



**HAL**  
open science

**Le concept de *συνταξις* dans le *Περὶ ῥηχῶν* de Damascius :  
d'une problématisation syntaxique de l' *π κεινω*  
néoplatonicien**

Marion Pollaert

► **To cite this version:**

Marion Pollaert. Le concept de *συνταξις* dans le *Περὶ ῥηχῶν* de Damascius : d'une problématisation syntaxique de l' *π κεινω* néoplatonicien. Philosophie. 2015. dumas-01229507

**HAL Id: dumas-01229507**

**<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01229507>**

Submitted on 16 Nov 2015

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



UNIVERSITÉ PARIS 1  
**PANTHÉON SORBONNE**

---

**U.F.R. 10**  
**Mémoire de Master 2 spécialité « Histoire de la Philosophie »**

Marion POLLAERT  
Année universitaire 2014-2015

**Le concept de *σύνταξις* dans le *Περὶ ἀρχῶν* de  
Damascius :  
d'une problématisation syntaxique de l'*ἐπέκεινα* néoplatonicien**

---

Sous la direction de M. Laurent LAVAUD  
*1<sup>ère</sup> session* – 15 mai 2015

Tous mes remerciements vont à  
Laurent LAVAUD qui a été un directeur de recherches attentif,  
Philippe HOFFMANN pour le profit immense que j'ai pu retirer de l'écoute de son  
séminaire à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes,  
Francis WOLFF qui à l'Ecole Normale Supérieure m'a accompagnée sur la voie de  
la philosophie ancienne,  
et Gheorghe PASCALAU pour l'enthousiasme partagé autour des textes de  
Damascius.

On aimerait préciser ici, à la suite d'une remarque précieuse que formulait Ph. Hoffmann, que le terme de *concept* pour qualifier la σύνταξις et son usage dans l'œuvre de Damascius peut ici induire en erreur. Cette étude montre en effet suffisamment la plasticité qui caractérise son emploi dans le Περὶ Ἀρχῶν : peut-être gagne-t-on en ce sens à parler plutôt de *notion* que de *concept stricto sensu*. C'est une question qui demande approfondissement.

Le geste qui ouvre le *Traité des premiers principes* de Damascius le diadoque consiste d'emblée à mettre en question l'*ἐπέκεινα* néoplatonicien : « Πότερον ἐπέκεινα τῶν πάντων ἐστὶν ἡ μία τῶν πάντων ἀρχὴ λεγομένη, ἢ τι τῶν πάντων, οἷον κορυφὴ τῶν ἀπ' αὐτῆς προϊόντων ; »<sup>1</sup> Ce n'est pas là simplement se plier complaisamment à l'exercice dialectique (Πότερον..., ἢ... ) ; dès la première aporie, ce que Damascius interroge, c'est la possibilité même d'une causalité principielle, qui se caractérise par la dénivellation entre le principe et ce qui dérive de lui. Le raisonnement ne s'appuie pas sur toute la technicité de la conceptualité néoplatonicienne raffinée par les siècles qui précèdent (ce que ne manque pas de faire l'auteur dans la suite du traité) dans la mesure où il interroge, « ἀπλῶς », *en un sens absolu* ou si l'on veut jouer sur les mots *tout simplement*, la possibilité de penser ce qu'on entend par « le principe unique de toutes choses » (ἡ μία τῶν πάντων ἀρχὴ λεγομένη) et oppose *de façon générique* « τὰ πάντα » et « ἡ ἀρχή ».

---

<sup>1</sup> G. 149 / WC I.1.1-2.20/ R. 1.1-2.16 : le raisonnement court jusqu'à « [...] τὰ ἄρα πάντα οὔτε ἀρχή, οὔτε ἀπ' ἀρχῆς. »

Sans doute, si Damascius use de manière récurrente du verbe « λέγω »<sup>2</sup>, c'est qu'il part de « ce qu'on entend généralement » (ὅλως) par *la notion même* de « tout », de « principe » et s'appuie par là, en fait, sur la « lumière naturelle ». Non tant qu'il s'agisse par là d'une entente vulgaire et intuitive des concepts mis en question, mais bien de leur position absolue, inconditionnelle. Mais à s'ouvrir en un sens sur une *tabula rasa*, le propos gagne pour autant à s'éclairer d'une élaboration proprement (néo)platonicienne de la question de l'ἀρχή.

Il suffirait pour s'en convaincre de référer à Bréhier<sup>3</sup> : « l'origine ne peut, comme telle, posséder aucun des caractères que possèdent les êtres à expliquer et à déduire ; car elle serait alors une chose parmi les autres choses, un être parmi les autres êtres ». De fait, quand Plotin croise la référence à l'Un du *Parménide* et au Bien « ἐπέκεινα τῆς οὐσίας »<sup>4</sup> de la *République*, il radicalise en un sens le geste fondamental du platonisme, qui met « d'un côté les Formes en soi [...] et d'un autre côté les choses qui participent » (« χωρὶς μὲν εἶδη αὐτὰ [...], χωρὶς δὲ τὰ τούτων αὖ μετέχοντα »)<sup>5</sup> et consiste ainsi fondamentalement en une « séparation » (χωρισμός). Celle-ci permet avant tout de répondre à la question « τί ἐστι ; », celle de l'intelligibilité des phénomènes en un sens ; en revanche, Plotin place l'Un « au-delà de l'être »<sup>6</sup> qui n'affirme plus tant sa primauté par rapport à l'être à la façon des Formes platoniciennes qu'il n'en est, par sa simplicité, *l'origine* : « χρῆ

---

<sup>2</sup> « ἡ μία τῶν πάντων ἀρχὴ λεγομένη », « ἐκείνων γὰρ ἀρχὴ λέγεται τε καὶ ἔστι » ou encore « ὅλως πάντα λέγομεν ἀπλῶς ».

<sup>3</sup> BREHIER Emile, « L'Idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec », *Revue de Métaphysique et de Morale*, T. 26, No. 4, 1919, pp. 443-475. Nous citons la toute première phrase.

<sup>4</sup> « ... πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος », ajoute Platon en *République*, 509b9.

<sup>5</sup> On retrouve énoncée au début du *Parménide* (ici 130b2) la doctrine de la participation.

<sup>6</sup> Cet être s'étend à l'être intelligible. Le *Timée* permet d'explicitier clairement l'être des formes, leur être éternel par différence avec le devenir (27d et *passim*) mais aussi leur structure qui prend avant tout en charge *l'intelligibilité* des phénomènes.

νομίζεῖν ἔχειν, ὡς ἔστι μὲν τὸ ἐπέκεινα ὄντος τὸ ἔν »<sup>7</sup>. Sans doute la forme même du traité, qui procède par « apories et résolutions », ne pouvait-elle qu'exiger la mise en question de cette transcendance du principe. Damascius semble pourtant commencer par en réaffirmer la nécessité quand il écrit que le tout devra être à lui-même son propre principe ou procéder d'un principe à lui « extérieur », « pour ne pas remonter à l'infini » (ἵνα μὴ ἐπ' ἄπειρον ἀνιώμεν) ; mais cette exigence de la pensée est sans cesse reconduite à son issue aporétique. Les trois premiers arguments (... Ἔτι δὲ... Ἔτι δὲ...) envisagent l'homogénéité du tout au principe mais l'examen de l'hypothèse *ex contraria parte* conclut bien que rien ne saurait procéder du tout s'il endossait lui-même la fonction de principe, mais qu'aussi bien l'ex-ception du principe hors du tout rend la notion de tout inconsistante.

C'est donc par une mise en question radicale de l'*ἐπέκεινα*, de la dénivellation archique qui excepte le principe de ce qu'il fonde, que Damascius ouvre son traité. Mais en interrogeant l'absoluité du principe, on ne peut manquer de faire apparaître la qualification qui s'y adjoint corrélativement : on n'excepte le « principe » du « tout » que pour penser sa causalité, qui au contraire le lie à ce qu'il fonde. On peut convoquer en ce sens les analyses de Pierre Aubenque<sup>8</sup> conjointement à celles d'Emile Bréhier, qui établissent que « l'ontologie grecque classique » présuppose que « l'étant » est ce qu'il y a de premier et démontrent parallèlement que la métaphysique plotinienne consiste bien à se porter *au-delà* (ce qu'Aubenque formule en termes d'« être de l'étant ») selon une logique *fondationnelle*. Ce que Bréhier pense identifier de façon générique chez les « grandes écoles idéalistes de l'Attique », le présupposé selon lequel « l'être

---

<sup>7</sup> Traité 10 [V, 1], 10.

<sup>8</sup> Pierre AUBENQUE, « Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique », in *Le Néoplatonisme. Colloque de Royaumont, 9-13 juin 1969*, Paris, CNRS, 1971, pp.101-109.

achevé, complet, entièrement déterminé, a, par cet achèvement même, comme un droit à l'existence », on le reconnaît exemplairement chez Aristote, à propos duquel Aubenque croit pouvoir affirmer dans le même sens « il n'y [a] pas de différence entre la notion de la chose et l'être de la chose ». On pourrait de fait citer ici le livre Z (17) de la *Métaphysique* :

« se demander pourquoi, c'est toujours se demander pourquoi un attribut appartient à un sujet (ζητεῖται δὲ τὸ διὰ τί αἰεὶ οὕτως, διὰ τί ἄλλο ἄλλῳ τινὶ ὑπάρχει) [...]. Or chercher pourquoi une chose est elle-même, c'est ne rien chercher du tout (τὸ μὲν οὖν διὰ τί αὐτὸ ἐστὶν αὐτό, οὐδὲν ἐστὶ ζητεῖν). Il faut, en effet, que le fait, ou l'existence de la chose, soit déjà clair (δεῖ γὰρ τὸ ὅτι καὶ τὸ εἶναι ὑπάρχειν δῆλα ὄντα) [...], mais le fait qu'un être est lui-même est l'unique raison et l'unique cause à donner (αὐτὸ δὲ ὅτι αὐτό, εἷς λόγος καὶ μία αἰτία ἐπὶ πάντων) »<sup>9</sup>.

Pourquoi le long détour de ce développement général ? C'est que c'est précisément ce déplacement, cette « relativisation de l'ontologie »<sup>10</sup> jusque-là propre à rendre compte d'elle-même, qui motive la « transcendance » de l'Un principe « ἐπέκεινα τῆς οὐσίας », articulant la question de « l'origine radicale » ou en d'autres termes de « l'être de l'étant »<sup>11</sup>. L'Un n'est pensé comme « cause », dans sa principialité, selon la continuité de la relation causale, qu'en vertu de sa « transcendance », de son absoluité ; c'est de cette façon qu'on peut comprendre

---

<sup>9</sup> 1041a10-17 (traduction modifiée). La citation figure chez J.-M. NARBONNE, *La Métaphysique de Plotin* suivi de « *Hénosis et Ereignis*. Remarques sur une interprétation heideggérienne de l'Un plotinien », Paris, Vrin, 2001, p. 13. L'auteur reconnaît chez Plotin « un nouveau type de questionnement sur l'être » par lequel « il ne s'agit plus de savoir ce qui rend possible la présence par exemple de telle ou telle propriété en tel être, ni même ce qui rend possible, dans tel ou tel contexte, l'émergence de telle ou telle nature, de telle ou telle substance à côté d'autres substances, mais bien de comprendre pourquoi, en un sens absolu, il y a tout simplement *de l'être, des choses qui existent*. [...] C'est la possibilité même de l'être qui entre dès lors en jeu et non plus la simple possibilité (ayant déjà implicitement admis qu'il y avait *de l'existence, des êtres, de la nature...*) des étants particuliers ».

<sup>10</sup> AUBENQUE, p. 103.

<sup>11</sup> Aubenque ne justifie pas ce rapprochement ; mais la « différence ontologique » telle qu'on la trouve énoncée chez Heidegger est bien l'opération d'une dénivellation et l'articulation d'un « ce par quoi » (c'est à tout le corpus heideggérien qu'on pourrait renvoyer pour ce qui est de l'exposition de ce concept matriciel de sa pensée ; à toutes fins utiles on pourra se référer à sa « Contribution à la question de l'être » (*Zur Seinsfrage*), in *Questions I et II*, TEL Gallimard, 1990, p. 245 sq.

la causalité paradoxale qu'élabore Plotin<sup>12</sup> et qu'on peut retenir sans doute comme le geste caractéristique de la tradition néoplatonicienne. Cette « antinomie du principe »<sup>13</sup> se répercute par une oscillation constante dans les traités de Plotin entre l'insistance mise à souligner tantôt la continuité du principe avec ce qu'il fonde (paradigmatiquement, on lit dans le traité 39 que l'Un est « ὑπερνόησις ἀεὶ οὐσα »<sup>14</sup>, par une forme de causalité par éminence écartée absolument dans la suite du traité), sa causalité, tantôt en sens contraire sa transcendance, son absoluté (le principe est, selon la formule du *Philèbe*<sup>15</sup>, « ce qui est seul et séparé », τὸ ἔρημον καὶ μόνον<sup>16</sup>, et Plotin s'attache à approfondir cet écart).

Damascius ouvre son *Traité des premiers principes* sur cette problématique spécifique du rapport du principe à ce qui dérive de lui. Si notre étude s'attache au concept de *σύνταξις* dans cet ouvrage, c'est qu'il nous semble propre à mettre en évidence l'originalité de Damascius dans la discussion qu'il engage sur ce point avec la tradition qui le précède. C'est-à-dire que l'antinomie du principe confine à conjuguer deux aspects opposés mais également constitutifs de la causalité archique elle-même ; or notre hypothèse de départ est que la critique de la transcendance que produit Damascius conduit à brouiller cette

---

<sup>12</sup> On peut se référer sur ce point à G. AUBRY, « Puissance et principe : la δύναμις πάντων, ou puissance de tout » in *Kairos*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 15, 2000, pp. 9-32. Aubry s'attache à analyser le concept plotinien de puissance dans son originalité pour souligner que « le Principe peut être cause sans cesser d'être Principe, dès lors qu'il ne se confond pas avec sa puissance, mais aussi que c'est précisément en tant qu'il demeure absolu, autarcique, transcendant qu'il peut avoir des effets » (p. 25). Cette transcendance se trouve même « redoublée » : « *De même que le Principe est distinct de sa puissance, de même la puissance est distincte de ses effets* » (p. 31).

Pour ce qui est des *causes* de ce déplacement conceptuel massif, on se référera à l'article d'AUBENQUE cité.

<sup>13</sup> Pour reprendre la formulation de Sylvain ROUX, « Transcendance et relation. Plotin et l'antinomie du principe », in *Archives de philosophie*, 2012/1 (75), pp. 49-76.

<sup>14</sup> chapitre 16, avec toutes les précautions qu'exigent la situation d'énonciation même de cette assertion qui prend place au sein d'un discours « relâché » (chapitre 13 : « τι παρανοητέον ἐν τοῖς λόγοις »).

<sup>15</sup> 63b7-8.

<sup>16</sup> 38 [VI, 7], 25, 15.



dualité. Si toute la philosophie de Proclus — sans doute l’interlocuteur principal de Damascius — ne prend pas son essor d’un autre point de départ que cette antinomie pour formuler sa métaphysique des principes premiers, le modèle de causalité qu’il systématise nous semble reposer sur une opposition nette, indéfectible en un sens, entre causalité et transcendance ; il s’agit certes de penser leur conjonction, leur coïncidence sans reste dans l’un, mais en s’appuyant sur la ligne de partage que trace une détermination conceptuelle ferme. Ce sera là nécessairement l’objet d’un examen préalable à l’approfondissement de notre question mais on peut déjà avancer que la proposition 23 des *Eléments de théologie* constitue l’une des formulations les plus limpides de ce point de doctrine<sup>17</sup>. De fait, de la structure triadique conceptualisée par Proclus procède l’opposition ferme entre principe, ἀρχή, transcendant, ἐξηρημένη, ou coordonné, συντεταγμένη, « imparticipable » ou « participable » (τὸ ἀμέθεκτον et τὰ μετεχόμενα dans le théorème). Précisément, il s’agit d’une opposition qui permet l’identité de la transcendance (et) de la causalité du premier principe imparticipable, on le verra ; mais on ne peut nier qu’un partage sous-tend cette coïncidence principielle.

En regard de l’axiomatique proclusienne, quel sens prend le *jeu* que réintroduit Damascius au sein d’une bijection réglée ? De façon presque topique, on trouve dans la tradition platonicienne la mise en évidence de notre défaillance inéluctable à dire la transcendance du principe ou encore du danger qu’il y aurait à

---

<sup>17</sup> Certes Proclus remplit ici l’office d’un interlocuteur repoussoir ; on pourrait relever ici que cette structure triadique demeure absente du *Commentaire au Timée* par exemple (quoiqu’en un sens il en suggère les linéaments) ou faire droit à davantage de nuances dans la suite de l’étude — la brièveté de cette dernière l’aura confiné au rôle de pierre de touche. Plus spécifiquement, c’est avant tout la structure triadique du principe de prédominance porté à l’élucidation de la procession et à l’explication triadique de la participation que la discussion privilégiera — conformément d’ailleurs aux axes principaux de la critique damascienne.

confondre l'absoluité du principe avec une excellence par éminence ; mais ce que le diadoque tente de faire exige un pas de côté, « car le transcendant transcende toujours quelque chose » (Ἐξήρηται γὰρ ἀεὶ τινος τὸ γε ἐξηρημένον)<sup>18</sup>. Damascius semble ici reprendre des critiques classiques : il s'agit de critiquer l'usage d'une « nom » (ὄνομα) autant que d'interdire une compréhension du principe comme supériorité *relative* (ὅλως ἐν προηγῆσει τινὶ σύνταξιν). Mais un point décisif se marque sans doute dans la façon qu'a Damascius de construire une autre parade aux faiblesses du λόγος humain. C'est que non seulement il ne suffit pas d'affirmer un « incoordonné » *par différence* avec la coordination, mais plus radicalement il ne suffit pas non plus de construire une *différence* en regard de la transcendance elle-même, qui toujours marque une forme de "relationnalité" (barbarisme qui pourrait dire non tant la coordination effective de la relation qui caractérise des réalités *dérivées* que la relativisation plus insidieuse présente jusque dans la notion d'*absoluité*). C'est dans cette perspective qu'on se propose un examen précis du concept de σύνταξις, pour éprouver la validité de cette hypothèse. Préalablement, il faudra naturellement poser la question de l'univocité du terme dans le Περὶ ἀρχῶν pour saisir le jeu de la coordination et de l'incoordination, leur articulation. On peut déjà avancer que la « coordination » comprend de fait deux degrés : dans la mesure où Damascius hérite indubitablement de la τάξις proclusienne avant de s'en faire critique, il reprend pour une part importante la logique bijective qui innerve le système proclusien et ne fait qu'en refuser la transposition au niveau des principes premiers ; il y a donc une forme de σύνταξις qui se comprend comme corrélat des principes transcendants, ne serait-ce qu'en tant qu'on retrouve chez Damascius l'opposition

---

<sup>18</sup> L'argument est développé en G. 167-168/WC I.21.3-22/R. 1.15.11-25.

μετεχόμενον/ἀμέθεκτον. Mais il semble bien que se superpose à cet appareil conceptuel binaire un autre niveau de discursivité (il suffit de penser au passage cité précédemment), réflexif plus que doctrinal<sup>19</sup>. Qu'est-ce à dire ? Juste après avoir affirmé de l'un qu'il était tout mais sur le mode d'une simplicité absolue, Damascius ajoute<sup>20</sup> que « de cette manière aussi il aura besoin des choses qui viennent après lui, de celles du moins que nous lui rapportons d'une manière ou d'une autre ; car le principe est principe et on le dit principe des réalités qui viennent du principe ». Mais, comme pour l'argument qui veut que « ἐξήρηται γὰρ ἀεί τινος τό γε ἐξηρημένον », Damascius n'est nullement en train d'affirmer qu'*effectivement* le principe a besoin de ce qui procède de lui ou qu'il n'existe aucune transcendance si seulement son sens se pouvait saisir littéralement. Pour saisir la différence qui oppose ces deux niveaux de discursivité on peut dire que le niveau réflexif est en quelque sorte purement descriptif : qu'en est-il *en réalité* de notre concept de transcendance ? *A contrario*, ce qu'on appelle ici niveau doctrinal est déterminable, en quelque sorte, comme normatif<sup>21</sup> ; or il ne semble

---

<sup>19</sup> On lit dans la position de thèse de Marilena VLAD, une analyse des « différents niveaux de discursivité à l'œuvre dans la pensée damascienne ». La situation d'énonciation de toute assertion du *Peri Arkhôn* est capitale pour la compréhension de ses thèses et devra requérir une attention marquée, non seulement à cause de nombreux passages dialectiques mais plus encore en vertu de ces différentes instanciations du discours philosophiques.

Notation importante, si le terme de *σύνταξις* ne vient jamais chez Damascius qualifier l'apparition de la pensée dianoétique, nous serons conduit tout naturellement à articuler le concept à un double niveau principiel et discursif (nos discours qui précisément portent sur les principes premiers, leur articulation à eux). C'est en ce sens que doit prendre place l'examen du terme chez les Grammairiens et de façon plus privilégiée chez Apollonius Dyscole.

<sup>20</sup> G. 180-181/WC I.37.20-38.20/R. 1.26.1-20 : « Ἀλλ' εἰ ἀληθῆ καὶ οὕτω ταῦτα ἐπὶ τοῦ ἐνός, ἐνδεὲς ἂν εἶη καὶ οὕτω τῶν μεθ' ἑαυτό, κατὰ γε ταῦτα ἃ προστίθεμεν αὐτῷ καὶ ὀπωσοῦν· ἢ τε γὰρ ἀρχὴ τῶν ἀπ' ἀρχῆς [...] ».

<sup>21</sup> Si l'idée peut paraître étrange, on peut néanmoins songer à Rainer SCHÜRMAN qui caractérise dans son introduction générale à *Des Hégémonies brisées* la recherche des principes comme « analytique des ultimes ». Or, en s'attachant à démontrer la « fragilité de tout "geste théique" », il qualifie cette « analytique » d'activité « légiférante » — en ce sens qu'il s'agit de « constituer la phénoménalité des phénomènes ». L'élaboration d'un système métaphysique serait en réalité réglée par une opération fondamentalement *normative* (ce qu'on entend d'ailleurs avec le terme d'*ἀρχή* somme toute). Une autre

pas qu'il *faille* entendre que le transcendant *doive* se définir comme toujours relatif — c'est plutôt que sans cesse on échoue à le penser de façon adéquate, dans la perspective de Damascius<sup>22</sup>. C'est de cette distinction que procèdent deux sens du terme de *σύνταξις* et le problème préjudiciel de leur articulation. Le sémantisme du concept à un niveau doctrinal (c'est la question de l'univocité du terme dans notre corpus) épuise-t-il la signification que requiert la critique réflexive inédite que formule Damascius et qui n'en serait alors que la transposition ? Au contraire, est-ce qu'en réintroduisant du jeu dans le partage entre transcendant et coordonné — et ce manifestement beaucoup plus fondamentalement qu'à seulement souligner notre incapacité à penser adéquatement la transcendance, selon une opération déjà *reçue* par la tradition néoplatonicienne, mais en exposant que notre notion de transcendance est en elle-même une forme de « coordination » — Damascius ne nous force pas à articuler une « incoordination » qui excède toute position antithétique à la coordination (dans la mesure où la transcendance comprise par différence d'avec la coordination est elle-même coordination) ? Il est en tout cas tout à fait nécessaire, pour y répondre, de circonscrire la signification du terme à un niveau doctrinal : toute *σύνταξις* implique-t-elle une *dénivellation* entre les termes concernés ? Une *différenciation* de ceux-ci, donc une dualité minimale ?

---

question néanmoins (qui n'est pas la nôtre ici) est de savoir si la « norme » principielle est véritablement « fantasmatique » ; cf. *Des Hégémonies brisées*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1996, introduction générale.

<sup>22</sup> Cette attention à la *situation d'énonciation* des arguments du *Περὶ ἀρχῶν* semble d'autant plus propre à être exigée qu'elle nous semble être la source de confusions ou d'approximations importantes. L'ouvrage par ailleurs inestimable de Metry-Tresson affirme ainsi un peu rapidement que « chez Damascius, toute relation est un rapport réciproque » (p. 277) ou use du terme de « dépendance » pour caractériser la façon dont toute « cause » dans sa définition *nécessite* la relation à un « effet » (p. 268).

