

DAMASCIUS

DES PREMIERS PRINCIPES

Apories et résolutions

Texte intégral

Introduction, notes et traduction du grec
par Marie-Claire Galpérine

Dipartimento di
Filosofia
Inventario n° 10.175.

VERDIER



DE L'INDICIBLE

DU TOUT ET DU PRINCIPE DE TOUT

R 1

Apories.

Ce qu'on appelle le principe un de toutes choses est-il au-delà du tout ou est-ce quelque chose du tout comme le faite des réalités qui procèdent du principe ? Et le tout, disons-nous qu'il est avec le principe ou après le principe et à partir de lui ?

Dans ce dernier cas, comment pourrait-il y avoir quelque chose hors du tout ? Car ce à quoi rien ne manque, c'est là le tout au sens absolu. Or le principe manque. Donc ce qui est après le principe n'est pas le tout au sens absolu mais le tout sans son principe.

De plus le tout veut être plusieurs limités. Car des choses illimitées ne sauraient être exactement tout.

Donc hors du tout rien ne se manifestera. Car la totalité est une sorte de borne et déjà un enveloppement : le principe est en elle la limite supérieure, et ce qui, à partir du principe, vient en dernier, est la limite inférieure. Le tout est donc avec ses limites.

R 2

De plus, le principe est coordonné aux choses qui viennent de lui. C'est d'elles en effet qu'il est dit principe et qu'il est principe. Le causant est donc lui aussi coordonné aux causés, et le premier à ce qui vient après le premier. Or les choses qui, étant plusieurs, forment une coordination unique, voilà ce que nous appelons tout ; il s'ensuit que le principe lui aussi est compris dans le tout. D'une manière générale, nous appelons tout au sens absolu l'ensemble des choses que nous concevons, sous quelque mode que ce soit. Or nous concevons aussi le principe. Par exemple nous avons l'habitude de dire *toute la cité*, en désignant à la fois celui qui commande et ceux qui sont commandés, *toute la lignée*, en désignant l'auteur de la lignée et ceux qu'il a engendrés.

Par ailleurs, si tout est avec le principe, le principe de tout ne sera pas une chose distincte, puisque le principe est lui aussi compris dans le tout. Donc la coordination une de toutes les réalités, que nous appelons tout, est sans principe et sans cause, si nous ne voulons pas remonter à l'infini.

Cependant il faut que toute chose soit ou principe ou issue d'un principe¹. Le tout lui aussi est donc ou principe ou issu d'un principe. Mais dans ce dernier cas, le principe ne sera pas avec le tout, mais en dehors du tout, comme le principe est en dehors de ce qui vient de lui. Et, dans le premier cas, qu'est-ce donc qui procèdera du tout comme d'un principe, et procèdera hors du tout dans les choses inférieures, comme un produit du tout ? Car ce produit aussi est compris dans le tout, puisque la notion du tout absolu ne laisse rien échapper. Donc le tout n'est ni principe, ni issu d'un principe.

De plus le tout est vu en quelque
De l'un ; qu'il est tout. manière à la fois dans la pluralité et
dans une certaine différenciation.

Car nous ne concevons pas le tout sans cela. Comment donc une certaine différenciation et une certaine pluralité se sont-elles aussitôt manifestées ? C'est que le tout n'implique pas à tous les degrés distinction et pluralité ; l'un est la faite des plusieurs, tandis que l'uni est la monade des choses distinctes ; et l'un est plus simple encore que la monade.

Mais d'abord la monade est aussi le nombre total, même s'il

1. Cf. Aristote, *Physique* III, 203 b 6.

est encore replié sur lui-même. En ce sens donc, la monade aussi est tout. Ensuite, l'un n'est pas quelque chose parmi les plusieurs. Il devrait, si tel était le cas, parfaire le compte des plusieurs, comme chacune des autres choses. Mais autant sont les plusieurs en vertu d'une division déterminée, autant est l'un de là-bas, avant la division, dans l'indivision absolue. Car il n'est pas un à la manière d'un minimum, comme l'estimait Speusippe², mais il est un comme ayant tout absorbé. Car il a résolu toutes choses en sa propre simplicité, et il a fait que le tout fût un. C'est pourquoi tout vient de lui, parce que lui aussi est tout, avant le tout : comme l'uni est antérieur aux choses différenciées, de même l'un, avant les plusieurs, est le tout.

Mais lorsque, l'appliquant au tout, nous développerons toute notre pensée, ce ne sera plus sous un seul et même mode que nous affirmerons le tout, mais au moins sous trois modes : unitif, uni, et plurifié. Ces trois modes dérivent d'une seule notion, et se rapportent à elle³ comme nous avons coutume de le dire.

Si donc nous appelons tout, d'une manière plus conforme à l'usage, les choses qui subsistent dans la pluralité et la distinction, nous poserons comme principes de ces choses l'uni et d'une manière plus éminente encore, l'un. Si, d'un autre côté, ces principes aussi nous les concevons comme des touts, et si nous les réunissons aux autres touts, selon la relation et la coordination qu'ils ont avec eux, comme nous l'avons déjà dit, le raisonnement exigera que nous cherchions encore un autre principe avant le tout, qu'il ne soit plus légitime de concevoir comme tout ni même de coordonner aux choses qui viennent de lui.

Si en effet on dit que l'un, même si, de quelque manière qu'on l'entende, il est tout, est cependant aussi un, antérieur à

2. Cf. Plotin, *Ennéades*, VI, 9, 6 ; Speusippe fr. 49 Taran (fr. 36 Lang) ; cf. Aristote, *Métaphysique* Z 2, 1028 b 20, N 1, 1087 b 5-30 ; Porphyre, *Commentaire sur le Parménide*, édition P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, II, p. 66-67.

3. Cf. Aristote, *Ethique à Nicomaque* I 4, 1096 b 27 ; *Métaphysique* B 2, 1003 a 33 ; cf. L.G. Westerink, *Damascius, Lectures on the Philebus*, p. 20, note 5 ; E.R. Dodds, *Proclus, The Elements of Theology*, Oxford 1963, p. 256 ; P. Aubenque, *Les origines néoplatoniciennes de la doctrine de l'analogie de l'être*, dans *Mélanges Jean Trouillard*, Paris 1981, p. 63-76.

cette sorte de tout, et plutôt *un* qu'il n'est tout (car par lui-même il est un, et il est tout comme cause de tout, dans sa coordination au tout et, absolument parlant, à titre second, tandis que certes l'un est un à titre premier), oui, même en admettant que l'on dise cela, d'abord on posera en lui une dualité ; et ensuite, c'est nous qui divisons, qui, à l'égard de sa simplicité, nous dédoublons et, plus encore, nous plurifions. Car lui, c'est parce qu'il est un qu'il est tout, sous le mode le plus simple.

R 4

Et pourtant, même si on dit cela, il faut bien que le principe du tout transcende le tout lui-même, la totalité la plus simple, la simplicité qui a tout absorbé : celle de l'un.

Notre âme pressent ainsi, par une sorte de divination, que du tout, de quelque manière qu'on l'entende, il y a un principe qui est au-delà de tout, non coordonné au tout. Celui-là ne doit donc même pas être appelé principe, ni cause, ni premier, ni antérieur à tout, ni au-delà de tout. On doit donc encore moins le proclamer tout ; en un mot on ne doit ni le proclamer ni le penser, ni même en avoir le soupçon, puisque tout ce que nous pouvons penser ou soupçonner, ou bien est quelque chose du tout (ce qui est plus exact), ou bien, si on en purifie à fond la notion, c'est

Que nous ne saurions rien penser hors du tout.

le tout ; et cela, même si notre pensée remonte par la résolution d'elle-même et de son objet jusqu'à ce qu'il y a de plus simple, jusqu'à l'enveloppement suprême de tout, telle la conférence ultime qui embrasse non seulement les étants, mais aussi les non-étants. Car, des étants, c'est l'uni, entièrement indifférencié, qui est l'enveloppement ultime (tout étant en effet est mélangé d'éléments) et, des plusieurs, c'est l'un pur.

Que nous ne pouvons rien concevoir de plus simple que l'un, et que nous nous divisons en voulant le penser.

Car nous ne pouvons rien concevoir de plus simple que l'un, l'un absolu qui n'est qu'un. Même si nous le disons principe, cause, premier, suprêmement simple, ces dénominations d'ici-bas, et toutes les autres, il faudra les entendre là-bas seulement selon l'un.

Mais nous, dans notre impuissance à en opérer la concrète-

tion, nous nous divisons à son égard et, ce qui en nous est divisé, nous l'affirmons de lui, avec cette réserve que ces choses divisées nous les jugeons indignes dans la pensée que des plusieurs ne sauraient s'appliquer à l'un. On ne peut donc ni le connaître ni le nommer. Car, par là, il serait plusieurs. Ou alors, on dira que cette pluralité est en lui selon l'un.

