

LE TEMPS INTÉGRAL SELON DAMASCIUS

Les apories par lesquelles Aristote aborde l'étude du temps au livre IV de sa *Physique* (217 b 30 - 218 a 30), il ne les a pas résolues. Un dilemme était posé en 217 b 31 : « Le temps est-il parmi les étants ou parmi les non-étants » ? (πότερον τῶν ὄντων ἐστὶν ἢ τῶν μὴ ὄντων;). « Après avoir rappelé pourquoi on peut penser que le temps n'est pas un étant, Aristote laisse la question en suspens. Désormais on interrogera la *physis* de ce dont l'appartenance à l'étant reste encore indécidable »¹. A partir de 218 a 32, il n'est plus question que de la nature du temps (τί δ' ἐστὶν ὁ χρόνος καὶ τίς αὐτοῦ ἢ φύσις). Il y a là « un problème métaphysique qu'Aristote a peut-être éludé », même s'il « l'a nettement posé »².

Les Anciens n'éluiaient pas les apories et, moins que toute autre, la problématique du temps. Pour Damascius les apories fondamentales ne comportent pas de λύσις. A celles toutefois qui mettent en question l'être du temps, il a entendu apporter une réponse. En deux textes, dans son *Commentaire au Parménide de Platon*³ et dans un ouvrage perdu sur le *Nombre, le lieu et le temps* dont Simplicius nous a conservé des passages⁴, il expose une doctrine du temps qu'il présente comme « la seule manière possible de résoudre l'aporie d'Aristote » (II, 238, 1). D'après Simplicius nul avant Damascius ne l'avait résolue « pas même celui qui, de tous les interprètes d'Aristote, était le plus enclin à s'attacher aux difficultés : Alexandre d'Aphrodise » (795, 33). Et pourtant, la résolution du dilemme aristotélicien « mérite au plus haut point une attention sérieuse puisque

1. J. DERRIDA, Ousia et Grammé, première version publiée dans *L'endurance de la pensée*, Plon, 1968 (reproduit dans *Marges de la philosophie*, Paris, 1972, pp. 52-53).

2. J. MOREAU, *L'espace et le temps selon Aristote*, Padoue, 1965, p. 92.

3. DAMASCHII SUCCESSORIS, *Dubitaciones et solutiones de primis principiis, in Platonis Parmenidem*, Paris, Ed. Ruelle, 1889, 2 vol. Toutes les citations de Damascius contenues dans cet article sont accompagnées de l'indication du tome, de la page et de la ligne de l'édition Ruelle.

4. *Commentaria in Aristotelem Graeca IX* (éd. Diels). Le tome IX de l'édition de Berlin contient le commentaire de Simplicius aux quatre premiers livres de la *Physique* d'ARISTOTE. A la suite du commentaire du livre IV, nous trouvons le texte habituellement désigné par ce titre latin : *Corollarium de tempore*. Les citations rassemblées ici, toutes tirées de ce même tome IX, sont accompagnées de la simple indication de la page et de la ligne de l'édition Diels.

Aristote lui-même, après avoir dans son étude du lieu résolu à la fin les apories posées au commencement, a laissé sans solution celles qui concernent le temps » (795, 30-33). Par ce refus d'é luder la question de l'être du temps, Simplicius se fait l'écho de la pensée de son maître. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre la digression de caractère doxographique et critique qu'il insère dans son *Commentaire sur la Physique d'Aristote* et que l'on désigne habituellement par ce titre latin : *Corollarium de tempore*.

« Ce que je viens de dire, écrit-il à la suite de son commentaire de *Physique* IV, suffit à éclairer ce qu'Aristote dit du temps. Mais l'exercice que nous pratiquons en amis de la science n'a pas pour seul but d'apprendre ce que peut bien être sur le temps l'opinion d'Aristote, mais plutôt de comprendre ce qu'est le temps..., consacrons à cette question un examen concis et attentif. Nous étudierons ensuite les conceptions de ceux qui ont philosophé sur le temps.

« Au commencement de son étude, Aristote a développé une argumentation vigoureuse qui allait dans le sens du non-être du temps (εἰς τὸ μὴ εἶναι τὸν χρόνον), et il n'a pas résolu les difficultés auxquelles son raisonnement l'a conduit; il serait beau de finir par les résoudre, dans la mesure du possible, car le discours sur le temps ne saurait prendre fin autrement » (773, 8-19).

La résolution des apories aristotéliennes, Simplicius l'emprunte à son maître. Les textes qu'il cite, extraits du *Περὶ ἀριθμοῦ καὶ τόπου καὶ χρόνου*, sont l'unique source de notre connaissance d'une doctrine originale de Damascius : celle du temps intégral. Cette doctrine n'est pas celle de Jamblique bien qu'elle la présuppose et, en un sens, la prolonge. Ce n'est pas davantage celle de Proclus. Quant à Simplicius, il avoue ne l'avoir jamais comprise et il ne la rapporte qu'en la critiquant (775, 33-35). Il attache toutefois une importance décisive à la distinction qu'établit Damascius entre deux significations du maintenant : le *vũ* ponctuel d'Aristote, limite du temps (πέρας τοῦ χρόνου) qui n'est pas un temps et le présent *ὁ ἐνεστὼς χρόνος* diastème temporel (χρονικὸν διάστημα) qui est temps et non limite du temps. Il voit dans cette distinction la réponse définitive de Damascius aux apories initiales posées en *Physique* IV. On reste étonné qu'en dépit d'une longue familiarité, avec l'enseignement de Damascius, il ait si peu perçu l'unité profonde de sa pensée sur le temps qu'il ait jugé possible d'en retenir un aspect et d'en refuser un autre. On ne peut séparer le maintenant concret de Damascius, image de la concrétion intelligible, de ce temps total (ὁ σύμπασις χρόνος) qui demeure « tout entier à la fois dans la subsistance » (τὸ εἶναι ἅμα τὸν ὅλον χρόνον ἐν ὑποστάσει, 775, 33) et que nous proposons de nommer temps intégral. Par là il faut entendre, non le temps qui ne passe pas, le temps premier qui est rassemblé dans l'intellect divin, mais le temps qui passe, celui qui a l'être dans le devenir (ἔχειν τὸ εἶναι ἐν τῷ γίγνεσθαι). Simplicius cependant déclare n'être arrivé à penser le

temps « qui subsiste tout entier à la fois » qu'à la condition d'y voir la raison du temps (ὁ λόγος τοῦ χρόνου, 784, 6). On peut en effet concevoir « le à la fois » (τὸ ἅμα, 784, 10) au niveau des paradigmes et des raisons formelles et la raison du temps est intemporelle comme la raison du corps est incorporelle. Mais c'est là ramener la pensée de Damascius à celle de Jamblique et laisser échapper ce qu'il y a de propre dans le concept du temps intégral. L'incompréhension de Simplicius invite à éclairer les textes cités dans le *Corollarium de tempore* par le rapprochement avec d'autres textes de Damascius. On retiendra, dans le *Commentaire sur le Parménide de Platon*, ceux qui portent sur l'αἰών (11, 17, 21-50, 28), ceux qui concernent le suspens (ἐπίσχεσις) du temps dans le maintenant à la fin de la deuxième hypothèse (*Parménide*, 151 e - 155 d), ceux qui portent sur l'instantané (τὸ ἐξαίφνης) dans la troisième hypothèse (155 e - 157 b, Damascius, 11, 229-273).