L'examen de la *σύνταξις* pour établir si la métaphysique damascienne des premiers principes demeure en fait réductible à une exception par différence (comme si somme toute la critique du concept de transcendance citée rapidement constituait un *ἄπαξ* dans l'œuvre) engage bien sûr fondamentalement la compréhension qu'on peut avoir de l'aporétique damascienne. C'est-à-dire que si l'ineffable ne peut trouver d'*analogon* philosophique dans le discours que par une percée hors d'une logique binaire<sup>23</sup>, l'aporétique damascienne ne saurait être réduite à une forme de critique gnoséologique. Or, sans cesse le sens de celle-ci semble devoir être reconduit à une alternative (un partage binaire précisément), celle de la stérilité angoissée<sup>24</sup>, ou de l'euporie criticiste<sup>25</sup>.

La conceptualisation d'une *incoordination* nous paraît décisive car elle participe chez Damascius d'une différence d'accent dans la recherche des premiers principes : c'est marquer un déplacement par rapport à une logique qui

---

<sup>23</sup> De façon paradigmatique, on se contente de mentionner ici l'ineffable mais il est évident que si précisément celui-ci ne se comprend pas "par différence", l'un ne saurait se réduire à un simple "pendant" qui concentrerait en lui la causalité, en regard de l'absoluité de l'ineffable (simplification un peu rapide du déplacement opéré par Jamblique sans doute). La citation immédiatement suivante le démontre suffisamment.

<sup>24</sup> C'est, plus qu'au « silence » sur lequel l'« autocritique » doit déboucher selon M.-C. GALPERINE (p. 97 de l'introduction qui précède sa traduction) ou au climat « pessimiste, angoissé » sur lequel P. HOFFMANN insiste (« L'expression de l'indicible dans le néoplatonisme grec de Plotin à Damascius » in *Dire l'évidence : philosophie et rhétorique antiques*, Paris, l'Harmattan, « Cahiers de philosophie de l'Université de Paris XII-Val de Marne » 2, 1997, pp. 335-390), à l'interprétation d'un Damascius sceptique qu'il faut penser. C'est là l'hypothèse, principalement, d'A. LINGUITI (*L'Ultimo Platonismo greco. Principi e cognoscenza*, Florence, Olschki, 1990) ou de F. TRABATTONI (« Filosofia e dialettica in Damascio », in M. BARBANTI, G.R. GIARDINA et P. MANGANARO [eds.], *Henosis kai philia. Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, Catania, CUECM, 2002, pp. 477-494 principalement). Pour un exposé plus complet des interprétations, on se référera à METRY-TRESSON, *L'Aporie ou l'expérience des limites de la pensée dans le Peri Archôn de Damaskios*, pp. 19-21.

<sup>25</sup> C'est surtout aux interprétations de C. METRY-TRESSON et D. CÜRSGEN que nous pensons. La première fait elle-même référence à BEIERWALTES qui qualifie dans son *Proklos* l'aporie d'« euporie paradoxale » et adosse ses analyses à un kantisme discret sans jamais confronter le bien-fondé du rapprochement (singulièrement son exposé complet de la réception du *Peri Arkhôn* demeure muet sur la question) ; le second est beaucoup plus explicite, nous le citons dans la suite. De façon générale, c'est la positivité de l'aporétique qui est en question, nous qualifions cette positivité de « criticiste » à cause de la lignée interprétative kantienne qu'on souhaite discuter.

tend à établir l'*antériorité* du principe. Ainsi<sup>26</sup> « la nature indifférenciée » de l'un n'est-elle par exemple « ni transcendante ni coordonnée » (οὔτε ἐξηρημένη οὔτε συντεταγμένη), l'un n'est « ni participé ni imparticipable » (αὐτὸ ἄρα οὔτε μετεχόμενόν ἐστιν οὔτε ἀμέθεκτον) : « ἀλλὰ τρόπον ἄλλον τὸν πρὸ ἀμφοῖν ἔστιν ». Damascius recourt ici à un « πρὸ » qui certes reprend le schème néoplatonicien de l'antériorité excellente de la principialité mais la secondarise ; il subordonne à ce régime prépositionnel la transcendance elle-même (elle n'est plus le *terminus ad quem* de la négation), et fait avant tout jouer le mouvement même d'incoordination. On peut penser ici à ce que dit Jacques Derrida de la *χώρα* du *Timée* : ce qu'il s'agit de prendre en vue avec le « τρίτον γένος », « ce ne serait pas seulement l'abîme entre l'intelligible et le sensible, entre l'être et l'étant, ni même encore entre *λόγος* et *μῦθος* mais entre tous ces couples et un autre qui ne serait même plus leur autre »<sup>27</sup>. C'est dire — et nous ne saurons le formuler de façon consistante qu'après un examen rigoureux des textes — que la prise au sérieux de l'incoordination radicale des premiers principes ne saurait se réduire à l'émergence d'une « *reflexive Potenz* »<sup>28</sup>, d'une « puissance réflexive », ou encore

<sup>26</sup> G. 246-247/WC I.110.15-111./R. 1-73.15-1.74.11.

<sup>27</sup> Jacques DERRIDA, « Chôra », in *Poikilia. Etudes offertes à Jean-Pierre Vernant*, Paris, éditions de l'EHESS, 1987, p. 276. La *χώρα* oscille elle-même entre deux sortes d'oscillations (la double exclusion et la participation), entre des genres ontologiques (selon la distinction directrice du *Timée*) autant qu'entre des genres de discours : en tant qu'elle est irréductible à « aucun des types d'étants *reçus* par le discours philosophiques », « la pensée de la *χώρα* inquiéterait l'ordre même de la polarité en général » (cf. p. 266-270).

<sup>28</sup> Dirk CÜRSGEN, « Grundkonzepte neuplatonischen Denkens am Ende der Antike : Das System des Damaskios » in *Perspektiven der Philosophie*, 38-2012, p. 103. En ce sens, (p. 104) « Die Aporetik [sei] die äußerste Reflexion der produktiven Subjektivität », l'aporétique serait la réflexion ultime de la subjectivité constituante, en tant qu'ostension du transcendantal, d'un inconditionné « inaccessible », « idée *a priori* de notre complexion gnoséologique » (p. 109 : « Die Grenze der Poiesis ist mit poietschen Mitteln nicht einzuholen, ist aber dennoch der Grund der Erkenntnisforme, d.h. das ihr Unverfügbare treibt die Poiesis — ganz im Sinne Kants genommen — an ») et surtout « Die Selbsterkenntnis der Erkenntnis als bestimmte und endliche schließt die Potenz ihrer Selbstranzendierung ein, umfaßt das Wissen, daß ein übersichhinausgehen möglich und sinnvoll [sei] ».

que les apories prennent une « fonction critique » par leur « dimension propédeutique », qu'elles constituent un « instrument introspectif » telles qu'elles feraient apparaître les « "conditions de possibilité" de toute connaissance et discours [...] dans un sens *quasi* kantien »<sup>29</sup>. Rabattre l'aporétique damascienne sur l'ostension d'un transcendantal (dût-il rester « *unzugänglich* », inaccessible), c'est confondre l'aporie avec l'antinomie, quand « le mot antinomie s'imposerait jusqu'à un certain point puisqu'il s'agissait bien, dans l'ordre de la loi (*νόμος*), de contradictions ou d'antagonismes entre des lois également impératives »<sup>30</sup>. La récurrence du motif de la transgression (« *über die Grenze* », écrit sans cesse Kant dans la préface à la deuxième édition) met bien en question, comme dans les *Apories* de Derrida, le « passage des frontières » ; or celui-ci « s'annonce toujours selon le mouvement d'un certain pas — et du pas franchissant une ligne. Or l'on suppose toujours l'institution d'une telle indivisibilité [...] ». Même selon le renversement kantien qui veut que<sup>31</sup> « l'inconditionné ne devrait pas être trouvé dans les choses en tant que nous les connaissons (telles qu'elles nous sont données), mais en tant que nous ne les connaissons pas, comme choses en soi », l'exigence que soutient constamment la raison humaine d'un « inconditionné » (*Unbedingte*) se caractérise aussi bien par la revendication « qu'ainsi la série des conditions soit close » (« *die Reihe der Bedingungen als vollendet* »). De fait, même à faire jouer, avec le transcendantal, l'idée d'un inconditionné en tant qu'il est conditionnant, on oublierait qu'« il y a *problème* dès que la ligne de bordure se laisse menacer, [qu']elle se laisse menacer dès son premier tracé [et que] celui-ci

---

<sup>29</sup> METRY-TRESSON Carole, *L'Aporie ou l'expérience des limites de la pensée dans le Peri archôn de Damaskios*, Brill, 2012, p. 435 et p. 86.

<sup>30</sup> J. DERRIDA, *Apories*, Paris, Galilée, 1996, p. 37. En un sens, cette définition conforte notre référence à une « antinomie » du principe néoplatonicienne.

<sup>31</sup> Préface de la deuxième édition, B XX / *Kritik der reinen Vernunft*, Ingeborg HEIDEMANN (ed.), Stuttgart, Reclam, 1966, p. 31. Nous modifions la traduction d'Alain RENAULT, Paris, Aubier, 1997.

ne peut l'instituer qu'en le divisant intrinsèquement en deux bords ». Sans la connaissance (presque reconnaissance) du transcendantal, « l'inconditionné ne peut nullement être pensé *sans contradiction* » ; mais ce à quoi conduit la *Critique*, c'est bien, par la « tâche la plus difficile », « la connaissance de soi »<sup>32</sup>, à voir « s'évanouir la contradiction » (« *der Widerspruch wegfallen* ») et c'est bien à une « complétude » — *Vollständigkeit* — de la « science » par limitation de l'usage de la raison à la « connaissance possible » (« *Einschränkungen ihres Gebrauchs* »<sup>33</sup>). Or donner à l'aporétique la fonction, pour reprendre les mots de Kant, d'une « correction » (« *Berichtigung* »<sup>34</sup>) ou de juge des « illusions transcendantales », c'est *passer outre* à « ce qui passionne » dans le « non-passage »<sup>35</sup>. Il ne s'agit nullement de discuter Kant pour lui-même, mais il faut bien tenir pour acquis que rabattre l'« *ὑπεράγνοια* » damascienne sur « notre inévitable ignorance à l'égard des choses en soi », c'est réduire la logique du « *πρὸ ἀμφοῖν* » à celle d'une « *Vollständigkeit* ». C'est à une législation que la *Critique de la raison pure* doit conduire, en fonction de « lois éternelles et immuables » ; pour abolir la contradiction, il s'agit bien d'opérer une « distinction », de « prendre l'objet *en deux significations* différentes, à savoir comme phénomène et comme chose en soi » et rétablir la « loi » dans le *Περὶ ἀρχῶν*. C'est là tracer les limites d'un νόμος<sup>36</sup> sur la base de ce qui dépasse tout

<sup>32</sup> Préface à la première édition cette fois-ci, A XI.

<sup>33</sup> On trouve aussi l'idée d'un « rétrécissement (*Verengung*, c'est Kant qui souligne) de notre usage de la raison » en proportion d'un « élargi[ssement] des limites de la sensibilité » (*die Grenzen [...] zu erweitern*).

<sup>34</sup> Préface à la première édition, note 1, *loc. cit.*

<sup>35</sup> J. DERRIDA, *Apories*, *op. cit.*, p. 31 : l'auteur s'arrête au mot d'*ἀπορία*.

<sup>36</sup> Kant écrit (*Kritik der reinen Vernunft*, *op. cit.*, p. 34) : « Contester à ce service rendu par la Critique l'utilité *positive* équivaldrait à dire que la police ne procure aucune utilité positive parce que son activité principale est en fait seulement de barrer la porte à la violence que les citoyens ont à redouter venant d'autres citoyens afin que chacun puisse mener ses affaires dans la tranquillité et la sécurité » (Préface de la deuxième édition, les citations qui suivent s'y rattachent).



« tracé », « là où se voit compromise l'identité ou l'indivisibilité d'une ligne<sup>37</sup> [...] et donc l'identification possible d'une bordure intangible, le passage de la ligne devient un *problème* » auquel cette interprétation passe outre. Est-ce à dire qu'il faille dénier toute dimension « fruitive »<sup>38</sup> aux apories de Damascius, ou en appeler, à la suite de Derrida, à la « responsabilité » éthique et politique qui en procède ? C'est la possibilité d'une « endurance non passive de l'aporie »<sup>39</sup> qu'il nous faudra, par l'examen patient des textes, éprouver.

---

<sup>37</sup> Et Derrida souligne bien que la « frontière », la « ligne » concerne aussi bien la « détermination conceptuelle » ou la délimitation de domaines que le passage des frontières.

<sup>38</sup> Pour cette fois reprendre un motif récurrent de la thèse de METRY-TRESSON.

<sup>39</sup> J. DERRIDA, *Apories*, *op. cit.*, p. 37.

# I. Structure formelle et exposé historique du concept de *σύνταξις*

## 1. La structure formelle de la *σύνταξις*

### i. Ambiguïté de la *σύνταξις* et « antinomie du principe »

Il faut d'abord noter qu'en un sens, le concept de *σύνταξις* lui-même réitère l'ambiguïté posée par ce qu'on a appelé commodément « l'antinomie du principe » : c'est-à-dire que deux termes ne sont coordonnés que s'ils ne sont *ni* absolument sans rapport, *ni* en rapport d'identité ; soit *à la fois* indépendance des parties mises en relation, *à la fois* continuité entre ces deux termes indépendants. Peut-être est-ce la raison pour laquelle, quand il énumère les façons qu'une chose a « d'être avec une autre » (ἐτέρῳ σύνεστιν ἕτερον) en introduction à l'analyse de la participation<sup>40</sup>, Damascius ne la mentionne pas à côté de l'« union », du « mélange » ou de la « juxtaposition » (ἢ κατὰ ἔνωσιν ἢ κατὰ σύγκρασιν ἢ κατὰ παράθεσιν), relations qui chacune valent de façon univoque peut-on dire (absence de relation ou identification, déclinée ou non avec une dénivellation des termes). On ne trouvera aucune analyse pour elle-même de la *σύνταξις* dans le *Traité des premiers principes*. Chacune de ces trois modalités se voit refuser l'identification à la participation<sup>41</sup> : la juxtaposition implique l'impassibilité des termes, l'union leur identification et le mélange l'homogénéité de plan des deux parties dites « ὁμοταγεῖς ». Sans s'attarder sur la façon dont Damascius défend la nécessité de la participation (à titre de condition de possibilité de la prédication, donc de la science, mais aussi en tant que *factum* de l'expérience commune), il nous faut noter que sa démonstration montre bien que la typologie de ces modes de « coexistence » n'est pas exhaustive ; comme la participation, la « coordination » décrirait une relation intermédiaire, qualité qui précisément ferait sa difficulté. En

<sup>40</sup> G. 644 / WC III.170.7 / R. 2.2.18.

<sup>41</sup> G. 644 / WC III.170.7-17 / R. 2.2.18-25.

un sens, c'est tout le problème du *Traité des premiers principes* ; Damascius l'affirme selon un jugement général qui succède à l'embarras qu'il y a à penser la transmission de caractères communs dans la procession, c'est-à-dire selon le double jeu de l'identité et de la différenciation, de l'un et du multiple : « il faut répondre que c'est bien là la cause de tous nos maux : nos pensées aussitôt se pressent, si nous entendons *différent*, de conclure immédiatement à un arrachement complet et à une confusion absolue ; et si nous entendons *identique* à un mélange complet. C'est, je pense, que nos pensées, par faiblesse, roulent les unes sur les autres et se ruent sur chacune des formes, incapables d'avancer selon la mesure de l'hypostase de chacune. »<sup>42</sup> C'est aussi bien l'ambiguïté qui caractérise la *σύνταξις*. Ce qu'il nous faut tenter de déterminer, c'est, pour commencer, une circonscription sommaire du concept, en lui assignant des limites supérieure et inférieure, *ἄνωθεν τε καὶ κάτωθεν*, c'est-à-dire d'établir où cesse la coordination des termes et où commencent respectivement l'identité et la juxtaposition.

## ii. Détermination *a minima* et *a maxima*

Damascius, en interrogeant la possibilité de concevoir une pluralité interne à l'unifié, examine à nouveau la nature des plusieurs<sup>43</sup> et différencie ainsi comme

---

<sup>42</sup> G. 474 / WC II.200.19-201.4 / R.1.212.4-9 : « Ἡ τοῦτο ἐστὶ τὸ πάντων αἴτιον τῶν κακῶν, ὅτι σπεύδουσιν ἡμῶν αἱ νοήσεις εὐθύς, ἐὰν μὲν ἕτερον ἀκούσωμεν, εἰς παντελῆ διασπασμόν, ἐὰν δὲ ταῦτόν, εἰς παντελῆ σύγχυσιν, οἶμαι ὅτι δι' ἀρρωστίαν ἐπικυλινδούμεναι καὶ ἐπιτρέχουσαι τοῖς εἶδεσιν ἐκάστοις, οὐ δυνάμεναι κατὰ τὰ μέτρα πορεύεσθαι τῆς ἐκάστου ὑποστάσεως. »

<sup>43</sup> G. 450 / WC II.174.12-175.6 / R. 1.196.13-22.

trois seuils dans la *διάστασις*<sup>44</sup>. A cette occasion, il emploie le verbe *συντάττω* et borne de la sorte l'acception du terme, pour ce qui est de sa limite inférieure : en résumant à la fin de l'examen les trois stades de la pluralité décrits, il ajoute qu'après la « circonscription » extrême des formes<sup>45</sup>, « rien de plus ne procède » (*ἐπι πλέον οὐδὲν πρόεισι*)<sup>46</sup>. Au-delà de la « complétude de l'autonome fait de choses autonomes » (*συμπλήρωσις αὐτοτελοῦς ἐξ αὐτοτελῶν*), on ne trouve que « l'arrachement total de toutes choses hors de tout lien de parenté et dans une totale dissipation » (*παντελής πάντων διασπασμός ἀσύμφυλος καὶ πάντη διερριμμένος*) ; Damascius ne se contente pas de caractériser l'être des formes et ajoute : « τοῦτο δὲ τὸ πάθος ἐγγίνεται μὲν πῶς παντί, πάλιν δὲ ὁμῶς εἰς ἓν ἐπανάγεται, καὶ συντάττεται πρὸς τὸ ἓν ». Non seulement la *σύνταξις* se trouve opposée au « παντελής πάντων διασπασμός » (qui en sus de l'absence d'interaction des termes définie par la *παράθεσις* ajoute l'idée de leur autosuffisance respective), mais elle s'établit comme consistance même des réalités, et même comme condition *a minima* de leur subsistance, sur fond de leur écoulement indéfini. Demeure quoi qu'il en soit qu'il faut définir l'acception faible du terme comme mise en rapport *a minima* d'étants particularisés et indépendants — mais qu'est-ce à dire de la limite extensive supérieure du concept ?

---

<sup>44</sup> Les formes sont dites « ὅσα διέστη ἀπ' ἀλλήλων », les parties « οὐ διαστάντα δὲ ὁμῶς εἰς οἰκείας περιγραφάς » et les éléments constituent un cas limite dont la pluralité néanmoins les apparente *a minima* à une forme de dualité.

<sup>45</sup> Si Platon définit bien la forme par ce qui subsiste par soi, Damascius si on veut en tire la conséquence : « καθ' ἑαυτὸ γέγονεν ἕκαστον οἰκεία περιγραφῆ » (G. 450 / WC II.174.13-14 / R. 1.196.11).

<sup>46</sup> conclusion sur le sujet de cette tripartition : G. 479-480 / WC II.206.10-22 / R. 1.215.14-23.

On peut reprendre ici ce qu'établit Damascius en différenciant la participation de l'« union »<sup>47</sup> : cette dernière pourrait constituer l'*extremum* opposé, par abolition de l'identité des termes en présence. La participation est opposée à l'union parce qu'elle exige une « délimitation » (du verbe ἀφορίζω on peut tirer ὄρος) qui veut que les termes « demeurent » (μένει). Mais on voit combien l'extension supérieure du concept est sensiblement plus difficile à définir, ne serait-ce que parce que l'« union » qui a lieu en lien avec les réalités supérieures ne peut que se dire improprement, et précisément user de concepts métaphoriques (dans le sens étymologique du terme) comme celui de σύνταξις pour tenter de les décrire. Peut-on en effet entendre l'assertion selon laquelle l'un serait lui-même la « coordination une de toutes choses »<sup>48</sup> au sens propre ? L'un étant la sursimplification de toutes choses, comment admettre la moindre « différenciation » (διάκρισις) ou « altérité »<sup>49</sup> qui n'apparaît qu'au niveau de l'intelligible-intellectif ? Est-ce à dire que la σύνταξις n'implique aucune altérité entre les termes, fût-elle minimale en dépit de la préfixation même du terme (σύν- requérant une altérité minimale pour penser une quelconque communauté) ? On a relevé l'opposition directe de la σύνταξις au « παντελής πάντων διασπασμός » ou

<sup>47</sup> *Loc. cit.*, G. 644 / WC III.170.7-17 / R. 2.2.18-25 : « [...] ἐτέρω σύνεστιν ἕτερον ἢ κατὰ ἔνωσιν ἢ κατὰ σύγκρασιν ἢ κατὰ παράθεσιν καὶ τίνα τούτων ἐροῦμεν εἶναι τῶν συνουσιῶν τὴν μέθεξιν, ζητητέον. Οὔτε γὰρ παράθεσιν· ἀπαθὴ γὰρ ὑπὸ ἀλλήλων τὰ παρακείμενα, μετὰ δὲ πάθους τινὸς ἢ μέθεξις. Οὔτε κατὰ ἔνωσιν· δεῖ γὰρ ἀφωρίσθαι τὸ μετεχόμενον καὶ τὸ μετέχον· ἢ δὲ ἔνωσις ἐν ποιεῖ τὰ δύο, καὶ οὐκέτι μένει μετέχον καὶ μετεχόμενον. Ἀλλ' οὐδὲ κατὰ σύγκρασιν, ὃ μάλιστα δοκεῖ· ἐκ δυεῖν γὰρ ὁμοταγῶν σύγκρασις, καὶ στοιχείων ἀμφοῖν μιᾶς ὑπάρξεως, ἀλλ' οὐχὶ τοῦ μὲν μετέχοντος, τοῦ δὲ μετεχομένου. »

<sup>48</sup> « τούτων [πάντων] ἕκαστον αὐτὸ ἑαυτοῦ κυριώτερόν ἐστιν ἐν τῇ μίᾳ συντάξει τῶν πάντων », G. 218 / WC I.79.9-21 / R. 1.52.23-53.3 ; il s'agit d'établir par ce développement que l'un est « πάντα πρὸ πάντων ».

<sup>49</sup> Galpérine note à plusieurs reprises, dans son édition des *Premiers principes* comme dans certaines de ses contributions (exemplairement « Damascius entre Porphyre et Jamblique », in *Philosophie*, Paris, Minuit, 1990 [26], p. 55) qu'il ne faut pas traduire *ἐτερότης* avant le niveau intelligible-intellectif par « altérité », celle-ci n'étant encore qu'*anticipée*, « effort d'enfantement de la différenciation ».