La nature de l'un est en effet de tout recevoir, ou plutôt de tout produire, et il n'est rien que l'un ne soit.

C'est pourquoi tout défile, pour ainsi dire, à partir de lui. Celui-là, qui est la cause proprement dite et le premier, est aussi fin en soi, terme ultime en soi, couronnement, en un mot, de toutes choses. C'est la nature une des plusieurs, non celle qui, venant de lui, est en eux, mais celle qui, avant eux, est génératrice de la nature qui est en eux. C'est la cime la plus indivise de ce qui, sous quelque mode que ce soit, constitue le tout, l'enveloppement le plus vaste des choses qui, de quelque manière qu'on l'entende, sont dites des tous.

R 5

Mais si l'un est cause de tout et ce qui embrasse tout, qu'avons-nous à remonter encore au-delà de lui ? N'est-il pas à craindre que nous n'avancions dans le vide, tendus vers le rien lui-même ? Car ce qui n'est même pas un n'est rien, c'est ce qu'on peut dire de plus juste.

D'où viendra qu'il y ait encore quelque chose au-delà de l'un ? Les plusieurs n'ont en effet besoin de rien d'autre que de l'un. C'est pourquoi seul l'un est cause des plusieurs ; et c'est aussi pourquoi il est cause de tout, puisqu'il faut que lui seul soit cause des plusieurs. Ce ne peut être le rien car le rien n'est cause de rien. Ni les plusieurs eux-mêmes : en tant que plusieurs ils sont incoordonnés, et comment les plusieurs seraient-ils une cause une ? Et, même s'ils sont plusieurs causes, ils ne seront pas causes les uns des autres, en raison de leur manque de coordination et parce qu'on tournerait en cercle. Chacun serait donc cause de soi, et aucun ne serait cause des plusieurs. Il est donc nécessaire que l'un soit cause des plusieurs, lui qui est aussi cause de la coordination qui est en eux. Car c'est une sorte de conspiration que la coordination et l'union mutuelle des plusieurs.

Si donc quelqu'un, éprouvant des difficultés sur ce point, déclare se contenter du principe de l'un et ajoute, en guise de conclusion, que nous n'avons ni notion ni soupçon plus simples que la notion ou le soupçon de l'un, comment donc irons-nous soupçonner encore quelque chose au-delà de l'ultime pensée et de l'ultime soupçon ?

De l'indicible absolu. S'il arrive que quelqu'un déclare cela, nous reconnaitrons avec lui l'aporie. Car c'est, semble-t-il, dans une voie non frayée et impraticable qu'une telle pensée nous engage. 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. Puisqu'en effet dans les choses d'ici-bas ce qui est dégagé de toute relation est plus précieux que ce qui est engagé dans une relation, que l'incoordonné est supérieur au coordonné, comme le contemplatif au politique⁴, Kronos par exemple au démiurge, l'étant aux formes, l'un aux plusieurs dont il est le principe, ainsi sera plus précieux, absolument, que les causants et les causés, que tous les principes et ce qu'ils commandent, ce qui transcende toutes les réalités de cette sorte et n'est posé, pour le dire en un mot, dans aucune coordination ou relation. Puisqu'aussi bien l'un précède naturellement les plusieurs, le plus simple ce qui, de quelque manière, est composé, et le plus enveloppant cela même qu'il inclut, ce principe-là, si l'on consent à en parler, est au-delà de toute opposition, et même d'une opposition de cette sorte, au-delà non seulement de celle qui oppose des réalités de même rang, mais aussi de celle qu'il y a entre le premier et ce qui vient après le premier.

Que le tout ne peut être ni premier ni principe. De plus l'un, l'uni et la pluralité des choses différenciées qui en proviennent constituent le tout ; car autant sont les choses qui se différencient, autant est l'uni, dont elles se différencient ; autant sont les plusieurs, autant est l'un, à partir duquel ils se déroulent. Mais il n'en reste pas moins un, si même il ne l'est pas davantage, car les plusieurs sont après lui et non en lui. Il en est

4. Cf. Aristote, *Ethique à Nicomaque* X 7-9, 1177 b 1 - 1179 a 32.

de même de l'uni parce que l'uni est la concrétion des choses en voie de différenciation, antérieure à leur différenciation. Ainsi, que ce soit selon la coordination ou selon leur nature propre, chacun des deux est tout.

Mais le tout ne peut être ni premier ni principe ; il ne peut l'être du point de vue de la coordination, parce que les réalités dernières sont avec le tout, et pas davantage si du tout on ne prend que l'un, car il est un et aussi toutes choses à la fois selon l'un (nous n'avons pas encore découvert ce qui est absolument au-delà de tout) et l'un est le faite des plusieurs comme cause de ce qui vient de lui.

Que le plus précieux doit être au-delà de toutes nos pensées. Ajoutons que nous, si nous concevons l'un, c'est par un soupçon qui, au terme d'une purification radicale, atteint le plus simple et le plus enveloppant. Mais ce qu'il y a de plus auguste doit échapper aux prises de toutes nos conceptions et de tous nos soupçons, puisque même dans les choses d'ici-bas ce qui, toujours, s'enfuit là-haut, loin de nos pensées, est plus précieux que ce qui est à notre portée, et ainsi le plus précieux sera cela même qui aura échappé à tous nos soupçons.

De l'indicible et du rien. Or si cela n'est rien, qu'on entende le rien en deux sens : celui qui est supérieur à l'un, celui qui est en deçà. 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 dans ce qui n'est absolument pas sous aucun rapport. Cela aussi est indicible, comme Platon⁵ lui aussi nous le dit, mais dans le sens du pire, tandis que celui de là-bas est indicible dans le sens du meilleur.

R 7 Chercherons-nous s'il répond à une exigence quelconque ? 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 les 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.

5. Platon, *Sophiste* 238 c 9-11.

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, il faut savoir que ces dénominations et ces notions se rapportent à nos propres efforts d'enfantement, à tous ceux qui ont l'audace de multiplier les recherches indiscretes à son sujet mais s'arrêtent au seuil du sanctuaire⁶, et ne nous apprennent rien de lui. Ce qu'ils dénoncent (pas même clairement, mais par le détour d'indications) ce sont nos propres affections⁷ à son égard, nos apories et nos échecs. Encore ces indications ne seront-elles entendues que de ceux qui en sont capables.

De l'indicible et de l'un.

1. Que l'un, selon Platon, est absolument indicible.

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.

L'un, dit Platon⁸, s'il est, n'est même pas un ; s'il n'est pas, aucun discours ne s'appliquera à lui, et ainsi, pas même la négation. Il n'aura pas de nom, car un nom n'est pas simple. Il n'y aura de lui ni opinion ni science : celles-ci non plus ne sont pas simples, et l'intellect lui-même n'est pas simple, si bien que l'un est absolument inconnaissable et indicible. Pourquoi donc chercher quelque autre chose au-delà de l'indicible ?

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, tout comme, par la suppression des *autres*, il nous a retournés vers l'un. Car il sait que l'un peut être posé en un sens qui le purifie radicalement. Il l'a bien fait voir dans le *Sophiste*⁹, en montrant que l'un en soi présussiste à l'étant. Et si, après s'être élevé jusqu'à l'un, il s'est tué, c'est qu'il lui convenait de garder, à la manière des Anciens, un silence complet sur des choses qui ne souffrent absolument pas d'être dites. Il eût été réellement très dangereux que ce discours tombât dans des oreilles vul-

6. Cf. Platon, *Philèbe* 64 c 1-2.

7. Cf. *supra*, p. 47, n. 162 et *infra*, p. 159 ; 161 ; 162.

8. Platon, *Parménide* 141 e 10 - 142 a 6.

9. Platon, *Sophiste* 244 b 6 - 245 a 10.

gaires¹⁰. Sans doute, après avoir soulevé la question de ce qui n'est absolument pas sous aucun rapport, le discours s'est-il renversé¹¹ : il courait le risque de sombrer dans l'océan de la dissemblance¹², ou plutôt du vide sans aucune réalité.

