un et du non-un, donc comme la conversion équilibrant leur différenciation, qu'il est possible de comprendre la procession comme le mouvement de causalité permettant de passer de la différenciation fondamentale à la conversion globale. Le tout est alors, selon ces perspectives, ineffable silence comme au-delà de lui-même, principes premiers comme un, non-un, uni, et causalité de la procession comme relation globale, donc, en résumé, vraiment tout. Cette vision globale étant posée, il nous suffit de lire la huitième phase comme l'enchaînement d'un mouvement cohérent allant de la première différenciation à la conversion qu'est la connaissance.

Reprenons l'uni où nous l'avions laissé, soit entre l'un et le non-un, pour nous rappeler que la différenciation ne vient pas de l'uni, mais se constitue du fait que l'uni est en tant qu'uni différent de l'un et du non-un. Autrement dit, c'est parce que le sujet discerne l'un du non-un que l'uni peut lui apparaître, mais c'est le mouvement même de différenciation qui différencie et non le contraire (faute de quoi, nous remonterions à l'infini). Or, la différenciation est activation de la procession, mais en tant que procession, il lui faut une antériorité qui, elle, se livre de ce point de vue comme manence. C'est en fait le mouvement de pensée qui dévoile ses conditions de possibilités en se mouvant. Ainsi, la conversion apparaît comme troisième terme, afin d'éviter la dispersion de la différenciation. Mais pour assurer la cohérence de la dynamique, la conversion est en fait le moyen terme, puisque c'est elle qui en assure le lien. Autrement dit, il est vain de vouloir comprendre un mouvement triadique dans un processus fixe, c'est un peut comme faire tourner un triangle sur l'axe de son point central et simultanément exiger qu'en soit définie une seule base selon un plan donné. Hélas, c'est pourtant ce qu'exige le langage lorsqu'il tente de se porter sur la pensée processionnelle.

Mais cette pauvreté du langage n'est plus un obstacle, car le mouvement triadique fondamental s'est produit et le sujet l'a pratiqué. Ainsi engagé dans ce triadisme opérant, le sujet intellect devient apte à la connaissance, son mouvement de pensée est devenu triadisé, parce qu'il est mouvement dans la totalité. La conversion assurant la cohérence de la procession peut, au niveau du sujet, devenir ce qui constitue sa connaissance, soit le cognitif comme conversion du vital vers l'essentiel (selon le détail de la huitième phase). La connaissance est alors connaissance de l'être (ou plus exactement de sa face connaissable, car, rappelons-le, l'être n'est vraiment tel que dans le tout qui lui, en tant que tel, est bien au-delà du connaissable).

La connaissance est ainsi au sujet, par son mouvement du silence initial vers la connaissance au travers des dimensions processionnelles, ce que le tout est à lui-même comme son autre, soit relation de l'un et du non-un, et ce en toute cohérence. Les apories sont donc devenues la solution.

4.2. Eclairage synthétique de la solution globale selon les clefs de lecture

4.2.1. Solution et aporie

Appliquons l'aporie aux étapes dimensionnelles de la solution[366]. En considérant que la fonction première des apories consiste à engager le sujet dans une perspective pluridimensionnelle, ancrée dans une pratique opératoire, nous pouvons constater que la première perspective constitue le fondement de l'aporétique. En effet, la tension du sujet vers son unité correspond avec la tension vers l'antériorité du tout. Or, cette tension n'est praticable que par l'aporétique de l'antériorité du tout et par l'incohérence de l'un et du non-un. Cette entrée en pratique correspond alors à un dépassement du langage par l'aporétique et donc oblige le sujet lecteur à devenir un sujet pensant opérant. En s'envisageant comme une perspective pouvant tendre vers l'inaccessible, le sujet entre dans la phase la plus primitive de son autoconscience qui est en fait sa conscience d'opération. Le constat d'échec de la tension lui permet ensuite de s'envisager comme pouvant prendre suffisamment de recul pour avoir conscience d'avoir été opérant. Il se retrouve donc devant l'évidence de sa mobilité et de sa pluridimensionnalité.