à la « παράθεσις » qui doit nous conduire à mentionner un texte décisif pour nous aider à comprendre le *Traité des premiers principes* : il s'agit de la doctrine des « mesures rassemblantes » (μέτρα συναγωγά) élaborée par Damascius et telle qu'elle nous est rapportée par son élève Simplicius dans son *Commentaire de la Physique*. Précisément leur « utilité » doit résider dans le « rassemblement », *i.e.* la stase (« ἔστησεν ») opposée au διασπασμός et à la διάκρισις des réalités dérivées engagées dans la différenciation. Nous aurons à approfondir la distinction<sup>50</sup> qui est faite entre « τὸ μὲν ἐξηρημένον μέτρον »<sup>51</sup>, mesure transcendante, et « τὸ δὲ γε συντεταγμένον »<sup>52</sup>, mesure coordonnée. Mais il faut déjà noter que Damascius revient *quand il prend pour objet les réalités inférieures* à un partage ferme entre « coordination » et « transcendance » dans le sens d'une coordination des principes coordonnés eux-mêmes à un principe supérieur transcendant. C'est donc bien à nouveau renvoyer à l'articulation fondamentale entre réalités dérivées entrées dans la différenciation (et guettées par la « dislocation totale ») et principes dont la transcendance rend toute relationnalité éminemment problématique à l'endroit même, paradoxalement, de l'exigence de principialité. Le déplacement insigne qui s'opère dans le *partage* même de la transcendance et de la coordination si on confronte le niveau principiel avec celui des réalités dérivées (non tant, donc, par comparaison de ces

---

<sup>50</sup> Nous renvoyons, *infra*, à l'analyse qui débute p. 96. Mentionnons déjà à la suite de Golitsis que les passages les plus significatifs quant à cette distinction sont en *In Phys.*, <Corollarium de tempore>, 634.13-24 et 636.34-637.21 DIELS (C.A.G., IX) ; cf. Pantelis GOLITSIS, *Les Commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la Physique d'Aristote. Tradition et innovation*, De Gruyter, Berlin, 2008, Chapitre 5. Analyse des digressions, p. 163. Nous reviendrons *infra* aux études de Philippe HOFFMANN : « Simplicius : Corollarium de loco », in G. AUJAC et J. SOUBIRAN (eds.), *L'Astronomie dans l'Antiquité classique*, Paris, 1979, pp. 143-161 ; « Le temps comme mesure et la mesure du temps selon Simplicius », in F. BRIQUET-CHATONNET et H. LOZACHMEUR (eds.), *Proche-Orient Ancien : temps vécu, temps pensé*, Paris, 1998, pp. 223-234.

<sup>51</sup> *Ibid.*, IX, 634, 15, DIELS.

<sup>52</sup> *Ibid.*, IX, 634, 20, DIELS.

réalités elles-mêmes, de leur qualification philosophique directe, que des déterminations conceptuelles qui sous-tendent leur analyse respective) doit-il dès lors être compris *par différence* ?

Demeure qu'on touche ici à une autre coordonnée du concept de *σύνταξις* ; à la double circonscription de la notion se surimposent deux acceptions bien différentes : on voit que s'est posée pour l'un la question de sa coordination interne (celle du rapport entre les termes de la totalité, *πάντα*, qu'il constitue — question abordée pour poser la question d'un usage métaphorique du concept quant aux réalités supérieures) et de sa coordination externe (sa relation aux réalités inférieures voire au "principe" supérieur). Ce serait là trouver réponse, par avance, à la question de savoir si la *σύνταξις* ne peut mettre en rapport que des termes de même rang (*ὁμοταγεῖς*) ou, au contraire, s'établit sur fond de leur hiérarchie. Ce n'est que sur la base de cette alternative qu'on pourra en second lieu établir si la « coordination » de deux termes produit entre eux une relation réciproque ; de fait, dans le cas d'une dénivellation qui les oppose, la supériorité du principe supérieur exige bien souvent son impassibilité, ou du moins la restriction d'un pâtre à la réalité inférieure<sup>53</sup>, condition de la supériorité absolue du terme supérieur.

Singulièrement, cette définition du terme en le bornant à ses deux *extrema* coïncide tendanciellement avec deux « sens-significations » qui sont presque deux

---

<sup>53</sup> G. 246 / WC I.110.6-9 / R. 1.73.8-11, à propos de l'un : « sa nature n'est pas distinguée de quoi que ce soit, ni unie à rien, ni ne partage les altérations de rien que ce soit : elle ne serait plus tout, mais elle serait ce dont elle aurait partagé la distinction ». Ou un exemple précis sur le caractère de ressemblance qui « se convertit à égalité » (*ἐπ' ἴσης ἔχει πρὸς τὴν ἀντιστροφὴν*) en ce qui concerne les réalités « de même rang » (*τῶν ὁμοταγῶν*) mais pas « celui du supérieur et de l'inférieur » (*ἢ δὲ τοῦ κρείττονος καὶ χείρονος*) : G. 251 / WC I.116.11-24 / R. I.77.9-18. Cette question demeure étroitement liée à celle de la *différenciation* des termes : c'est en vertu de la simplicité absolue du principe supérieur que son impassibilité doit être garantie. La contradistinction du causant et du causé, aux niveaux inférieurs à celui de l'intelligible-intellectif peut être affirmée sans incohérence.

« sens-directions »<sup>54</sup> ; le rapprochement (y compris, quoique de façon imparfaite, sémantique) avec la doctrine des mesures l'a bien mis en évidence : si la borne supérieure du sémantisme en question (l'union) tend à caractériser la coordination au principe, c'est-à-dire selon un axe proprement vertical ; la signification *a minima*, qui conduit à buter sur l'opposition coordination-juxtaposition (dramatisée dans la métaphysique néoplatonicienne comme *διασπασμὸς*), inclinerait à signaler une logique inhérente à un axe purement horizontal, grossièrement identifiable au « plan ontique », désignant de façon générique les réalités dérivées (dussent-elles se comprendre à leur tour, à l'approfondissement, selon de nouveaux niveaux d'étagement). Comment comprendre la superposition voire tendancielle la coïncidence de ces deux aspects ; n'est-ce pas reconnaître sous la « coordination » le jeu d'une *subordination* ? Il est certain pour espérer défaire un peu davantage les multiples nœuds que trame la problématique de la σύνταξις — ne serait-ce qu'au vu de sa structuration, qui semble la rapporter au geste platonicien même, à cette « séparation » qu'après lui les « Πλατωνικοί »<sup>55</sup> n'ont cessé de réitérer, à sa cicatrice dont le *Parménide* déjà mettait la fragilité en évidence — qu'il faut examiner sur quels précédents Damascius élabore le privilège auquel il fait accéder le terme.

---

<sup>54</sup> Pour reprendre ici deux des trois « sens du sens » que dégage Henri Maldiney (« signification (conceptuelle), manifestation (sensible), direction (tensionnelle) [...] racine des deux autres ») ; cf. *Âîtres de la langue et demeures de la pensée*, Paris, Cerf, 2012, p. 272.

<sup>55</sup> Sur l'emploi de ce terme, cf. Polymnia ATHANASSIADI, *La Lutte pour l'orthodoxie. De Numénius à Damascius*, Paris, Belles Lettres, 2006, pp. 22-23.



## 2. Historique du concept

Avant de porter plus avant cette recherche, il faut rappeler qu'on a pu remarquer que la *σύνταξις* ne figurait pas parmi les différentes sortes de relation évoquées par le diadoque préalablement à l'examen de la participation ; si l'on a fait l'hypothèse que le "manque de pureté" de notre concept en était sans doute l'une des causes, une autre raison pourrait être que Damascius n'hérite aucun usage consacré *exclusif* de la notion dans la tradition philosophique.

### i. La *σύνταξις* entre *καταλληλότης* et *αὐτοτέλεια*

On trouve d'abord un usage récursif du terme en grammaire. On pense ici au traité d'Apollonius Dyscole *Περὶ Συντάξεως* bien plus qu'aux travaux de Denys le Thrace chez qui le recours à la notion demeure très limité<sup>56</sup>. Apollonius lie étroitement la notion à celle de *λεκτὸν αὐτοτελής* et appelle par là, naturellement, la référence aux Stoïciens et à l'opposition entre *λεκτὸν αὐτοτελής* et *λεκτὸν ἐλλιπής*. Cette dichotomie elle-même requiert dans sa thématization l'usage du terme de *σύνταξις* et de ses dérivés mais il demeure purement inchoatif. On lit ainsi par exemple chez Diogène Laërce<sup>57</sup> : « Ἔστι δὲ τὸ κατηγορηματὸν κατὰ τινος ἀγορευόμενον ἢ πρᾶγμα συντακτὸν περὶ τινος ἢ τινῶν, ὡς οἱ περὶ

---

<sup>56</sup> On trouve ainsi au chapitre 11 de sa *Τέχνη γραμματική* la plus longue analyse de l'ouvrage qui porte sur le terme : « Λέξις ἐστὶ μέρος ἐλάχιστον τοῦ κατὰ σύνταξιν λόγου. / Λόγος δὲ ἐστὶ πεζῆς λέξεως σύνθεσις διάνοιαν αὐτοτελεῖ δηλοῦσα ». Denys se montre proche en cela d'Apollonius, comme la suite le montrera. Le chapitre 18 ne fait que préciser que la préposition s'utilise « ἐν τε συνθέσει καὶ συντάξει », selon qu'il y ait unification accentuelle dans un mot. En un sens, il est même singulier que la *σύνταξις* de Denys se trouve correspondre à la *παράθεσις* d'Apollonius cf. *Περὶ Συντάξεως*, 26, 10 et la distinction des deux emplois de la préposition « κατὰ σύνθεσιν » et « κατὰ παράθεσιν ».

<sup>57</sup> DIOGENE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, livre VII, 64 [= *SVF* II, 183, partiellement].

Ἀπολλόδορον φασιν, ἢ λεκτὸν ἐλλιπὲς συντακτὸν ὀρθῇ πτώσει πρὸς ἀξιώματος γένεσιν ». La notion de *σύνταξις* semble donc bien recouvrir le même champ problématique que chez Apollonius : le *logos* se définit comme « *assemblage hiérarchique* conduisant par paliers de l'élément minimal (στοιχεῖον) qu'est le phonème ou la lettre à l'entité construite autonome appelée précisément *logos* »<sup>58</sup>. Dans les deux cas, il s'agit de définir ce seuil où la « construction syntaxique » conduit à la clôture de l'énoncé, par là autonome — et signifiant. Le terme de *σύνταξις*, qui demeure rare dans le corpus stoïcien, semble consacré spécifiquement à cette question ; le passage des propositions simples aux propositions non simples voit plutôt privilégier l'emploi de *συμπλέκω*<sup>59</sup>. Demeure que s'il nous a fallu expliciter la proximité avec les Stoïciens c'est bien que chez Apollonius, le terme de *σύνταξις*, qui prend la valeur de « l'activité d'assemblage » elle-même et en même temps du « produit concret de l'activité de *σύνταξις* »<sup>60</sup>, se pense « εἰς καταλληλότητα τοῦ αὐτοτελοῦς λόγου »<sup>61</sup>. Lallot traduit « complétude » et « congruence » les termes d'*αὐτοτέλεια* et de *καταλληλότης* qui donc servent de « critère » à la « construction »<sup>62</sup> et montrent bien qu'il faut entendre la *σύνταξις* comme une certaine *clôture*. Apollonius ne définit jamais explicitement ces deux termes mais expose que la « complétude » est un critère mesuré à l'aune de la question *Qui ?* (on est à nouveau très proche des Stoïciens<sup>63</sup>). Quant à la « congruence », elle semble pouvoir se comprendre en

<sup>58</sup> Introduction de Jean LALLOT in APOLLONIUS DYSCOLE, *De la Construction*, Paris, Vrin, 1997, trad. LALLOT, p. 20.

<sup>59</sup> DIOGENE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, op. cit., VII, 71.

<sup>60</sup> Introduction de Jean LALLOT in APOLLONIUS DYSCOLE *De la Construction*, op.cit., p. 42 n. 82.

<sup>61</sup> *Ibid.*, I.1.1-2.

<sup>62</sup> Le traducteur en propose l'étude approfondie, plus directement pp. 42-47.

<sup>63</sup> DIOGENE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, op. cit., VII, 63 : « Les dicibles (τῶν δὲ λεκτῶν), disent les Stoïciens, se divisent en dicibles complets (αὐτοτελεῖ) et incomplets (τὰ δ' ἐλλιπῆ), ces derniers étant ceux dont l'expression linguistique (τῆν

termes d'identité de la référence des différents sèmes dans la mesure où Apollonius écrit « ἡ καταλληλότης τῶν νοητῶν »<sup>64</sup>. C'est ce qui conduit Lallot à faire reposer la grammaire d'Apollonius sur une « ontologie extralinguistique ». Plus modestement, il s'agit de notre côté de réinterroger la question de la *clôture* de l'énoncé linguistique à l'aune de ces analyses : en forçant un peu la lecture, on peut dire que le concept de *σύνταξις* chez Apollonius décrit à la fois une articulation horizontale (« construction » des sèmes) et verticale (construction de la référence de l'énoncé à un état de choses extralinguistique). Ce qui est intéressant, c'est que la clôture de l'énoncé linguistique sur lui-même (que décrivent effectivement les notions d'*αὐτοτέλεια* et de *καταλληλότης*) ne peut se penser qu'en lien avec l'externalisation de la référence. La problématique s'approfondit encore de l'examen des formes altérées<sup>65</sup>, à propos desquelles il s'agit, toujours selon Lallot, de « régulariser l'irrégularité »<sup>66</sup>. « *Seemingly disanalogous constructions should be explained as altered versions of more analogous syntax* », écrit aussi Blank<sup>67</sup>. Tout dysfonctionnement dans la « construction », dans la *coordination* des syntagmes si on veut bien renvoyer à notre perspective propre, tend à se voir réintégrer dans le cadre syntaxique défini par la « complétude » et la « congruence ».

---

ἐκφοράν) est inachevée (ἀναπάρτιστον), par exemple "[Il ou elle] écrit", car nous posons la question "Qui ?" (ἐπιζητοῦμεν γάρ, Τίς ;) [...]. En ce qui concerne Apollonius, Lallot formalise le principe en termes de « principe de curiosité minimale légitime ».

<sup>64</sup> APOLLONIUS DYSCOLE *De la Construction*, *op. cit.*, I.2.3-4 (Lallot p. 96).

<sup>65</sup> APOLLONIUS DYSCOLE *De la Construction*, *op. cit.*, II.74 ou encore IV.56-57.

<sup>66</sup> *Ibid.*, introduction p. 53.

<sup>67</sup> David L. BLANK, *Ancient Philosophy and Grammar. The syntax of Apollonius Dyscolus*, Chico, American classical studies, 1982 (10), p. 45. « *The goal of pathology [...] is always to refer the seemingly disanalogous form back to its original* ».

Pourquoi ce détour par la grammaire alexandrine ? Si on sait que Damascius a étudié et enseigné la rhétorique<sup>68</sup> ; l'examen tend par ailleurs à faire apparaître combien toute problématisation de la notion de *σύνταξις* ne laissera pas de poser la question de la clôture de la « coordination » sur elle-même. L'élaboration, au coeur de la doctrine de Damascius, de « 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 » (*τὸ ἀσύμβατον πρὸς πάντα καὶ ἀσύντακτον καὶ οὕτως ἐξηρημένον, ὥστε μηδὲ τὸ ἐξηρημένον ἔχειν κατ' ἀλήθειαν*)<sup>69</sup> devra donc se penser, en conséquence de ce sens spécifique du terme que Damascius ne pouvait *a priori* ignorer, en articulation avec une problématique de la clôture, non tant d'une expression linguistique bien sûr, mais d'une théologie et d'un système métaphysique.

C'est là d'autant plus nécessaire que le terme chez Apollonius se caractérise par une forme de récursivité et une définition thématifiée pour elle-même dont il demeure privé dans la tradition néoplatonicienne, dans la mesure où son emploi demeure beaucoup plus intuitif en tant que conjoint à celui d'autres synonymes. Mais on verra combien l'apparition du terme chez Proclus conforte l'usage damascien du concept, qui prend place toujours en lien, plus ou moins explicitement, avec la question de la « transcendance » du principe à ce qui procède de lui (même en ce qui concerne les occurrences du sens "horizontal"). Cette transcendance marque une analogie de structure, quoique de façon sans doute un peu forcée, avec l'externalisation de la référence de l'énoncé linguistique.

---

<sup>68</sup> Pour plus de détails, se référer à la synthèse de Philippe HOFFMANN, "Damascius" in Richard GOULET (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. II : *De Babélyca d'Argos à Dyscolius*, Paris, C.N.R.S. Éditions, 1994, pp. 541-593 ; sur son activité de rhéteur et la conversion philosophique de Damascius, cf. pp. 544-545.

<sup>69</sup> G. 167/WC I.21.5-8/R. 1.15.13-15.

## ii. Acception horizontale du terme (Platon, Plotin et Jamblique)

Avant d'examiner le traitement proclusien du concept, il faut noter que chez Plotin, l'usage du terme demeure rare et prend en général une acception cosmologique<sup>70</sup>. Cet usage ne demeure pas indifférent à notre question et l'acception "horizontale" de la *σύνταξις*, examinée à plusieurs reprises dans la perspective de la conversion des réalités inférieures vers leur principe, se rapproche parfois assez sensiblement de la « coordination » plotinienne<sup>71</sup>. On a pu relever<sup>72</sup> que ce sens, chez Plotin, était homogène à celui auquel recourt Platon (*République* V, 462c13) : parlant de la Cité, comparée dans sa « *σύνταξις* » à

---

<sup>70</sup> On trouve des occurrences de ce sens dans les traités 10 [5, 1].9.14, 27 [IV, 3], 28 [IV, 4], 47 [III, 2], 52 [II, 3], dans des passages qui portent sur l'harmonie cosmique. Plotin met souvent le terme en rapport avec la question de la mantique ou plus généralement de la providence divine ou de l'harmonie cosmique. Plus rarement (44 [VI, 3].1.25, 42 [VI, 1] §§ 25 et 30), il s'agit de souligner la dénivellation qui oppose deux termes sans rapport direct avec le ciel (l'Âme et les réalités inférieures, matière et corps, accidents et êtres) à l'aide de la notion de *σύνταξις*.

<sup>71</sup> C'est le cas par exemple d'une thèse qui nous semble marquer l'un des nombreux points de contact avec la pensée de Jamblique (G. 254 / WC I.119.18-120.4 / R. I.79.11-17) : « Qu'on soit ici à l'unisson avec Jamblique, j'en produis la preuve : la remontée vers *celui-là* (τὴν πρὸς ἐκεῖνο ἀναγωγὴν) pour chacun ne peut s'atteindre, dit-il, s'il ne se coordonne lui-même au tout (εἰ μὴ συντάξειεν ἑαυτὸ τοῖς πᾶσιν) et s'il ne s'élance avec le tout vers le principe commun de tout (μετὰ πάντων ἀναδράμοι πρὸς τὴν κοινὴν πάντων ἀρχήν). Si donc toutes choses ensemble tendent par nature (πέφυκεν ἀνατείνεσθαι) vers lui et si chacune prise en soi (καθ' αὐτὸ) par nature ne subsiste pas par soi (οὐ πέφυκεν αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ), à part des autres, il est évident aux yeux de tous qu'elles ont toutes ensemble procédé de là-bas, qu'aucune ne procède seule en elle-même (ἕκαστον δὲ οὐ καθ' ἑαυτό), mais qu'au contraire elles subsistent l'une à partir de l'autre (ἀλλ' ἕτερον ἀφ' ἑτέρου). » On peut se référer sur ce point à Bent Dalsgaard LARSEN, *Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe*, Aarhus, Universitetsforlaget, 1972, p. 427 sur la « cohérence profonde de l'univers » et l'analyse (p. 166 *sqq.*) du *De Mysteriis*, quant à l'articulation de la *διαίρεσις* et de la *συναγωγή* en lien avec ce que l'auteur appelle « l'explication par les causes ».

La structure de la « coordination horizontale » peut être rapprochée du sens cosmologique plotinien – au contraire l'analyse de la conversion qui la motive est assez loin d'une « φυγὴ μόνου πρὸς μόνον ».

<sup>72</sup> METRY-TRESSON analyse ces deux occurrences (p. 43, n. 57) en lui donnant le sens de « "systémique" d'une totalité en tant que système achevé et dynamique » : « l'unité de principe unifie les parties multiples de l'ensemble, animal ou univers, et en fait un être unique ».

l'unité de l'âme et du corps, c'est bien à celle d'un ensemble dont la cohérence procède de l'unicité du principe supérieur que Platon fait référence. Si l'on est donc tenté de rapprocher cette acception du sens "horizontal" de la *σύνταξις*, celui-ci ne semble devoir se comprendre qu'en lien avec une « coordination » verticale, qui assure la solidarité horizontale de l'ensemble par la référence commune à un principe un. On pourrait ajouter qu'une semblable acception du terme se trouve aussi chez Jamblique<sup>73</sup>. Si l'importance de la notion demeure tout à fait limitée, on peut formuler l'hypothèse selon laquelle elle va croissante à proportion de l'approfondissement de la question de la transcendance de ce principe unique qui assure la solidarité des réalités dérivées.

Damascius hérite donc bien davantage, au moins sur ce point, de Proclus, qui consacre le terme à la question théologique du rapport du principe à ce qu'il fonde, selon une élaboration de la causalité typiquement néoplatonicienne (nous renvoyons à notre introduction). Mais il ne saurait s'agir d'un emploi exclusif : s'il se limite à l'interrogation de la procession et de la participation, l'exclusivité n'est pas réciproque et l'examen de ces questions, en sens contraire, se formule lui-même en lien avec d'autres termes (le couple *συντεταγμένον/ἐξηρημένον* se trouve redoublé par les oppositions *μετέχοντα/ἀμέθεκτον*, *σύνναπτον/ἀσύνναπτον* ou,

---

<sup>73</sup> *De Mysteriis*, I.17.34 (Ed. DES PLACES / 39.23 l'édition SAFFREY-SEGONDS, Paris, Belles Lettres, 2013) sur l'unité divine du ciel par l'action des astres supérieurs (ou III.23.11 / 116.22 au sujet de la mantique). Les autres occurrences qu'on trouve dans l'ouvrage s'appuient semblablement sur une exigence de hiérarchisation précise des réalités (pour exemple, II.7.4 / 63.2) mais ne constituent pas un emploi réglé (par exemple selon un sens synonyme de « composition », pour peu que les termes mis en rapport soient de rang différent, cf. I.4.44 / 9.16-17). De façon générale, c'est tout de même sur fond de dénivellation des termes mis en « coordination » que celle-ci prend place, « καθάπερ κόσμον τινὰ ἐκ πολλῶν τάξεων εἰς μίαν συνιόντα σύνταξιν », comme l'écrit Jamblique (V.22.11 / 172.12). Une dernière occurrence (III.16.43 / 104.2) paraît préparer l'emploi proclusien : il s'agit de qualifier les dieux supérieurs et transcendants par rapport aux signes qu'ils font parvenir aux hommes ; ils sont dits « χωριστοὶ πάντων καὶ ἀπολελυμένοι τῆς σχέσεως καὶ συντάξεως τῆς πρὸς τὴν γένεσιν », par différence avec les ὄργανα dont ils peuvent faire usage (démons, âmes, phénomènes cosmiques).

dans une moindre mesure, *κατατεταγμένον/ἀκατάτακτον*) comme on le verra. Par exemple, dans le *Commentaire sur le Timée*<sup>74</sup>, l'Un dans sa simplicité au-delà de l'essence (« ἐπέκεινα πάσης τῆς συνεγνωσμένης φύσεως » plus exactement), est dit « transcender la coordination avec quoi que ce soit de la totalité des choses » (διὰ τὸ ἐξηρηῆσθαι τῆς πρὸς ὅτιοῦν τῶν ἀπάντων αὐτὸ συντάξεως) : c'est bien de façon évidente opposer « coordination » et « transcendance » ; ce que dit la transcendance, c'est précisément l'absence de coordination. Mais si donc on peut assez tôt parler d'une obturation de la polysémie philosophique du terme, la question à laquelle cet emploi très circonscrit réfère se dit, elle, selon plusieurs termes synonymes.