2. Que la connaissance humaine ne saurait accéder à l'un.

Mais si les démonstrations ne s'appliquent pas non plus à l'un, il ne faut pas s'en étonner : elles sont humaines, fragmentées, et plus composées qu'il ne faudrait ; une chose est sûre : ces démonstrations ne s'appliquent même pas à l'étant, puisqu'elles sont formelles ; plus encore, elles ne s'appliquent même pas aux formes elles-mêmes, puisqu'elles sont logiques. N'est-ce pas Platon lui-même qui, dans les *Lettres*¹³, a déclaré qu'il n'est rien en nous qui puisse signifier la forme : ni figure, ni nom, ni définition, ni opinion, ni science ? L'intellect seul pourrait s'appliquer aux formes, mais nous ne le possédons pas encore, nous qui nous contentons des discussions dialectiques. Donc même si nous produisions une pensée de l'intellect, toutefois elle serait formelle et nous ne pourrions l'appliquer à l'uni et à l'étant. Et même s'il arrivait jamais que nous formions la pensée qui opère en elle la contraction de tout, cette pensée-là elle aussi ne pourrait se joindre à l'un et coïncider avec lui. Et même si nous formions enfin une pensée unitive qui, arrivée à l'un lui-même, se recueille les yeux fermés, il n'en resterait pas moins que celle-là se simplifie pour s'élever jusqu'à l'un, si tant est qu'il y ait encore quelque connaissance de l'un. Car il nous faut réserver cette question. Par conséquent, il y a bien des degrés de l'indicible aussi et de l'inconnaissable ; et il en est de même de l'un.

3. Par quelles voies nous pouvons soupçonner l'indicible.

Et pourtant, dans la condition qui est actuellement la nôtre, nous nous risquons à distinguer entre des choses si grandes au moyen d'indications et de soupçons, nous purifiant pour atteindre des conceptions qui ne nous sont pas habituelles,

10. Cf. Platon, *Lettre* II 312 d 7 - e 1 ; 314 a 1-4 ; b 6 - c 3 ; *Lettre* VII 341 c 4 - 342 a 1 ; *Sophiste* 242 b 6-7.

11. Platon, *Sophiste* 238 d 4 - 239 a 12.

12. Platon, *Politique* 273 d 6-7.

13. Platon, *Lettre* VII 342 a 7 - 343 c 6 ; cf. Proclus, *in Parmenidem* V 985, 15-19.

nous élevant par la voie de l'analogie et des négations, méprisant les choses qui sont à notre niveau, au regard de celles-là, et avançant pas à pas de ce qui à notre niveau a une moindre valeur vers ce qui en a une plus grande. C'est à cela que jusqu'à maintenant nous avons passé notre temps.

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. Quant à l'un, il est tel qu'il fuit toute composition de noms et de discours, et toute distinction, comme celle du connaissable et du connaissant, et qu'il se conçoit à la manière d'une aire ronde, comme ce qu'il y a de plus simple et de plus enveloppant. Et il n'est pas seulement un si l'on entend par là le caractère propre de l'un, mais il est un au sens où l'un est tout, et comme un antérieur à tout, non pas certes comme *quelque* un déterminé faisant partie du tout.

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 toutes choses. Il est évident que cet un en nous que notre pensée soupçonne, parce qu'il nous est plus proche, plus apparenté et qu'il est loin derrière *celui-là*, est assez propre à nous le faire soupçonner. A partir de *quelque* un déterminé, de quelque manière qu'on le pose, le passage à l'un pur et simple est aisé ; et même si nous ne pouvions d'aucune manière atteindre *celui-là*, néanmoins, portés par l'un pur qui est en nous, nous pourrions soupçonner celui qui est antérieur à tout. C'est donc en ce sens que l'un est dicible et c'est en ce sens qu'il est indicible. Mais *celui-là*, qu'il soit honoré par un silence parfait, et d'abord par une ignorance parfaite au regard de laquelle toute connaissance est indigne.

DE L'INCONNAISSANCE

En quel sens l'indicible peut être dit absolument inconnaissable. Apories.

Abordons le second point et voyons en quel sens il est dit absolument inconnaissable. Si cela est vrai, comment pouvons-nous écrire sur lui toutes ces choses, et nous prononcer ainsi ? N'est-ce pas faire œuvre purement verbale et beaucoup bavarder sur ce que nous ne savons pas ?

S'il est réellement non-coordonné au tout, sans relation avec

le tout, s'il n'est *rien du tout*, s'il n'est même pas l'un lui-même, c'est là sa nature, nous sommes disposés à son égard comme si nous la connaissions et nous nous employons avec ardeur à faire naître chez les autres les mêmes dispositions.

De plus, cela même en lui qui est inconnaissable, ou bien nous connaissons que c'est inconnaissable, ou bien nous l'ignorons. Si nous l'ignorons, comment le dire absolument inconnaissable ? Et si nous le connaissons, il est donc connaissable dans la mesure même où il est inconnaissable : on connaît qu'il est inconnaissable.

En outre, il n'est pas possible de nier une chose d'une autre si on ne connaît pas ce dont elle est niée ; il n'est pas possible non plus d'affirmer que ceci n'est pas cela si l'on n'a absolument aucun contact avec cela. Car ce que l'on sait, on ne peut dire ni que c'est ni que ce n'est pas ce que l'on ne sait pas, dit Socrate dans le *Théétète*¹⁴.

Que l'inconnaissance de ce que nous ignorons n'est que notre affection à son égard.

Comment donc ce que nous connaissons d'une certaine manière, le nierons-nous de cela que nous ignorons absolument ? C'est comme si quelqu'un, étant aveugle de naissance, déclarait que la chaleur

R 10 n'appartient pas à la couleur. Peut-être aura-t-il raison de dire que la couleur n'est pas chaude ; car le chaud est une qualité tactile et il le connaît par le toucher, mais il ne sait absolument pas ce qu'est la couleur, sinon qu'elle n'est pas accessible au toucher ; il connaît qu'il ne la connaît pas, et une telle connaissance, absolument parlant, n'est pas connaissance de la couleur, mais de sa propre ignorance.

C'est ainsi que nous, en disant de *celui-là* qu'il est inconnaissable, nous ne révélons rien de lui, mais nous reconnaissons l'état dans lequel nous sommes à son égard. Ce n'est pas en effet dans la couleur que réside la non-perception de l'aveugle, car ce n'est pas non plus en elle qu'est la cécité mais en lui, et c'est en nous qu'est l'inconnaissance de celui que nous ignorons. Car la connaissance du connaissable est dans le connaissant, elle n'est pas dans le connu.

14. Platon, *Théétète* 188 c 2-3.

Que son incognoscibilité n'est pas simple privation. Si, de même que le connaissable est dans l'objet connu comme l'éclat dont il brille, on disait dans le même sens que l'ignorable est dans l'objet ignoré comme son obscurité ou son opacité, en raison de laquelle il est ignoré et demeure invisible à tous, parler ainsi ce serait méconnaître que toute ignorance est privation, comme la cécité, et qu'il en est de l'objet de l'ignorance et de l'inconnaissable comme de l'invisible.

Dans les autres cas la privation de tel caractère en laisse subsister quelque autre : l'incorporel par exemple, même s'il est invisible, est intelligible, et ce qui n'est pas intelligible est cependant encore quelque chose d'autre, par exemple quelque chose de ces réalités qui, d'une manière ou d'une autre, ne se laissent pas saisir par une pensée de l'intellect. Mais si nous supprimons toute pensée et tout soupçon et si nous disons que c'est là notre complète ignorance, alors l'objet à l'égard duquel l'œil tout entier se ferme, et se ferme complètement, nous le disons inconnaissable ; non que nous disions quelque chose de lui, par exemple que sa nature est de ne pouvoir être perçu par la vue, comme c'est le cas pour l'intelligible, ou que sa nature est de ne pouvoir être atteint par une pensée de l'intellect, même essentielle et intense, comme c'est le cas pour l'un ; mais nous désignons par là ce qui ne donne aucune prise sur soi et ne peut même pas éveiller le soupçon. En effet, nous ne le disons pas non plus inconnaissable, au sens simplement où il serait quelque autre chose qui aurait aussi pour nature d'être inconnaissable, mais nous jugeons qu'il ne faut affirmer de lui ni qu'il est étant, ni qu'il est *un*, ni qu'il est tout, ni qu'il est principe de tout, ni qu'il est au-delà de tout, et nous ne pensons pas non plus que l'on puisse prédiquer quoi que ce soit de lui de façon absolue. Ce n'est donc pas non plus sa nature que le rien, l'au-delà de tout, l'au-dessus de la cause, le non-coordonné au tout : de telles dénominations ne désignent pas sa nature, mais ne sont que des suppressions de ce qui vient après lui.

Que son incognoscibilité le dérobe à l'analogie.