Damascius pense le temps, à la fois à partir du *Parménide* de Platon et à partir des livres IV et VI de la *Physique* d'Aristote. C'est à la lumière d'Aristote qu'il interprète Platon. C'est à Aristote lui-même qu'il emprunte les éléments de sa résolution des apories posées en *Physique* IV. Et la clé de sa doctrine du temps est à chercher en *Physique* VI.

* *

Pour penser l'avant et l'après du temps, pour fonder l'ordre temporel, il faut remonter à la source de tout ordre, jusqu'au « premier » (τὸ πρῶτον) qui commence et commande la série de ses dérivés. Il faut remonter — plus haut que l'αἰών — jusqu'au tout premier écart (773, 21-22; 774, 7-8) sans lequel il n'y aurait ni premier ni second. L'Absolu n'est pas principe. Ce qui est délié de tout rapport à un autre (ἄσχετον πρὸς πάντα, I, 9, 14), ce qui est ἀσύντακτον τῷ ὄντι πρὸς πάντα (I, 9, 14) est en dehors de tout ordre et de tout discours. Tout principe est principe de... Le premier est premier par rapport à un second. En cette première différence d'ordre s'annoncent toutes les différences. Dès qu'il y a un second, même s'il est à peine distinct du premier, si faible que soit l'écart (ὀλίγον τι τοῦ ἐνὸς παραλλάξασα, 773, 21) jaillit (ἐξέλαμψε) une sorte de « dessin anticipé (προϋπογραφή τις) des choses qui ici-bas s'étendent, les unes ici, les autres là » (773, 26). Cette ébauche n'est pas encore paradigme, car au sens propre, il n'y a de paradigme que formel. Les formes sont distinctes et il n'y a pas encore de distinction. Mais tout est désormais possible parce que tout est déjà au commencement. Dans la langue de Damascius, les mots les plus chargés de sens sont les adverbes de temps. Celui qui, mieux qu'aucun substantif, exprime l'essence du fondement, c'est ἦδη. Il signifie d'abord la préexistence, l'antériorité pure de ce qui, avant toutes choses (πρὸ πάντων), est déjà là. Et il enveloppe une relation à l'avenir. Le principe est déjà ce que seront tous les autres (τἄλλα). Il est déjà là. Et il est déjà tout. Coïncidence pure de l'un et des

plusieurs, le fondement de tout est *un-tout-avant-tout* (ἐν πάντα πρὸ πάντων). Quand Damascius déclare que le tout ne pourrait naître de l'un si l'un lui-même n'était déjà tout, il contredit le grand principe plotinien selon lequel le donateur est au-delà de ses dons, c'est-à-dire *n'est pas* ce qu'il donne. L'un de Damascius est déjà tout ce qu'il donne. De lui plus que de la seconde hypostase plotinienne on pourrait dire « qu'il est tout et qu'il a tout » (ἔχει πάντα καὶ ἐστὶ πάντα, Enn., I, 8, 2), à la condition d'entendre qu'il est tout selon l'un (κατὰ τὸ ἓν) et dans le sens de la préexistence pure antérieure à l'*ousia*. Ainsi toutes choses, des premières aux dernières, jusqu'à la dispersion pure et jusqu'au plus bas degré de la partition (μερισμός) sont enveloppées dans l'ἐν πάντα πρὸ πάντων. Tout le devenir est anticipé dès la première procession qui, au second ordre des intelligibles⁵, est celle de l'*aiôn*.

Ce que le temps est au devenir, l'*aiôn* est à l'*ousia*. Comme le temps est mesure (μέτρον) du devenir, l'*aiôn* est mesure de l'*ousia*. Mais le devenir vient après le temps. Et l'*ousia* est avant l'*aiôn*. Qu'a-t-elle besoin de mesure ? Qu'y a-t-il dans l'indifférencié (ἐν τῷ ἀδιακρίτῳ) à ordonner et à rassembler ? Aussi n'est-ce pas de l'étant comme tel que l'*aiôn* est mesure (ὁ αἰὼν οὐκ ἐστὶ μέτρον τοῦ ὄντος ἢ ὄν, II, 44, 10), mais de ce qui dans l'*ousia* se plurifie (ἀλλὰ μετρεῖ τὸ πληθούμενον τῆς οὐσίας, II, 44, 13), de ce qui en elle cherche la différence (τὸ ἑτεροιοούμενον, II, 44, 14). Dans les intelligibles, la différence proprement dite (ἑτερότης), génératrice du nombre, n'apparaît pas encore. Mais elle préexiste, latente, au cœur de l'indistinction originelle (προϋπάρχει καὶ ἐν τοῖς νοητοῖς ἢ ἑτερότης κρύφιος, II, 69, 23). Le moment de l'*aiôn* est celui du travail d'enfantement (ὠδὶς) de la différence. Entre la manence (μονή) et la conversion (ἐπιστροφή), entre l'*ousia* et l'intellect, la procession (πρόδος) est passage et parturition (ὄδδς καὶ ὠδὶς). C'est au second ordre des intelligibles qu'apparaît la différenciation (διάκρισις) et c'est au troisième ordre que naît son produit — ou son fruit (τέκος, II, 26, 19). Dans le diacosme intelligible, il ne veut pas se détacher encore. Il demeure « avec celui qui l'a enfanté ou plutôt qui l'enfante » (ἅμα τῷ τέκοντι μᾶλλον δὲ τῷ τίκτοντι, II, 26, 21). Ce fruit, c'est la différence, qui éclate à la cime (ἐν τῇ ἀκρότητι) du diacosme suivant : celui des intelligibles et intellectifs (II, 67-113). Ce qui l'engendre et l'enfante (τὸ γεννῶν καὶ ὠδῶν, II, 29, 5) c'est l'*aiôn* qui est aussi la vie première. Toute procession est différenciation. Il faut la penser dans l'*être-en-train-de-procéder* (ἐν τῷ προϊέναι, II, 28, 13), c'est-à-dire dans l'*être-en-train-de-se différencier* (ἐν τῷ διακρίνεσθαι). L'*aiôn* est action de se mouvoir (κίνησις) et non mouvement accompli (κίνημα). Ce mouvement premier n'est pas un

5. Le second ordre des intelligibles est, dans le premier diacosme, l'ordre médian (ἡ μέση τᾶξις). On sait qu'il y a trois diacosmes : intelligible, celui de l'*ousia* ; intelligible et intellectif, celui de la vie ; intellectif, celui du *nous*. Et chacun se divise en trois ordres, qui correspondent aux trois moments de tout développement : manence, procession, conversion. La structure triadique est la même chez Proclus et chez Damascius.

genre de l'être. Il n'est pas contradistingué du repos (II, 101, 3) pas plus que l'ἑτερότης n'est contradistinguée de la ταυτότης. Il n'y a de contradiction qu'au niveau de l'intellect. Formes et genres sont déterminés (διωρισμένα) et à l'état de distinction achevée (διακεκριμένα). On préférera traduire ἑτερότης par différence quand la différenciation est encore latente (dans le diacosme intelligible) ou active et discriminante (dans le diacosme intelligible et intellectif). Et on parlera d'altérité là où le travail de la différence est accompli, là où les formes se laissent circonscrire et discerner, chacune étant désormais « en soi », distincte de toute autre.