En portant son attention sur l'aporie de l'un issue de celle du tout, le sujet conscient de sa mobilité pluridimensionnelle peut alors envisager que son positionnement, par rapport au principe concerné par l'aporie qu'il pratique puis constate, constitue la base d'une solution possible. De cette prise de conscience dans la deuxième perspective, il peut dès lors poursuivre vers la suite où les apories du langage illusoire deviennent du plus en plus aisément les solutions d'un parcours opératoire. Son engagement dans un mouvement organisé en terme d'avant et d'après font de cette succession le berceau de la procession en mouvement. Le sujet est en osmose avec elle, c'est-à-dire tout imbibé par le mouvement de la procession, mais en se consolidant au lieu de se dissoudre. Le mouvement triadique, par l'accès à une connaissance valide dévoilée par les apories de plus en plus solubles, permet au sujet de comprendre

[366] Nous rejoignons ici John Dillon dans sa considération de l'aporétique envisagée comme un exercice de l'esprit en vue de recevoir la solution aux apories. Voir Dillon, J., « Damascius on the Ineffable », dans *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, no 78, 1996, p.120-129.

l'ensemble de son parcours aporétique vers la solution comme concordant avec une connaissance issue et intégrée au processus osmotique du sujet avec l'ensemble processionnel. Les apories sont donc les pavés de la voie d'un sujet pratiquant son initiation transformatrice.

4.2.2. Solution et ineffabilité

Appliquons l'ineffabilité au mouvement dimensionnel vers la solution. En considérant fondamentalement l'ineffabilité comme une émancipation dans la rupture aporétique de la pensée par rapport au langage, la première perspective vient apporter au langage ordinaire un lieu où il peut être dépassé. Il est en effet fort probable que, déjà à l'époque, la langue, parlée ou écrite, était, comme de nombreuses autres langues à travers le monde, victime de l'illusion de la correspondance entre le mot et la chose. Contrairement, par exemple, à l'hébreux ou au japonais qui considèrent qu'un même signe peut signifier bien des choses selon son interprétation et que celle-ci fait intégralement partie de l'acte d'énoncer ou de lire, le raffinement méticuleux du grec ou du français, ou de bien des descendants de l'indo-européen, peut facilement laisser croire que pour chaque chose, il y a le bon mot. De là à penser que l'ordre de ce qui est dit correspond avec celui de l'énonciation, le pas est facile à franchir, un peu trop même.

La confrontation avec l'indicible est donc nécessaire à l'entrée du sujet dans la réalité opératoire de sa pensée. Mais forcer un tel passage n'est pas aisé. Un simple paradoxe y serait trop facilement perçu comme une faute logique. Il fallait donc démontrer l'au-delà de la langue par un constat qui ne souffre pas de contestation. Or, quoi de plus patent, en tout cas pour un néoplatonicien, que l'être de tout ce qui est ? Et quoi de plus incommodant pour la langue que de ne pas pouvoir survivre à la contradiction de ce constat, l'appelant à assumer tout le contraire au nom de l'un et du non-un ? L'expérience primitive de l'ineffable devient alors celle du dépassement du discours par le discours[367] et surtout, par sa folle ambition de parler de tout, l'entrée du sujet dans son propre au-delà.

[367] Sara Rappe remarque également que le discours damascien a pour fonction de signifier quelque chose au-delà de lui-même. Le langage se comprend alors comme une sorte d'instrument au service d'une mécanique de mémorisation. Voir Rappe, S., *Reading Neoplatonism, Non-Discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus and Damascius*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 197-230.

Une fois le sujet amené dans cet au-delà de silence, son retour progressif vers la connaissance, qui correspond à une progression de l'indicible vers le dicible, devient alors l'échelle graduée par laquelle le sujet peut, en fonction de l'état de silence vers le discours, savoir où il se situe dans son processus d'opération osmotique. Ainsi, l'ineffable nous guide vers la compréhension d'un langage qui est avant tout un ensemble non pas de signes au sens dur, mais tout au mieux de signaux indicateurs de posture opératoire.

4.2.3. Solution et renversement

Envisageons le renversement dans le cadre du cheminement pluridimensionnel de la solution. Alors que l'aporie et l'ineffable apparaissent pour ainsi dire conjointement dans la mise en route initiale, le renversement de l'anéantissement du discours ne peut se constater qu'après coup. Ainsi, cet après, à son tour expérimentable, rend accessible à la conscience une posture qui lui permet d'envisager son mouvement opératoire comme fondamentalement distinct de la cohérence imposée par la langue. Le fait que les mots ne conviennent pas ne devient ainsi plus un argument pertinent pour démontrer une réelle contradiction de pensée, qui se situera au niveau opératoire. Autrement dit, si par exemple deux signaux indiquent une direction simultanément contraire, comme « avance » et « recule » sur le même chemin, il y aura en première évidence contradiction. Par contre, si ces deux mêmes signaux, « avance » et « recule », renvoient par exemple à un objet avançant sur un cercle qui lui-même recule par rapport à un point, donc si, en fait, il y deux références observationnelles au lieu d'une, nous voyons bien que la langue livre une contradiction, mais celle-ci ne sera pas pour autant valide.