Comment donc pouvons-nous dire quelque chose sur lui ? C'est que, connaissant ce qui vient après lui, en raison de cette connaissance elle-même, quelle qu'elle soit, nous en avons le mépris au

regard de la position, si j'ose m'exprimer ainsi, de l'indicible absolu. Car de même que ce qui est au-delà d'une connaissance déterminée est plus parfait que ce qui est saisi par elle, de même ce qui est au-delà de tout ce que la pensée peut soupçonner doit être plus auguste qu'elle. Ce n'est pas ce qui est plus auguste qui est l'objet de notre connaissance, mais ce qui possède ce caractère au suprême degré, tel qu'il peut être en nous, et comme notre propre affection¹⁵. Et il est dit admirable par cela même qu'il n'offre absolument aucune prise à nos pensées. Nous raisonnons en effet par analogie : si ce qui est d'une manière ou d'une autre inconnaissable dans le sens de la perfection est plus élevé que ce qui est pleinement connaissable, on doit nécessairement reconnaître que l'absolument inconnaissable dans le sens de la perfection est ce qu'il y a de plus élevé, même si celui-là ne possède à titre d'attribut ni le plus élevé, ni le meilleur, ni le plus auguste. Ce sont là en effet des attributs que nous convenons de lui reconnaître, mais *lui* échappe complètement à nos pensées et à nos soupçons : car c'est du fait même que nous ne soupçonnons rien de lui, que nous reconnaissons qu'il est la plus grande merveille. Si nous soupçonnions quelque chose de lui, nous chercherions encore autre chose qui soit antérieur à ce soupçon. Il faut ainsi ou bien remonter à l'infini, ou bien nécessairement nous arrêter à l'indicible absolu.

Que notre inconnaissance seule est démontrable, non son incognoscibilité. Est-ce que nous démontrons quelque chose sur lui ? Est-il démontrable, *celui-là* dont nous jugeons qu'il ne peut même pas être l'objet d'un soupçon ? Ce que nous

venons de dire est bien une démonstration à propos de lui, mais lui-même nous ne le démontrons pas, le démontrable n'est pas en lui, car en lui il n'y a ni le démontrable ni quelque autre chose ni même lui. Ce que nous démontrons, c'est notre ignorance à son égard et notre impuissance à en parler. C'est elle qui est l'objet de la démonstration.

Et quoi ? ce que nous sommes en train de dire, n'est-ce pas une opinion sur lui ? Si de lui il y a opinion, il est donc objet d'opinion. Mais notre opinion est qu'il n'est pas et cette opi-

15. Cf. *supra*, p. 156 n. 7.

R 12 nion est vraie, au dire d'Aristote¹⁶. Donc, si l'opinion est vraie, il existe bien une chose qui est son objet et c'est en étant en accord avec la chose que l'opinion devient vraie. C'est la réalité de son objet qui fait la vérité de l'opinion¹⁷. Mais *celui-là* quel être pourrait-il avoir ? Et l'absolument inconnaissable en quel sens serait-il vrai ? Le non-être et le non-connaissable en lui, c'est cela qui est vrai. Il en est ici comme de ce qui est vraiment faux. Ce qui est vrai c'est que c'est faux. C'est aux privations qu'il faut appliquer cette conclusion et à ce qui n'est pas sous quelque rapport, aux choses qui peuvent en tombant hors de la forme jouir latéralement de l'hypostase de la forme ; c'est ainsi que jouit de la lumière cette absence de lumière que nous nommons l'ombre, car sans lumière il n'y aurait pas d'ombre. Mais à ce qui n'est absolument pas sous aucun rapport, rien de ce qui est, en aucun sens, ne peut être appliqué, comme le dit Platon¹⁸ : donc pas même le non-étant, ni, d'une manière générale, la privation. Mais il faut dire aussi que ce qui n'est d'aucune manière et sous aucun rapport est impuissant à se signifier soi-même ; car la signification est un étant, elle est bien quelque chose parmi les étants. Il en va de même pour l'objet de l'opinion : même si on a l'opinion qu'une chose n'existe absolument pas, cela même qui est l'objet de notre opinion est pourtant quelque chose qu'il faut ranger parmi les étants. C'est pourquoi Platon¹⁹ déclare — ce qui est préférable — que le non-étant absolu, dans le sens de l'imperfection, ne peut être objet ni de discours ni d'opinion, comme nous le disons nous de *celui-là* dans le sens de la perfection.

Mais notre opinion est qu'il ne peut être objet d'opinion. C'est que le discours, dit-il²⁰, ici se renverse et qu'en réalité nous n'avons même pas d'opinion. Et quoi ? ne croyons-nous pas qu'il en est ainsi ? N'en sommes-nous pas persuadés ? Ce sont là nos dispositions²¹ à son égard, comme nous l'avons dit souvent. Cependant nous avons bien en nous cette opinion : elle est donc vide, comme celle qui a pour objet le vide et l'illimité.

16. Cf. Aristote, *De l'interprétation* 11, 21 a 32-33.

17. Cf. Aristote, *De l'interprétation* 9, 19 a 33.

18. *Sophiste* 238 a 7-8.

19. *Sophiste* 238 c 9-11.

20. *Sophiste* 238 d 4 — 239 a 12.

21. Cf. *supra*, p. 47 ; 156 ; 159 ; 161.

Ainsi, sur ces choses qui ne sont pas, nous assumons des opinions, tout comme si elles étaient, opinions qui sont des fictions et des produits de notre imagination, puisque nous attribuons au soleil la largeur d'un pied²² alors qu'il n'a pas ces dimensions. De la même manière, si nous avons une opinion sur ce qui n'est absolument pas sous aucun rapport ou sur cela sur quoi nous sommes en train d'écrire, elle est bien nôtre, elle n'a d'objet qu'en nous et en nous elle avance dans le vide²³. En saisissant cet objet, nous nous imaginons saisir *celui-là*, qui pourtant par rapport à nous n'est rien²⁴, tant il dépasse notre pensée.

Comment donc est-elle démontrable, cette ignorance qui est bien tout ce qui se forme en nous à son sujet ? *Celui-là*, comment le dire comme connaissable, ni inconnaissable ?

Il est une première raison que nous avons déjà donnée : c'est que nous trouvons toujours que ce qui dépasse la connaissance est plus précieux, si bien que s'il était possible de découvrir ce qui dépasse toute connaissance, on aurait découvert cela même qui est éminemment précieux ; et il suffit pour notre démonstration que cela ne puisse pas être trouvé.

R 13 Une autre raison est qu'il est au-dessus de tout. S'il était connaissable, d'une manière ou d'une autre, lui-même serait dans le tout, car les choses que nous connaissons, ce sont elles que nous appelons tout. Et il y aurait quelque chose de commun entre lui et le tout : le connaissable même. Or les choses qui ont quelque caractère commun forment une coordination unique, si bien que par là même *celui-là* serait avec le tout. Il faut donc qu'il soit inconnaissable.

Il y a une troisième raison : l'inconnaissable est parmi les étants, tout comme le connaissable ; bien que ce soit un relatif, néanmoins il est parmi eux. Comme nous disons d'une même chose qu'elle est, de manière relative, à la fois grande et petite²⁵, de même nous disons d'un objet qu'il est connaissable sous un rapport, inconnaissable sous un autre. Comme la

22. Cf. Aristote, *De l'âme* III 3, 428 b 3-4.

23. Cf. *supra*, p. 153 ; 155.

24. Cf. p. 155-156 ; 164-165.

25. Cf. Platon, *Parménide* 150 e 7 — 151 a 2.

même chose participe des deux formes — du grand et du petit — et ainsi est à la fois grande et petite, de même ce qui participe du connaissable et de l'inconnaissable est l'un et l'autre à la fois. Et, comme le connaissable présubsiste, l'inconnaissable doit lui aussi nécessairement présubstister, surtout s'il est supérieur au connaissable, comme l'intelligible est inconnaissable aux sens et connaissable pour l'intellect. Car le plus parfait ne saurait être privation du moins parfait qui est forme, surtout si le plus parfait appartient à l'intelligible. Il en est d'une telle privation comme de toute absence : on ne les rencontre que dans la matière ou dans l'âme. Comment y aurait-il une absence dans l'intellect, où tout est présent ? Et dans l'intelligible à plus forte raison, comment serait-elle ? A moins qu'on ne parle de privation dans le sens de la perfection, comme on appelle la non-forme ce qui est au-dessus de la forme, le non-étant ce qui est suressentiel, et le rien ce qui est véritablement inconnaissable en raison d'une transcendance qui le met au-dessus de tout²⁶.

Si donc l'un est l'ultime connaissable, le dernier de ceux qui d'une manière ou d'une autre sont connus ou soupçonnés, l'au-delà de l'un sera l'inconnaissable à titre premier et au sens absolu, inconnaissable en ce sens qu'il n'a pas même l'inconnaissable pour nature, qu'il n'est pas atteint comme inconnaissable et que nous ignorons même s'il est inconnaissable. Notre ignorance à son égard est en effet complète. Nous ne le connaissons ni comme connaissable ni comme inconnaissable.

Que l'indicible est au-delà du rien. Que le rien, l'un et l'indicible s'entendent chacun en deux sens.

Voilà pourquoi notre renversement est complet : nous n'avons contact avec lui en rien, car il n'est rien. Ou plutôt il n'est même pas cela : le rien. Il est donc ce qui n'est absolument pas, sous aucun rapport.