L'intelligible n'est pas l'un mais l'uni (τὸ ἡνωμένον) : « nature qui s'est à peine écartée de l'un pour aller vers l'*un-étant* » (πρὸς τὸ ἓν ὄν εἶναι, 773, 22). Cet *un-étant* (ἐν ὄν) c'est celui qui est posé au début de la seconde hypothèse du *Parménide*, c'est, à la cime de l'intelligible, l'*ousia* première ou absolue (ἡ ἀπλῶς οὐσία) en qui l'un et l'étant demeurent originellement indifférenciés. Le moment de la procession est celui de la différenciation en son premier effort : l'un et l'étant ne sont pas encore deux (οὐπω γὰρ δύο), mais ils ne sont plus un (οὐδὲ ἔτι ἓν, II, 28, 31). La procession est passage (ὄδδς) et enfantement (ὠδὶς) allant vers le deux à partir de l'un (ἐπὶ τὰ δύο ἀπὸ τοῦ ἑνός, II, 28, 32). Au troisième moment, celui de la conversion, l'un et l'étant sont nés de l'*un-étant* (τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν γεννήματά ἐστι τοῦ ἑνός ὄντος, II, 29, 7). Dans l'uni, il n'y a encore ni unifiant ni unifié, ni causant ni causé, ni action ni passion, mais communion de nature (σύμφυσις) fondée dans une commune origine. Aussi la différenciation intelligible ne peut-elle s'exprimer par un verbe actif mais seulement par un verbe moyen : l'uni, en procédant, *se différencie* (διακρίνεται). Au troisième moment, il *a fini de se différencier* (διακρίνεται). La différenciation intelligible a engendré trois termes : l'un distinct de l'étant, l'étant distinct de l'un et la différence qui les sépare, trois termes qui forment la première triade des intelligibles et intellectifs. Sitôt née, la différence est active. Elle différencie (διακρίνει). Elle exerce une action causale (αἰτιον τῆς διακρίσεως, II, 70, 28). Le second diacosme est celui de la vie. Et c'est celui dans lequel se déploie le dynamisme de la différence qui partout multiplie les distinctions et qui d'abord engendre le nombre. Le second diacosme est analogue au second ordre des intelligibles. Entre l'*ousia* et l'intellect, il représente la médiation (μεσότης) de la vie, entre l'ὄνπαρξις et l'ἐνέργεια celle de la δύναμις, entre l'indifférencié (τὸ ἀδιάκριτον) et le différencié (διακεκριμένον) la différence actuelle : dans l'intelligible, ce qui se différencie (τὸ διακρινόμενον), dans l'intelligible et l'intellectif ce qui différencie (τὸ διακρίνον). La différence est ce qui distend l'union intelligible (ἢ ἑτερότης ἐκλάμψασα τὴν νοητὴν ἔλυσεν ἔνωσιν, II, 79, 5), et crée la distance (διάστασις). Dans le premier diacosme, il n'y a encore ni διάστασις ni ἔκστασις. Même au troisième moment, l'uni — ou l'*un-étant* — reste encore clos (ἔτι συμμέμικεν, II, 28, 25). Les distinctions première sont comme repliées (συμπτύσσεται) dans l'union. La procession est encore

manence. L'*aiôn* procède tout en demeurant, son *être-en-train-de-se-mouvoir* est une sorte de repos et son *être-en-train-de-différer-de-soi*, une manière de demeurer le même. C'est ainsi qu'il faut penser l'allongement originel *παράτασις*⁶ ou *ἐκτασις* — qui n'est pas une ek-stase — de l'*un-étant*, c'est-à-dire son être (*εἶναι*). L'être de l'étant, c'est ce qui de l'étant est « allant », ce qui va de l'avant c'est-à-dire pro-cède (*τὸ προῖον*). « L'être s'est différencié de l'étant en devenant pour ainsi dire une sorte de vie étalée de l'étant (*τὸ εἶναι τοῦ ὄντος διεκρήθη οἷον βίος τις τοῦ ὄντος γενόμενον παρατεταμένος*, 773, 34-774, 1). » Ce qu'écrivit Simplicius au début du *Corollarium de tempore* s'éclaire à la lumière du texte dans lequel Damascius désigne le toujours (*τὸ ἀεί*), au second ordre des intelligibles, comme « une sorte de vie que mène l'*ousia* » (*βίος καὶ διαγωγὴ τις οὐσίας*, II, 32, 4). On est donc, semble-t-il, fondé à voir dans l'être le toujours de l'essence, un mode de sa subsistance (*τρόπος τῆς ὑποστάσεως αὐτῆς*) qui ne fait qu'un avec l'étant et ne s'en éloigne d'aucune manière (*συμπέφυκεν δὲ πανταχῶς τῷ ὄντι, καὶ οὐδαμῆ αὐτοῦ ἀποστατεῖ*). Les textes du *Corollarium* et ceux du *Commentaire sur le Parménide* parlent indifféremment d'étalement du toujours (*παράτασις τοῦ ἀεί*) ou d'étalement de l'être (*παράτασις τοῦ εἶναι*). Il semble toutefois que la distinction entre *εἶναι* et *ὄν* soit introduite par Simplicius. Quand Damascius écrit que « le toujours n'est pas la même chose que l'être mais qu'il est quelque chose de l'être », il faut comprendre — et le contexte le confirme — qu'il ne distingue pas l'être de l'étant, mais le toujours de la préexistence (*ὑπαρξίς*). Avant d'être toujours il faut « être » simplement (*εἶναι ἀπλῶς*). On peut penser l'être sans le toujours mais non le toujours sans l'être. Le toujours (*ἀεί*) est au déjà (*ἤδη*) ce que la puissance (*δύναμις*) est à la préexistence (*ὑπαρξίς*). Le toujours est au second ordre des intelligibles, au rang de la procession et de la vie. Le *βίος* n'est pas la vie en son essence (*ζῶη*) mais le cours de la vie (*διαγωγή*), sa durée (*παράτασις*). Au cœur de l'uni, de la plus haute unité après celle de l'un lui-même, se cache une temporalité originaire, ce qu'exprime Damascius quand il écrit que « par l'adjonction du toujours, l'*aiôn* introduit dans l'étant la pérennité » (*ὁ δὲ αἰὼν προσθήκην εἰσφέρει τῷ ὄντι τὴν αἰδιότητα*, II, 24, 22). On ne reprochera pas à Damascius de confondre *αἰὼν* et *αἰδιότης*. Il faut penser plutôt que c'est à dessein qu'il introduit si haut — si près de l'origine — un terme réservé au temps de ce monde : *αἰδιότης*. « L'étant et le toujours sont les parties de l'*αἰὼν* » (II, 24, 8). Car l'*aiôn* est l'*étant-toujours*. Nous disons d'une manière impropre que le toujours « s'ajoute » à l'étant. L'*aiôn* est totalité, antérieure à ses parties et c'est en elle qu'est enveloppé le toujours. Enveloppante, la totalité est limite; enveloppée, elle est infinie et ce qu'il y a en elle d'infini c'est le toujours.

6. Les limites de ce travail ne permettent pas de donner à l'importante notion de *paratasis* le développement qu'elle mériterait. On sait le rôle qu'elle a joué dans le stoïcisme et dans la pensée des grammairiens grecs : ce sont là deux sources de la réflexion de Damascius sur le temps, ainsi qu'il ressort des travaux de Ph. HOFFMANN (étude en cours sur *Paratasis*).