### iii. Analogies structurelles : *κατάταξις* et genre suprême

Demeure qu'avant d'en analyser le détail chez Proclus il faut noter préalablement que la sédimentation conjointe d'autres questions désormais consacrées a sans doute joué un rôle important dans la spécification du concept de *σύνταξις* à laquelle Damascius se trouve conduit. De façon décisive, le terme de *κατάταξις* s'est vu assigné à la question de la prédication, et plus spécifiquement à celle de savoir *en quoi ce qui est prédiqué d'un sujet peut être différent (ἕτερον) de ce dont il est prédiqué*<sup>75</sup>. Il s'agissait d'élucider une difficulté que Porphyre

---

<sup>74</sup> *Commentaire sur le Timée de Platon*, III.14.24 (DIEHL). Proclus se demande comment il faut interpréter l'un auprès duquel se tient l'éternité (« ποίῳ γὰρ ἐνί, ζητῶμεν ») : « [...] ἀλλ' οὐδ' αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ μένει δι' ἀπλότητα, καθὰ μεμαθήκαμεν ἐν τῇ πρώτῃ <τοῦ Παρμενίδου> ὑποθέσει καὶ αὐτὸν ἤρесе, μή τί γε ἄλλο ἐν αὐτῷ· οὐδὲν γὰρ ὅλως ἐν ἐκείνῳ οὐδὲ σὺν ἐκείνῳ διὰ τὸ ἐξηρηῆσθαι τῆς πρὸς ὅτιοῦν τῶν ἀπάντων αὐτὸ συντάξεως, ἄλλως τε οὐδὲ ἀγαθὸν οὔτε ἐν εἴθε λέγεσθαι, ἀλλὰ τὰγαθὸν καὶ τὸ ἐν μετὰ τοῦ ἄρθρου, ἵνα τὴν μοναδικὴν αὐτοῦ καὶ ἐπέκεινα πάσης τῆς συνεγνωσμένης φύσεως ὑπεροχὴν ἐννοήσωμεν. »

<sup>75</sup> Pour une synthèse diachronique et un relevé exhaustif des références néoplatoniciennes à ce point de doctrine : PROCLUS, *Commentaire sur le Parménide de Platon*, Concetta

croit déceler dans les *Catégories* (3, 1b10), dans l'attribution d'un prédicat à une réalité différente de lui et dont l'existence est la spécification (par exemple « homme » par rapport à « animal ») : le genre « non coordonné » est en fait prédiqué de l'espèce qui est le genre « coordonné »<sup>76</sup>. On touche à une structure analogue à celle que décrit la notion de *σύνταξις* en ce qu'il s'agit d'articuler identité et différence, articulation discriminée à terme selon une bijection coordonné/incoordonné. De fait, cette problématique semble trouver sa première attestation chez Porphyre dans son *Commentaire aux Catégories (Ad Gedalium)*<sup>77</sup>, quoiqu'il soit impossible d'établir, sachant que le texte est rapporté par Simplicius, que le terme exact ne soit pas introduit en réalité par Jamblique. On touche ici à une constellation de problèmes qui montre bien la proximité de problématiques originellement linguistiques (l'attribution d'un prédicat à un sujet telle qu'elle exigerait la subsistance autonome du prédicat lui-même) et hautement métaphysiques (non seulement la subsomption des espèces sous le genre commun, mais la question de l'*οὐσία* comme genre suprême<sup>78</sup>) par un type de transposition

---

LUNA et Alain-Philippe SEGONDS (ed.), livre II, Paris, 2010, Belles Lettres, annexe I, pp. 233-309. Sur la question, M. CHASE sur les fragments 56 et 59 (Smith), « Porphyre de Tyr », in Richard GOULET (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. Vb : *De Plotina à Rutilius Rufus*, Paris, C.N.R.S. Éditions, 2012, ou P. HADOT, « La métaphysique de Porphyre », in Heinriche DÖRRIE, Jan-Hendrik WASZINK, Willy THEILER et alii, *Entretiens sur l'antiquité classique*, Vandoeuvres ; Genève, 12, 1965, IV. *Porphyre : huit exposés suivis de discussions*. C'est *mutatis mutandis* le même problème qui occupe Simplicius quand il distingue mesure coordonnée, mesure incoordonnée et mesuré dans son *Corollarium de loco*.

<sup>76</sup> Nous conservons peut-être abusivement la traduction classique du terme (on trouve *coordinatus* dans le Latin de Moerbeke) : Luna et Segonds y insistent (*ibid.* p. 293, pour eux la « coordination » ne peut concerner que des entités de même rang, nous verrons que l'emploi du terme précisément le contredit) et préconisent de traduire par genre « assigné » et « non assigné ».

<sup>77</sup> Cf. SIMPLICIUS, *In Cat.*, Kalbfleisch, Berlin, Reimer, 1907 (C.A.G. VIII), 8.53.6-9 [= Porphyre, fr. 56 Smith] : « καὶ φησιν ὁ Πορφύριος, ὅτι διττὴ ἡ ἐπίνοια τοῦ ζώου, ἡ μὲν τοῦ κατατεταγμένου, ἡ δὲ τοῦ ἀκατατάκτου· κατηγορεῖται οὖν τὸ ἀκατάτακτον τοῦ κατατεταγμένου, καὶ ταύτη ἕτερόν ἐστιν. »

<sup>78</sup> On se référera sur ce point à Pierre HADOT, « L'harmonie des philosophies de Plotin et d'Aristote selon Porphyre dans le commentaire de Dexippe sur les *Catégories* », in Plotin, Porphyre. *Etudes néoplatoniciennes*, Paris, Belles Lettres, 1999 (19), pp. 355-382



dont l'école platonicienne est coutumière. Si ces questions manifestent bien la même structure que nous formalisons de façon générique (identité et différence sur fond d'une dénivellation entre un principe et sa spécification), des analogies formelles lointaines nous renseignent assez peu quant à notre question, si ce n'est que précisément, la question du genre coordonné ou incoordonné confine à terme à l'usage consacré du terme de *κατάταξις*<sup>79</sup> et se circonscrit donc de façon certes tout à fait contiguë mais indépendante (Damascius lui-même sacrifiant dans l'ensemble à l'usage consacré et donc au partage des termes). Dans notre perspective, il semble donc bien plus décisif d'explicitier avec Pierre Hadot l'articulation de ces deux questions autonomes. Dans son analyse de « la métaphysique de Porphyre »<sup>80</sup>, sur la base de l'attribution du manuscrit de Turin à ce dernier<sup>81</sup>, Hadot met en évidence les deux aspects du principe supérieur,

---

et à Pierre AUBENQUE, « Plotin et Dexippe, exégètes des catégories d'Aristote », in *Arisotelica. Mélanges offerts à Marcel de Corte*, Editions Ousia ; Presses Universitaires de Liège, 1985, pp. 7-40. L'homologie de structure est moins saillante entre la structuration de la question de la *σύνταξις* et ce problème connexe, mais on relèvera avec Aubenque et Hadot cette citation de Dexippe qui montre bien son articulation à notre perspective : « Dans ce traité, Aristote a rassemblé (συνείλεψε) les multiples substances dans la substance totale (εις τὴν ὅλην). Car il les a disposées en un système unique (πρὸς μίαν σύνταξιν) et il les a ramenées à un principe unique. Qu'est-ce donc qui participera de l'Un, si la substance elle-même, qui a son être dans l'Un, est privée de la cohésion interne produite par la réduction à l'Un ? » (DEXIPPE, *In Cat.*, REIMER (éd.), Berlin, 1888, C.A.G. 4.2.41.12-18, on reproduit ici la traduction d'AUBENQUE).

<sup>79</sup> Luna et Segonds relèvent ainsi (pp. 298-303) de nombreuses occurrences du couple *κατατεταγμένος/ἀκατάτακτος* chez Proclus (et de façon générale une référence établie après Syrianus dans la tradition néoplatonicienne). Les éditeurs croient pouvoir noter que les trois occurrences du terme chez Damascius (*De Principiis* G. 454 / WC II.178.24-179.6 / R. 1.199.7-12 ; *In Parm.*, III.127.18-128.3 ; *In Phil.* WESTERINK 80.4-5). On relève néanmoins un emploi dissonant en G. 258/WC I.124.7-13/R. 1.82.3-7.

<sup>80</sup> Pierre HADOT, « La métaphysique de Porphyre », in Heinrich DÖRRIE, Jan-Hendrik WASZINK, Willy THEILER *et alii*, *Entretiens sur l'antiquité classique*, Vandoeuvres ; Genève, 12, 1965, IV. *Porphyre : huit exposés suivis de discussions*.

<sup>81</sup> Hypothèse encore aujourd'hui abondamment discutée. Deux synthèses récentes importantes qui reviennent sur les hypothèses de Pierre Hadot et de Michel Tardieu notamment : Michael CHASE in Richard GOULET (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. Vb : *De Plotina à Rutilius Rufus*, Paris, C.N.R.S. Éditions, 2012, pp. 1358-1371 ; John D. TURNER et Kevin CORRIGAN, *Plato's Parmenides and its heritage*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2010, notamment (t. I : *History and interpretation from the Old Academy to later Platonism an Gnosticism*) la contribution de TURNER,

absolument transcendant et « connuméraire » respectivement ; selon lui la chronologie infirme la possibilité d'une évolution de la pensée de Porphyre, mais permet de conjecturer qu'il s'agit au contraire d'un point fondamental et caractéristique de sa métaphysique : « [...] ἔν ὄν καὶ ἀπλοῦν 'τὸ αὐτὸ τοῦτο' <ὁμῶς> ἐνεργεῖα ἑαυτοῦ διαφέρει καὶ ὑπαρξεί »<sup>82</sup>. C'est au cours de cette analyse qu'il avance <sup>83</sup> : « [...] ce double aspect de l'Être (« incoordonné » et « coordonné ») correspond tout simplement aux deux aspects de toute idée à laquelle participent des inférieurs. Pour qu'un prédicat puisse être attribué à un sujet, il faut que ce prédicat préexiste tout d'abord en lui-même d'une manière absolue ». C'est donc la reconduction d'une réalité *dérivée* à son principe transcendant qui fondamentalement exige l'interrogation de leur articulation en termes d'(in)coordination, de façon générique qu'il s'agisse d'un questionnement qui porte avant tout sur la prédication ou sur les principes premiers<sup>84</sup>.

---

« The platonizing Sethian treatises, Marius Victorinus's philosophical sources, and pre-plotinian *Parmenides* commentaries », pp. 131-172.

<sup>82</sup> *Commentaire sur le Parménide de Platon, XIV.5-7* (éd. P. HADOT, in *Porphyre et Victorinus*, t. II, Paris, Etudes Augustiniennes, 1968, p. 110).

<sup>83</sup> p. 152.

<sup>84</sup> Hadot montre bien, en ce qui concerne la distinction du genre coordonné ou incoordonné, que « pour un aristotélicien, cette distinction n'a aucune signification ontologique [mais qu']un néoplatonicien était naturellement conduit à identifier la notion incoordonnée avec l'idée préexistante, avec le genre transcendant (ἐξηρημένον), absolu (ἄσχετον), non participé (ἀμέθεκτον), qui est le principe absolument pur des attributs auxquels participeront les espèces, puis les individus. » Ce traitement d'une question précise nous semble tout à fait représentatif. On se réfère à Pierre HADOT, « La métaphysique de Porphyre », in Heinriche DÖRRIE, Jan-Hendrik WASZINK, Willy THEILER *et alii*, *Entretiens sur l'antiquité classique*, Vandoeuvres ; Genève, 12, 1965, IV. *Porphyre : huit exposés suivis de discussions*, p. 153.

#### iv. Antériorité et incoordination

##### a. Le Commentaire anonyme au Parménide

Ce détour a donc établi que c'est bien sur fond d'une dénivellation ontologique que devait se poser la question de la coordination. Il nous faut avec plus de nécessité encore examiner le traitement qui a pu en être fait chez Porphyre, ou plus exactement dans le *Commentaire anonyme au Parménide*, et chez Proclus. Chez aucun des deux auteurs le terme de *σύνταξις* n'est exclusif. En ce qui concerne Porphyre, si Hadot rapporte à la suite de Theiler que « le problème fondamental de la métaphysique de Porphyre consiste dans l'opposition entre "incoordonné" et "coordonné" »<sup>85</sup>, il montre aussi très bien que ce rapport d'opposition se pense de façon tout à fait originale : c'est par « particularisation » de l'Un que l'Un coordonné devient identiquement le premier moment de l'Intelligence. C'est sur ce point précis que Pierre Hadot examine la réfutation que Damascius formule à l'encontre de la « coordination » du principe comme « Père » de la première triade intelligible en citant Porphyre<sup>86</sup>. On propose ici un parallèle formel, dans la structuration du problème, tributaire du primat de l'idée d'incoordination sur celle d'antériorité. Galpérine a traité excellemment la question d'un rapprochement proprement doctrinal, en s'attachant à l'examen de la première triade intelligible telle que Damascius l'étudie dans le *Traité des premiers principes*<sup>87</sup>. C'est à ce niveau *doctrinal* exclusivement qu'il saurait être

---

<sup>85</sup> cf. Willy THEILER, *Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios*, Königsberg, Halle, 1942, p. 7, n. 4.

<sup>86</sup> Pour mémoire, Damascius réfère deux fois dans le *Peri Arkhôn* à Porphyre (G. 268-269 / WC II.1.1-2.10 / R. 1.86.3-19 et G. 595 / WC III.119.19-28 / R. 1.292.5-11), chaque fois sur la doctrine de l'intelligible et prenant parti pour Jamblique contre lui.

<sup>87</sup> M.-C. GALPERINE, « Damascius entre Porphyre et Jamblique », in *Philosophie*, Paris, Minuit, 1990 (26), pp. 41-58. On ne manquera pas de revenir à cette contribution décisive en ce qui concerne la question, qu'on réservera pour l'instant, d'une véritable « différenciation » des termes mis en « coordination ».

question, selon une terminologie porphyrienne, de « l'être de l'étant » chez Damascius. Si néanmoins on songe à proposer un rapprochement *formel* c'est que l'ineffable et l'un se trouvent en position absolument principielle, analogiquement à l'« être » porphyrien : la question pourrait être celle de savoir quelle problématisation du principe ultime proposent les auteurs ; celle-ci informe leurs choix terminologiques respectifs qui ne peuvent qu'appeler le rapprochement et autoriser à réserver la question de savoir comment ils décrivent le principe à un niveau doctrinal. C'est là sans doute adopter une perspective bien différente de Galpérine mais examiner en ce sens ce qui aurait pu aussi bien constituer l'un des « rapprochements entre Damascius et Porphyre [ou du moins l'auteur du *Commentaire*] nombreux et saisissants » dont elle dit avoir été frappée<sup>88</sup>.

Car si Porphyre (l'auteur quel qu'il soit du *Commentaire*) choisit bien la voie alternative à « la relativisation de la notion traditionnelle de l'étant » que pointait déjà Aubenque<sup>89</sup> et qui « consist[e] à approfondir la notion d'être, plutôt que de la "dépasser" au profit de quelque non-étant, et, en particulier, à remonter de l'ὄν participe à l'être-infinif, c'est-à-dire à l'acte d'être, absolument simple et indéterminé, puisqu'il est le fondement de toute détermination » ; il articule pour autant la même question de « l'origine radicale » ou, comme le formule Aubenque, de « l'être de l'étant ». L'approfondissement qu'il produit de la notion d'être *en tant que fondement radical* suscite une réponse originale. Plotin insistait déjà sur la transcendance de l'Un, à travers l'ἐπέκεινα, le vocabulaire de l'antériorité (« τὸ πρῶτον », la préposition « πρὸς »), la solitude de l'Un

---

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>89</sup> « Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique », *op. cit.*, p. 107 : « A partir de cette constatation [l'étant véritable ne peut constituer l'être de l'étant véritable], deux voies s'ouvraient : ou bien une relativisation de la notion traditionnelle de l'étant, que l'on continuerait de caractériser par sa permanence [...]; ou bien la correction, l'affinement du concept d'être, de telle manière qu'il puisse, en un nouveau sens, constituer le principe de tout ce qui est. »

(« μόνον ») ou la négation (« Οὔτε οὐν τι οὔτε ποιὸν οὔτε ποσὸν... », éventuellement en préfixation comme pour « ἀνείδειον ») ; mais l'auteur du *Commentaire anonyme* ne met pas tant l'accent sur l'antériorité du principe transcendant que sur son « incommensurabilité ». C'est que, comme Hadot l'a écrit<sup>90</sup>, le « double aspect » de l'Intelligence (« un premier aspect, selon lequel elle est encore l'Un, et un second aspect, selon lequel elle est devenue elle-même ») « signifie également que l'Un ou le Dieu suprême a lui aussi un double aspect, un premier aspect selon lequel il est l'Un absolu et incoordonné, un second aspect selon lequel il est l'Intelligence réduite à son premier moment. ». On peut comme lui, pour en produire la démonstration avec plus d'évidence encore, se rapporter à un passage de *L'Histoire philosophique*<sup>91</sup>, qui refuse de façon décisive l'application au principe des verbes *συγκατατάττεσθαι* et *συναριθμεῖσθαι* : « Dieu est le premier, tout en restant toujours seul, bien que toutes choses soient engendrées par lui, car, par l'existence qui lui est propre, il ne peut être connuméré ni coordonné quant à la dignité avec les autres choses ». C'est là donner plus de saillance à toutes les occurrences dans le *Commentaire d'ἀσύμβλητον* (comme en III, 7-8 « préexcellence incommensurable », *τὴν ἀσύμβλητον ἔχων ὑπεροχὴν πρὸς πᾶν ὅτιοῦν*), qualificatif majoritaire auquel s'adjoignent différentes formulations de la transcendance (*ἐξηρημένον αὐτο ἀπο τῶν ἄλλων*<sup>92</sup>, *γνώσις ἀσχετός*<sup>93</sup>, *δύναμις ἐπαναβεβηκυῖα*<sup>94</sup>), le statut d'« αἰτία ἀσύζυγος »<sup>95</sup>, la négation de tout contact (par comparaison avec le sens commun,

<sup>90</sup> p. 142.

<sup>91</sup> *Histoire philosophique*, Fr. XVIII, p. 15, 8-12 NAUCK ; cité p. 131. Nous reprenons la traduction d'Hadot.

<sup>92</sup> VI, 28.

<sup>93</sup> VI, 14.

<sup>94</sup> XIII, 28-29.

<sup>95</sup> XIII, 22-23. Avec cette réserve que le *alpha* privatif est une correction de Kroll (que reprend naturellement Hadot).

« οὐκ ἐφάπτεται »<sup>96</sup>), ou sa comparaison à l'usage des réalités inférieures comme d'instruments (« χρῆσθαι [...] ὡς ὀργάνοις » : il s'agit d'une comparaison qui maintient la distance irréductible qui sépare l'utilisateur de l'instrument et met en évidence la transcendance du principe). S'il s'agit donc bien d'interdire toute addition (horizontale), toute coordination (verticale) du principe à ce qu'il fonde<sup>97</sup> — et même au cas où on refuserait l'attribution du *Commentaire* à Porphyre, son contenu dispenserait la démonstration de la référence à l'*Histoire philosophique* —, une autre formulation encore fait bien ressortir toute l'originalité de cette thèse : « γνῶσις οὐσα πρὸ παντὸς γινωσκομένου καὶ ἀγινωομένου »<sup>98</sup>. Cette formule montre bien la spécificité du traitement ici fait du concept de transcendance, jusque-là décrite assez classiquement, dans les passages cités, comme "ex-ception", comme s'exceptant de ce qu'elle fonde. La préposition « πρὸ » emprunte au schème de l'antériorité mais c'est pour détacher le principe de toute relation (de connaissance) qu'elle est mise au travail. Le principe se tient de façon indéterminée en amont de cette relation oppositive et c'est cette indétermination sans doute qui informe pour une part importante le glissement qui s'opère sous la formulation d'une antériorité. Hadot fait référence à la *Sentence* 38<sup>99</sup> et à la théorisation porphyrienne de la théologie négative, qui doit produire la déprise de toute compréhension corporelle du principe incorporel. Ce

---

<sup>96</sup> XIII, 24.

<sup>97</sup> Hadot définit ainsi le primat métaphysique du principe qui n'est donc pas avant tout antériorité : « Si Dieu est le premier, il n'est ni le premier terme d'une somme, ni le premier rang d'une série ».

<sup>98</sup> VI, 10.

<sup>99</sup> PORPHYRE, *Sentences*, UPR n° 76 du CNRS (Luc BRISSON dir.), Paris, 2005, Vrin, tome 1, 38, pp. 360-361: « Καὶ ὅλως διὰ τῶν ἐναντιωτάτων αὐτὸ δεδηλώκασιν, ἅμα ταῦτα λαμβάνοντες, ἵνα τὰς ἀναπλαστικὰς ἀπὸ σωμάτων ἐξορίσωμεν ἀπ' αὐτοῦ ἐπινοίας, αἱ παρασκιάζουσι τὰς γνωριστικὰς ιδιότητας τοῦ ὄντος » (« Et de façon générale ils [les Anciens] l'ont manifesté [l'être incorporel, τοῦ ὄντος ἀσωμάτου] au moyen des attributs les plus opposés, en les prenant simultanément, afin que nous rejetions loin de lui les conceptions forgées à partir des corps, du fait qu'elles obscurcissent les propriétés qui font connaître l'être »).

qui semble capital, c'est avant tout la façon dont l'incoordination ne saurait être rabattue sur une transcendance pensée *par différence* avec la coordination, mais bien comme percée hors de ce jeu binaire. Certes cette conceptualisation n'use à aucun moment du vocabulaire de la *σύνταξις* (quoique l'adjectif *ἀσχέτος* soit commun à Damascius et à Porphyre), mais l'accent mis sur l'incoordination plutôt que sur l'antériorité ou l'excellence du principe (non complètement écartées bien sûr, mais conjointes à la première) marque un moment décisif.

#### *b. Proclus*

Avec Proclus, la proximité terminologique est sans doute plus importante, quand la parenté était réellement doctrinaire avec l'auteur du *Commentaire*, quant à ce primat métaphysique accordé à l'incoordination ou à l'incommensurabilité sur l'antériorité, et sans doute assez étrangère aux thèses proclusiennes. On l'a suffisamment souligné, si tous les termes qui se rapportent à la *σύνταξις* apparaissent bien dans les oeuvres de Proclus, ils ne sont pas pour autant exclusifs de l'expression de la transcendance du principe. Surtout, on verra que l'accent n'est sans doute pas mis de façon aussi évidente que dans le *Commentaire* sur l'incoordination du principe. Au contraire, si Proclus produit bien « ce moment discursif par lequel le néoplatonisme accède à sa conscience axiomatique »<sup>100</sup>, c'est, de façon tout à fait cohérente, à une réarticulation complète de la question de la transcendance du principe qu'il procède.