Ou alors il est au-delà de ce dernier terme, puisque celui-ci est la négation de l'étant, tandis que lui est la négation de l'un : tel est le rien. 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. Car l'un a lui-même deux sens. Il y a le dernier un, celui

26. Cf. Proclus, *in Parmenidem* VI 1073.2 — 1074.21 ; *Théologie platonicienne* II 5, p. 38.26-28 ; 10, p. 63.18-20.

de la matière et le premier, celui qui est plus ancien que l'étant ; si bien que le rien s'entendra aussi d'une part comme ce qui n'est même pas le dernier un, d'autre part comme ce qui n'est même pas le premier²⁷. 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.

Que celui-là est inconnaissable pour nous ? Il n'y a à cela aucun paradoxe, et, s'il n'est pas impie de le dire, il sera inconnaissable pour l'intellect lui-même, tant révééré²⁸. Car tout intellect regarde

vers l'intelligible, et l'intelligible est forme ou étant.

Mais peut-être la connaissance divine le connaît-elle, et peut-être est-il connaissable pour celle-ci, c'est-à-dire pour la connaissance unitive et suressentielle. Mais cette connaissance s'applique à l'un, et nous savons que *lui* est encore au-delà de l'un.

En un mot, s'il est connu, il sera avec *les autres*, et lui-même fera partie du tout. Entre lui et *les autres*, il y aura cela de commun : l'être-connaissable, et dans cette mesure il sera coordonné au tout.

De plus, s'il est connaissable, la connaissance l'embrassera, du moins la connaissance divine ; elle le déterminera donc. Or toute détermination pour finir remonte à l'un. Mais *celui-là* est au-dessus de l'un. Il est donc incirconscrit, et on ne peut absolument pas le voir, si bien qu'il est inconnaissable pour toute connaissance, même divine.

Que la connaissance est relation. Que l'un, comme l'indicible, échappe à toute relation.

En outre, la connaissance a pour objets des choses connues comme étants, soit de par leur subsistence soit de par leur participation à l'un ; mais *lui* est au-delà de tout ceci. Or le connaissable est relatif à la connais-

27. Cf. Damascius, *In Parmenidem* Ruelle II, p. 283 ; cf. Proclus, *Théologie platonicienne* II 1, p. 4.13-15 note 7.

28. Même expression chez Syrianus, Proclus et Simplicius. Cf. H.D. Saffrey et L.G. Westerink, *Proclus, Théologie platonicienne* I 19, p. 93.13 note 1.

sance et au connaissant. *Celui-là* aurait donc lui aussi, s'il était connaissable, relation et coordination avec ces sortes de choses.

Ajoutons que l'un aussi risque d'être inconnaissable, s'il faut que le connaissant soit autre que le connu, même si l'un et l'autre se trouvent dans le même sujet. Et dans ce cas l'un ne saurait se connaître lui-même, du moins le réellement un : car il ne comporte aucune dualité. Il n'y aura donc pas en lui de connaissant ni de connu, et on ne pourra pas dire non plus que le dieu, ne faisant que demeurer en repos selon l'un lui-même, et se joignant à l'un pur, se joint à lui selon une dualité : comment ce qui est double pourrait-il en effet se joindre à ce qui est simple ? S'il connaît l'un par l'un, et s'il y a d'une part l'un qui connaît, d'autre part l'un qui est connu, la nature de l'un, étant unique et étant quelque chose d'un, recevra chacun des deux ; par conséquent elle ne sera pas unie comme une chose différente est unie à une autre, comme le connaissant s'unit au connaissable, car elle n'est que cela seul : l'un. Ainsi même par la connaissance la nature de l'un ne sera pas divisée. Mais, ce qu'il en est de l'un, nous le verrons plus tard ; à plus forte raison ce qui n'est même pas un²⁹ est-il inconnaissable.

Qu'il est impossible de connaître le rien.

De l'un-tout qui en nous indique l'absolue simplicité.

Car Platon a raison de dire qu'il est impossible d'affirmer d'une part que l'on connaît, d'autre part que l'on ne connaît rien³⁰. Mais si l'ultime connaissable c'est l'un, nous n'avons aucune connaissance de quelque chose qui serait au-delà de l'un, en sorte que ce que nous débitons là est vain. A quoi on peut répondre que, sachant les choses que nous savons, nous savons aussi d'elles qu'elles sont indignes — s'il est permis de s'exprimer ainsi — du fondement premier. Car bien que nous ne connaissions pas encore les formes intelligibles, les images de ces formes qui se constituent en nous, nous les jugeons indignes de la nature de ces formes qui est indivise et éternelle, tandis que leurs images naissent en nous, divisées et changeantes de multiples manières ; et ignorant plus encore la concrétion des espèces et des genres, mais n'en

possédant que l'image — concrétion de genres et d'espèces qui en nous sont à l'état de distinction achevée — nous soupçonnons que l'étant est quelque chose de tel. Or il n'est pas cela, mais quelque chose de plus parfait : le suprêmement uni.

Quant à l'un, nous le concevons désormais, non en contractant, mais en simplifiant le tout pour remonter jusqu'à lui ; et en nous, cette simplicité, en se constituant, ramène tout à l'un, mais il s'en faut de beaucoup qu'elle atteigne la simplicité parfaite qui est celle de là-bas ; car l'un et le simple en nous ne sont absolument pas ce dont nous parlons, et ils ne font qu'indiquer cette nature-là.

DE L'ABSOLU

En recueillant ainsi dans l'intellect tout ce qui de quelque manière peut être connu ou soupçonné, en allant même jusqu'à l'un, nous jugeons légitime (s'il faut faire entendre ce qui ne souffre pas d'être dit, et concevoir ce qui ne peut être conçu), nous jugeons légitime cependant de poser comme fondement ce qui ne se prête à aucun rapprochement avec le tout, ne se coordonne pas avec lui et le transcende au point de ne même pas en vérité détenir la transcendance. Car ce qui est transcendant transcende toujours quelque chose, et n'est pas absolument transcendant, puisque ce qui est transcendant a relation à cela même qu'il transcende, et que d'une manière générale dans une prééminence quelconque il y a une coordination. Si donc on veut le poser comme un fondement réellement transcendant, qu'il soit posé comme n'étant même pas transcendant : cette dénomination en son sens propre n'est pas vraie en toute rigueur du transcendant ; dès qu'on le nomme ainsi on le coordonne déjà, si bien que, même cette dénomination, nous devons la nier de lui.

Qu'au-delà de l'un, il n'est même plus possible d'énoncer la négation.

Mais la négation est un certain discours et ce qu'on nie est bien une réalité. Or, lui n'est rien. Il ne peut donc même pas être nié, ni d'une manière générale être énoncé, ni être l'objet d'une connaissance quelconque, si bien qu'il n'est

29. Cf. *supra*, p. 153.

30. Cf. Platon, *Théétète* 199 a 7-9 ; d 3-5.

même plus possible d'énoncer la négation³¹. Mais le renversement complet de nos discours et de nos pensées, c'est là pour ce dont nous parlons un fantôme de démonstration. Et quelle sera la limite du discours, sinon un silence dont il n'y a pas moyen de sortir et l'aveu que nous ne connaissons rien des choses dans la connaissance desquelles, parce qu'elles sont inaccessibles, il ne nous est pas permis d'entrer ?

Est-ce qu'en se confiant à ces sortes de raisonnements on ne poursuivrait pas encore l'enquête sur ce point ? Si en effet nous voulons dire quelque chose de *celui-là*, à partir des choses d'ici-bas, voici ce que nous dirons : puisqu'en ces choses, à chaque ordre de réalité la monade commande la série qui lui est propre³² (il y a une

R 16 âme et plusieurs âmes, un intellect et plusieurs intellects, un étant et plusieurs étants, une hénade et plusieurs hénades), 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. Il engendra donc une pluralité qui lui soit propre.

Ces propos et d'autres du même genre sont le fait de ceux qui ont oublié les apories dont nous avons parlé plus haut³³, à savoir qu'il n'y a rien qui soit commun à *celui-là* et aux choses d'ici-bas. Rien de ce qui est dit, pensé ou soupçonné ne saurait lui appartenir, et donc pas même l'un ni les plusieurs ni ce qui engendre ni ce qui produit ni quelque cause que ce soit ni une quelconque analogie ni une ressemblance. Il n'en est donc pas de *celui-là* — ou de *ceux-là* — comme des choses d'ici-bas ; ou plutôt il ne faut même pas dire *celui-là*, ni *ceux-là* ; il ne faut dire ni qu'il est un ni qu'il est plusieurs. Ce qu'il y a de mieux à faire, c'est de rester en silence en demeurant dans l'indicible sanctuaire de l'âme³⁴ sans en vouloir sortir. Et s'il est nécessaire d'en indiquer quelque chose, il faut user des négations de ces caractères, dire qu'il n'est ni un ni plusieurs, ni qu'il engendre ni qu'il n'engendre pas, ni qu'il est cause ni qu'il ne

31. Cf. Proclus, *Théologie platonicienne* II 10, p. 63.23-24 ; in *Parmenidem* VII, p. 76.6-7.

32. Cf. Proclus, *Eléments de théologie*, Théorème 21 ; *Théologie platonicienne* I 3, p. 14.11-12.

33. Cf. *supra*, p. 152 ; 157 ; 160 ; 161 ; 163 ; 165.

34. Cf. *supra*, p. 155 ; 156 ; 158 ; cf. Proclus, *Théol. plat.* I 3, p. 16.13-14.

l'est pas, nous servant de ces négations qui, à l'infini, je ne sais comment, se renversent elles-mêmes absolument.