Il faut concevoir la totalité au second ordre des intelligibles « comme encore en train de se différencier mais non ayant fini de se différencier » (*ὡς μὲν ἔτι διακρινομένην ἀλλ' οὐ διακεκριμένην*). Elle est limite (*πέρας*) parce qu'elle a commencé de se différencier (*ὅτι ἤδη ἤρξατο*, II, 27, 10). Elle est infinie parce que jamais elle ne sera *ayant-fini-de-se-différencier* (*ὅτι οὐδέποτε διακεκριμένη ἔσται*, II, 27, 10-11). La totalité infinie vue dans l'étalement (*ἐν παρατάσει*) c'est l'*aiôn*. C'est une seule et même chose en son sujet (*ὑποκείμενον*) qui est dite totalité si on voit en elle l'action de se différencier (*διάκρισις*), *aiôn* si on la voit dans l'action de s'étendre (*παράτασις*) et vie si on la voit dans l'action de se mouvoir (*κίνησις*). Si le toujours est infini, sa limite est le maintenant : *τὸ νῦν*. Le temps qui passe, lui aussi, « même s'il n'est pas à la fois (*ὁμοῦ*) comme l'*aiôn* a le maintenant pour limite et l'infini est en lui le toujours » (II, 26, 24-26). Mais dans les réalités premières le maintenant n'est pas limite au sens où l'entend Aristote. Il n'est rien de ponctuel ni de partiel au niveau des principes. Aussi « le à *un-certain-moment* (*τὸ ποτέ*) est-il exclu des choses divines ». Car chaque principe est un tout. Et chacun est tout ce qui dérive de lui. Une chose est d'autant plus principielle qu'elle est plus universelle et plus indéterminée. Or on ne saurait trouver de détermination plus précise, de singularité plus exclusive que celle du *num*. Notre pensée qui divise le continu temporel détermine négativement le ceci du temps en l'isolant. L'instant qui n'est ni l'avenir ni le passé est un abstrait qui ne subsiste que par la pensée. Mais le maintenant premier est un concret. C'est la concrétion intelligible elle-même là où elle procède et se ramasse à la fois (*οὐσίαν μεριζομένην ἕμα καὶ ὀλουμένην σὺν τῷ μερίζεσθαι*, II, 25, 31). On peut voir dans l'*aiôn* l'*ousia en-train-de-se-diviser* (*ἢ διαιρουμένη οὐσία*, II, 26, 4), comme une sorte de sujet (*οἶον ὑποκείμενόν τι*, II, 26, 5), mais il faut voir aussi que « dans le même temps » l'*aiôn* rassemble et retient l'*ousia en-train-de-se-différencier* (*ὁ γὰρ αἰὼν... τὴν οὐσίαν ὡς διακρινομένην συνέχει*, II, 44, 21). Ce « temps » est le premier *num*, maintenant originel qui, enveloppé encore dans la manence intelligible, sans sortir encore de l'abîme paternel, déjà s'étale et perdure.

Ce maintenant qui retient l'échappement du toujours est limite. Il est ainsi la mesure « requise sitôt qu'apparaît une différenciation, quelle qu'elle soit et sans laquelle les choses sorties de l'un sombreraient dans l'indétermination » (773, 26-27). Mais le maintenant premier n'est pas distinct du toujours. Ni le *peras* de l'*apeiron*. Ni la *diacrisis* de la *sumairesis*.

Le mouvement premier — ou la vie première — est coïncidence pure de deux mouvements opposés. Pour nous, c'est en un temps que notre âme se divise, en un autre temps qu'elle se rassemble. La partition du devenir a fait paraître dans l'âme partielle — dans notre âme — la contradistinction du divisible et de l'indivisible (II, 249, 11). Parce qu'ils n'apparaissent pas en elle à la fois mais successivement c'est en un temps que domine en elle l'indivisible, en un autre temps le divisible (II, 249, 12-13).

Sa nature est de se tendre et de se détendre, de s'unifier et de se plurifier (II, 253, 14). Ainsi, « à la manière des éponges (οἶον σπογγία, II, 255, 7), sans rien perdre de son être, elle est seulement plus rare ou plus dense » (μανωμένη δὲ μόνον καὶ πυκνουμένη, II, 255, 8).

Ce double mouvement s'annonce dans les choses divines, au niveau de la procession. En chacun des trois diacosmes, l'ordre médian (ἡ μέση τάξις) est celui dans lequel sont vraies à la fois la double affirmation et la double négation. Ce qui est *en-train-de-se différencier* est et n'est pas indifférencié, est et n'est pas différencié. Ce qui diffère de soi est et n'est pas le même. Dans la langue de Damascius, les médiations au niveau des principes sont constamment exprimées par des adverbes de temps : ce qui se différencie est encore indifférencié (ἔτι ἀδιάκριτον) et n'est pas encore différencié (οὐπω διακεκριμένον). Ce qui procède est encore un (ἔτι ἓν) et n'est pas encore deux (οὐπω δύο). La *proodos* est *odos*, c'est-à-dire passage. Et l'*aiôn*, au niveau de la première procession, est monade en train de se scinder en deux (δυναδιζομένη). De l'un lui-même il n'est pas interdit de parler en termes de médiation temporelle, s'il est la relation première qui enveloppe toutes les autres. L'*un-tout-avant-tout* peut être dit *non-encore et-pourtant-déjà*. Toutes les structures temporelles se dessinent dans l'intelligible. L'*aiôn* est l'esquisse anticipée (προϋπογραφή) de la *genesis*. Les deux mouvements de sens opposé qui alternent dans notre temps et coïncident dans la vie première sont, au cœur de l'intelligible, une sorte de pulsation originelle. Dilatation et contraction apparaissent au niveau des principes et, à cet égard, on peut voir dans l'*aiôn* le tout premier rythme.

* *

Damascius pense les choses éternelles *sub specie temporis*. Et celles qui passent *sub specie aeternitatis*. En lui-même le devenir est passage. Comme la *proodos* est passage. Le devenir n'est pas le temps, mais le flux (ῥύσις) que le temps mesure, c'est-à-dire rassemble et divise à la fois. En tout devenir quelque chose *se fait*. Ce qui est *en-train-de-devenir* (τὸ γιγνόμενον) est l'image de ce qui est *en-train-de-se différencier* (τὸ διακρινόμενον) en chacun des diacosmes divins. Dans les derniers degrés la *genesis* est l'écho de ce qui dans les choses premières est *dunamis*. Penser la *genesis* ou le mode de subsistance (τρόπος τῆς ὑποστάσεως, II, 32, 5) de ce qui naît c'est un seul et même effort de pensée, qu'il s'agisse de surprendre — de soupçonner (ὑπονοεῖν) — dans le « diacosme caché » les naissances latentes, ou qu'il s'agisse de penser, sans l'arrêter, le fleuve du devenir (τὸν ποταμὸν τῆς γενέσεως, 799, 1). Il fallait, au second ordre des intelligibles, penser la procession comme ne procédant pas (τὸ προελθεῖν οὐ προελθοῦσα, II, 32, 4). Il faut désormais penser le temps qui passe comme ne passant pas. Le temps intégral c'est le flux temporel lui-même qui demeure et en un sens ne passe pas. Penser