En conséquence, le renversement issu de la perspective initiale permet au sujet, tout en progressant dans et vers le discours, de la dimension une vers la dimension troisième, de se maintenir dans une perspective opératoire qui assure la possibilité d'un passage cohérent entre les dimensions. Cet état de fait hors du langage nous amène dans une perspective d'argumentation du discours métaphysique, dans laquelle l'objet de toute analyse portera sur les conditions opératoires permettant ou ne permettant pas la cohérence d'un énoncé et non pas sur la simple cohérence sémantique de l'énoncé.

4.2.4. Solution et mise au monde

Considérons enfin la mise au monde dans le parcours dimensionnel vers la solution. C'est par l'effort pénible de mise au monde que le sujet trouve, dans sa tension vers le tout antérieur, la substantifique moelle de son opérativité hors du langage. Nous atteignons ici probablement la plus grande contre-intuition intellectuelle (qui n'est en fait que l'accumulation de nos préjugés philosophiques) proposée par Damascius, à savoir de ressentir ce qui est de l'ordre du métaphysique et donc ce qui est, par définition, bien au-delà de toute sensation, soit-elle intérieure et intellectuelle. Pourtant la douleur qui accompagne le malaise mental initial est bien là, pour qui l'expérimente. Mais en quoi constitue-t-elle la garantie d'une entrée dans une perspective métaphysique et non pas l'attestation d'une bête frustration ? Absolument en rien. Le sujet métaphysique n'est pas ici dans un ailleurs, il est seulement à distance de son langage, qui lui est en fait un ailleurs, puisque par définition il n'a pas de sens seul. En fait, il n'y a pas d'entrée en métaphysique, l'au-delà du physique n'est par définition ni un lieu ni un temps, puisque tout simplement nous y sommes en permanence et partout. Considérer la métaphysique comme indépendante de ce qui est physique reviendrait un peu comme considérer les molécules de nos cellules comme indépendantes des atomes qui les constituent, sous prétexte que le boson de Higgs n'obéit pas aux mêmes lois et n'appartient pas au même discours que ce qui régit le bon vieux tableau périodique des éléments.

Autrement dit, l'effort de mise au monde est un effort de conscience dans la réalité de tout ce qui est, mais qui, au lieu de se focaliser sur les parties, s'efforce de s'orienter vers la totalité. C'est pour cette raison que la métaphysique est avant tout un état du sujet dans la réalité de ce qu'il est et que ce qui vient au monde est une interaction entre lui et ce qui lui est autre, car toute opération est forcément celle d'un opérateur sur un opéré.

4.3. Que faire d'une pensée en mouvement ?

Ces apories, livrées dans un langage figé dans le discours, sont résolues par la mise en place d'une pensée opératoire mobile, ce qui n'est pas sans provoquer quelques suggestions.

L'appréciation du terme de *métaphysique*, qui généralement catégorise des ouvrages comme le *Traité*, et qui se comprend ici comme cette catégorie de la pensée qui traite du tout et de l'un, s'enrichit de toutes les perspectives que nous avons rencontrées dans ce domaine de pensée qui est essentiellement une opération. En ce sens, les critiques à propos de l'inanité de la métaphysique de Damascius devraient éventuellement prendre en considération le fait que ladite inanité pourrait, en partie du moins, se situer au niveau de leurs préjugés de lecture.

Le parcours proposé par notre auteur apporte en effet la démonstration de la praticabilité d'une pensée, qui, au minimum, peut se comprendre comme un exercice mental, apte à favoriser la flexibilité intellectuelle de celui qui le pratique. Il devient alors possible ensuite d'envisager qu'un sujet entraîné par cette pratique soit en mesure de l'intégrer dans ses propres modalités de pensée et donc aussi dans sa manière de dialoguer avec la pensée des autres.

Nous pouvons donc, comme souligné dans la troisième partie, également envisager que le *Traité* favorise un élargissement du discours argumenté. La possibilité de considérer un paradoxe comme l'indice d'une pensée multidimensionnelle ne peut que favoriser des expériences de pensées avec une plus forte portée heuristique. Enfin, le fait qu'une pensée opératoire soit toujours telle dans un champ d'opérations, qui est au minimum celui de la conscience du sujet opérant, peut contribuer à favoriser la cohérence d'ensemble de multiples approches, par la faculté d'envisager plusieurs dimensions, qui bien qu'ayant leur logique propre, seraient intégrables dans un système cohérent.