Est-ce donc ce qui n'est absolument pas sous aucun rapport que nous proclamons par notre bavardage ? 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'enseigne³⁵.

La solution n'est pas difficile : nous avons déjà dit³⁶ que le néant était posé dans le sens de l'imperfection, et *celui-là* dans le sens de la perfection. Ce qu'on nie n'est pas nié des deux côtés de la même manière : en haut le moins parfait est nié du plus parfait, s'il est permis de s'exprimer ainsi, et en bas le plus parfait est, si l'on peut dire, nié du moins parfait. Car ces négations portent sur la matière et sur l'un, mais de cette double manière dont nous avons parlé.

Cette difficulté est donc, comme je le disais, facile à résoudre. En voici une qui a déjà plus de force : 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. La réponse est que si ce qui est dit non-étant absolu n'est que privation de l'étant il participera de l'un et de l'indicible, sans qu'il y ait lieu de s'en étonner, car la matière est ce qui n'est absolument pas, quand on la considère selon l'un : là-bas en effet, l'un est au-dessus de l'étant, ici-bas il est après l'étant, et il n'y a rien d'absurde à ce que la matière participe aussi de l'indicible. Mais si ce qui n'est absolument pas sous aucun rapport est entendu au sens où il n'est posé ni comme étant, ni comme un, ni comme indicible, ni affirmativement, ni négativement, 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 entretenons l'Etranger d'Elée)³⁷, le néant en ce sens est l'effondrement de tout ce que la pensée peut soupçonner d'une

R 17

35. Platon, *Sophiste* 238 d 4 — 239 a 12.

36. Cf. *supra*, p. 164 ; 165.

37. Platon, *Sophiste* 239 a 8-11.

manière ou d'une autre, cela qui ne peut même pas être quoi que ce soit.

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 ? Mais ce que nous disons là ne lui conviendra pas non plus. Car il n'est ni en haut ni en bas ; il n'y a rien de lui qui soit premier ni dernier, car en lui il n'y a pas non plus de procession ; il n'est donc pas le couronnement de tout, pas plus qu'il n'enveloppe tout, et le dicible n'est pas à l'intérieur de l'indicible, pas plus que l'un lui-même.

Que l'absolu ne saurait être pressenti, s'il ne se communique pas ; qu'il cesse d'être absolu s'il se communique.

N'y aura-t-il donc rien qui vienne de lui dans les choses d'ici-bas ? Il faut poursuivre notre recherche sur ce point. Comment se pourrait-il que rien ne vienne de lui, si le tout, de quelque manière que ce soit, vient de lui ? Ce dont chaque chose procède, elle en participe aussi. Elle tient de là, à défaut d'autre chose, cela même qu'elle est, elle puise son souffle à son principe propre et se convertit vers lui dans la mesure où elle le peut. Qu'est-ce qui pourra empêcher *celui-là*, en effet, de donner quelque chose de lui à ce qui vient de lui ? Y a-t-il quelque autre chose qui serve ici d'intermédiaire ? Comment ne serait-il pas nécessaire que toujours le deuxième soit plus proche du principe premier que le troisième, et le troisième plus proche que le quatrième, et, s'il en est ainsi, qu'il s'en éloigne moins, et dans ce cas qu'il demeure davantage à l'entour de cette nature-là, partant, qu'il se rende plus encore semblable à elle de manière à être apte à en participer, de manière enfin à en participer ? Et nous comment pourrions-nous avoir ces soupçons à son sujet (de quelque manière que nous les ayons) s'il n'y avait en nous quelque trace de cette nature, quelque chose qui pour ainsi dire nous presse d'aller à elle ?

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 : l'un plus que l'étant, l'étant plus que la vie, la vie plus que l'intellect, et ainsi de suite selon le même rapport ou plutôt en sens inverse, si l'on remonte de

la matière jusqu'à l'essence rationnelle, en considérant que les unes sont indicibles dans le sens de l'imperfection, et les autres dans le sens de la perfection, s'il est permis de s'exprimer ainsi.

R 18 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 rapporterons 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 avons 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 *celui-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. Il n'est donc pas participé, il ne communique pas quelque chose de lui à ceux qui viennent de lui, et nous ne dirons pas non plus que tout dieu est indicible avant d'être un comme il est un avant d'être essence.

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. Pourquoi nous étonner ? Nous rencontrerons d'autres apories du même genre à propos de l'un, et également à propos de l'absolument uni et de l'étant. Mais laissons celles-ci en attente.

Des trois ordres des intelligibles ; que le second principe est, à partir de l'indéterminé, effort d'enfantement de la détermination.

C'est en effet à la limite des intelligibles¹⁰³ que principe et cause sont déterminés intelligiblement. Dans l'ordre intermédiaire ils sont en train de se déterminer, en ce qui n'est encore, pour toutes les choses de ce genre, que travail d'enfantement de la différenciation. A la cime des intelligibles, tout est ramassé en un, c'est l'unité de toutes choses. Les deux principes ne sont donc pas antérieurs à celui-là. Mais le second, en continuité avec le premier, est dans le travail d'enfantement de toutes choses, tandis que le premier est, au-dessus de cet effort d'enfantement, dans la simplicité antérieure à tout. C'est d'après elle que l'un est représenté, comme les plusieurs sont représentés d'après l'effort d'enfantement de toutes choses.

Que les trois principes différent comme l'un-tout, le tout-un et l'uni issu de l'un et du tout.

En effet, s'il est permis d'introduire ces distinctions, le premier est un-tout et le second tout-un. Celui-ci, étant tout par lui-même, est cependant un, d'une certaine manière, à cause du premier, tandis que celui-là, étant un par lui-même, est cependant tout dans la mesure où il a produit le second. Enfin le troisième tient l'un du premier et le tout du second, selon le caractère du second, en sorte qu'il se plurifie selon celui-ci et s'unifie selon celui-là : il devient le premier principe composé, effectue l'union de tout et projette à partir de lui-même cet uni que nous appelons aussi étant. L'un de l'étant est uni par son caractère, de même que le caractère du principe antérieur à lui, c'est le tout, et que celui du principe encore antérieur est l'antérieur à tout. Le second est tout-un au sens où il est le tout, et le troisième est tout-un au sens où il est l'uni issu d'un et de tout. Mais nous reviendrons encore sur ces principes quand nous parlerons du troisième. Et c'est ce que nous faisons dès à présent.

R 111

DE L'UNI

103. La limite inférieure des intelligibles, c'est-à-dire le troisième ordre des intelligibles.

DE LA PROCESSION

PREMIÈRE PARTIE

A. A QUELLES CONDITIONS LA PROCESSION EST-ELLE POSSIBLE ?

Après avoir défini ces points, eh bien, abordons le discours sur la procession en cherchant si l'uni procède, soit en lui-même, soit à partir de lui-même, si tant est que nous estimions pouvoir parler en lui de cime, de moyen et de dernier, l'une étant en quelque sorte comme l'essence, l'autre comme la vie et le dernier comme l'intellect, de quelque manière que l'on veuille transférer¹ <à l'intelligible> les dénominations tirées des choses inférieures.