qu'il demeure « tout entier à la fois dans la subsistance » est aussi difficile que penser la première procession comme une sorte de manence (οἶον μονή τις) (II, 32, 4). Dans ὑπόστασις il y a στάσις (I, 135, 15). Mais « la notion que nous avons du temps n'admet pas le repos, ni quelque chose du repos » (στάσεως γὰρ ἢ στάσεώς τι οὐκ ἱπιδέχεται ἢ τοῦ χρόνου ἐννοια, 700, 25). C'est pourtant « dans le flux du temps (ἐν τῇ ῥύσει τοῦ χρόνου) comme une sorte de στάσις dont on a le soupçon, quelle qu'en soit la nature (κατὰ τὴν ὁποιαοῦν καὶ ὑπονοουμένην στάσις), que l'on considère la subsistance du maintenant » (800, 10). Des trois moments du temps « celui qui a la plus haute valeur, c'est le présent en qui est l'être de chaque chose » (τιμιώτατος ὁ ἐνεστώς, ἐν ᾧ τὸ ἐκάστου εἶναι, II, 238, 12). Est-ce que le maintenant introduirait le repos dans le devenir ? (II, 241, 5) mais comment le repos qui ne s'écoule pas et le temps qui s'écoule pourraient-ils cosubstituer ? Il ne faudrait pas penser que Damascius réponde à cette question quand il écrit dans le texte du Περὶ ἀριθμοῦ καὶ τόπου καὶ χρόνου cité par Simplicius : « Le temps sera par lui-même cause d'immutabilité (ἀμεταβλησίας αἰτίας) ... cause de repos plus que de mouvement » (μᾶλλον ἡρεμίας ἢπερ κινήσεως, 775, 24). Car le temps dont il parle ici n'est pas le flux temporel. C'est le temps premier que Proclus et Damascius, à la suite de Jamblique, ont placé dans l'intellect démiurgique, et qui n'est pas le devenir mais la mesure du devenir. Le temps assume, par rapport au devenir, la fonction rassemblante et unifiante du *metron*. Par là, il est analogue à l'*aiôn*. « Comme l'*aiôn* est cause du demeurer dans l'être, ainsi le temps est cause du demeurer dans le devenir » (ὡς γὰρ ἐκεῖνος τοῦ μένειν ἐν τῷ εἶναι οὕτως ὁ χρόνος τοῦ μένειν ἐν τῷ γίνεσθαι, 775, 24). Le temps intellectif est ce qui introduit la continuité — la maintenance (συναγωγή) — dans le devenir et l'empêche de se disperser à l'infini. C'est en lui que Jamblique voyait l'essence stable (οὐσία σταθερά) du temps. Aussi faut-il concevoir « le flux et l'*ek-stase* du temps (ῥοήν τε καὶ ἔκστασιν, 787) non dans le temps lui-même mais dans les choses qui deviennent et participent de lui ».

Le temps qui apparaît au troisième ordre des intellectifs est au-dessus de l'univers comme l'*aiôn* est au-dessus du premier éternel (αἰώνιον) qui, au troisième ordre des intelligibles, est aussi le premier vivant : l'*autoχρόν*. Dans l'*aiôn* nous pouvions apercevoir l'ébauche de la *genesis*. Et c'est dans l'*aiônion* — dans l'éternel — que s'annonce le temps (II, 235, 18-22). Le démiurge, dans le diacosme intellectif, a le même rang que l'*autoχρόν* dans le diacosme intelligible : celui de la différenciation accomplie (τὸ διακεκρίμενον). C'est en lui qu'apparaît le Temps, le Temps de l'intellect qui enveloppe la *poikilia* du monde. Condition pure de toute histoire, la différence qu'il crée est celle sans laquelle il n'y aurait pas d'histoire : la distinction de l'avant et de l'après. L'ordre temporel est celui qui assure la succession des événements. Sans lui « les événements de la guerre de Troie et ceux de la guerre de Péloponnèse se confondraient ». Le temps est aussi pour Damascius la

condition de l'intellection elle-même, si la forme universelle de toute intellection est la distinction de l'antérieur et du postérieur. L'intellect pense *sub specie temporis* le rapport de principe à conséquence, celui de l'engendrant à l'engendré, du causant au causé. Intelliger (νοεῖν) c'est discerner (διακρίνειν), c'est-à-dire séparer (χωρίζειν) et circonscrire (περιγράφειν) ou encore déterminer (διορίζειν). La différence, au niveau de l'intellect, l'ἑτερότης διοριστικῆ qui crée la discernabilité, c'est le temps. « S'il y a une distinction dans l'intellect qui fuit en quelque manière l'union et le *tout-à-la-fois* (εἴ τις ἐστὶν ἐν τῷ νῷ διάκρισις ὁπωσοῦν ἐκφεύγουσα τὴν ἑνωσιν καὶ τὸ ὁμοῦ, χρόνος ἂν καὶ ταύτην ποιοῖ ὁ νοερός, II, 31, 10-20), c'est le temps qui la créera. » Comment se pourrait-il que « l'intellect ne participe aussi de la propriété temporelle, si ce temps-là est en lui ? » C'est au « grand Jamblique » que revient l'honneur d'avoir conçu ce temps. On lui doit d'avoir reconnu qu'il y a dans les formes elles-mêmes une cause de la structure antérieur-postérieur (ἀξιῶν αἴτιον τι τοῦ προτέρου καὶ ὑστέρου τῶν εἰδῶν). Il a vu que les formes ne se distinguent pas seulement par la propriété (ιδιότητι) mais par la position (θέσει). Aristote avait distingué la position (θέσις) de l'ordre (τάξις). Jamblique, nous dit Damascius, a conçu le temps comme cause de l'ordre selon la position (τῆς τάξεως αἴτιος τῆς κατὰ τὴν θέσιν). Avoir une position, c'était pour Aristote⁷ être situé quelque part avec d'autres dans un rapport de coexistence. Telles sont dans leur position réciproque les parties de la ligne, de la surface, du solide ou du lieu. L'ordre, par contre, excluait pour lui la coexistence. Les parties du nombre, du discours et du temps se succèdent, elles ont un ordre et n'ont pas de position. « Aucune des parties du temps ne demeure. Comment ce qui ne demeure pas pourrait-il avoir une position ? Il en est de même pour le discours : aucune de ses parties ne subsiste, mais une fois que l'une est prononcée, il n'est plus possible de la ressaisir. » Pour l'ordre numérique, Aristote ne pouvait le mettre du côté du discours et du temps qu'en considérant l'acte de compter. En effet, on compte un avant deux, deux avant trois. On sait par Simplicius que Straton de Lampsaque n'admettait pas ce rapprochement de l'ordre temporel et de l'ordre numérique : les différentes parties du nombre doivent coexister ; si les trois unités ne coexistaient pas, il n'y aurait pas de triade. Il est impossible qu'il en soit ainsi pour le temps car alors l'avant et l'après coexisteraient. Si, pour Aristote, on doit reconnaître dans le nombre une sorte d'ordre, bien qu'on ne puisse nullement lui accorder de position, il semble que Jamblique ait conçu l'ordre numérique comme la temporalité intellectuelle elle-même, l'ordre selon la position (τάξις κατὰ τὴν θέσιν), c'est-à-dire la succession pensée comme coexistence. On ne peut en effet penser la série des nombres sans assigner nécessairement à chacun une place : le deux ne saurait être après le trois. Chaque terme de la série a sa place à jamais déterminée par

7. *Catégories*, 5 a 15-37.

rapport à tous les autres. Penser la relation entre les termes d'une série comme « asymétrique » c'est penser leur ordre. Se représenter l'ensemble des termes comme subsistant à la fois, c'est assigner à chaque terme une position. L'ordre numérique est dans l'intellect le paradigme de l'irréversibilité du flux temporel. Le postérieur temporel ne peut advenir à la présence que si l'antérieur est détruit. Mais dans le temps de l'intellect la triade est engendrée après la dyade sans que la dyade soit détruite. Ainsi se disposent, s'espacent, en un temps qui ne passe pas, et se rassemblent en un lieu intellectif toutes les choses qui, les unes après les autres, ici-bas adviendront. Toutes ont reçu ensemble du démiurge la subsistance. Mais toutes ne se sont pas manifestées à la fois. Car elles n'étaient pas éternelles, mais temporelles. Le temps les a divisées et elles sont apparues les unes après les autres (II, 31, 18-20). Dans les choses divines la génération n'implique pas la destruction. Il y a γένεσις sans φθορά. En tant qu'elles sont engendrées les unes après les autres, elles ont un ordre. Et parce qu'il y a une *taxis* intelligible, il y a une temporalité intelligible. Parce qu'il y a une *taxis* intellectuelle, il y a une temporalité intellectuelle. Mais en tant qu'aucune des réalités engendrées n'est détruite, en tant qu'elles subsistent toutes à la fois, elles sont « éternelles ».