En ce sens, le sujet surunifié en unification maximisée vers le premier principe est en tant que sujet, le même que le sujet déployé et connaissant dans la procession et sa pluralité, bien que ce qui soit valide pour l'un soit non-valide pour l'autre. Ainsi, nous nous trouvons face à la possibilité d'une nouvelle question qui est celle de la localisation de la validation d'un discours. L'idée selon laquelle, dans certaines

circonstances, il ne devient guère pertinent d'envisager la langue comme signifiant quelque chose, mais bien plutôt comme incitant un sujet à faire quelque chose, permettrait d'envisager la validation du propos non plus en se calquant uniquement sur sa logique d'inspiration grammaticale, mais bien davantage sur la logique des interactions rendues ainsi possibles.

Mais ceci est encore une autre démarche.

4.4. Epilogue : Le très déstabilisant Damascius

Décalé déjà à son époque et auprès de ses propres disciples[368], Damascius provoque également un certain bouleversement dans les perspectives attendues que nous pourrions avoir sur son univers intellectuel et sur l'école à laquelle il se rattachait. De fait, son étude en porte la marque.

Tout au long de notre analyse nous avons été amené à démontrer l'importance d'une mise en perspective globalisante et opératoire, pour rendre compte de la démarche damascienne. Les désaccords que nous avons retenus par rapport aux études antérieures reposent essentiellement sur le degré de considération de cette démarche globalisante et opératoire. Nous avons donc pris nos distances lorsqu'une lecture trop linéaire et axiologique émergeait et nous avons mis en évidence notre proximité avec des points de vue plus orientés vers la globalisation opérante.

Plus problématiquement, une telle analyse, qui, nous espérons l'avoir démontré, trouve sa justification auprès du texte lui-même, nous engage dans une remise en question plus générale de la pensée dite néoplatonicienne. En effet, assez spontanément, mener une recherche sur un auteur appartenant à un courant ou à une école implique une certaine constante de points de repères standardisés. Si Damascius, par son rôle, ses références et ses manières, est assurément un vrai platonicien, il a cependant l'art de distiller un malaise dès que nous nous penchons de trop près sur son cas.

[368] Marie-Claire Galpérine rappelle en ce sens les remarques de Simplicius sur l'inaccessibilité de Damasicus auprès de ses contemporains. Voir Damascius, *Des premiers principes, Apories et résolutions*, introduction, notes et traduction du grec par M.-C. Galpérine, Lagrasse, Verdier, 1987, p. 95.

Prenons l'exemple de la question de recherche à propos des *logoï*. En lisant l'analyse de Carlos Steel sur ce sujet[369], d'où se dégage la conception de sortes de raisons innées fondatrices de la connaissance chez des auteurs majeurs comme Proclus, il semblerait qu'il soit légitime de vérifier si de tels *logoï* sont aussi présents chez Damascius, en regard de son expertise proclusienne. Surtout qu'un article, tel que celui de Dominic O'Meara[370], mettant en évidence une position des *logoï* comme signifiés par les concepts, présente une perspective très compatible avec le discours damascien. De ce fait, l'analyse du *Traité*, d'autant plus en son caractère épistémologique, devrait aboutir à une conception damascienne de ces fameux *logoï*.

Mais ce serait aller un peu vite en besogne. Bien sûr, il est toujours possible de lire entre les lignes et de remarquer que la dimension très opératoire du *Traité* permet de poser la question des *logoï*. Cependant, il s'avère en fin de compte qu'une telle théorie ne constitue pas vraiment un enjeu clef chez Damascius, mais que très probablement il devait s'agir pour lui d'une affaire entendue, à classer au nombre des prérequis inhérents à toute démarche platonicienne. Son système opératoire et globalisant est en quelque sorte fondé sur sa propre pratique et de surcroît ce fondement est en totale cohérence avec ce qu'il soutient. En conséquence, l'effort novateur de Damascius ne nécessitait pas qu'il remanie cette problématique.

C'est bien cela qui est le plus déstabilisant. Nous ne sommes plus dans un pour ou contre avec de bons arguments rangés en bataillons serrés. Nous sommes dans une logique de choix, celle de pratiquer l'aporétique ou pas et conséquemment d'être ensuite amené à penser aporétiquement ou pas. Marie-Claire Galpérine le remarque : « Peut-être Damascius n'a-t-il pas aperçu lui-même la portée de sa critique, car s'il l'avait poussée jusqu'à ses ultimes conséquences, elle aurait ébranlé les fondements du néoplatonisme. »[371]. Nous nous permettons de reformuler la remarque en précisant que Damascius ébranle assurément la manière de fonder notre compréhension du néoplatonisme.

---

[369] Voir Steel, C., « Breathing Thought : Proclus on the Innate Knowledge of the soul », dans J. J. Cleary (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, no 24, Louvain, University Press, 1997, p. 293-309.