R 227

Qu'on se tourne dans un sens ou dans l'autre, on aura quelque raison d'être dans l'aporie. Si en effet il est uni de

1. *Metapherei tèn metaphoran.*

manière telle qu'il subsiste aussitôt après l'un et autour de l'un — c'est pourquoi une distinction ne s'est même pas produite entre un et étant — quel moyen y a-t-il pour qu'une autre différenciation, quelle qu'elle soit, se produise ? Car la première de toutes les différenciations, à ce qu'il semble, est celle de l'un et de l'étant puisque leur communauté de nature et leur union est la première des unions. Les autres différenciations viennent s'ajouter à celle-là, soit selon l'un, comme la série unitive, soit selon l'étant comme la série essentielle. Il faut donc que se manifeste une première différence entre les deux monades pour que s'opère aussi la division des séries en leurs propres monades. Or là où la monade est une, antérieure aux deux, là où plutôt il n'y a même pas de monade puisqu'elle est déterminée par rapport à sa série propre, mais là où il y a une nature une tout entière en son tout, unie et indifférenciée, comment pourrait-il y avoir une différenciation en premier, moyen et dernier ? Car introduire dans l'indifférencié premier, c'est-à-dire dans l'uni, la première différenciation qui se présente, c'est comme introduire l'obscurité dans la lumière, le mobile dans l'immobile qui est seulement immobile, et le temporel dans l'éternel. De plus, si ce qui a fini de se différencier est après l'uni, et si ce qui est en train de se différencier de l'indifférencié est aussi après lui, aucun des deux ne saurait être en lui, parmi les choses qui viennent de lui ; or le premier, le moyen et le dernier se constituent, soit dans la différenciation achevée, soit dans l'être-en-voie-de-différenciation ; donc ces choses-là non plus ne sauraient être là-bas à juste titre. Sans compter que commencement, milieu et fin se manifestent à quelque distance de cet ordre-là, à la limite de la nature en voie de différenciation, comme le montre Parménide². Avant présubsiste l'hypostase du tout et des parties³. Et Parménide fait voir que le nombre est antérieur⁴. Or s'il n'y a pas encore de nombre dans l'uni, il n'y a pas non plus de triade, et s'il n'y a pas de triade, il n'y a pas non plus ces trois : premier, moyen et dernier.

2. *Parménide*, 145 a 5-b 6 ; *Damascius* ; *Sur le Parménide*, R. II 122, 3-130, 2.

3. *Parménide* 144 e 9-145 a 5 ; *Damascius*, *ibidem*, R. II 113, 7-122, 2.

4. *Parménide* 143 a 4-144 e 8.

Et pourtant les dieux et les théologues ont célébré pour nous triades intelligibles et processions de principes divins procédant, dans leur universalité, de l'origine première.

Et il faut ajouter que la raison, elle aussi, exige⁵ que là-bas aussi se produise une certaine procession, même si elle est unie au plus haut point.

D'abord, si cette nature-là, étant après l'un, est unie par là-même, puisqu'elle se trouve être aussi après les plusieurs, il faut que d'une certaine manière, elle se plurifie aussi ; et si l'un rappelle à lui la procession, la pluralité l'éveille et l'opère. Par ailleurs, si elle est un-étant parce qu'antérieure à l'essence et à l'un, il faut qu'il y ait aussi quelque chose avant chacune des deux vies, unitive et essentielle ; et avant chacun des deux intellects, il faut qu'il y ait de même celui qui est les deux à la fois ; il faut donc qu'il y ait intellect uni et vie unie, de même qu'il y a essence unie. Où donc sera l'uni ? Il faut répondre qu'il est dans le diacosme uni tout entier. Celui-là a donc lui aussi une structure ternaire.

Que toute pluralité externe procède d'une pluralité interne.

Mais essence, vie et intellect procèdent de l'uni ; cette pluralité naît au dehors et c'est, je présume, en vertu de ce qu'il est lui-même tout entier, que l'uni a produit les réalités différentes de lui. Par nature en effet, la pluralité externe est engendrée selon la pluralité interne, causalement ou par la subsistance elle-même, qu'il s'agisse de la pluralité différenciée ou de la pluralité unie. Soit en effet la pluralité interne unie, analogue cependant à la pluralité différenciée. Si on dit que les plusieurs viennent de l'un mais que néanmoins il n'y a pas de plusieurs dans l'un, il faut savoir que les plusieurs de l'un, s'il est permis de le dire, sont la pluralité interne. Or si on n'admet pas cela, il est facile du moins d'accorder ceci : entre l'un et la pluralité différenciée d'une manière ou d'une autre, il est nécessaire qu'il y ait la pluralité unie, encore indifférenciée. 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.

5. *Ho logos prosapatei*.

DEUXIÈME PARTIE
COMMENT INTERPRÉTER
PHILOSOPHIQUEMENT
LES THÉOGONIES

A. LA THÉOGONIE CHALDAÏQUE.

En quel sens faut-il entendre ce que les dieux ont révélé des triades intelligibles ? Comment concilier la pluralité divine avec l'unité qu'exige la pensée à la cime de l'intelligible ?

R 285

Puisque nous avons à grand-peine mené jusqu'au bout l'examen de ces questions, eh bien, examinons aussi les thèses des anciens théologues, pour voir comment on pourrait les penser selon ces conceptions philosophiques qui ont été exposées. Voyons du moins en premier celle qui est reconnue comme la plus mystique de toutes : la conception chaldaïque.

Plus que toutes, elle semble en effet contredire absolument les soupçons de notre pensée, qui s'attachent à ramasser le plus possible l'intelligible en une seule union. Car les théurges¹⁹⁷, instruits par les dieux eux-mêmes, nous transmettent qu'il y a là-bas trois triades. Mais les Égyptiens¹⁹⁸ eux aussi — et les Phéniciens¹⁹⁹ — produisent dans l'intelligible une nombreuse génération de dieux, comme nous le rapportons un peu plus tard. Mais quoi ? le divin Orphée ne fait-il pas subsister de nombreux dieux depuis Chronos jusqu'à

Phanès, le premier-né²⁰⁰ ? Et Platon lui-même, le philosophe si révérend de nous, n'en vient-il pas à trois conclusions sur l'un-étant²⁰¹ ? Ce qui revient au même, n'expose-t-il pas trois ordres intelligibles qui diffèrent mutuellement ? Dès lors il faut chercher en quel sens les dieux et les hommes proches des dieux, concevant ces choses, nous les ont transmises. Aux théurges, les dieux ont d'emblée révélé, en quelque manière, les triades intelligibles, et elles sont trois dans l'exposé technique des philosophes modernes. En

Ce qu'est la triade chaldaïque dans l'interprétation des philosophes modernes. Apories.

chaque triade la cime est limite supérieure, la vie est médiane et l'intellect est ce qui vient en dernier. L'intermédiaire est infini. On a ainsi deux hénades, et dans la triade, il y a

une seule monade qui est essentielle et composée.

Mais d'abord il est étonnant que Comment constituer la première triade de trois termes non homogènes, de deux hénades et d'une monade ?

deux hénades soient participées tandis que le participant²⁰²... ensuite pourquoi la limite est-elle une hénade, l'infini à son tour encore une autre hénade, pourquoi celle-ci est-elle puissance, et celle-là père, alors que le troisième, l'intellect paternel, n'est pas lui-même hénade ? Il fallait en effet que l'intellect lui aussi ait pour

200. Phanès est dit premier-né (*Prôtogonos*) parce qu'il est le premier qui soit sorti de l'œuf primordial, le premier qui fasse paraître au jour ce qui, auparavant, était caché. Dans l'interprétation que Proclus et Damascius donnent du Phanès orphique, premier-né signifie première manifestation intelligible, ou encore premier objet d'intellection, offert à la contemplation des dieux. « Versant d'en-haut sa lumière il fait paraître ce qui était inapparent. » (fr. 109 Kern). Aussi le fait-on correspondre à la limite inférieure de l'intelligible, c'est-à-dire au troisième ordre des intelligibles qui est à la fois le vivant parfait (*autozōon*) du *Timée*, la pluralité infinie du *Parménide* et l'intellect intelligible. Les triades antérieures étaient cachées, celle-ci est éclatante. Le *Prôtogonos* est, dans la langue de Damascius, ce qui est à l'état de différenciation achevée, c'est-à-dire qu'il fait paraître distinctement tout ce qui était dans l'œuf séminalement. Cf. Proclus, *In Tim.*, I 427,6-430,18.

201. *Parménide*, 142 b 5-143 a 3. Premier ordre 142 b 5-c 7 : l'un-étant. Deuxième ordre 142 c 7-d 9 : la dyade du tout et des parties. Troisième ordre 142 d 9-143 a 3 : la pluralité infinie.

202. Le texte ici est incertain et on peut sans doute l'entendre à peu près ainsi : « Tandis que le participant <des deux autres, serait une essence>. »

197. Cf. *supra*, p. 522, n. 69.

198. Cf. *infra*, p. 637.

199. Cf. *infra*, p. 636.

triade de l'intellect pur, de l'intellect zoogone et de l'intellect démiurgique²²², et le plérôme intermédiaire, l'intelligible-intellectif, est vu proprement dans la dyade²²³. Car la dyade est vitale et se plaît aux processions qui sortent le moins possible de leur monade propre²²⁴. Et quelle est la dyade intermédiaire ? C'est la nature mainteneuse et la nature téléarchique : celle-ci divise la continuité en commencement et fin, là où il est nécessaire qu'il y ait changement d'ordre, celle-là rassemble et resserre en un les choses premières, moyennes et dernières. Peut-être donc, comme je le disais, en usant de tels raisonnements, mettra-t-on ainsi les choses en ordre.

Que la doctrine chaldaique rejoint celle d'Orphée.