Mais quel sens peut bien avoir le *tout-à-la-fois* pour les choses qui naissent et périssent ? C'est l'être-ensemble (τὸ εἶναι ἅμα) des parties du temps que Simplicius ne parvenait pas à concevoir. « Que le temps, en sa totalité, soit tout entier à la fois dans l'hypostase, c'est là ce que souvent il me disait quand il était encore en vie sans me persuader. »

Nous savons en effet que, par « temps total » (ὁ σύμπας χρόνος) Damascius n'entendait pas la forme du temps (οὐ λέγω τὸ εἶδος) mais « le temps commun qui coule toujours » (ἀλλὰ τὸν κοῖνον αἰεὶ ῥέοντα χρόνον, 776, 10-12). Ce temps est le « fleuve du devenir », le tout dont le passé, le présent et l'avenir sont les parties, le temps qui s'écoule continûment comme le mouvement (χρόνος δὲ σύμπας ἐστὶν ἐνδελεχῶς ῥέων ὡσπερ ἡ κίνησις, 798, 23-24).

La doctrine du temps intégral est fondée sur une relation d'analogie entre lieu, nombre et temps. Le temps intégral enveloppe tous les temps comme le lieu intégral enveloppe tous les lieux. « Ce que le partout est au lieu, le toujours l'est au temps » (776, 27).

A la notion de temps intégral, Simplicius oppose le statut des choses « qui ont l'être dans le devenir » (ἔχειν τὸ εἶναι ἐν τῷ γίνεσθαι). On trouve l'expression déjà chez Alexandre (735, 28-30). Elle est appliquée au mouvement et au temps et exprime ce qui les oppose à la grandeur et au lieu : la non-coexistence de leurs parties. C'est la loi du mouvement et du temps que leurs parties se succèdent et ne puissent jamais être données ensemble. Pour Damascius cependant, parler de l'être-ensemble des parties du temps n'est pas nier la succession. L'avant et l'après ne se confondent pas. Il y a un ordre du temps. L'être-ensemble des parties du temps ne signifie pas l'être en un même moment du temps. « Ce qui jamais n'est

rassemblé en un, mais à l'être dans le devenir, c'est là le temps : tels sont le jour, la nuit, le mois, l'année. » Aucune de ces parties du temps n'est ramassée si ce n'est par notre pensée. Damascius et Simplicius s'accordent sur ce point. Mais, « même si le mouvement et le temps sont en un flux continu », Damascius ajoute qu'ils ne sont pas « sans subsistance ». Il y a une subsistance du devenir comme il y a une subsistance de l'être, et le temps intégral subsiste *devenant*, s'il ne subsiste pas *étant* (τὸν σύμπαντα χρόνον ὑφέσταναι γινόμενον ἀλλ' οὐκ ὄντα, 798, 4). Ce qui retient l'attention de Damascius c'est le mode de subsistance de *ce-qui-est-en-train-de-devenir*. Un mouvement tel que la danse, dans le temps où il se déploie, défile (ἐκμηρούεται) par parties successives (κατὰ μέρος). « Et pourtant, on dit présente (ἐνεστῶσαν) la danse qui est en train d'être dansée » (ἀλλ' ὁμῶς ὀρχεῖσθαι λέγεται τις ἐνεστῶσαν ὀρχησιν, 798, 4). Le combat lui aussi, fait de parties qui se succèdent, est néanmoins présent (καίτοι πάρεστιν ὁ ἀγὼν, ἀλλὰ κατὰ μέρος ἐπιτελούμενος, 798, 1-2). C'est ainsi, poursuit Damascius, que subsiste le temps intégral. La partie est homogène au tout. La plus petite partie du temps est encore un temps. Une partie quelconque du temps total est elle-même un tout. Et le temps ne saurait se diviser qu'en parties totales. La danse est tout entière en chacune de ses parties. Les trois moments du temps que notre pensée sépare quand elle se représente une succession n'ont d'être que dans l'être-en-train-de-devenir d'un mouvement qui s'accomplit. En tout devenir, passé, présent et avenir sont un. Il n'y a d'être du présent — et il n'y a d'être du temps — que dans l'indivision d'un devenir. Pensé comme distinct de ce qui n'est pas encore et distinct de ce qui n'est plus, le présent ainsi « abstrait » se révèle n'être même pas un temps. C'est le sens des apories aristotéliennes qui concluent du non-être des parties au non-être du tout. « Il est clair que celui qui pose cette aporie ne se représente pas le flux du devenir, et qu'il ne définit pas comme étant au nombre des choses qui subsistent tout entières à la fois, celles qui ont l'être dans le devenir » (799, 13-15).

Le maintenant concret est le continu du temps (τὸ συνεχές τοῦ χρόνου) et il est, dans le temps qui s'écoule (ἐν τῷ ρέοντι χρόνῳ), une trace éternelle (ἔχνος αἰώνιον, II, 241, 2). Si les choses qui ont l'être dans le devenir ne sont pas sans subsistance, c'est qu'en elles la continuité (συνέχεια) qui fait leur consistance (σύστασις) est fondée dans l'union (ἔνωσις) des choses premières et en est l'image. Et si le temps, comme la grandeur et le mouvement, est un continu, s'il a une extension il ne sera pas composé de parties inétendues et indivisibles, mais bien de parties elles-mêmes étendues. Chaque partie du temps est un diastème temporel, et c'est de la succession de tels diastèmes qu'est composé le temps. Chacun est un tout et on peut voir en lui des parties (ἔλον τι ἐστι καὶ μέρος ἔχει, II, 237, 17). Chacun est un *num*. Le *num* est donc divisible. Il est temps et non limite du temps (μεριστόν ἄρα τὸ νῦν χρόνος ἄρα καὶ οὐ πέρας χρόνου, II, 237, 21).