[370] Voir O'Meara, D. J., « Intentional objects in later neoplatonism », in Dominik Perler (éd.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality Congrès Landgut Castelen 1999 Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, Leiden- Boston-Köln, Brill, 2001, p.115-125.

[371] Damascius, *Des premiers principes, Apories et résolutions*, introduction, notes et traduction du grec par M.-C. Galpérine, Lagrasse, Verdier, 1987, p. 95.

Il semblerait que Damascius apporte une nouvelle distinction dans la manière de classer les néoplatoniciens. Il y aurait, d'un côté, des fondateurs axiologiques dont Proclus est certainement le plus explicite et il y aurait, de l'autre, des fondateurs opérants à la manière de Damascius. Ces deux modes de fondation seraient profondément incompatibles, comme il est possible de l'envisager à la suite de Sara Rappe, qui remarque que Damascius sape des fondements proclusiens majeurs, allant jusqu'à démonter des axiomes aussi évidents et énormes que la supériorité de la cause productive, que l'unité de la cause première de tout ce qui existe, ou que la distinction d'une cause transcendante et de son effet[372].

Une nuance s'impose cependant dans cette distinction, afin de ne pas trop la radicaliser. S'il semble indéniable que Proclus est plus axiomatique que Damascius, cela ne veut pas dire qu'il faille obstinément comprendre les fondateurs axiomatiques d'une manière strictement axiomatique. Il semblerait d'ailleurs, que, dans son objectif initiatique, Damascius ait davantage à coeur de combattre de mauvaises habitudes de pensées chez ses disciples lecteurs, que de combattre directement les autorités mal comprises par des disciples bien trop dépendants des formulations et rigidifiant ainsi leur pensée.

Un indice allant dans ce sens nous est signalé par Dominic O'Meara[373] qui souligne que Damascius a reçu de son maître, Isidore, un enseignement non pas livré par la structure ordinaire du discours (signe-concept-chose), mais qu'Isidore donnait un enseignement portant directement sur les choses, en usant d'une argumentation syllogistique particulièrement contraignante. Toujours selon Dominic O'Meara, celui qui « avait gravi les échelons de la connaissance pratique pour arriver au sommet de la connaissance théorique, pouvait lire, suivre et faire sien, dans le traité *Des premiers principes* du même Damascius, le discours dépouillé et exigeant de l'âme discursive qui découvre, dans les tourments aporétiques de ses raisonnements, la présence de l'ineffable. »[374].

Au vu de notre recherche, cette remarque pourrait laisser entrevoir que le *Traité des premiers principes* pourrait peut-être, en regard de sa structure fondamentalement

---

[372] Rappe, S., *Reading Neoplatonism, Non-Discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus and Damascius*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 197-230

[373] O'Meara, D. J., « Bons et mauvais rhéteurs dans la *Vie d'Isidore* de Damascius », dans Eugenio Amato (éd.), *Approche de la Troisième Sophistique, Hommages à Jacques Schamp*, Bruxelles, Editions Latomus, , coll. « Latomus-296 », 2006, p. 510-515.

[374] *Ibidem*

opératoire, être une sorte de réalisation damascienne de cet étrange enseignement sans mots attribué par Damasius à Isidore. Il n'y aurait donc pas dans le néoplatonisme des fondateurs purement axiologiques et des fondateurs purement opérants, mais plutôt deux tendances : l'une visant à comprendre la pensée comme davantage opérante et l'autre visant à comprendre la pensée comme davantage formulée.

Arrivé à ce stade, nous ne pouvons que corroborer le signalement[375] de Gerd Van Riel pointant dans le texte damascien cette remarque impérieuse : « N'essayons pas de compter l'intelligible sur les doigts. »[376]. En effet, si mal nous en prenait, nous pourrions être amené à considérer la prédiction de Marie-Claire Galpérine comme accomplie. La démarche opératoire, contrairement à la démarche axiomatique, est fonctionnelle à l'infini. L'aporie, nous l'avons vu, trouve sa résolution dans une globalité relationnelle dynamique de structure triadique. Chaque triade est dynamique en tant que solution et aporétique si nous l'envisageons axiomatiquement. Autrement dit, pour chaque aporie, qui impose à deux termes linéairement incompatibles une nécessité réciproque, correspond une triade, soit trois termes rendant compte d'une dynamique de résolution. Or, chacun de ces trois termes peut à son tour être mis en relation avec un nouveau terme, soit de la triade, soit issu d'une triade proche, ce qui au bout du compte démultiplie les triades à l'infini. Le seul moyen d'éviter ce vertige fatal est d'accepter un langage approximatif, suggérant les dominantes opératoires d'un mouvement global, sans jamais aboutir à une délimitation axiomatique claire.