Pour moi, je me garde bien de fausser le caractère de la thèse traditionnelle qui a reçu l'agrément non seulement des plus illustres des hommes (aucun des philosophes jusqu'ici ne s'en est écarté) mais encore des dieux eux-mêmes. Car Orphée, le théologue des Grecs²²⁵, a fait de Phanès²²⁶ le premier objet de la contemplation des dieux, entre autres des dieux intellectifs dont il est aussi le démiurge. Et les dieux qui ont révélé les précieux oracles, nous ont transmis ces premières triades comme intelligibles, et ils nous révèlent que les dieux intellectifs connaissent par un acte d'intellection l'abîme hypercosmique²²⁷. Si en ces choses

Qu'à la suite de Jambligue il faut voir l'intelligible dans l'union indifférenciée de tout, non dans l'essence distincte de l'un.

j'apportais quelque innovation, je rougirais devant le divin Jambligue, l'homme qui fut le meilleur interprète des choses divines, surtout des intelligibles. En suivant les traces de la pensée aux vastes perspectives de ce

222. Cf. *supra*, p. 517, n. 52.

223. Cf. *supra*, n. 133 ; 214 ; 217 ; 218.

224. Cf. Proclus, *In Crat.*, 63,9 ; H. Lewy, *op. cit.*, p. 108, n. 173.

225. « Toute la théologie grecque est fille de la mystagogie d'Orphée : Pythagore, le premier avait appris d'Aglaophamos les initiations relatives aux dieux et Platon ensuite a reçu des écrits pythagoriciens et orphiques, la science parfaite qui les concerne. » Proclus, *Théol. plat.* I 5, p. 25,26-26,4. Sur la tradition dont Proclus se fait ici l'écho, selon laquelle toute la théologie des Grecs viendrait d'Orphée, consulter la longue note de H. D. Saffrey, p. 138-139.

226. Cf. *supra*, p. 364, n. 130 ; 585, n. 200.

227. *Or. chald.* fr. 18 des Places, cf. Damascius, *Sur le Parménide*, R. II 16,6 ; 65,16.

grand homme, il me semble qu'il faut poser le monde intelligible comme l'abîme uni de là-bas qui inclut non l'essence réellement étante²²⁸ — celle qui est distincte de l'un véhiculé — mais l'essence pure, ni unitive ni mixte, seulement essence, antérieure à chacune des deux. Si donc quelqu'un d'entre les dieux, ou quelqu'un d'entre les hommes, a constitué le monde intelligible dans l'essence, en cette essence unie, que tous l'entendent, en accord avec ceux qui en ont parlé en ce sens, et en purifiant l'essence pour atteindre celle de là-bas, pure, unie, entièrement indifférenciée. Car tous ceux qui disent ces choses ont posé le monde intelligible dans l'union indifférenciée de tout, et aucun n'élève de contestation sur ce sujet. Jambligue²²⁹ en témoigne en accordant à l'intelligible la seconde union après le principe un de toutes choses. Il soutient partout que l'intelligible subsiste autour de l'un, et qu'il ne peut absolument pas être arraché à l'un, refuse pour lui toute division, dualité ou distanciation, et fait au Vieillard²³⁰ beaucoup d'objections de ce genre²³¹.

Si donc l'intelligible est véritablement uni, quel moyen y a-t-il de rattacher au diacosme intelligible l'essence distincte de l'un, qui est avec la différence et qui a subi d'une manière ou d'une autre la distinction des éléments ? C'est, comme dit le proverbe, *ne pas attacher le lin au lin*²³², mais à propos des objets de contemplation les plus sacrés tout mettre ensemble par le discours comme dans une sorte de vallon poétique où se rassemblent les eaux. Que cet intelligible de là-bas soit donc posé par nous, maintenant encore, comme nous l'avons fait depuis le commencement, dans ce qui est indifférencié entièrement et de toutes manières ; et que l'intelligible-intellectif soit posé en ce qui est en voie de différenciation, comme il était dit alors et maintenant de même. En lui commence la différence, et elle opère la première séparation entre l'étant et l'un : celui-ci se tenant sous le mode de la simplicité qui était aussi là-haut, et celui-là dans l'enveloppement de toutes choses, séparé de la simplicité en ce qu'il ne demeure pas simplicité et cependant

228. Platon, *Pbèdre* 247 c 7 ; cf. *supra*, p. 362, n. 119 ; 365, n. 135.

229. Ce texte n'a pas été relevé par J. Dillon.

230. Sans doute Porphyre, parfois appelé ainsi chez les Anciens. Cf H. D. Saffrey, *Théol. plat.*, III Introduction, p. xxxviii.

231. Cf. H. D. Saffrey, *Théol. plat.*, III Introduction, p. xxxvii.

232. Platon, *Euthydème* 298 c.

Que l'ordre moyen est analogue au diacosme intelligible-intellectif, et la cime analogue à l'élémental.

Que dans le diacosme intellectif, les trois ordres sont analogues aux trois ordres intelligibles.

*brille de deux côtés*³⁰⁶ et qui apparaît tout entière composée de parties ressemble au milieu de l'uni. Ce qu'est en ce diacosme l'intellect *au-delà sous un mode dyadique*, lançant des éclairs par ses sections intellectives³⁰⁷, c'est ce qu'est là-bas l'intellect intelligible et uni qui, celui-là aussi, lance des éclairs par ses sections intelligibles, s'il est permis de le dire. Mais s'il y a de certaines différences et de telle sorte que les différences qu'on peut apercevoir dans l'uni sont anticipation de celles qui se manifestent dans les diacosmes suivants.

tout entier un, d'autre part comme divisé ainsi en trois), on voit clairement comment selon le même rapport³⁰⁸ nous diviserons en même temps la puissance parfaite en trois puissances,

tout entier³⁰⁴). L'intermédiaire sera analogue à l'ordre intermédiaire qui a reçu le même nom dans le second diacosme qui vient après l'intelligible. Enfin la cime sera analogue à l'élémental, c'est-à-dire à ce qui est fondu à partir d'éléments, étant elle-même l'uni du monde uni tout entier. Et dans le troisième diacosme à son tour, dans le diacosme intellectif, l'intellect *immorcelable*³⁰⁵ qui est *au-delà sous le mode un*, est à l'image de la cime de l'uni, du complètement uni, tandis qu'Hécate qui

dans l'uni — prémanifestations ou précauses de différences — de quelque manière qu'on choisisse de le dire (plusieurs choses en effet ont été dites précédemment sur ces questions, et l'uni est nous l'avons vu l'intellect paternel, d'une part comme

304. Cf. *supra*, p. 369 ; 482-487.

305. *Amistulleutos. Or. chald.* 152 des Places.

306. *Amphiphaës*, attribut d'Hécate qui apparaît au centre de la triade des Pères-Sources, entre l'*hapax epekeina* et le *dis epekeina*. Cf. *supra*, p. 517, n. 52 ; 526, n. 83.

307. *Or. chald.* fr. 1, v. 4 des Places.

308. *Ana ton auton logon*.

et le père un en trois pères. L'un en effet sera père de l'uni, dans l'intellect uni, l'autre sera père de l'uni, vu comme tout et parties, l'autre enfin père de l'uni, pris selon la pluralité infinie. De là vient, nous le savons, qu'il est appelé intellect paternel dans la triade paternelle, tandis que l'intermédiaire est appelé puissance, et le premier père des pères. Pareillement, les puissances seront prises en trois sens, conjointes aux trois de part et d'autre, je veux dire aux pères et aux intellects paternels. Car les puissances brillent toujours sous deux faces³⁰⁹, et sont à la mesure de l'un et de l'autre écart. Cependant, même dans la triade des puissances, la première a la dignité paternelle par rapport aux autres, l'intermédiaire est puissance des puissances, et la troisième est intellect de la première. Et dans la triade unie, c'est-à-dire à la limite inférieure intellectuelle du diacosme intelligible, le premier est père des intellects, l'intermédiaire est puissance, et le troisième est intellect uni en tant qu'il est intellect du père uni.

R 316

B. LES THÉOGONIES GRECQUES ET BARBARES.

Que ce qui vient d'être dit sur les triades chaldaïques suffise pour le moment, étant donné que nous ne nous sommes pas mis en peine de rechercher curieusement la vérité transmise sur elles par les Oracles ; leur examen en effet dans notre dessein n'était pas encore opportun. Mais puisque nous en avons fait mention, d'une manière ou d'une autre, en fonction de l'exposé sur les intelligibles et de la purification de nos pensées, eh bien maintenant passons en revue d'une manière mesurée ce qui nous est transmis sur le diacosme intelligible par les autres théologues, et voyons si nous pouvons en retirer quelque sujet propre à nous inspirer une révérence plus grande encore, la plus grande qui se puisse à l'égard de la suréminente unité de là-bas.

309. *Amphiphaeis gar bai dunameis aei kai summetroi pros bekateran apostasin*.