Ces intervalles (διαστήματα) que sont les parties du temps, Damascius les appelle encore des sauts (ἄλματα) ou des bonds (πηδήματα) et il nous dit que chaque bond est un tout ramassé et indivisible (ἐκαστον ἄλμα ὅλον ἐστι καὶ ἀμέριστον, II, 241, 3). Chaque partie (μέρος) du temps est donc à la fois divisible (μεριστόν) et indivisible (ἀμέριστον). Il faut entendre l'indivisible en deux sens : abstrait ou concret. L'unité numérique, le point, l'instant sont des limites abstraites que seule la pensée fait subsister. Ce sont des ἀμερῆ, indivisibles parce que sans parties. La grandeur, le mouvement et le temps sont des continus et comme tels ils sont divisibles à l'infini par la pensée. Aristote les disait divisibles en puissance. Mais en lui-même, dans l'unité de son être-en-train-de-se-mouvoir, un mouvement est un acte simple et indivisible. Le mouvement et le temps « marchent du même pas » et les parties du temps correspondent aux parties du mouvement. Ils peuvent l'un et l'autre se diviser de deux manières : soit en parties réelles dont chacune est en acte, soit en parties que seule la pensée distingue. La division réelle du mouvement et du temps est une division en unités naturelles : celles que Damascius appelle des « bonds » (ἄλματα). Chaque bond du mouvement auquel correspond un bond du temps est une unité minimale, indécomposable, l'unité d'un acte simple. La marche n'est pas réellement divisible à l'infini : elle se décompose en pas. D'un bond, selon une enjambée entière (καθ' ὅλον βῆμα, 796, 34), une distance est franchie que la pensée pourrait diviser à l'infini. Et si on considère en elle-même l'activité de la pensée en-train-de-se-déployer, on verra la durée continue de l'âme se diviser en unités naturelles correspondant à la succession de ses pensées : « Elle contemple la justice, elle contemple la sagesse, elle contemple la science. » A chacune de ces formes, la pensée s'arrête quelque temps. L'acte d'attention (ἐπίστασις) est bien un repos (στάσις), mais se reposer ainsi n'est pas sortir du temps. Les pensées qui se succèdent seront semblables à des bonds (ἄλμασιν ἐοικότα ἔσται τὰ νοήματα, II, 237, 5), mais cette notion n'introduit aucune mutation instantanée. Ces bonds sont des diastèmes temporels ou encore des mesures (μέτρα). Et ce n'est pas briser la mélodie du devenir que la diviser ainsi en mesures. C'est l'articuler. Il n'y a pas de discontinu temporel. Mais il y a un rythme du temps. Le flux temporel, comme la procession, est pensé à partir du rythme du pas⁸, à partir de la dualité fondamentale de l'ἄρισις et de la θέσις. Le bond du temps est ἄρισις, « levé » entre deux « posés ». Comme chaque θέσις est limite commune, fin d'une ἄρισις, commencement d'une autre, la continuité du devenir n'est nulle part interrompue. Elle n'est pas interrompue par le repos. Dans la matière le repos comme le mouvement a

8. Nous trouvons la pensée de Damascius exprimée de manière frappante par BERGSON : « La ligne parcourue par le mobile se prête à un mode de décomposition quelconque parce qu'elle n'a pas d'organisation interne. Mais tout mouvement est articulé intérieurement. C'est ou un bond indivisible (qui peut d'ailleurs occuper une très longue durée) ou une série de bonds indivisibles » (*L'Evolution créatrice*, p. 310).

l'être dans le devenir. « Il ne faut donc pas entendre le suspens dans le maintenant (τῆν ἐν τῷ νῦν ἐπίσχεσιν, II, 241, 26) comme repos opposé au mouvement. » Ce suspens est celui dont il est question à la fin de la seconde hypothèse du *Parménide* : quand l'un rencontre le *num* il suspend son devenir, désormais il ne devient pas mais il est. Il est remarquable que Damascius ne puisse l'interpréter comme un arrêt du devenir. Il ne conçoit pas davantage que dans la troisième hypothèse la réflexion sur le temps comme passage conduise Platon à admettre que, passant du mouvement au repos ou du repos au mouvement, l'un ne soit en aucun temps. Platon nous amène à penser que ce n'est pas dans le temps mais hors du temps que s'opère le changement, en « cette étrange chose » qu'est l'instantané (τὸ ἐξαιφνης), s'il n'y a pas de temps où une chose puisse être à la fois en mouvement et en repos. Damascius est si loin de supposer dans le *Parménide* ce qui serait une conception discontinuiste du temps qu'il n'a pas lieu de la combattre. Il pense le « suspens dans le maintenant », entre la marche du temps et celle du devenir (II, 241, 27), comme « la manence pour ainsi dire ramassée de chaque bond » (II, 237, 27). En chaque diastème le suspens est le présent d'une action qui, à la fois, se déploie dans la durée et se rassemble, ne cesse pas de devenir mais devient sur le mode de la présence, c'est-à-dire *est*. De même l'ἐξαιφνης de la troisième hypothèse est, dans ce « mélange essentiel » qu'est l'âme, l'intemporel, (τὸ ἄχρονον) non pas hors du temps mais dans le temps. Ainsi en elle « l'intemporel est temporel et le temporel intemporel » (τὸ ἄχρονον ἔγχρονον καὶ τὸ ἔγχρονον ἄχρονον, II, 263, 4), « le temporel en un certain sens s'éternise et l'éternel se temporalise » (τὸ ἔγχρονον αἰωνίζεται πως... καὶ αὖ τὸ αἰώνιον χρονίζεται, II, 263, 22).

La pensée du temps intégral doit sans doute plus à Aristote qu'à Platon. Damascius n'a cessé d'approfondir la continuité du mouvement et du temps. Et il l'a fait à partir de *Physique* VI. « Aristote a montré clairement que rien ne se meut ni ne change dans le *num* (οὐδὲν ἐν τῷ νῦν κινεῖται οὐδὲ μεταβάλλεται) mais qu'en lui le mouvement est accompli (κινῆται) et le changement achevé (μεταβέβληται), tandis que c'est nécessairement dans le temps que changement et mouvement sont en train de s'accomplir (μεταβάλλεται δὲ καὶ κινεῖται πάντως ἐν χρόνῳ). Ce qu'il y a de sûr c'est que le bond (ἄλμα) du mouvement étant une partie du mouvement (τὸ ἄλμα τῆς κινήσεως μέρος ὃν κινήσεως), celle qui est en train de se mouvoir (τὸ ἐν τῷ κινεῖσθαι) ne sera pas en train de se mouvoir dans le *num* » (οὐκ ἐν τῷ νῦν ἔσται κινούμενον, 797, 7-10). Le thème fondamental de la pensée de Damascius est la distinction de deux temps : celui de l'action en train de s'accomplir et celui de l'action achevée. Or, cette distinction est d'abord aristotélicienne; avant de devenir une distinction grammaticale, elle est la base de l'analyse du mouvement en *Physique* VI. Avec la plus grande netteté Aristote a dégagé, entre le présent et le parfait, la différence d'aspect qui sépare le temps duratif du temps perfectif. On peut certes supposer que l'influence

stoïcienne sur Damascius a été plus décisive que celle d'Aristote : elle a joué dans le sens d'un approfondissement de la pensée du présent comme compénétration des moments du temps à partir de la κρᾶσις δι' ὄλων. Le concept de temps intégral est en effet celui de présent absolu qui rassemble « tout le temps » (τὸ πάγχρονιον) dans l'unité d'une seule action divine toujours actuelle, sans cesse *en-train-de-s'accomplir* et pourtant *toujours-déjà-accomplie*, dont chaque présent, chaque bond temporel est l'image en raccourci. Il reste que c'est au texte d'Aristote que Damascius se réfère constamment, et que les seules sources avouées de sa réflexion sur le temps sont Aristote et Jamblique. Il reste que la *proodos* se distingue de l'*épistrophè* comme en *Physique* VI, l'action de se mouvoir (κίνησις) se distingue du mouvement accompli (κίνημα). Enfin, la conception du temps chez Damascius est fondée tout entière sur deux propositions de base, l'une et l'autre tirées d'Aristote. La première est que la ligne n'est pas composée de points, ni le temps d'instant, ni le mouvement de mouvements accomplis. Plus généralement aucun continu n'est composé d'indivisibles. La seconde est que rien ne se meut dans l'instant, mais qu'en lui le mobile a fini de se mouvoir. Il suit de là — on le sait — qu'en *Physique*, VI, le *num* est toujours *telos* et qu'il n'est jamais possible de saisir, dans le continu, le moment premier d'un mouvement. On ne peut saisir que le mouvement achevé et le *num* est toujours passé. Pour Damascius, l'intellect ne se rapporte qu'à *ce qui est déjà* (I, 190, 18), et ne saurait surprendre aucune action en son commencement. Il ne pense pas l'action *en train de s'accomplir*, mais l'action accomplie.