L'étude de la pensée de Damasicius ne peut, en toute rigueur, faire l'impasse sur de telles implications. Une fois engagé dans un système opératoire, nous ne pouvons que constater le clivage irréconciliable qui l'accompagne et accepter cette déstabilisation inhérente à une pensée en mouvement, un peu à l'instar du bipède qui avance en enchaînant les déséquilibres.

---

[375] Van Riel, G., « "N'essayons pas de compter l'intelligible sur les doigts". Damascius et les principes de la limite et de l'illimité », dans *Philosophie antique*, no 2, 2002, p. 199-219.
[376] « μὴ ἐπὶ δακτύλων ἀριθμῶμεν τὸ νοητόν, », (III, 136,8-9/1,302,3-4/608).

Annexe : Tableau récapitulatif des termes clefs par phase

	Aporia	Aporretos	Arretos	Peritrepo	Ôdis
1 Aporie initiale de l'ineffable principe premier du tout.	Pas d'occurrences	Pas d'occurrences	Pas d'occurrences	Pas d'occurrences	Pas d'occurrences
2 Aporie du tout engageant l'aporétique comme processus	L'aporie désigne l'expérience aporétique pratiquée.	Pas d'occurrences	L'ineffable apparaît dans l'expérience aporétique.	Pas d'occurrences	Pas d'occurences
3 Aporie du rien amenant la fonction du positionnement.	L'aporie est un état du sujet.	L'ineffable est amené par le rien à l'effondrement du langage.	L'ineffable structure le rapport au rien et favorise l'orientation du sujet.	Le renversement est amené par le néant et l'échec du langage sur l'ineffable.	L'effort de mise au monde issue de l'aporétique ineffable définit le sujet opérant.
4 L'inconnaissance comme limite fondatrice.	L'aporie s'inscrit dans un système d'enchaînements aporétiques.	L'ineffable comme état expérimenté devient un point d'argumentation et de repère.	L'ineffable est un argument opératoire et un repère structurant.	Le renversement est un fondement initiatique majeur pour le sujet opérant.	L'effort de mise au monde est une opération transformante du sujet.
5 Les voies vaines de remontée vers le principe.	Pas d'occurrences	L'ineffable est un point de l''argumentation et indique le premier principe.	L'ineffable est un point de l'argumentation et indique le premier principe.	Le renversement est un point d'argumentation.	L'effort de mise au monde appuie l'argumentation.
6 L'un inconnaissable et connaissable	Les apories sont considérées par le sujet positionnel.	L'ineffable est un jalon fondateur permettant l'orientation du sujet.	L'ineffable favorise le positionnement du sujet.	Le renversement est une condition nécessaire de l'aporétique.	L'effort de mise au monde transforme et structure le sujet opérant.
7 Triade fondamentale de l'un – non un – uni.	Les apories favorisent l'orientation du sujet opérant.	L'ineffable est une aporie de plus en plus constitutive pour fonder la connaissance.	L'ineffable se renforce dans sa fonction opératoire et structurante.	Pas d'occurrences	L'effort de mise au monde est profondément structurant.
8 La connaissance par la triade manence – procession – conversion.	Les apories sont de véritables instruments du sujet opérant.	L'ineffable assume son rôle fondateur.	Pas d'occurrences	Pas d'occurrences	L'effort de mise au monde intègre la dynamique du processus de connaissance.
9 Solution de l'aporétique de causalité par le tout relation de l'un – non-un.	Les apories sont structurantes et deviennent la solution.	L'ineffable a une fonction de positionnement globalisant.	L'ineffable à une fonction situationnelle.	Unique occurrence peu significative.	L'effort de mise au monde atteste de l'opérativité procédurale de la solution.

Bibliographie

Editions et traductions du *Traité des premiers principes* :

Damascii, *Dubitationes et Solutiones De primis principiis In Parmenidem*, 2 vol., éd. C. E. Ruelle, Paris, 1889, réimp. Bruxelles 1964, Amsterdam 1966,

Damascius, *Traité des premiers principes*, 3 t. , texte établi par L. G. Westerink et traduit par J. Combès, Paris, Les Belles Lettres, 2002,

Damascius, *Des premiers principes, Apories et résolutions*, introduction, notes et traduction du grec par M.-C. Galpérine, Lagrasse, Verdier, 1987,

Monographies

Abbate, M., *Dall'etimologia alla teologia : Proclo interprete del Cratilo*, Casale Montferrato, Ed. Piemme, 2001.

Athanassiadi, P., *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif de Numénius à Damascius*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « L'âne d'Or » , 2006.