Mais d'abord il faut relever que Proclus semble mettre en rapport d'identité différents syntagmes qui qualifient la transcendance du principe. Préalablement, il aura démontré clairement la nécessité d'un principe premier

---

<sup>100</sup> S. BRETON, « Actualité du néoplatonisme », in *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1973, II, p. 192.

imparticipable, par exemple quand la *Théologie platonicienne* confronte dialectiquement l'hypothèse de la multiplicité des premiers principes à celle de leur unité<sup>101</sup> :

« Si les premiers principes doivent être multiples et participer de l'un, l'un entrera dans la classe du multiple. Or il faut que, dans tous les cas, ce qui n'entre pas dans une classe soit plus précieux que ce qui entre dans cette classe, et le transcendant, supérieur au participé (δεῖ δὲ αὐτὸ ἀκατάτακτον εἶναι πανταχοῦ τοῦ κατατεταγμένου πρεσβύτερον καὶ τοῦ μετεχομένου τὸ ἐξηρημένον). En effet, comment l'un sera-t-il dans chaque élément du multiple, s'il ne vient pas d'un principe premier et unique qui tout ensemble coordonne (συντάττει) la multiplicité et la convertit vers lui-même par la communion à l'un ? Si, en revanche, le premier principe est un un pluriifié, il sera un effet de l'un, car il existera à la fois comme un et comme non-un, et il ne sera pas l'un en soi. Or il faut que dans chaque genre existe ce qui n'a aucun mélange avec l'inférieur pour qu'il existe aussi le mélangé, exactement comme nous le disons dans le cas des idées. »

L'analyse recourt donc à un usage *lato sensu* par rapport au point de doctrine évoqué de l'opposition de ce qui est *ἀκατάτακτον* à ce qui est dit *κατατεταγμένον* avant d'attribuer l'activité de *σύνταξις* précisément à ce qui est *ἀκατάτακτον*. De façon *quasi* canonique Proclus reprend la coïncidence réalisée dans le principe transcendant de l'absoluité et de la causalité. C'est quand il s'agit de pointer la puissance causale du principe qu'il recourt au verbe *σύνταττω*. Cette structure respecte donc le principe général que Proclus formule pour conclure la démonstration :

---

<sup>101</sup> *Théologie platonicienne* II 3, 30.6-26 : « Εἰ δὲ πολλὰς μὲν εἶναι τὰς ἀρχὰς ἀναγκαῖον, μετέχειν δὲ ἑνός, κατατεταγμένον ἔσται τὸ ἐν ἐν τοῖς πολλοῖς· δεῖ δὲ αὐτὸ ἀκατάτακτον εἶναι πανταχοῦ τοῦ κατατεταγμένου πρεσβύτερον καὶ τοῦ μετεχομένου τὸ ἐξηρημένον· πῶς γὰρ ἔστιν ἐν ἑκάστῳ τῶν πολλῶν τὸ ἐν <εἰ> μὴ ἐκ μιᾶς ἀρχῆς, ἢ καὶ συντάττει τὸ πλῆθος καὶ ἐπιστρέφει πρὸς ἑαυτὴν κατὰ τὴν κοινωνίαν τοῦ ἑνός; Εἰ δὲ αὐτὸ πρῶτον ἐν ἔσται πληθούμενον, πεπονηθὸς ἔσται τὸ ἐν· ἅμα γὰρ ἐν τε καὶ οὐχ ἐν ὑπάρξει καὶ οὐκ ἔσται ὅπερ ἐν· δεῖ δὲ ἐν ἑκάστῳ γένει τὸ ἀμιγὲς εἶναι πρὸς τὸ χεῖρον ἢ καὶ τὸ μεμιγμένον, ὥσπερ δὴ καὶ περὶ τῶν εἰδῶν λέγομεν. [...] Καὶ συνόλως πανταχοῦ τὸ ὅπερ ὄν ἕκαστον προηγείται τῶν δι' ὕφεισιν ἀναμιγνυμένων ταῖς ἑαυτῶν στερήσεσιν. Ἔστιν ἄρα καὶ τὸ ἐν καθ' αὐτὸ παντὸς πλῆθους ἐξηρημένον, καὶ τὸ ἐν ἅμα καὶ οὐχ ἐν οὐ πρῶτον ἀλλ' ἐξήρηται τοῦ πρώτως ἑνός, διὰ μὲν τὴν ἀρχὴν τοῦ ἑνός μετέχον, διὰ δὲ τὴν ἐλάττωσιν πλῆθους ἤδη καὶ διακρίσεως αἰτίαν <ἐν> ἑαυτῷ προφαῖνον. »



« Et d'une manière générale, partout chaque être en soi précède (προηγείται) les êtres qui par suite de leur dégradation sont aussi mélangés à leurs propres privations. L'un en soi, lui aussi, est donc transcendant par rapport à toute multiplicité (Ἔστιν ἄρα καὶ τὸ ἐν καθ' αὐτὸ παντὸς πλήθους ἐξηρημένον), et l'un et non-un à la fois n'est pas le premier mais dépend de l'un absolu ; il participe bien de l'un en raison de son principe, mais il montre en lui une cause déjà présente de multiplicité et de division par suite de sa diminution. »

C'est sur cette base qu'il faut observer comment se met en place l'opposition du principe « transcendant » ou « imparticipable » et du principe « coordonné » ou « participé » produit par lui. Cette structure triadique permet de maintenir l'unité absolue qui précède nécessairement toute multiplicité, selon la nécessité démontrée dans le passage cité précédemment, tout en assurant la causalité, la principialité effective de cette transcendance : « Ni la multiplicité n'est rigoureusement sans coordination avec l'un et arrachée à elle-même, ni l'un n'est stérile et privé de la multiplicité qui lui revient : au contraire, et l'un est à la tête de monades de second rang, et la multiplicité possède l'unité qui lui convient »<sup>102</sup>. Quand Proclus clôt la démonstration<sup>103</sup>, il oppose bien le couple d'hénades « τὴν μὲν συντεταγμένην, τὴν δὲ ἐξηρημένην » ; mais la proposition 23 des *Eléments de théologie* use de façon équivalente des termes opposés<sup>104</sup> « τὸ ἀμέθεκτον » et « τὰ μετεχόμενα ». Si on peut pointer prudemment, au sein de ce massif terminologique, le privilège que semble acquérir le couple de concepts σύνναπτον/ἀσύναπτον, allons jusqu'à faire l'hypothèse suivante : si c'est sur le

---

<sup>102</sup> « Οὔτε τὸ πλήθος ἀσύνακτόν ἐστιν οὐδαμοῦ τοῦ ἐνός καὶ [τοῦ] ἀφ' ἑαυτοῦ διεσπαρμένον, οὔτε τὸ ἐν ἄγονον καὶ ἔρημον τοῦ προσήκοντος αὐτῷ πλήθους, ἀλλὰ καὶ τοῦτο δευτέρων ἡγεῖται μονάδων, καὶ τὸ πλήθος ἔχει τὴν αὐτῷ πρέπουσαν ἔνωσιν ». Il faudrait lire ici toute l'analyse qui figure dans le *Commentaire au Parménide*, I.706.21-707.10 (livre I édité et traduit par Concetta LUNA et Alain-Philippe SEGONDS, Paris, Belles Lettres, 2007, p. 121).

<sup>103</sup> « Δεῖ τοίνυν ἐκ τοῦ ἐνός εἶναι τὰς πολλὰς ἐνάδας, ἐκ δὲ τούτων τὰ πλήθη, τὰ τε πρῶτα καὶ τὰ ἐφεξῆς καὶ αἰεὶ τὰ πορρώτερα τοῦ ἐνός πληθύνεσθαι μᾶλλον τῶν πρὸ αὐτῶν, πᾶν δὲ ὁμῶς πλήθος ἔχειν ἐνάδα διττὴν, τὴν μὲν συντεταγμένην, τὴν δὲ ἐξηρημένην. »

<sup>104</sup> « Πᾶν τὸ ἀμέθεκτον ὑφίστησιν ἀφ' ἑαυτοῦ τὰ μετεχόμενα [...] »

« contact » que Proclus met l'accent, c'est que tout son système tend à faire apparaître la « diffusion » continue des caractères divins dans l'ensemble des réalités. C'est ce que semble faire entendre le *Commentaire au Parménide de Platon*<sup>105</sup>: « les êtres premiers sont partout présents sans obstacle, jusque dans les êtres de tout dernier rang, par l'entremise des êtres de rang intermédiaire, tandis que les êtres intermédiaires reçoivent en eux-mêmes le don des êtres de premier rang, meuvent les êtres de tout dernier rang et les convertissent vers eux [...] », ou encore : « Dans tous les cas, les extrêmes sont reliés par quelque lien intermédiaire qui est apparenté à l'un et à l'autre »<sup>106</sup> (même si évidemment il y a déperdition de la puissance divine, abaissement, « ὑφεσις »<sup>107</sup>). La proposition 148 des *Éléments de théologie* est plus explicite encore sur cette idée de « communication et enchaînement mutuel », sur cette « ὁμοιότης καὶ σύννευσις » produite « τῇ ὅλῃ τάξει ». De fait c'est bien l'« ordre » total, précisé comme « puissance unifiante » des principes premiers, cohésion produite par les médiations et conversion des réalités dérivées, qui permet la continuité de la diffusion de la bonté des premiers principes. Mais la *Théologie platonicienne*<sup>108</sup> traduit aussi bien ce point fondamental de la métaphysique proclusienne des principes premiers en terme de « coordination ». Proclus commence d'abord par l'exposer selon les termes de cette métaphysique du « contact : « C'est de cette façon, en effet, que dans tous les cas la classe tout première transcendante (τό τε πρώτιστον γένος ἐξηρημένον) pourra occuper un rang analogue à celui de l'Un

<sup>105</sup> *Op. cit.*, I.660.17-21 [p. 56 LUNA-SEGONDS] : « Τά μὲν πρῶτα πανταχῆ παρῆσιν ἀκωλύτως μέχρι τῶν πρώτων εἰς τῶν ἐσχάτων διὰ τῶν μεσῶν, τὰ δὲ μέσα δέχεται μὲν τὴν τῶν πρώτων εἰς ἑαυτά, κινεῖ δὲ τὰ ἔσχατα καὶ ἐπιστρέφει πρὸς ἑαυτά [...] ».

<sup>106</sup> *In Parm.*, I.80.8 = 678.1-2 : « πανταχοῦ τὰ ἄκρα συνδέεται διὰ τινος μέσου συνδέσμου πρὸς ἀμφοτέρα οἰκείως ἔχοντος ».

<sup>107</sup> *TP*, III.2, 6.24-7.1 : « Ταῦτόν μὲν γὰρ εἶναι τῷ αἰτίῳ τὸ αἰτιατὸν οὐδαμῶς θέμις· ὑφεσις γὰρ καὶ ἔλλειψις τῆς τοῦ παράγοντος ἐνώσεως ἀπογεννᾷ τὰ δεύτερα »

<sup>108</sup> *TP*, III 2, 11.5-15.

(τὴν ἀνάλογον ἔχει τῷ ἐνὶ τάξιν), et que les êtres secondaires participant les êtres apparentés à la cause (τὰ δεύτερα μετέχοντα τῶν τῆ αἰτία συγγενῶν) seront non seulement analogues (ἀναλογοῖ) à elle, mais aussi, par le moyen de leur similitude à ces êtres apparentés à la cause (διὰ τῆς τούτων ὁμοιότητος), *reliés* au principe imparticipable (συνάπτοιτο πρὸς τὴν ἀμέθεκτον ἀρχήν) » (nous soulignons). Il peut ensuite le reformuler en des termes proches de la distinction entre causalité par l'être et par l'activité (on peut se reporter à la proposition 18 des *Eléments de théologie*), et référer explicitement à l'opposition entre « causes participées » et « imparticipables ». Ce long passage met explicitement en rapport d'équivalence ces différents couples de syntagme et montre comment on peut comprendre l'articulation de la *σύνταξις* qui caractérise certaines causes dans leur rapport avec les réalités dérivées par rapport à tout le système de Proclus. Fondamentalement, c'est confiner le terme à constituer l'antithèse de l'absoluité d'une cause *antérieure*, première par rapport à toute coordination et à son origine même :

« Il y a donc avant les formes qui existent en d'autres (πρὸ τῶν ἐν ἄλλοις ὄντων εἰδῶν) celles qui existent en elles-mêmes (τὰ ἐν αὐτοῖς ὄντα), et avant les causes subordonnées les causes transcendantes, et avant les êtres participés les monades imparticipables (πρὸ τῶν μετεχομένων αἰ ἀμέθεκτοι μονάδες), et — corollaire qui dérive de cette démonstration — les causes transcendantes sont génératrices des causes coordonnées (τὰ τε ἐξηρημένα γεννητικὰ τῶν συντεταγμένων ἐστὶν), les causes imparticipables remettent aux monades participées le soin de leurs descendants (τὰ ἀμέθεκτα τὰς μεθεκτὰς ἐφίστησι τοῖς ἑαυτῶν ἐκγόνοις μονάδας), et les êtres qui existent en eux-mêmes produisent les puissances qui se trouvent en d'autres (τὰ ἑαυτῶν ὄντα τὰς ἐν ἄλλοις παράγει δυνάμεις). »

La structure triadique de la causalité telle que Proclus la comprend se dit ici de façon répétée selon l'antériorité de la transcendance sur la coordination (c'est la préposition *πρὸ* qui de façon privilégiée les met en relation, lien encore explicité comme « génération » ; on peut ici renouveler la référence à la proposition 23 des *Eléments de théologie*). Partant, c'est sur la discussion que Damascius engage

avec Proclus par son analyse du concept de transcendance telle qu'on la comprend en opposition à toute « coordination » que notre examen doit débiter.

## II. La σύνταξις comme coordonnée verticale

### 1. De l'antériorité à la coordination : la critique de la transcendance

#### i. L'antinomie du principe et l'axiomatique proclusienne

C'est à une transcendance première et constitutive pour ainsi dire du néoplatonisme que Proclus fait d'abord droit. On le trouve clairement énoncé dans la *Théologie platonicienne*<sup>109</sup> : « l'être (ὄν), de par sa nature propre (κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν), est dissemblable par rapport à l'Un (ἀνόμοιόν ἐστι πρὸς τὸ ἓν) ; car l'essence (οὐσία), c'est-à-dire ce qui a besoin d'une unité qui lui vient d'ailleurs, ne peut être reliée à ce qui est au-delà de l'être (πρὸς τὴν πρωτίστην ἔνωσιν ἀσύναπτόν ἐστι), la toute première unité, et elle en est très éloignée [...] ». Cette affirmation rejoint la démonstration qu'on trouvait dans le livre précédent (II 3, 30.6-26) de la nécessité d'un premier un impaticipable avant toute multiplicité. Cette absoluité du principe semble exigée par une interrogation fondationnelle si on l'apparente au geste platonicien de la « séparation » autant que par la supériorité axiologique : « *il n'est jamais permis au meilleur de faire autre que ce qui est le plus beau* » écrit Proclus en citant le *Timée* (30a6-7). C'est en ce sens que Proclus s'attache à établir l'impassibilité du principe qui cause « par son être » (τῷ εἶναι)<sup>110</sup>, en opposition avec la causalité par l'ἐνέργεια : « Toute cause productive d'autres produit ses dérivés et ce qui les suit en demeurant elle-même » (Πᾶν τὸ παρακτικὸν αἴτιον ἄλλων μένον αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ παράγει τὰ μετ'

---

<sup>109</sup> *TP*, III, 3 (p. 13, 12-16).

<sup>110</sup> *Eléments de théologie (ETh)*, théor. 18.

αὐτο καὶ τὰ ἐφεξῆς)<sup>111</sup>. Ce qui permet à Proclus de préserver l'absoluité du principe tout en assurant son statut causal, la relationnalité du principe à ses dérivés (« s'ils n'avaient rien d'identique, l'un ne pourrait faire subsister par son être un effet qui n'aurait rien de commun avec l'être de sa cause »<sup>112</sup>), c'est une causalité par l'être qui s'identifie à une « surabondance » (τὸ ὑπέρπληρες) du principe. Mais la transcendance de l'Un est pour autant maintenue : « ce qui préexiste dans le donateur est en lui sous un mode supérieur à celui du don accordé ». La *Théologie platonicienne* précise encore cette impassibilité du principe :

« [il] les transcende (ἐκβέδηκε) tous [les êtres inférieurs (τὰ καταδεέστερα) dont il est cause] de la même manière, et non pas ceux-ci plus et ceux-là moins ; car autrement, nous lui attribuerions avec ce qui lui est inférieur (πρὸς τὰ δεύτερα) une relation (σχέσιν) plus ou moins grande. Or quant à lui, il faut le garder sans relation avec toutes choses et dans une même transcendance au-delà de toutes choses (Δεῖ δὲ ἐκεῖνο μὲν ἄσχετον πρὸς πάντα καὶ ἀφ' ὅλων ὁμοίως ἐξηρημένον φυλάττειν), [...] et elles retournent (ἐπιστρέφεται) à lui les unes d'une façon, les autres d'une autre, mais lui n'admet avec aucune des choses qui viennent après lui relation ou communauté (ἐκείνου πρὸς μηδὲν τῶν μετ' αὐτὸ σχέσιν ἢ κοινωνίαν ἐπιδεχομένου). »

Le principe se diffuse comme bien de façon uniforme et selon une transcendance autonome ; la relation de causalité ne peut être qu'unilatérale : le principé selon son *ἐπιτηδειότης* se fait participant mais la relation de participation ne se pense qu'indexée à une transcendance qui *par son être* la permet mais jamais ne s'y « abaisse ».

Partant, il faut penser quelque médiation entre l'imparticipable et les participants ; ce sont les hénades qui satisfont à cette exigence et constituent le *μέσον* déjà mentionné plus haut : « les hénades des êtres, qui sont venues à

<sup>111</sup> *Ibid.*, 26.

<sup>112</sup> *Ibid.*, 18, « mais si leur définition était la même, l'un ne serait plus cause ni l'autre effet. »

l'existence à partir de l'hénade imparticipable et transcendant toutes choses, peuvent non seulement relier (συνάπτειν) les êtres à l'Un, mais aussi les convertir vers elles-mêmes »<sup>113</sup>. « Les monades participées relient les êtres à l'Un qui transcende toutes choses » (Αἱ γὰρ μετεχόμεναι μονάδες πρὸς τὸ τῶν ὅλων ἐξηρημένον ἐν τὰ ὄντα συνάπτουσιν)<sup>114</sup>. Proclus le met lui-même explicitement en relation avec l'interprétation des hypothèses du *Parménide* (« C'est là, me semble-t-il, ce que Parménide aussi montre au moyen de la deuxième hypothèse, lorsqu'il combine l'un à l'être [...] »). C'est ce qui nous invite à mettre en rapport cette conception triadique de la causalité telle qu'elle permet à Proclus de maintenir la transcendance du principe tout en pensant sa causalité : l'Un est purement ἀμέθεκτον ; les hénades sont les premiers principes à être participables, elles sont participées (μετεχόμεναι). Les hénades sont la toute première manifestation du principe en tant qu'il se donne aux réalités subséquentes et permettent de penser l'apparition du plan ontique. C'est en ce sens que « les négations de la première hypothèse, qui a pour objet l'ineffabilité de l'un, se renversent sur elles-mêmes et deviennent génératrices, dans la deuxième, de toutes les affirmations constitutantes »<sup>115</sup>.

Il faut d'abord noter que Proclus ne conçoit pas la négation comme ce qui permettrait de *déterminer* le principe, ou de comprendre la relation entre le principe et le principé par la circonscription d'une compensation ou d'une conjonction (fût-elle inversée) de caractères. Au contraire, il distingue<sup>116</sup> trois types différents de négations :

---

<sup>113</sup> *Loc. cit.*, traduction très légèrement modifiée par souci d'uniformité.

<sup>114</sup> *TP*, III 4, 20-21 (*idem*).

<sup>115</sup> *In Parm.*, VI, 1085. 12-18.

<sup>116</sup> *TP*, II 5, 18-25.

« Les négations, à mon avis, présentent trois types particuliers ; et tantôt, étant plus apparentées au principe que les affirmations (ἀρχοειδέστεραι τῶν καταφάσεων οὐσαι), elles sont génératrices et perfectives (γεννητικαὶ καὶ τελειωτικαὶ) de la génération des affirmations ; tantôt, elles sont placées sur le même rang que les affirmations, et l'affirmation n'est en rien plus respectable que la négation ; tantôt enfin, elles ont reçu une nature inférieure aux affirmations, et elles ne sont rien d'autre que des privations d'affirmations ».

Les négations sont des dérivés du principe (le suffixe *-ειδής*, comme on trouve souvent « *ἐνοειδής* » par exemple, désigne chez Proclus une réalité proche du principe dans le système processif qui fonctionne *κατ' ἐπικράτειαν*) et de façon analogue à lui, elles se dotent d'une forme de priorité métaphysique sur l'affirmation. Le principe n'est pas produit par les négations mais c'est sa transcendance qui leur donne antécédence sur l'affirmation. Proclus « défini[t] au sujet du mode des négations qu'elles ne sont pas privatives de ce sur quoi elles portent, mais productives de ce qui est une sorte de contraire »<sup>117</sup>. « Le mode des négations » est « apparenté à l'Un [...] par une supériorité ineffable et inconnaissable de simplicité »<sup>118</sup>. Les négations sont sans précédent, si bien que, « si l'on veut obéir à Platon et ne rien ajouter à l'Un, il convient de s'en tenir aux négations ; car quoi que l'on ajoute à l'Un, on le diminue, et en fin de compte on le rend non un, mais on fait de l'Un un effet ; car ce qui n'est pas seulement un, mais qui est aussi autre chose outre le fait d'être un, a l'un par participation »<sup>119</sup>. Toute affirmation n'est qu'un ajout, une détermination superflue en regard de la transcendance à laquelle s'apparente la négation « productive » qui exprime une altérité radicale qui coordonne transcendance et principialité.

---

<sup>117</sup> *TP, loc. cit.*

<sup>118</sup> *TP, II 10, 18-20* : « Ἔστι τοίνυν ὁ τρόπος οὗτος τῶν ἀποφάσεων ἐξηρημένος ἐνιαῖος πρωτουργὸς ἐκβεβηκῶς τῶν ὄλων ἐν ἀγνώστῳ καὶ ἀρρήτῳ τῆς ἀπλότητος ὑπερβολῆ. »

<sup>119</sup> « [...] καὶ ὡς μένειν ἐπὶ τῶν ἀποφάσεων προσήκει τῷ Πλάτωνι πειθομένους καὶ μηδὲν τῷ ἐνὶ προστιθέντας· ὅ τι γὰρ ἂν προσθῆς, ἐλαττοῖς τὸ ἐν, καὶ οὐχ ἐν αὐτὸ λοιπὸν ἀποφαίνεις, ἀλλὰ πεπονθὸς τὸ ἐν· τὸ γὰρ μὴ ἐν μόνον, ἀλλὰ πρὸς τοῦτῳ καὶ ἄλλο τι κατὰ μέθεξιν ἔχει τὸ ἐν. »

Pour autant, il ajoute qu'« après avoir attribué au premier dieu le mode en question, il faut encore le séparer des négations elles-mêmes (πάλιν αὐτὸν καὶ τῶν ἀποφάσεων ἐξαιρεῖν) ; car il ne saurait y avoir de lui *ni proposition ni nom*, dit le *Parménide* ; et s'il n'y a de lui aucune proposition, il n'y a pas non plus évidemment de négation ». Il faut d'abord noter combien les négations ont suggéré un mode de causalité dont la transcendance interdit de la penser selon une causalité *oppositive* (c'est le sens de la redéfinition proclusienne de la négation « productive ») ; en dernière instance, il faut ajouter qu'« on entraîne son discours dans l'impossible » selon Proclus : aucun discours ne convient à l'Un. La définition « ne cesse pas de se renverser elle-même et de se combattre elle-même (περὶ ἑαυτῷ καταβαλλόμενος οὐδὲν παύεται καὶ πρὸς ἑαυτὸν διαμάχεται) ». On semble ici proche du « renversement complet des discours et des pensées » (ἡ πάντη περιτροπὴ τῶν λόγων καὶ τῶν νοήσεων) que Damascius met en évidence. Mais ce dernier le constitue proprement en mode de démonstration (αὕτη ἐστὶν ἡ ἐμφανταζομένη ἡμῖν ἀπόδειξις οὗ λέγομεν) et surtout fait précéder cette affirmation par ce qui ne peut sonner que comme une critique explicite de la *via negationis* proclusienne : « Ἀλλὰ καὶ ἡ ἀπόφασις λόγος τις, καὶ τὸ ἀποφατὸν πρᾶγμα, τὸ δὲ οὐδὲν, οὐδὲ ἄρα ἀποφατὸν, οὐδὲ λεκτὸν ὅλως, οὐδὲ γνωστὸν ὀπωσοῦν, ὥστε οὐδὲ ἀποφῆναι τὴν ἀπόφασιν δυνατόν ». Comment comprendre cette opposition ? Somme toute, chez Proclus, c'est une fonction cathartique que remplissent les négations, et, au-delà, les négations des négations : la *Théologie platonicienne* fait sans délai succéder à ce passage<sup>120</sup> une exhortation au dépouillement et la mise en relation de l'épiphanie du dieu et de la prière au soleil.

---

<sup>120</sup> TP, II 11.



## ii. La critique damascienne de la transcendance

Tout d'abord, le *Traité des premiers principes* critique de façon claire le concept de « transcendance » (τὸ ἐξηρημένον) : cette qualification est explicitement écartée au sujet de l'Ineffable et impropre à dire l'Un dans la mesure où il est redéfini comme « Un-tout avant le tout ». On bornera d'abord notre examen à ces deux premiers principes (le mot ne convenant même pas à l'Ineffable) ; nous réservons pour le moment toute la part du débat avec Proclus qui porte sur le niveau de l'intelligible ou la question conjointe du caractère commun dans la procession par ressemblance (sensible dans sa proximité quand nous citons la *Théologie platonicienne*). Ce qui concentrera notre attention, c'est la façon dont la critique de la pensée proclusienne des premiers principes conduit à reformuler la transcendance comme « incoordination » (même, sans doute, à substituer la seconde à la première) et la principialité comme immanence dans l'anticipation. En quoi une exigence radicalisée d'absoluité des principes le conduit-elle à contredire les thèses de Proclus ?

On l'a vu, le rapport de la négation à l'affirmation, du principe à tout ce qu'il transcende tente de traduire chez Proclus le primat métaphysique, identiquement, l'antériorité absolue de la simplicité sur tout ce qui procède d'elle sans qu'on puisse dire que réciproquement elle s'abaisse à les causer (c'est ce qu'on peut formuler en termes d'*unilatéralité de la causalité*, ou de relation *non-convertible*). Mais Damascius, qui ouvre son *Traité des premiers principes* par une formulation extrêmement ramassée qui, par sa généralité (l'ἀρχή et les πάντα ne sont pas spécifiés, mais compris de façon générique, telle que toute relation de causalité serait structurée de façon antinomique), radicalise « l'antinomie du

principe », interdit tout à fait explicitement toute conception de l’Ineffable comme transcendant.