* *

Il est des difficultés auxquelles la pensée se heurte inévitablement et qui semblent devoir susciter sans fin des problématiques nouvelles. Telles furent, pour les Anciens, les apories relatives au temps. La profondeur de Damascius est d'avoir compris que la tâche philosophique par excellence était d'en découvrir la source. C'est ce qui fait la portée des apories fondamentales qui se posent avec tant de force dans les premières pages du *Περὶ ἀρχῶν*⁹ : elles ne peuvent être résolues et elles ne peuvent pas ne pas se poser. L'important est de comprendre pourquoi il en est ainsi. L'enquête sur les premiers principes devient réflexion sur les conditions de la connaissance, sur la nature de l'âme et celle de l'intellect. A cet égard, les apories qui concernent le temps ont une signification privilégiée. Car il y a un temps de l'âme et un temps de l'intellect, et dans notre âme, un conflit entre le devenir et la pensée. « Je pense, écrit Damascius dans le dernier texte cité par Simplicius, que l'aporie

9. On désigne par ce titre abrégé la première partie de l'œuvre éditée par Ruelle.

vient de ce que l'âme entreprend de tout connaître selon les formes qui en elle sont immobiles. Ainsi, elle arrête le mouvement parce qu'elle entreprend de le connaître sur un mode formel, et non selon le flux connaturel au mouvement. De même, elle divise l'union intelligible dans son impuissance à en étreindre la totalité... De même que l'âme se comporte ainsi relativement aux êtres intelligibles et unis, divisant en elle-même l'union de ces êtres, et croyant qu'ils sont tels que la connaissance qu'elle en a, de même je pense par l'immobilité des formes qui sont en elle, elle entreprend d'arrêter le fleuve du devenir et en circonscrivant trois parties distinctes du temps, elle les arrête selon le présent, en rassemblant comme un tout ramassé une durée déterminée. Parce qu'elle est, en son essence, intermédiaire entre les choses qui deviennent et celles qui sont, l'âme entreprend de penser les unes et les autres selon sa propre nature : elle divise celles qui sont en les transformant en un état qui leur est inférieur mais qui lui est connaturel et elle rassemble celles qui deviennent en les transformant en un état supérieur au devenir mais qui, pour elle, est plus aisé à connaître. C'est ainsi qu'elle connaît le jour, le mois, l'année en rassemblant chacune de ces durées en une forme une et en circonscrivant des sections dans le temps qui s'écoule. Si en disant cela, ma pensée ne marche pas complètement dans le vide, j'estime pouvoir à partir d'elle résoudre les apories relatives au temps » (798, 26-799, 10).

La résolution des apories ne peut être qu'un dépassement. Il s'agit moins de réfuter des arguments que de s'élever à un niveau où les apories cessent de se poser. Et la question de l'être du temps est celle de l'essence de l'âme. Il semble en effet que le flux temporel ne soit rien d'autre que l'âme elle-même. « N'est-ce pas cela que voulait dire l'étranger d'Athènes quand il déclarait que notre âme est une essence qui s'écoule toujours ? » (II, 253, 21, cf. *Lois*, 966 e). Notre âme est sans doute descendue tout entière dans le devenir et son essence elle-même est affectée par le changement (II, 252, 27). Mais nous savons aussi qu'elle n'est pas devenir pur, qu'elle est ce mélange du divisible et de l'indivisible dont nous parle le *Timée*, qu'elle est une et plusieurs comme l'un de la troisième hypothèse du *Parménide*. Il faut donc concevoir ce qui devient en elle comme encore étant (ἐτι ὄν), et ce qui en elle est non-un comme encore un. Intermédiaire entre l'*ousia* et la *genesis*, l'âme est le lieu de toutes les médiations et sa nature « amphibie » (II, 252, 17) devrait constituer son privilège. On conçoit mal comment sa double appartenance à l'intelligible et au sensible pourrait être la source de son impuissance. Il y a dans le texte cité par Simplicius un paradoxe dont il faut comprendre la signification. Le thème de l'impuissance de l'âme est un de ceux qui reviennent avec le plus d'insistance dans l'œuvre de Damascius. Il est toujours lié à celui de la division. Il ne s'agit pas de la division inhérente au devenir lui-même, celle qui l'emporte vers l'océan de la dissemblance si aucune mesure ne le retient. La division de l'âme est celle de ses pensées et celle

qu'introduit en elle le langage. L'âme divise l'union intelligible. Et elle divise le flux temporel. Non seulement elle divise ce qu'elle pense, mais elle se divise elle-même en le pensant¹⁰. Et ce qu'elle divise, elle l'arrête. Elle le circonscrit et l'immobilise. Le grand obstacle auquel se heurte la pensée philosophique dans son effort pour atteindre les premiers principes est celui du langage. L'essence du langage est de séparer. Ce sont les mots qui nous portent à croire que les choses elles-mêmes ne communiquent pas entre elles. Aussi sommes-nous naturellement portés à isoler chacune en son essence, à la penser en soi et à l'ériger en absolu. Nous n'arrivons pas à unir toutes choses en une seule pensée qui les embrasserait toutes. L'unité est le vœu de la pensée, mais la division est sa loi et il est une distinction que la connaissance la plus haute n'abolira pas, c'est celle du connaissant et du connu¹¹. Dans la quête des principes, la grande leçon est celle de notre échec. Aussi est-il si souvent question de cet effort d'enfantement (ὠδίς) de notre pensée qui ne saurait aboutir et dont le fruit ne doit pas être cherché ailleurs que dans l'effort lui-même. Dans le sens de la procession, le travail d'enfantement est différenciation. Dans le sens de la conversion, il veut être retour à l'indifférenciation originelle. Mais, même au niveau de la connaissance divine, la conversion n'est pas une identification¹². La connaissance est par essence lointaine. L'intellect est loin de l'étant, plus loin encore de l'un lui-même (I, 174, 12-13).

Il y a dans notre âme un temps du discours qui a son fondement dans le temps de l'intellect. Car c'est la distinction des formes dans l'intellect démiurgique qui fonde celle des propriétés dans notre intellect et le langage n'est que le degré le plus bas de la division intellectuelle¹³. Que conclure sinon que c'est bien l'intellect dans notre âme qui arrête le fleuve du devenir, comme il divise l'union intelligible ? L'impuissance de notre âme est en réalité celle de l'intellect en nous. Cela seul qui est déjà déterminé peut être pensé par l'intellect, mais non l'indéterminé et moins encore ce qui se détermine. Aussi l'intellect ne peut-il concevoir ni le flux temporel ni la différenciation intelligible. Parce qu'il ne peut penser le mouvement, il arrête le fleuve du devenir et il ne conçoit pas davantage le premier pas hors de l'indifférenciation originelle, le tout premier mouvement en son premier moment : celui de la première procession. Il n'y a pas d'intellection de l'origine. Le νοῦς est toujours ὁψιμαθής. C'est le tragique de la pensée de n'être pas première et la plus haute est encore lointaine. Les dieux aussi sont nés. Et l'un n'est pas Dieu.

Marie-Claire GALPERINE.

10. I, 4, 1; 53, 22; 144, 5; 156, 25; 301, 15; II, 98, 10-11.

11. I, 181, 20 - 186, 5.

12. I, 189, 16-25; 191, 9-10.

13. I, 126, 5-23; II, 4, 6-7.