Combès, J., *Études Néoplatoniciennes*, Grenoble, Millon, coll. « Krisis », 1989.

Dumont, J.-P., *Les écoles présocratiques* , Paris, Gallimard, 1991.

Hadot, P., *Etudes de philosophies anciennes*, Paris, Belles Lettres, 1998.

Kolakowski, L., *Horreur métaphysique*, trad. Michel Barat, Paris, Payot, coll. « Bibliothèque philosophique », 1989.

Mortley, R., *From Word to Silence, The Way of Negation, Christian an Gree*k, t.2, Bonn, Hanstein, 1986.

Rappe, S., *Reading Neoplatonism, Non-Discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus and Damascius*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

Séguy-Duclot, A., *Le « Parménide » de Platon ou le jeu des hypothèses*, Paris, Belin, 1998.

Articles

Athanassiadi, P., « Persecution and Response in late Paganism. The Evidence of Damascius », dans *Journal of Hellenic Studies*, no 113, 1993, p. 1-29.

Athanassiadi, P., « The world of Damascius », dans *Filosofiske Skoler i Athen*, Platons Elskabets Symposium i Anthen 2003, Roskilde 2005.

Breton, S., « Actualité du Néoplatonisme », dans *Revue de théologie et de philosophie*, 1973, p.184-200.

Brisson, L., « Damascius et l'Orphisme », dans P. Borgeaud, (éd.), *Orphisme et Orphée, textes réunis en l'honneur de Jean Rudhardt* (Recherches et rencontres 3), Genève, Droz, 1991, p.157-209.

Combès, J., « Damascius, lecteur du Parménide », dans *Archives de philosophie*, no 38, 1975, p. 33-60 .

Combès, J., « Négativité et procession des principes chez Damascius », dans *Revue des Études Augustiniennes*, no 22, 1976, p. 114-133.

Combès, J., « Damascius et les hypothèses négatives du *Parménide*. Du phénomène, des simulacres, des impossibles », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, no 61, 1977, p.185-220.

Combès, J., « L'un humain selon Damascius. L'objet de la 3e hypothèse du *Parménide* », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, no 62, 1978, p. 161-166.

Combès, J., « L'anthropeion hen selon Damascius », dans *Diotima*, no 8, 1980, p. 25-29.

Combès, J., « La théologie aporétique de Damascius », dans J. Bonnamour, J.-Cl. Dupas (éd.), *Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard* (Les Cahiers de Fontenay 1922), Paris, ENS, 1981, p.125-139.

Combès, J., « Les trois monades du *Philèbe* selon Proclus », dans J. Pépin, H.D. Saffrey (éd.), *Proclus lecteur et interprète des anciens. Actes du Colloque International du CNRS, Paris, 2-4 oct.*, Paris, Editions du CNRS, 1987, p.177-190.

Combès, J., « Proclus et Damascius », dans G. Boss, G. Seel (éd.), *Proclus et son influence. Actes du colloque du Neuchâtel, juin 1985*, Zürich, Grand Midi, 1987, p. 221-246.

Combès, J., « Damascius ou la pensée de l'origine », dans J. Duffy, J. Peradotto (éd.), *Gonimos, Mélanges offerts à L.G. Westerink*, Buffalo (New York), Arethusa, 1988, p. 85-102.

Dillon, J., « Damascius on the Ineffable », dans *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, no 78, 1996, p.120-129.

Dillon, J., « Damascius on procession and return », dans J.J. Cleary (éd.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven, Brepols, 1997, p. 369-379.

Galpérine, M.-C., « Damascius et la Théologie négative », dans C.J. De Vogel, H. Dörrie, E. Zum Brunn (éd.), *Le Néoplatonisme. Actes du colloque international du Centre National de la Recherche Scientifique, Royaumont, 9-13 juin 1969*, Paris, CNRS, 1971, p. 261-263.

Galpérine, M.-C., « Le temps intégral selon Damascius », dans *Les Études Philosophiques*, no 3, 1980, p. 325-341.

Galpérine, M.-C., « Damascius entre Porphyre et Jamblique », dans *Philosophie*, no 26, 1990, p. 41-58.

Hoffman, P., « Damascius », dans *Dictionnaire des philosophes antiques*, T II, Paris, CNRS, 1994.

Hoffman, P., « L'expression de l'indicible dans le néoplatonisme grec, de Plotin à Damascius », dans C. Lévy et L. Pernot (éd.)., *Dire l'évidence (philosophie et rhétorique antique)*. Actes de colloques de Créteil et de Paris, 24-25 mars 1995 (Cahiers de philosophie de l'Université de Paris XII-Val de Marne, no 2), Paris, l'Harmattan, 1997.