« [...] Le transcendant est déjà simultanément et coordonné, de telle sorte qu’il est nécessaire de nier même ce nom de lui. Mais la négation est un certain discours, et le nié une réalité, tandis que lui n’est rien, par conséquent même pas nié, ni du tout exprimable, ni même connaissable de quelque façon que ce soit, de sorte qu’il n’est même pas possible de nier<sup>121</sup> la négation. Mais ce complet renversement des discours et des pensées, c’est la démonstration, imaginée par nous, de ce dont nous parlons. »<sup>122</sup>

En un sens, il est possible de lire cet extrait du *Peri Archôn* en parallèle des thèses de Proclus, si on pense à la façon dont Damascius suit constamment dans son *Commentaire au Parménide* le texte de Proclus<sup>123</sup>. Damascius commence par souligner que la « transcendance » est « coordination », qu’elle n’existe qu’avec (ἄμα) ce qu’elle transcende (sinon on ne la dirait pas transcendante). Il est manifeste, même si Proclus précise bien que la négation précède ce qui est nié, qu’est nié « quelque chose » dans la première hypothèse. Faire apparaître la transcendance du principe consiste précisément à souligner sa qualité de principe, c’est-à-dire à l’excepter de ce qui procède de lui, or c’est là identiquement le situer par rapport aux réalités transcendées.

« Ἐξήρηται γὰρ αἰεί τινος τόγε ἐξηρημένον καὶ οὐ πάντη ἐστὶν ἐξηρημένον, ἅτε σχέσιν ἔχον πρὸς τὸ οὐ ἐξήρηται, καὶ ὅλως ἐν προηγῆσει

---

<sup>121</sup> Il était nécessaire sur ce point de ne pas suivre la traduction COMBES. Le terme est « ἀποφῆναι » qui a le double sens de « dire » ou de « nier ». On se référera avec profit à la thèse de Carolle METRY-TRESSON, *L’Aporie ou l’expérience des limites de la pensée dans le Peri Arkhôn de Damaskios*, Leiden ; Boston, Brill, 2012, p. 214. L’auteure y recense les solutions adoptées sur ce point et conclut habilement à la validité conjointe des deux traductions : l’Ineffable ne souffre ni la négation, ni même la négation de la négation.

<sup>122</sup> G. 167-168 / WC I.21.13-20 / R. I.15.19-23 : « τὸ ἐξηρημένον [...] ἄμα γὰρ ἤδη καὶ συντεταγμένον, ὥστε καὶ τοῦτο αὐτοῦ ἀποφῆσαι ἀνάγκη. Ἀλλὰ καὶ ἡ ἀπόφασις λόγος τις, καὶ τὸ ἀποφατὸν πρᾶγμα, τὸ δὲ οὐδὲν, οὐδὲ ἄρα ἀποφατὸν, οὐδὲ λεκτὸν ὅλως, οὐδὲ γνωστὸν ὅπως οὖν, ὥστε οὐδὲ ἀποφῆναι τὴν ἀπόφασιν δυνατόν· ἀλλὰ ἡ πάντη περιτροπὴ τῶν λόγων καὶ τῶν νοήσεων αὕτη ἐστὶν ἡ ἐμφανταζομένη ἡμῖν ἀπόδειξις οὗ λέγομεν. »

<sup>123</sup> cf. WESTERINK, « Damascius commentateur de Platon », in *Le Néoplatonisme* (Colloque de Royaumont 1969), Paris, 1971, pp. 253-260. « l’initiative est laissée partout à Proclus ».

τινὶ σύνταξιν· εἰ οὖν μέλλοι τῷ ὄντι ἐξηρημένον ὑποκεῖσθαι, μηδ' ἐξηρημένον ὑποκεῖσθω. Οὐ γὰρ ἐπαληθεύει τῷ ἐξηρημένῳ τὸ οἰκεῖον ὄνομα κατὰ ἀκρίβειαν, ἅμα γὰρ ἤδη καὶ συντεταγμένον, ὥστε καὶ τοῦτο αὐτοῦ ἀποφῆσαι ἀνάγκη. »<sup>124</sup>

En un sens, ce n'est pas à ce niveau que porterait une critique à l'encontre de Proclus, car ce dernier n'a pas la naïveté de reconnaître à la négation, fût-elle « transcendant », le pouvoir de dire adéquatement le principe : il finit par démontrer la nécessité de nier la négation<sup>125</sup>. Sans doute est-ce davantage sur la qualité *déterminante* de la négation qu'il assoit ce dernier mouvement critique, quand Damascius prend aussi en compte la *relationnalité* qui caractérise toute transcendance et confine nécessairement à rendre son énonciation autocontradictoire.

C'est davantage le deuxième point de la critique de Damascius qu'il nous faut mettre en regard avec la négation des négations proclusiennes. Si en un sens tous deux sont d'accord quant à l'inadéquation de la négation au principe

---

<sup>124</sup> G. 167 / WC I.21.8-14 / R. 1.15.15-20 : « De fait, toujours le transcendant transcende quelque chose et n'est pas tout à fait transcendant, attendu qu'il a relation à ce qu'il transcende et, de façon générale, coordination dans une certaine préséance. Si donc il doit être posé comme vraiment transcendant, qu'il soit posé comme même pas transcendant. Car ce nom dans sa propriété atteste faussement le transcendant en toute rigueur : le transcendant est déjà simultané et coordonné, de telle sorte qu'il est nécessaire de nier même ce nom de lui. »

<sup>125</sup> La métaphysique de Proclus ne doit pas être caricaturée, mît-on l'accent comme nous le faisons sur le caractère fermement contraignant de ses déterminations conceptuelles. On peut citer ici BEIERWALTES, sans doute l'un des meilleurs avocats de Proclus en regard de la fonction de repoussoir que remplit ici pour une part sa métaphysique (*Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, FaM, Klostermann, 1965, pp. 359-360). Insistant sur la conversion de l'« aporie » en « euporie paradoxale », Beierwaltes écrit : « en dépit du fait que le paradoxe est la forme la plus appropriée pour déclarer l'un, elle ne se présente jamais comme achevée et absolue ; au contraire elle demeure en son essence toujours adéquatement *ouverte, inachevée* et volontairmenet inachevée, et se réduit toujours seulement à des déclarations analogiques. Par là, elle garantit le philosophe du dogmatisme » (nous traduisons et soulignons).

(quoique différemment comme on l'a vu) ; Damascius y ajoute l'impossibilité de « nier la négation ». Il faut sans doute le lire avec cet autre passage<sup>126</sup> :

« Il faut dire que l'ineffable de quelque façon est négatif ; quand je dis *de quelque façon*, ce n'est pas que, sous quelque rapport, il soit affirmatif ou positif, mais que ce nom ou cette chose n'est même pas une négation ni une position, mais une complète suppression qui n'est pas <non-quelque chose> (car "non-quelque chose" fait aussi partie des êtres), mais qui elle-même n'est pas du tout. »

Damascius conserve donc l'idée d'une négativité, et permet sans doute encore, par là, la référence à la première hypothèse<sup>127</sup>. Mais celle-ci est dite « παντελής ἀναίρεσις » qui sans doute tend à faire comprendre qu'*a contrario* aucune négation (ἀπόφασις) ne se fait sans reste pour ainsi dire. A nouveau, c'est une opposition biunivoque à laquelle recourt topiquement Damascius (οὐχ ὅτι πῆ καταφατικὸν ἢ θετικόν), pour en démontrer l'insuffisance. Certes, la « suppression » est, entendue communément, suppression *de* quelque chose (l'*alpha* privatif montre bien qu'il est difficile de formuler ce qui serait purement a-relationnel) mais elle permet à Damascius de souligner l'a-substantialité du principe, quand « οὐ τί » est encore un « ὄν ». Elle doit en outre se comprendre

---

<sup>126</sup> G. 203 / WC I.62.4-9 / R. I.41.23-42.3 : « Ἡ τὸν τρόπον τινὰ ἀποφατικὸν ἐστὶ τὸ ἀπόρητον· λέγω δὲ τρόπον τινά, οὐχ ὅτι πῆ καταφατικὸν ἢ θετικόν, ἀλλ'ὅτι οὐδὲ ἀπόφασις οὐδὲ θέσις τόδῃ <τὸ> ὄνομα ἢ τὸ πρᾶγμα, ἀλλὰ παντελής ἀναίρεσις, οὐχὶ <οὐ τί> οὔσα (καὶ οὐ τί γὰρ τῶν ὄντων), ἀλλὰ μηδὲ αὐτὴ οὔσα τὸ πάμπαν. » Nous reprenons la très belle correction de Westerink.

<sup>127</sup> Il faudrait prendre le temps d'examiner cette possibilité, souvent adoptée sans examen préalable, comme si elle allait de soi. On trouve en effet dans le *Peri Arkhôn* l'affirmation suivante qui la rend douteuse : « sans doute est-ce là cet un-plusieurs auquel s'originent les négations de la première hypothèse, qui commande aussi, le premier, à toutes les divisions qui ça et là se différencient » (Καὶ μήποτε τοῦτό ἐστι τὸ ἐν πολλὰ ἀφ' οἷ καὶ <αἰ> ἀποφάσεις ἄρχονται τῆς πρώτης ὑποθέσεως, ὃ καὶ πρῶτον ἄρχει πάντων διορισμῶν τῶν ὅπως δήποτε διαφοροῦμένων). A mettre en rapport avec cette définition de l'« Un-plusieurs », « il comprend dans les plusieurs qui sont les siens la cause productrice universelle de tous ceux qui procèdent de lui par quelque division que ce soit » (ὅθεν καὶ <ἐν πολλὰ> λέγεται, ὡς συνειληφὸς κατὰ τὰ ἑαυτοῦ πολλὰ τὴν πάμπορον αἰτίαν τῶν ἀπ' αὐτοῦ προϊόντων καθ' ὅποιονοῦν μερισμὸν). Galpérine le dit très clairement (n. 28. p. 483) : au niveau de la limite des intelligibles même il s'agit de souligner « la primauté accordée à la coïncidence pure de l'un et des plusieurs qui est l'*hen panta* » et qu'on étudiera plus bas.

« παντελής », complète, totale, c'est-à-dire comme précisément sans objet, pure suppression. C'est donc en ce sens, qu'à la suite de Marilena Vlad dans sa thèse<sup>128</sup>, il nous faut souligner qu'avec Damascius, « l'accent est mis non pas sur l'*antériorité* (ἐπέκεινα) du principe, mais plutôt sur l'*incoordination* (ἀσύντακτον) », dans la mesure où, précisément, l'antériorité se modalisait comme transcendance : ἐπέκεινα.

Qu'en est-il de l'un, si, plutôt que d'opposer absoluité et principialité de l'*ἀρχή* en reproduisant en quelque sorte une logique biunivoque (qui se trouverait opposer voix absolue et voix principielle), on voyait sous leur double figure « la logique plus profonde de la présence du principe dans la pensée »<sup>129</sup> ? Cette seconde reformulation d'une causalité "transcendante" en renouvelle elle aussi profondément les termes. A la suite de l'Ineffable, et parce qu'il se tient au plus près de lui et se trouve comme couvert de son obscurité<sup>130</sup>, « au sujet de l'un les raisonnements de Platon se renversent (περιτρέπονται) ; car l'un est proche du renversement du premier [l'ineffable] qui survient de toutes parts (ἐγγὺς γὰρ ἐστὶ τῆς πανταχῆ τοῦ πρώτου περιτροπῆς) ». En réalité la cause et l'effet ne se distinguent que postérieurement à l'un (selon une postériorité logique plus que chronologique) : « l'un est un-tout seulement ; et s'il est aussi cause, c'est en tant que la cause est dans le tout, de sorte qu'il est aussi l'ensemble des effets qui viennent de lui, en tant que, dans le tout, cela aussi est contenu. » En regard de toute la tradition platonicienne qui oppose résolument « un » et « tout », les thèses damasciennes apparaissent presque provocantes ; mais en vertu précisément de ce

---

<sup>128</sup> M. VLAD, *Damascius et l'aporétique de l'ineffable. Récit de l'impossible discours*, Paris, EPHE, 2011, p. 144.

<sup>129</sup> VLAD, *op. cit.*, p. 140.

<sup>130</sup> G. 223 / WC I.84.18-19 / R. 1.56.9.

que s'est efforcé d'exiger tout le néoplatonisme — la simplicité absolue de l'un —, l'un est « tout avant le tout » (πάντα πρὸ πάντων), en deçà de toute distinction, et résorbe toute pluralité en lui et ne peut se comprendre de façon oppositive par différence avec le non-un. Loin de s'excepter de « tout » (πάντα), « l'un est toutes choses à la fois sur un mode ineffable » (ἐκείνου δὲ πάντα ὁμοῦ ἀπορρήτως)<sup>131</sup>. « L'Un n'est pas pensé de manière négative comme s'il refusait toute détermination — ce qui aurait encore la valeur d'une détermination — mais l'Un est le Tout, en tant que dépassement de toute distinction, de tout *heteron* possible »<sup>132</sup>. Si l'incoordination de l'ineffable ne pouvait se comprendre par négation *i.e.* relativement, l'un exige un déplacement analogue et l'on sent combien l'indétermination de l'un suscite elle-même le privilège que doit acquérir la question de sa relationnalité sur celle de son indétermination. Cette indétermination pure ne se coordonne à aucune négativité antérieure, puisqu'on ne peut même pas dire qu'il y a participation, ou « don » de l'ineffable<sup>133</sup>. L'Un se conçoit comme causalité première sur fond de « rien » mais qui serait « néant par excès ». Cette causalité se trouve reformulée de manière à exclure toute relation contredistinguée. La « transcendance » contredistingue le principe de ce qui procède de lui et qu'il excède, quand « ce n'est pas par l'être que [l'un] produit, comme on pourrait le dire (car ce serait là une production particulière contredistinguée des autres) ; ce n'est pas parce que *celui-là* est que par là *les autres* sont (car dans ce cas il ne sera cause d'aucun d'eux, s'il ne les produit pas),

<sup>131</sup> G. 236 / WC I.98.26-27 / R. I.66.1.

<sup>132</sup> M. VLAD, « *De Principis*. De l'aporétique de l'Un à l'aporétique de l'Ineffable », in *Khôra*, 2/2004, p. 132.

<sup>133</sup> G. 171 / WC I.25.17-18 / R. I.18.7 : ce serait « mêle[r] beaucoup d'exprimable à l'ineffable ». Il ne s'agit pas tant ici d'une affirmation dogmatique que du dernier mouvement dialectique qui conduit à un nouveau « renversement » (περιτρεπόμενος ὁ λόγος) qui n'est pas si éloigné de la « démonstration » dont on a cité l'exemple : « ἀπόρητον ἀποφαίνει ἐκεῖνο ».

mais plutôt c'est selon sa simplicité productrice de tout qu'antérieurement (πρὸ) à l'activité, antérieurement à la puissance, antérieurement à la subsistance, il est la cause du tout. »<sup>134</sup>

Certes Damascius, en résorbant « πάντα », toutes choses, dans la simplicité englobante de l'un, ne refuse ni la transcendance — profondément renouvelée telle qu'elle ne fait pas alternative avec l'immanence — de l'un à toutes choses, ni n'infirme ce qu'on s'était attaché à dégager chez Proclus et qu'on avait appelé commodément « l'unilatéralité de la causalité » : « En sorte qu'il ressort de l'examen que d'une part le non-un se distingue de l'un par sa propre nature, celle du non-un, par laquelle il se distingue, quand par ailleurs l'un s'attache encore à lui et ne s'écarte pas de lui, même à ce degré, puisque même le non-un, quel qu'il puisse alors être auprès de l'un, est cependant encore un par participation »<sup>135</sup>. « L'un antérieur à tout, si même il est un, communique une union qui est antérieure à toute circonscription (πρὸ πάσης περιγραφῆς οὔσαν ἐνδίδωσιν ἔνωσιν), qui n'est même pas distinguée par rapport aux autres (οὐδὲ ταύτην πρὸς τὰ ἄλλα διωρισμένην), mais se trouve être, pour ainsi dire, la racine indifférenciée de l'hypostase tout entière de chacune (οἶον ρίζαν ἀδιάκριτον πάσης τῆς ἐκάστου ὑποστάσεως) »<sup>136</sup>. La causalité de l'un est antérieure à une causalité semblable ou

---

<sup>134</sup> G. 250 / WC I.114.23-115.4 / R. I.76.11-15 : « Οὐ γὰρ τῷ εἶναι ποιεῖ, ὡς ἂν φαίη τις (μία γὰρ αὕτη ποιήσις ἀντιδιωρισμένη πρὸς ἄλλας), οὐδὲ ὅτι ἐκεῖνό ἐστι, διὰ τοῦτο τὰ ἄλλα ἐστίν (οὔτω γὰρ οὐδενὸς ἔσται αἴτιον, εἰ μὴ παράγει αὐτά), ἀλλὰ κατὰ τὴν πάντων οἰστικὴν ἀπλότητα πρὸ ἐνεργείας, πρὸ δυνάμεως, πρὸ ὑπάρξεως αἴτιον τῶν πάντων ἐστίν. »

<sup>135</sup> G. 215 / WC I.76.13-19 / R. I.51.3-7 : « [...] ὥστε τῷ ἐπιβλέποντι, τὸ μὲν οὐχ ἐν διακρίνεται τοῦ ἐνὸς τῆ ἑαυτοῦ φύσει, τῆ τοῦ οὐχ ἐνὸς διακρινόμενον, τὸ δὲ ἐν αὐτοῦ ἔτι ἔχεται καὶ οὐκ ἀφίσταται αὐτοῦ οὐδὲ κατὰ τοσοῦτον, ἐπεὶ καὶ τὸ οὐχ ἔν, ὃ τί ποτε ἂν ἦ παρὰ τὸ ἐν, ὅμως ἔτι ἐστὶν ἐν κατὰ μέθεξιν διὰ τὸ γενέσθαι οὐχ ἔν. » Damascius commençait par affirmer que le non-un demeurerait « comme enraciné dans l'un » (οἶον ἐρρίζωται τῷ ἐνί).

<sup>136</sup> G. 235 / WC I.98.1-4 / R. I.65.8-10. Ou encore, G. 246 / WC I.110.6-9 / R. 1.73.8-11 : « sa nature n'est pas distinguée de quoi que ce soit, ni unie à rien, ni ne partage les

dissemblable (en un sens c'est une référence à la proposition 28 des *Eléments de théologie* qui donnait la formule de la procession par ressemblance dont la nécessité est intégralement liée à la structure triadique de la causalité proclusienne<sup>137</sup>), « celle qui lui convient, si l'on peut dire, c'est la génération indéterminée antérieure à toutes les deux (πρὸ ἀμφοῖν) », « l'un est antérieur à tout et il est la cause de tout, en tant qu'il est aussi la cause des causes »<sup>138</sup>. L'antériorité (πρὸ πάντων) dit ici avant tout l'irréductibilité de la principialité indéterminée de l'un, on retrouve le régime très particulier que qualifie l'emploi πρὸ ἀμφοῖν de la préposition.

En un sens, on voit à travers la critique de Damascius qu'un nouveau niveau de réflexivité s'élabore à l'intérieur de la tradition platonicienne. La thématization de « l'antinomie du principe » à l'ouverture du *Traité des premiers principes* manifeste bien la perspective adoptée : non tant formaliser une transcendance du principe telle qu'elle permet de penser par là même sa causalité, de façon syntaxiquement ordonnée (pour parler métaphoriquement) ; mais pouvoir penser encore une principialité quand toujours le principe se trouve réintégré au tout ou que réciproquement le principe faisant défaut au tout celui-ci n'en ait plus que le nom. Proclus faisait jouer un partage biunivoque entre principes transcendants (ἐξηρημένον) et principes coordonnés (συνάπτον) ; de façon singulière, du côté de l'ineffable comme de l'un se trouve exigée la

---

altérations de rien que ce soit : elle ne serait plus tout, mais elle serait ce dont elle aurait partagé la distinction ».

<sup>137</sup> « Tout producteur fait subsister des êtres semblables à lui-même avant d'en susciter de dissemblables. »

<sup>138</sup> On se référera pour plus de précision aux G. 248-250 / WC I.112.15-115.12 / R. 1.75.1-76.20



conceptualisation d'une ἀρχή<sup>139</sup> irréductible à toute opposition binaire (καταφατικὸν/θετικόν, ἐξηρημένον/συνάπτον, causalité par l'être *i.e.* transcendante ou par l'activité) en tant que celle-ci semble devoir, toujours, relativiser le principe. Dans le cas de l'un, il s'agit sans doute topiquement de remonter le fil de la simplicité (l'argumentation semble conduite par le refus de la contradistinction), mais de façon originale, cette exigence recourt elle aussi à un "déconditionnement" du principe, hors de toute catégorisation bijective (on citait une nouvelle occurrence du significatif « πρὸ ἀμφοῖν »). Récursivement, le principe ne se trouve *opposable* à aucun ἕτερον. C'est sur fond de ce déplacement que doit être interrogé le sémantisme exact de la σύνταξις, pour en saisir l'articulation avec l'incoordination principielle.

## 2. La continuité causale

On a commencé par déterminer la double coordination du concept de σύνταξις, horizontalement et verticalement. Dès lors que notre trop bref examen historique a mis en évidence combien toute coordination horizontale (notamment l'acception cosmologique) procédait en réalité d'une coordination verticale (l'intégration systémique dépend d'une unification par l'origine ou par la cime en quelque sorte), nous commencerons par examiner l'usage qui est fait du terme dans les apories qui concernent avant tout la procession et la participation.

---

<sup>139</sup> Quoique le terme semble impropre à désigner l'ineffable, nous le conservons, à la suite de Damascius, par défaut : « Μαντεύεται ἄρα ἡμῶν ἡ ψυχὴ τῶν ὁποσοῦν πάντων ἐπινοουμένων εἶναι ἀρχὴν ἐπέκεινα πάντων ἀσύντακτον πρὸς πάντα » (nous soulignons).

Proclus établissait déjà que la « vérité au sujet des dieux » (εἶναι τὴν περὶ θεῶν ἀλήθειαν), à la suite de Platon, « est celle qui a pour objet les hénades de ce qui existe, et elle nous enseigne leurs processions et leurs propriétés, la manière dont les êtres leur sont liés, et les hiérarchies des formes qui dépendent de ces substances marquées du caractère de l'Un » (ἢ περὶ τὰς ἐνάδας τῶν ὄντων πραγματεύεται, καὶ τὰς τε προόδους αὐτῶν καὶ τὰς ιδιότητας παραδίδωσι καὶ τὴν τῶν ὄντων πρὸς αὐτὰς συναφὴν καὶ τὰς τῶν εἰδῶν τάξεις, αἱ τούτων ἐξήρηται τῶν ἐνιαίων ὑποστάσεων<sup>140</sup>). Partant, « les processions » sont ordonnées selon les caractères propres et constituent l'objet d'un questionnement qui pose spécifiquement la question du caractère commun, de la continuité causale entre le principe et ce qui en *procède*. Toujours dans la fidélité à Platon qui aurait « fait paraître au-delà du corporel ces trois causes et monades (τρῆς ταύτας αἰτίας καὶ μονάδας ἐπέκεινα σωμάτων ἀναφήνασα), c'est-à-dire l'âme (ψυχὴν), l'intellect tout premier (νοῦν τὸν πρότιστον) et l'Unité supérieure à l'intellect (τὴν ὑπὲρ νοῦν ἔνωσιν) », il s'agit à partir de ces principes comme de monades de « produi[re] en ordre les séries qui leur sont propres ([Πλάτων] παράγει μὲν ἐκ τούτων ὡς μονάδων τοὺς οἰκείους ἀριθμούς), celle propre à l'Un (τὸν μὲν ἐνοειδῆ), celle propre à l'intellect (τὸν δὲ νοερὸν), celle propre à l'âme (τὸν δὲ ψυχικόν) — car toute monade est à la tête d'une multiplicité en coliaison<sup>141</sup> avec elle-même (πᾶσα γὰρ μονὰς ἡγεῖται πλήθους ἑαυτῆς συστοίχου) ». Proclus emploie le verbe « συνάπτει » pour décrire les liens mis en évidence par la « théologie platonicienne » (avant de penser la conversion de toutes les réalités vers « l'unique hénade imparticipable », πάντα δὲ εἰς μίαν ἐπιστρέφει τὴν

<sup>140</sup> TP I, 3 (SAFFREY-Westerink [ed.], Paris, Belles Lettres, 1968, p. 14 .17-21). Galpérine renvoie à ce passage et à la proposition 21 des *Eléments de théologie* p. 168.

<sup>141</sup> Significativement, SAFFREY traduit « coordonnées ».

ἀμέθεκτον ἐνάδα). On a vu que ce terme était mis en équivalence avec *συντάττω* (avec le privilège qu'on a vu) : la question des processions engage celle de la « coordination » qu'on peut expliciter d'après la proposition 21 des *Eléments de théologie* en termes de *κοινωνία*, *συνέχεια* et *ταυτότης*<sup>142</sup> ou encore selon une formule ramassée qui paraît paraphraser la notion de *σύνταξις* : « ἔστιν ἄρα μονὰς μία πρὸ τοῦ πλήθους καθ' ἐκάστην τάξιν καὶ εἰρμὸν τὸν ἕνα λόγον τοῖς ἐν αὐτῇ τεταγμένοις παρεχομένη πρὸς τε ἄλληλα καὶ πρὸς τὸ ὅλον »<sup>143</sup>. A cette puissance causale et à la communauté qui en découle doit être conjuguée la transcendance du principe qui garantit la cohésion de l'ordre procédé ; c'est même l'absence de plurification de ce principe qui permet de penser son rôle coordonnateur. Après avoir affirmé l'unicité de ce principe (proposition 22), la proposition 23 met immédiatement en place la structure triadique ἀμέθεκτον / μετεχόμενα / μετέχοντα. On peut dire que la nécessité de l'absoluité de la cause est encore confirmée par la doctrine de l'ἐπιτηδειότης<sup>144</sup> qui permet de penser une relation causale *non-convertible* : la proposition 21 l'expose clairement, la cause doit nécessairement demeurer « πρὸ τῶν πάντων »<sup>145</sup>.

C'est donc articulé à cette question de la « communauté » et du « caractère commun » (τὸ ταυτόν) qui est en même temps « caractère propre » (ιδιότης) de

<sup>142</sup> PROCLUS, *The Elements of theology*, E.R. DODDS (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1963, 24.13. La proposition 131 (101.14-15) dit encore : « πᾶν αἴτιον ἀρχικὸν οἰκείου πλήθους ἡγεῖται καὶ ὁμοίου πρὸς αὐτὸ καὶ συγγενοῦς ».

<sup>143</sup> *Ibid.*, 24.15-17. « par conséquent, il y a donc une unique monade avant la multiplicité qui en conformité avec chaque ordre et enchaînement, dotant les termes ordonnés en lui d'une raison une dans leurs rapports mutuels et à la totalité » (nous traduisons).

<sup>144</sup> La proposition 98 parlent ainsi des « êtres capables de participer à la cause » (τά μετέχειν αὐτοῦ δυνάμενα) qui est « tout entière partout et nulle part », *ibid.*, pp. 86-88. On trouve une très belle exposition de ce point de doctrine dans le *Commentaire sur le Timée* à l'occasion d'un court excursus appelé par l'analyse du huitième don que fait le démiurge au monde, le temps : « [...] διὰ γὰρ τοῦτο, καίπερ ἄει τῶν θεῶν πᾶσι προτεινόντων τὰ σύστοιχα ταῖς οὐσίαις αὐτῶν ἀγαθὰ, οὐκ ἄει πάντες αὐτὰ καταδεχόμεθα, διότι μήτ' ἐπιτηδείως ἔχομεν μήτε σύμμετροί πως τῇ δυνάμει τῶν μεταδιδόντων καθέσταμεν » (III.7.17-21, DIEHL).

<sup>145</sup> 24.19-20.

la monade comme de la série qui en procède que Damascius commence par affirmer l'improcessibilité de l'ineffable<sup>146</sup>, Damascius dénie toute possibilité de penser une procession articulée en termes d'ordre propre, de pluralité propre et de façon implicite de caractère commun ou de procession homogène : « De fait si à partir des réalités d'ici nous voulons dire quelque chose au sujet de *celui-là*, <voici ce que nous dirons> : puisqu'en elles en chaque ordre de réalité la monade commande une série qui lui est propre (ἐπειδὴ ἐν τούτοις ἕκασταχοῦ ἢ μονὰς ἡγεῖταιί τινος οἰκείου ἀριθμοῦ) [...] ; ainsi le raisonnement exigera sans doute qu'il y ait aussi un ineffable et une pluralité d'ineffables, et l'ineffable sera donc producteur sur un mode indicible (οὕτω δήπουθεν ἀπαιτήσῃ ὁ λόγος καὶ ὄν ἀπόρρητον καὶ πολλὰ ἀπόρρητα, καὶ ἔδει γε τὸ ἀπόρρητον γόνιμον εἶναι ἀπορρήτως εἰπεῖν). En conséquence de quoi il engendrera une pluralité propre (Γεννήσῃ ἄρα πλῆθος οἰκεῖον) ». On voit que Damascius réfère assez évidemment aux thèses de Proclus ; sur quoi il conclut : « Ces propos et d'autres du même genre sont le fait de ceux qui ont oublié les apories dont nous avons parlé plus haut, à savoir qu'il n'y a rien qui soit commun à *celui-là* et aux choses d'ici-bas (οὐδὲν γὰρ ὅ τι ἐκείνω κοινὸν πρὸς τὰ τῆδε) ».

Mais de cette façon, ce n'est pas directement ou pas exclusivement du moins bâtir la critique sur la notion de *σύνταξις*, mais bien sur la communauté : ce serait davantage un "principe d'exception", d'absoluité, qu'il faudrait apparemment faire valoir, dans une perspective très proche de la transcendance du principe habituellement requise. On a vu néanmoins combien les problématiques de la communauté, de la diffusion du caractère propre engageaient la dimension continuiste qui caractérise la causalité néoplatonicienne ; surtout, le texte de

---

<sup>146</sup> G. 168/WC I.21.24-22.10/ R. 1.15.26-16.5.

Damascius lui-même fait correspondre la question à notre enjeu. Nous aurons l'occasion de revenir à l'analyse de ce point mais Damascius identifie bien, explicitement, communauté de caractère et coordination : « Si *celui-là* aussi était connu avec les autres (εἰ γινώσκοιτο καὶ ἐκεῖνο μετὰ τῶν ἄλλων), il ferait lui-même aussi partie du tout (ἔσται καὶ αὐτὸ τῶν πάντων) : serait commun à lui et aux *autres* l'être propre aux connaissables (κοινὸν γὰρ αὐτῷ καὶ τοῖς ἄλλοις ἔσται τὸ γνωστοῖς εἶναι) et il serait dans cette mesure coordonné au tout (καὶ συντετάσσεται τοῖς πᾶσι κατὰ τοσοῦτον) »<sup>147</sup>. Damascius fait valoir cette identité à propos de la cognoscibilité mais elle se trouve confirmée dans sa valeur générale : « des choses desquelles il y a quelque caractère commun il est une coordination unique, si bien que par là lui aussi serait avec le tout » (οἷς δέ ἐστι κοινόν τι, τούτων μία σύνταξις, ὥστε καὶ ταύτη μετὰ πάντων ἐκεῖνο)<sup>148</sup>. Mais réduire la compréhension de la « coordination » à celle de la communauté de caractère (si les deux concepts étaient parfaitement coextensifs), ce serait à nouveau exiger une compréhension *par différence* de l'absoluité du principe. C'est-à-dire qu'on pourrait *quasi* se contenter de nier *ce qu'est* le terme dérivé pour articuler la transcendance du principe (Damascius conclut d'ailleurs le premier argument de la sorte : « καὶ ταύτη ἄρα ἄγνωστον αὐτὸ εἶναι δεῖ »). La communauté de caractère qui caractérise le rapport *vertical* du principe à ce qui procède de lui semble devoir se comprendre comme une coordination qui dans la perspective de Damascius confine à *horizontaliser* le principe.

---

<sup>147</sup> G. 165/WC I.19.6-8/R. 1.14.9-10.

<sup>148</sup> G. 163/WC I.17.6-8/R. 1.13.1-2.

3. *Ἀφ' οὗ δὴ ἂν ἄρξῃται ἡ διάκρισις,  
ἀπὸ τούτου καὶ τὸ ἐξηρημένον ἢ συντεταγμένον*

Pour répondre à cette question, un passage<sup>149</sup> semble devoir occuper toute notre attention en ce qu'il examine un nœud décisif dans la chaîne de la procession : il s'agit de la première triade intelligible, qui sans doute en ce qu'elle est le lieu de la procession du non-un depuis l'un dont le mixte est le « premier être », l'unifié, semble devoir être, de façon éminente, le lieu central d'un questionnement sur la coordination de l'un et des « autres », de l'ἀρχή et des πάντα (il faut certes souligner que l'un est encore « tout obscurci » de l'ineffable<sup>150</sup>, que l'idée même de « principe » était difficile à articuler à ce niveau de réalité — l'un de l'unifié lui-même demeure indifférencié). Nous verrons que de façon immédiatement précédente<sup>151</sup>, Damascius a discuté la forme de causalité qu'on pouvait tenter d'attribuer à l'un et mis à l'épreuve la légitimité de lui appliquer les catégories canoniques de manence, de procession ou encore de subsistence. C'était déjà l'occasion — et nous ne manquerons pas d'en produire

---

<sup>149</sup> G. 267-268/WC II.1.5-2.7/R. 1.86.2/1.87.20.

Il faut certes souligner combien la question d'une structuration divine triadique ou ennéadique des réalités divines ménage de façon privilégiée une problématisation en termes de σύνταξις ; cet autre passage (G. 610 / WC III.138.15-22 / R. 1.303.20-25) permet d'en prendre la mesure :

« Le père [l'un de la 2<sup>ème</sup> triade] tout entier sera coordonné (συνταχθήσεται) à l'intellect tout entier par la médiation de la puissance tout entière, le père un à l'intellect un par la médiation de la puissance une, et à son tour le père triple à l'intellect triple par la puissance triple. L'unifié ne sera donc pas arraché à lui-même en trois monades ; de fait il demeure unifié, dans l'identité à soi, même si en lui apparaît primordialement (προφάνειεν) le triadique unifié. Bien davantage l'un demeurera un dans la triplicité, et également la puissance, même en manifestant une triple nature. »

« καὶ ὅλος μὲν ὁ πατήρ ὅλω τῷ νῷ συνταχθήσεται διὰ μέσης ὅλης τῆς δυνάμεως, ὁ εἷς διὰ μιᾶς τῷ ἐνί, πάλιν δὲ ὁ τριπλοῦς τῷ τριπλῷ διὰ τῆς τριπλῆς. Οὐδὲ δὴ τὸ ἡνωμένον διασπασθήσεται ἀφ' ἑαυτοῦ εἰς τρεῖς μονάδας· μένει γὰρ ἡνωμένον ὡσαύτως, καὶ εἰ προφάνειεν ἐν ἑαυτῷ τὸ τριαδικὸν ἡνωμένον, πολλῷ μειζόνως τὸ ἐν μείνει ἐν τριοῦχον, καὶ ἡ δύναμις ὁμοίως, εἰ καὶ τριφυῆς ἐκφανεῖ » (ponctuation WESTERINK très légèrement modifiée).

Immédiatement à la suite, c'est l'idée que de telles distinctions ressortissent au « langage humain » dont la seule valeur consiste à s'en refuser la moindre qui apporte uen conclusion au raisonnement.

<sup>150</sup> *Loc. cit.* : G. 223 / WC I.84.18-19 / R. 1.56.9.

<sup>151</sup> dans la section sur l'un qui précède celle sur le non-un.

l'examen — de qualifier la question en termes de « coordination » ou d'« incoordination » ; mais si c'est bien avec la première triade intelligible que s'explique son rapport avec la procession en propre, c'est que ce niveau en noue la problématique de façon beaucoup plus serrée. Nous verrons qu'il s'agira de tenter d'expliquer la teneur des notions de *διορισμός*, *έτερότης* et *διάκρισις* à ce niveau de réalité et dans la perspective de la *σύνταξις* principielle. C'est-à-dire qu'au moment d'examiner la question de la « coordination » de l'un à la première triade intelligible, et de confronter les doctrines de Jamblique et Porphyre sur la question, c'est bien à une opposition frontale entre la « transcendance » (l'un est « ἀσύντακτος αἰτία » et « transcende le tout », τὰ πάντα ἐκβέβηκεν — la négation de tout « ἴδιον » propre à l'un va aussi dans le sens de son improcessibilité) et la « coordination » (συναριθμοῖτο, ἐξήπται ἰδίως) qu'il est donné lieu (dramatisée dans la syntaxe par les conjonctions *μὲν... δὲ...*) :

« Οὐκοῦν ἡ ἀσύντακτος αἰτία καὶ πάντων μία κοινὴ καὶ πάντῃ ἄρρητος πῶς ἂν συναριθμοῖτο τοῖς νοητοῖς καὶ μᾶς λέγοιτο τριάδος πατήρ ; Αὕτη μὲν γὰρ ἤδη κορυφὴ τῶν ὄντων ἐστίν, ἐκείνη δὲ τὰ πάντα ἐκβέβηκεν· καὶ ταύτης μὲν ἐξήπται ἰδίως ὁ πατρικὸς νοῦς, ἐκείνης δὲ οὐδὲν ἴδιον ».

Il faut avant d'aborder ce point de notre étude introduire une dernière nuance : il devient difficile de parler de procession dès lors que Damascius lui-même en produit la critique comme d'un concept avant tout marqué par la contradistinction avec la manence et la conversion (détermination impropre à qualifier le niveau de l'un)<sup>152</sup> : en cela notre problématisation de la question en termes de « coordination

<sup>152</sup> « Οὐδὲν ἄρα πρόεισιν ἀπ' αὐτοῦ, οὐδὲ γὰρ μένει ἐν αὐτῷ, ἵνα καὶ προέλθῃ, ἀεὶ γὰρ ἡ μονὴ πρὸ πάσης προόδου· οὕτω δὲ τὰ διάφορα ἐπὶ τῆς ἀδιαφόρου φύσεως » : « Rien par conséquent ne procède de lui car il ne demeure même pas en lui-même afin lui aussi de procéder — de fait toujours la manence vient avant toute procession —, et dans cette nature indifférenciée il n'y a pas encore de différences » (selon le passage sus-cité : G. 246-247/WC I.110.15-111./R. 1-73.15-1.74.11). Proclus défend la même idée dans le *Commentaire au Timée* (*loc. cit.*, III, 14 DIEHL) quand il définit que l'un auprès duquel se

verticale » (ou plus prudemment encore simplement de *causalité*) présente un aspect commode à côté duquel la légitimité de l'emploi même du terme de « procession » devra être éprouvée. Il est par ailleurs extrêmement difficile de délier la question de la procession de celle de la participation (qu'on l'aborde par la médiation de celle de la conversion ou pas), dès lors qu'une part importante de l'aporétique damascienne consiste précisément à borner l'emploi de la conceptualité néoplatonicienne au seuil des premiers principes<sup>153</sup>. Enfin, l'épithète « ἀσύντακτος », si elle rapporte la question de la procession à celle de la « coordination », est d'emblée mise en question, en ce qu'elle apparaît à la suite d'une affirmation décisive ; Damascius écrit<sup>154</sup> : « A partir du point où commence la différenciation, à partir de là commenceront aussi le transcendant ou le coordonné » (Ἄφ' οὗ δὴ ἂν ἄρξῃται <ή> διάκρισις, ἀπὸ τούτου καὶ τὸ ἐξηρημένον ἢ συντεταγμένον, καὶ ὅλως τὸ πρότερον ἄρξεται καὶ δεύτερον [...]). C'est-à-dire qu'il faut raffiner la notion d'« incoordination » pour la comprendre hors du jeu de la distinction (*διάκρισις*), ou bien n'en accepter qu'un usage tout à fait conditionnel et presque analogique dans la mesure où on ne saurait le comprendre littéralement en ce qui concerne les principes absolument exempts de détermination (nous décidons d'éprouver la première possibilité avant d'envisager se résoudre à la seconde bien sûr). C'est-à-dire qu'au niveau supérieur où ne peuvent jouer l'opposition entre transcendance et coordination, se construit une

---

tient l'éternité ne peut être que l'intelligible : l'un absolu ne demeure même pas en lui-même.

<sup>153</sup> On peut se référer sur ce point à John DILLON, pour qui précisément l'aporétique damascienne consiste à opérer la « purification » de nos concepts (p. 375), mais aussi de tous les acquis de la tradition néoplatonicienne : « Damascius on procession and return », in J. J. CLEARY (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven, Brepols, « Ancient and Medieval Philosophy, Series 1 » 24, 1997, pp. 369-379.

<sup>154</sup> G. 261/ WC I.128.10-13/ R. 1.84.23-24.



acceptation de l'incoordination, du statut *ἀσύντακτος* du principe, sans contrariété avec la coordination mais « incoordonné » par rapport à elle.

### i. *σύνταξις* principielle et *σύνταξις* discursive

Si tout d'abord la causalité peut être comprise au sens propre comme « coordination verticale » c'est selon une *syntaxe* articulée effectivement mais qui se traduit aussi dans nos discours : « ἡ τε γὰρ ἀρχὴ τῶν ἀπ' ἀρχῆς, καὶ τὸ αἴτιον τῶν αἰτιατῶν, καὶ τὸ πρῶτον τῶν μετ' αὐτὸ τεταγμένων ἐστὶ τε καὶ λέγεται », « de fait le principe est principe et on le dit principe des réalités qui viennent du principe, comme le causant des causés ou le premier de ceux qui sont rangés après lui »<sup>155</sup>. Ce serait reconnaître en cela un manque ou un défaut en l'un, une nature « ἐνδεές », « il aura besoin des choses qui viennent après lui, de celles du moins que nous lui rapportons (ταῦτα ἃ προστίθεμεν αὐτῷ) d'une manière ou d'une autre ». Cette aporie peut être soulevée à propos de la « suréminence » (ὕπεροχὴ) même qui semble si l'on veut autocontradictoire, en ce qu'elle tente d'articuler précisément une exception (le terme dit très communément la « transcendance » des principes néoplatoniciens, plus encore que leur « éminence »). Damascius tente de frayer une issue à l'aporie en considérant qu'une telle considération

---

<sup>155</sup> Nous nous attachons à l'analyse de tout le passage qui court en G. 180-181/WC I.37.20-38.20/R. 1.26.1-20 : « Ἀλλ' εἰ ἀληθῆ καὶ οὕτω ταῦτα ἐπὶ τοῦ ἐνός, ἐνδεές ἂν εἴη καὶ οὕτω τῶν μεθ' ἑαυτό, κατὰ γε ταῦτα ἃ προστίθεμεν αὐτῷ καὶ ὁπωσοῦν· ἡ τε γὰρ ἀρχὴ τῶν ἀπ' ἀρχῆς, καὶ τὸ αἴτιον τῶν αἰτιατῶν, καὶ τὸ πρῶτον τῶν μετ' αὐτὸ τεταγμένων ἐστὶ τε καὶ λέγεται, ἔτι δὲ τὸ ἀπλοῦν κατὰ ἄλλων ὑπεροχὴν, καὶ τὸ κράτιστον κατὰ τὴν πρὸς τὰ κρατούμενα δύναμιν, καὶ τὸ ἀγαθόν τε καὶ ἐφετόν καὶ σωστικὸν τῶν σωζομένων καὶ ἐφιεμένων ἐστίν· [...] ἡ δὲ ἀνευδεέστατον, ἀρχὴ πρώτη καὶ ρίζα πασῶν ἀρχῶν ἢ ἀκλινεστάτη· ἡ δὲ καὶ ὁπωσοῦν ἀρχὴ καὶ ἡ πρώτη αἰτία τῶν πάντων καὶ πᾶσιν ἐφετὴ προϊδρυμένη, ταύτη δὲ ἐνδεές πως εἶναι φαντάζεται τούτων, πρὸς ἃ ἐστὶν [...] ἡ γὰρ ἔν, καὶ ἀνευδεές, εἴπερ καὶ ἀρχὴ πέφηεν κατὰ τὸ ἀνευδεέστατον καὶ ἔν· ἀλλ' ὁμως ἡ ἔν, καὶ ἀρχὴ· καὶ ἡ μὲν ἔν, ἀνευδεές, ἡ δὲ ἀρχή, καὶ ἐνδεές· ἡ ἄρα ἀνευδεές, καὶ ἐνδεές, ἀλλ' οὐ κατὰ ταῦτόν, ἀλλὰ πρὸς μὲν τὸ εἶναι ὃ ἐστὶν, ἀνευδεές, ὡς δὲ καὶ τὰ ἄλλα παράγον καὶ προειληφός, ἐνδεές. »

dépend du point de vue adopté sur le principe, « κατὰ τὴν πρὸς τὰ κρατούμενα δύναμιν » :

« Καὶ δοκεῖ μὲν ὁ λόγος ἔχειν τινὰ περιτροπὴν· ἢ γὰρ ἔν, καὶ ἀνευδεές, εἴπερ καὶ ἀρχὴ πέφηγεν κατὰ τὸ ἀνευδεέστατον καὶ ἔν· ἀλλ' ὅμως ἢ ἔν, καὶ ἀρχή· καὶ ἢ μὲν ἔν, ἀνευδεές, ἢ δὲ ἀρχή, καὶ ἐνδεές· ἢ ἄρα ἀνευδεές, καὶ ἐνδεές, ἀλλ' οὐ κατὰ ταῦτόν, ἀλλὰ πρὸς μὲν τὸ εἶναι ὃ ἐστίν, ἀνευδεές, ὡς δὲ καὶ τὰ ἄλλα παράγον καὶ προειληφός, ἐνδεές ».

On a pu relever déjà chez Plotin la juxtaposition de deux logiques concurrentes, ascendante et descendante si l'on veut, dont la première insiste sur la continuité causale quand la seconde souligne l'absoluité du principe. Mais ici la dramatique s'accroît selon un « renversement des discours » qui permet à Damascius d'écrire « c'est par conséquent en tant qu'il est sans besoin qu'il est dans le besoin » (ἢ ἄρα ἀνευδεές, καὶ ἐνδεές) selon une *disjonction inclusive* (c'est en exceptant le principe de ce dont il est principe qu'on le *relativise* par rapport à ce dont il est constitutivement absolu). L'issue que ménage Damascius semble emprunter, *mutatis mutandis*, à Proclus, en opposant « πρὸς μὲν τὸ εἶναι ὃ ἐστίν » et « ὡς δὲ καὶ τὰ ἄλλα παράγον καὶ προειληφός ». Si Damascius souligne bien que c'est là des partitions qu'opère une logique dianoétique (« ὡς ὁ λόγος μερίζει »), il conclut néanmoins précisément sur la nécessité de poser un principe véritablement absolu au-dessus de l'un, qu'on ne saurait même qualifier de la sorte.

Le problème de la *σύνταξις* prend donc tout son sens à se répercuter jusque dans la façon dont on dit le principe ; il ne qualifie pas seulement une qualité des réalités décrites mais plus profondément la forclusion au fil de la procession, dans les réalités dérivées, de ce qui originellement existe *hors relation*, que la notion

même de transcendance interdit de penser. Si la formule « ἐστὶ τε καὶ λέγεται » se retrouve, aussi bien à l’instant que dans la première aporie, c’est sans doute qu’on éprouve la cohérence de notre conceptualité même, selon une démarche *quasi* définitionnelle. Mais si la « coordination » du principe ne traduisait que la déficience de la discursivité humaine par rapport à la simplicité principielle, le problème serait au moins tendanciellement circonvenu. Mais comme Marilena Vlad le souligne, c’est notre « logique » même qui conditionne l’inconsistance de toute transcendance, non tant un élément définitionnel du tout, de son « contenu » qu’une « dynamique interne du tout » qui se comprend en termes de réintégration constante du principe<sup>156</sup>. « Il ne s’agit pas uniquement de la nécessité interne du principe d’être au-delà de la réalité qu’il gouverne, mais aussi de la nécessité pour la pensée de ne plus réintégrer le principe dans la coordination des choses qu’elle pense (car la pensée tend à réintégrer le principe qu’elle avoue incoordonné ou antérieur à la coordination) »<sup>157</sup> ; « il ne s’agit pas seulement pour Damascius de soutenir que le principe est incoordonné, ni même qu’il *doit* être incoordonné. Il s’agit de s’efforcer constamment de soustraire le principe à la coordination à laquelle notre pensée ne manque pas de l’associer [...] »<sup>158</sup>. Les apories du *Traité des premiers principes* mettent en évidence que nous sommes tous syntacticiens, en ce sens très particulier.