Lavaud, L., « L'ineffable et l'impossible : Damascius au regard de la déconstruction », dans *Pilosophie*, no 96, 2007, p. 46-66.

Linguiti, A., *L'ultimo Platonismo greco. Princìpi e Conoscenza* (Accademia Toscana di scienze e lettere La Colombaria. Studi 112), Firenze, Olschki, 1990.

Napoli, V., « Phantasia e nulla assoluto in Damascio. Prospettive di lettura », dans A. Musco (éd.), *Contrarietas. Saggi sui saperi medievali* (Machina

Phisolosphorum. Testi es studi dalle culture euromediterranee, 5), Palermo, Officina di Studi Medievali, 2002, p. 71-99.

O'Meara, D. J., « Intentional objects in later neoplatonism », in Dominik Perler (éd.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality Congrès Landgut Castelen 1999 Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters,* Leiden-Boston-Köln, Brill, 2001, p.115-125.

O'Meara, D. J., « Bons et mauvais rhéteurs dans la *Vie d'Isidore* de Damascius », dans Eugenio Amato (éd.), *Approche de la Troisième Sophistique, Hommages à Jacques Schamp,* Bruxelles, Editions Latomus, , coll. « Latomus-296 », 2006, p. 510-515.

O'Meara, D.J., « Patterns of Perfection in Damascius'Life of Isidore », dans *Phronesis : A journal for Ancient Philosophy*, vol. 51, no 1, 2006, p. 74-90.

Pelegrinis, T.N., « Damascius : Symmetry as a Means towards Man's Perfection », dans *Diotima*, no 7, 1979, p.147-151.

Rappe, S., « Self knowledge and subjectivity in the Ennads », dans L. Gerson (éd.), *The Cambridge Companion to Plotinius,* Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Rappe, S., « Scepticism in the sixth century ? Damascius' Doubts and Solutions Concerning First Principles », dans *Journal of the History of Philosophy*, no 36, 1998, p. 337-363.

Saffrey, H.D., « Quelques aspects de la spiritualité des philosophes néoplatoniciens, de Jamblique à Proclus et Damascius », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, no 68,1984, p.169-182.

Steel, C., « Breathing Thought : Proclus on the Innate Knowledge of the soul », dans J. J. Cleary (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism,* no 24, Louvain, University Press, 1997, p. 293-309

Terezis, C., « The Ontological Relation 'One-Many' according to the Neoplatonist Damascius », dans *Bochumer Philosophisches Jahrbuch*, no 1,1996, p. 23-37.

Trabattoni, F., « Filosofia e Dialettica in Damascio », dans M. Barbanti, G. R. Giardina e P. Manganaro (éd), *ENÔSIS KAI PHILIA* – Unione e Amicizia, Omaggio a Francesco Romano, Catania, CUECM, 2002, p. 477-494.

Trouillard, J., « La notion de Dunamis chez Damascius », dans *Revue des Études grecques*, no 85, 1972, p. 353-363.

Trouillard, J., « Le *Parménide* de Platon et son interprétation néoplatonicienne », dans *Revue de théologie et de philosophie*, no 23, 1973, p. 83-100.

Trouillard, J., « Néo-platonisme », dans *Encyclopaedia Universalis*, vol. 16, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1990.

Van Riel, G., « "N'essayons pas de compter l'intelligible sur les doigts". Damascius et les principes de la limite et de l'illimité », dans *Philosophie antique*, no 2, 2002, p. 199-219.

Von Haehling, R, « Damascius und die heidnische Opposition im 5. Jarhundert nach Christus », dans *Jahrbuch für Antike une Christentum*, no 23, 1980, p. 82-85.

Westerink L.G., « Damascius, Commentateur de Platon », dans C.J. De Vogel, H. Dörrie, E. Zum Brunn (éd.), *Le Néoplatonisme. Actes du colloque international du Centre National de la Recherche Scientifique, Royaumont, 9-13 juin 1969*, Paris, CNRS, 1971, p. 253-260.

Ouvrages collectifs

Aporia dans la philosophie grecque des origines à Aristote, A. Motte et C. Rutten (éd), Louvain-la-Neuve, Editions Peeters, 2001.

Recherches sur la tradition platonicienne, J. Bertier, L. Brisson, J. Combès (éd.), *Platon, Aristote, Proclus, Damascius*, Paris, Vrin, coll. « Histoire des doctrines de l'Antiquité classique »,1977.

Autre

Platon, « Parménide », dans *Œuvres complètes*, t.2, traduction nouvelle et notes par L. Robin avec la collaboration de M.-J. Moreau, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade, 1950.