## ii. Unilatéralité de la relation

Il n’empêche que cette acception en double une première dont l’usage semble reprendre une problématique typiquement néoplatonicienne et dont

---

<sup>156</sup> Marilena VLAD, [microforme], thèse soutenue à l’EPHE sous la direction de Philippe HOFFMANN, Lille, Atelier national de reproduction des thèses, 2014, p. 145.

<sup>157</sup> *Ibid.*, pp. 170-171.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 176.

l'articulation semble devoir beaucoup à Proclus. C'est-à-dire que la procession comme la participation réitèrent la structure de l'antinomie du principe et que la réponse principalement esquissée repose sur l'unilatéralité de la différenciation. On retrouve ici une structure que garantissait l'*ἐπιτηδειότης* proclusienne dont on trouve déjà l'intuition chez Plotin : la causalité indéterminée du principe ne se trouve déterminée qu'à proportion des réalités dérivées destinataires de ses bontés. Il s'agit en quelque sorte de faire cliquet, d'empêcher le caractère différencié, la distinction, de remonter au niveau principiel si l'on veut. La différenciation ne provient pas du principe supérieur dont la transcendance est ainsi préservée conjointement à l'effectivité de sa causalité. A nouveau, de l'exigence de *simplicité* des principes, parce que reconnue identiquement comme nécessité de son *absoluité*, on passe à la question de la « coordination » du causant et du causé. C'est sur ce fond que se détache l'idée selon laquelle « οὐκ ἀεὶ τὸ ἕτερον ἐτέρου ἕτερον, ἀλλ' ὅταν εἶδος ἐκάτερον ἦ », que « ce qui est différent n'est pas toujours différent d'un différent, mais que tel est le cas quand chacun est forme »<sup>159</sup>. Damascius dégage à plusieurs reprises cette structure causale : il s'agit de penser une relation non-réciproque, pour interdire toute réciprocation de la différenciation. Il prend tour à tour l'exemple de la matière, à laquelle l'altérité, qui est une forme, ne saurait s'appliquer, « de sorte que la forme est différenciée de la matière mais certes pas la matière de la forme » (ὥστε καὶ τὸ μὲν εἶδος διεκρίθη τῆς ὕλης, οὐ μέντοι καὶ ἡ ὕλη τοῦ εἶδους), « elle se produit dans les formes seules ». De façon analogue<sup>160</sup>, la ressemblance ne se réciproque pas dans la relation de modèle à copie. « En haut également la première différenciation est

<sup>159</sup> G. 389-390 / WC II. 113.1-19 / R. 1.-159.16-29 : Damascius prend l'exemple de la matière par rapport à ce qui s'en différencie.

<sup>160</sup> G. 392 / WC II.115.23-116.1 / R. I.161.9-12.

celle de la forme se différenciant de ce qui est supraformel et qui demeure indifférencié : étant supraformel, de fait cela ne saurait rien souffrir de formel, tel que, aussi, le fait de s'être différencié. Par conséquent, le différencié ne se différencie pas toujours du différencié.»<sup>161</sup> Damascius semble reconnaître que c'est là une structure formelle difficile à penser : « Τί οὖν ; Οὐκ ἐφ' αὐτοῦ ἐκάτερον ἔστηκε [...] ? καὶ οὐδέτερόν ἐστι τὸ ἕτερον » (Quoi donc ? Chacun n'est-il pas établi en lui-même ? [...] et aucun des deux n'est l'autre)<sup>162</sup>. En réalité, c'est là établir, plus radicalement encore, que la transcendance procède de la différenciation qui est identiquement apparition de la relation : « [...] pour autant que le second s'est abaissé dans le sens d'une différenciation de sa nature, le premier a transcendé dans le sens d'une suréminence sans mélange par rapport au second. Et en effet nous ne ferons pas entre eux de différence, si ce n'est que le mode de différenciation n'est pas le même » (« ἀλλὰ καὶ ὅσον ὑπέβη τὸ δεύτερον εἰς διάκρισιν τῆς φύσεως, τοσοῦτον ἐξήρηται τὸ πρῶτον εἰς ὑπεροχὴν ἀσύγχυτον τὴν πρὸς τὸ δεύτερον· οὐδὲ γὰρ διοισόμεθα, εἰ μὴ ὁ αὐτὸς τῆς διακρίσεως τρόπος », nous soulignons le lien de subordination, « ὅσον... τοσοῦτον »). Sans doute on peut ainsi mieux comprendre la thèse qui veut que « Ἀφ' οὗ δὴ ἂν ἄρξεται <ή> διάκρισις, ἀπὸ τούτου καὶ τὸ ἐξηρημένον ἢ συντεταγμένον, καὶ ὅλως τὸ πρότερον ἄρξεται καὶ δεύτερον [...] ».

En établissant clairement qu'« en ce qui concerne causant et causé » (« ἐπὶ δὲ αἰτίου καὶ αἰτιατοῦ », opposé à, précédemment, « ἐπὶ τῶν ὁμοταγῶν »), « il n'est pas vrai qu'ils se réciproquent sous tous les rapports » (οὐ κατὰ πάντα ἀληθὲς ἀντιστρέψαι) et que par conséquent « il faut dire que le différencié s'est

<sup>161</sup> G. 390 / WC II.113.7-11 / R. 159.20-23 : « Καὶ ἄνω τοίνυν ὡσαύτως ἡ πρώτη διάκρισις τοῦ εἶδους ἀπὸ τοῦ ὑπεριδέου, ὃ μένει ἀδιάκριτον· ὑπεριδέον γὰρ ὄν οὐκ ἂν τι πάθοι εἰδητικόν, τοιοῦτον δὲ καὶ τὸ διακριθῆναι. Οὐκ ἄρα τὸ διακεκριμένον διακεκριμένου διακέκριται πάντως [...] ».

<sup>162</sup> Nous suivons la correction de Westerink, qui substitue ἐφ' αὐτοῦ à ἀφ' αὐτοῦ.

différencié lui-même du premier, ayant par sa dégression créé la différenciation en lui-même et non en celui-là [...] » (Ἡ τὸ διακριθὲν ἑαυτὸ διέκρινεν ἀπὸ τοῦ πρώτου, ἐν ἑαυτῷ, καὶ οὐκ ἐν ἐκείνῳ τὴν διάκρισιν τῇ ὑποβάσει ποιησάμενον [...])<sup>163</sup>, Damascius semble reconnaître conjointement au causant une causalité indifférenciée et accorder par là quelque vérité à une structure formelle tout à fait analogue non tant à l'ἐπιτηδειότης qu'à une unilatéralité causale générique, répondant à la non-convertibilité de la principialité exigée, déjà, par la protologie proclusienne (qu'il ménage néanmoins selon une distinction imparticipable/participable profondément mise en question par Damascius). Le diadoque insiste toutefois sur les conséquences qu'il faut nécessairement en tirer ; on ne saurait notamment pas distinguer deux processions, « ἀνομοιοειδῆς ἢ ἀπ' ἐκείνου γέννησις, πρὸ δὲ ταύτης ἢ ὁμοειδῆς »<sup>164</sup>. Si la causalité de l'un est définie οὔτε ἐξηρημένη οὔτε συντεταγμένη, c'est dire que l'une comme l'autre transposerait la « différenciation » au niveau de l'un (et que la « coordination » enveloppe constitutivement la différenciation) et sont mises en cela en équivalence. Après la première triade intelligible et l'apparition de l'altérité en propre, soit de la « différenciation achevée », chaque causalité marque pour autant une dénivellation réelle qui exige elle aussi une certaine absoluité de la cause par

<sup>163</sup> G. 389/ WC II.112.3-12 /R. 1.158.26-159.6.

<sup>164</sup> C'est évidemment faire ici référence à la procession par ressemblance proclusienne, cf. *ETH*, 28.

Il faut bien le mettre en lien avec la nécessité, affirmée à plusieurs reprises par Damascius, de partir du tout plutôt que d'opérer la distinction de deux remontées, dont l'une partirait de cette dualité, et l'autre de toutes les réalités de façon indifférenciée : cette articulation est « plus grande encore et de la plus haute valeur sous le rapport de l'indication » *μεγαλοπρεπεστέρα καὶ ἀξιοματικωτέρα πρὸς ἔνδειξιν* (G. 307 / WC II.38.26-29 / R. I.110.10-13), car « [...] il faut dire qu'il y aura aussi là-bas, de cette façon, division et contradistinction, si bien que chacun des deux principes [un et non un] ne sera pas principe de tout, ni tout avant tout, mais que chacun sera principe de l'une des deux lignées, et encore davantage soit selon l'un soit selon la pluralité », Ἡ καὶ οὕτω διορισμὸς ἔσται ἐκεῖ καὶ ἀντιδιαίρεσις, ὥστε οὐ πάντων ἑκατέρα, οὐδὲ πάντα πρὸ πάντων, ἀλλὰ μᾶλλον τοῦδε ἢ τοῦδε, καὶ μᾶλλον ἢ μὲν κατὰ τὸ ἓν, ἢ δὲ κατὰ τὸ πλῆθος (G. 275 / WC II.7.18-22 /R. 1.89.24-27).

rapport au produit. C'est ce qui fait qu'exemplairement « [...] l'intellect, s'étant vu lui-même différencié à partir de celui-là qui, lui, demeure indifférencié, a nommé différenciation l'action de sortir de celui-là : différenciation qui est réellement en lui-même, tandis qu'en celui-là elle est sous le mode indifférencié en ce que l'étant lui-même n'est pas sorti avec l'intellect » ([...] Ὁ γὰρ νοῦς ἑαυτὸν διακεκριμένον ἀπ' ἐκείνου ἰδῶν, ἐκεῖνο δὲ ἀδιάκριτον μεῖναν, τὴν ἀπ' ἐκείνου ἔκδοσιν διάκρισιν ὠνόμασεν, ἐν ἑαυτῷ μὲν τῷ ὄντι οὕσαν, ἐν ἐκείνῳ δὲ κατὰ τὸ ἀδιάκριτον καὶ κατὰ τὸ μὴ συνεκβεβηκός)<sup>165</sup>. La récurrence de la préposition *κατὰ* montre néanmoins que Damascius adosse en réalité cette structure à une forme du principe de prédominance. Il va même jusqu'à conclure « πάντα γὰρ ἐν ἐκάστῳ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ ιδιότροπον φύσιν »<sup>166</sup>. En ce sens, c'est réellement faire le partage entre ce qui se tient « sur un mode caché » et ce que la coordination même fait paraître.

« Ainsi est-elle [l'οὐσία] aussi connaissable, pour peu qu'elle soit aussi connaissable<sup>167</sup>, mais sur le mode de l'indétermination, dans le non-relatif à un autre. L'intellect ayant procédé d'elle et une certaine relation à lui s'étant produite par rapport à lui comme du causant au causé, lorsque le causé s'est manifesté, devenu capable de connaître, la substance (ἡ οὐσία) elle aussi a projeté quelque chose de connaissable, pour autant (ὅσον) que le caractère propre de la relation (τὸ τῆς σχέσεως ἰδίωμα) s'est révéélé primordialement (προεφάνη) en se contre-distinguant de l'intellect (προεφάνη τῷ νῷ ἀντιδιαιρούμενον) »<sup>168</sup>.

<sup>165</sup> G. 427 / WC II.152.17-153-6 / R. 1.183.25-184.5

<sup>166</sup> G. 390 / WC II.114.3-4/ R. 1.160.5, quand il conclut le développement que nous commençons par analyser. cf. *Eléments de théologie*, proposition 103, qui trouve déjà une première formalisation chez Porphyre, *Sentence* 10 (sans qu'il soit nécessaire à notre démonstration de remonter jusqu'à Anaxagore).

<sup>167</sup> Note de traduction : Galpérine nous semble ici davantage s'éloigner davantage du texte : rend le premier « γνωστόν » par « γνωστικόν ».

<sup>168</sup> G. 430 / WC II. 156.11-17 / R. 1.185.30-186.5 : « [...] οὕτω γὰρ καὶ γνωστόν, ὅ τι καὶ γνωστόν, ἀλλ' ἀδιορίστως καὶ ἐν τῷ πρὸς ἕτερον ἀσχέτῳ· τοῦ δὲ νοῦ προελθόντος ἀπ' αὐτῆς καὶ σχέσεως ἐγγενομένης πρὸς αὐτὸν τινός ὡς αἰτίου πρὸς αἰτιατόν, ἐπειδὴ τὸ αἰτιατόν ἐφάνη γνωστικόν γενόμενον, καὶ ἡ οὐσία γνωστόν τι προῦδάλετο τοσοῦτον ὅσον τὸ τῆς σχέσεως ἰδίωμα προεφάνη τῷ νῷ ἀντιδιαιρούμενον. »

Mais à reprendre le principe de prédominance qui chez Proclus, en cohérence avec la procession par ressemblance<sup>169</sup>, constitue l'un des linéaments principaux de sa compréhension de la procession, Damascius n'arrête pas tant le point d'arrivée de l'interrogation philosophique qu'au contraire le lieu où l'aporie prend son essor : le point de doctrine fait plus difficulté qu'il ne répond au problème de la procession. En réalité, il faut être tout à fait sensible à toute la prudence dont Damascius empreint son discours : « ὅ τι καὶ γνωστόν », « ὅσον τὸ τῆς σχέσεως ἰδίωμα προεφάνη τῷ νῶ ἀντιδιαιρούμενον ». La distinction de différentes modalités d'être d'un caractère commun pose la question de la coordination, d'abord en ce qu'elle présuppose une communauté de caractère éminemment problématique dans la perspective de Damascius, mais aussi en ce qu'elle dramatise si l'on veut la scène relationnelle puisqu'elle réitère la difficulté à penser un phénomène d'émergence (il faut bien que le caractère passe du mode *κατ' αἰτίαν* au mode *καθ' ὑπαρξίν* ; c'est ce que dramatise « τοῦ δὲ νοῦ προελθόντος ἀπ' αὐτῆς καὶ σχέσεως ἐγγενομένης πρὸς αὐτόν »).

Enfin, c'est à titre redoublé que s'atteste la problématique de la coordination, puisqu'il est aussi bien, par la question de la différenciation qu'on fait subir aux principes par la distinction de tels modes, de la coordination d'une telle syntaxe protologique aux réalités supérieures. Un passage qui suit de peu pourrait laisser entendre que Damascius argumente en sens tout à fait contraire du développement précédent quand il affirme *a contrario* que l'intelligible crée la substance et en même temps la « relation de contrajuxtaposition », « τὴν σχέσιν συμπαράγει τῆς ἀντιπαράθεσεως »<sup>170</sup>, dans le causé, dans l'intellect. C'est précisément l'exigence que le causé n'agisse pas sur la cause qui conduirait à

---

<sup>169</sup> *ETh.*, prop. 29.

<sup>170</sup> G. 432 / WC II.158.19 / R. 1.187.10-11.



argumenter en sens contraire de la structure causale unilatérale que nous relevions et qui visait à la même finalité de conserver l'absoluité de la cause en dépit de la relation. Ici (les passages se suivent de peu) la même exigence refuse au causé en quelque sorte de révéler (fût-ce sur un mode propre à celle-ci) en sa cause ce qui se donne dans la relation. L'argument semble fonctionner *a fortiori* dans la mesure où même pour des termes « de même rang »<sup>171</sup> il semble difficile de concevoir une continuité causale dans la mesure où finalement la relation de causalité (comme on l'avait relevé aussi en ce qui concerne la relation de prédication) met avant tout en rapport des termes pensés dans la *discontinuité* :

« [...] si les choses qui subsistent sur le mode de la relation (τὰ κατὰ σχέσιν ὑφεστῶτα) se constituent en s'opposant mutuellement (ἀντισυνίστησιν ἄλληλα), comment le causé n'exercera-t-il pas lui aussi quelque action sur le causant (πῶς οὐχὶ δράσει τι καὶ τὸ αἰτιατὸν εἰς τὸ αἷτιον), le désirant sur le désirable (τὸ ὀρεκτικὸν εἰς τὸ ὀρεκτὸν) et donc précisément le connaissant sur le connu (τὸ γινώσκον εἰς τὸ γινωσκόμενον) ? Chacun des deux en effet en vient à être en acte en même temps (ἐνεργεῖα γίνεται ἅμα). Comment est-il possible toutefois que le causé agisse sur le causant (πῶς οἶόν τε τὸ αἰτιατὸν εἰς τὸ αἷτιον δράν;) ? »<sup>172</sup>

La structure causale décrite devait expliquer l'apparition du caractère de « γνωστόν » dans l'intelligible et qui ne constitue en fait nullement un de ses caractères propres mais bien une « différenciation » caractéristique de l'intellect

<sup>171</sup> D'abord on sait que le terme de *σχέσις* était mis en attelage avec celui de *σύνταξις* dans la première aporie qui ouvre le traité ; nous avons réservé la question de savoir pour l'instant si le second terme pouvait s'appliquer à des termes de même rang, le fonctionnement *a fortiori* de l'argument et la proximité des termes attesté par la première aporie doivent faire foi.

<sup>172</sup> G. 430-431 / WC II. 156.19-157.8 / R. 1.186.5-13. Damascius poursuit : « S'il s'agit de réalités de même rang (ὁμοταγῶν), peut-être cela pourra-t-il être vrai. Et pourtant même dans ce cas on pourra se demander si ce qui ne touche pas exerce une action sur cela qu'il ne touche pas (εἰ τὸ μὴ ἀπτόμενον δρᾷ τι εἰς ἐκεῖνο οὐ μὴ ἄπτεται), par le seul rapprochement de la relation lui-même (αὐτῷ μόνῳ τῷ πλησιασμῷ τῆς σχέσεως), et si ce qui pâtit du fait de cela qu'il ne touche pas, sans lui-même changer en rien, est toutefois dit pâtir (τὸ πάσχον ὑπ' ἐκείνου μηδὲν αὐτὸ μεταβάλλον ὁμῶς λέγεται πάσχειν). » On analyse ci-suit la fin de l'argumentation, ici encore retardée.

Que Gheorghe Pascalau soit ici chaudement remercié pour le temps passé à débrouiller avec moi la difficulté de ce texte.

qu'on tente de transposer au niveau supérieur. Dans le cas de termes hiérarchisés, il s'agit proprement de décrire la causalité, et la procession :

« il est évident que toutes choses qui sont dans le causé viennent du causant dans le causé avec la substance tout entière [de l'effet]<sup>173</sup> (πάντα ὅσα ἐστὶν ἐν τῷ αἰτιατῷ ἀπὸ τοῦ αἰτίου παραγίγνεται τῷ αἰτιατῷ μετὰ τῆς ὅλης οὐσίας). Car le producteur écarte de lui et distingue de lui ce qui est produit (Τὸ γὰρ παράγον ἀφίστησιν ἑαυτοῦ καὶ διακρίνει ἀφ' ἑαυτοῦ τὸ παραγόμενον) ; c'est donc lui qui donne (αὐτὸ ἄρα δίδωσι) et à lui-même et à son produit la différenciation (καὶ ἑαυτῷ καὶ ἐκείνῳ τὴν διάκρισιν). C'est, en effet, de cette façon que le modèle s'est aussi rendu semblable à l'image, parce qu'il rend l'image semblable à lui-même (Οὕτω γὰρ καὶ τὸ παράδειγμα πρὸς εἰκόνα ἀφομοίωται, ὅτι πρὸς ἑαυτὸ τὴν εἰκόνα ἀφομοιοῖ) [...]. »

Damascius réactive ici la difficulté massive qu'il y a à penser la causalité même, toute continuité causale qui en réalité, de manière générique, reprend la structure de l'antinomie du principe : « pour parler d'une manière générale, si quand il s'agit de réalités de même rang et contre-distinguées (ἐπὶ τῶν ὁμοταγῶν καὶ ἀντιδιηρημένων), nous disons qu'il y a à la fois union et différenciation (ἔνωσιν ὁμοῦ καὶ διάκρισιν), identité et altérité (ταυτότητά τε καὶ ἑτερότητα), pour les réalités engendrantes et engendrées (ἐπὶ τῶν γεννώντων καὶ γεννωμένων), nous dirons bien davantage qu'elles sont autres et qu'elles sont les mêmes (ἕτερα καὶ τὰ αὐτὰ), que les engendrées sont différenciées (διακεκριμένα) des engendrantes et en même temps leur sont unies (καὶ ὁμοῦ πρὸς αὐτὰ ἡνωμένα). »<sup>174</sup> Juste avant cette conclusion, Damascius insistait sur la continuité causale, qui ne saurait être réelle si elle n'était produite que par la relation, si elle n'était pas « identité » essentielle dans les termes : « φαινομένη καὶ ἡ ταυτότης, ἡγουν ἡ κοινωνία τῆς σχέσεως ». Ici une attention toute particulière doit être envisagée quant à l'instanciation d'énonciation de chaque chaînon de l'argumentaire. C'est-à-dire

<sup>173</sup> Comme l'interprète Westerink.

<sup>174</sup> G. 398 / WC II.122.20-25 / R. 1.165.16-19 : « Ὅλως δὲ εἰπεῖν, εἰ ἐπὶ τῶν ὁμοταγῶν καὶ ἀντιδιηρημένων ἔνωσιν ὁμοῦ καὶ διάκρισιν λέγομεν, ταυτότητά τε καὶ ἑτερότητα, πολλῶ μᾶλλον ἐπὶ τῶν γεννώντων καὶ γεννωμένων ἐροῦμεν ὡς ἕτερα καὶ τὰ αὐτὰ καὶ ὡς διακεκριμένα ἀπ' αὐτῶν, καὶ ὁμοῦ πρὸς αὐτὰ ἡνωμένα. »

que l'idée d'une différenciation produite *en propre* par le « causant » (πάντα ὅσα ἐστὶν ἐν τῷ αἰτιατῷ ἀπὸ τοῦ αἰτίου παραγίγνεται τῷ αἰτιατῷ) reproduit une vue tributaire de cette différenciation même qui caractérise les réalités dérivées (la teneur dialectique du raisonnement et le retournement de perspective est sensible par l'articulation des arguments : « Ἀλλά δῆλον ὅτι... »). C'est dire d'une part à quel point il est difficile de penser l'émergence de cette différenciation dès lors qu'il est déjà ardu de ne pas la transposer au niveau des principes supérieurs. Dans la critique implicite qu'il construit contre Proclus, notamment à ce niveau de l'intelligible, Damascius insiste sur la simplicité radicale des causes pré-intellectives mais sursoit ainsi nécessairement à l'*explication* de cette différenciation radicale. Dans la perspective de l'examen de la σύνταξις, c'est l'emploi du mot de σχέσις qui est privilégié dans les passages cités. Mais (outre le fait que les termes soient fréquemment<sup>175</sup> mis en attelage) le développement dialectique évoqué permettait d'envisager une relation *réciproquée* entre causant et causé et prend un relief certain dans notre perspective ; il conclut<sup>176</sup> de façon très nuancée : « Οὐκ ἄρα τὸ αἰτιατὸν δρῶν ἐστὶ εἰς τὸ αἶτιον, ἀλλὰ τὸ αἶτιον εἰς τε ἑαυτὸ καὶ τὸ αἰτιατόν ». Une double difficulté se fait jour dès lors qu'il faut maintenir l'unilatéralité causale (franchement mise en question par l'intuition naturelle, comme le laissait entendre le développement hésitant) mais bien penser quelque continuité entre causant et causé. L'idée d'une cause agissant sur elle-même pour pouvoir être véritablement principielle malgré sa transcendance semble constituer quelque « raisonnement bâtarde » ; c'est ce que fait bien apparaître l'instanciation spécifique du l'argument qui conclut : « εἰ οἶόν τε φάναι,

<sup>175</sup> Pour ne pas alourdir considérablement l'exposé, nous renvoyons pour le détail au glossaire et aux observations *infra*.

<sup>176</sup> G. 432 / WC II. 158.17-23 / R. 1.187.9-14.

πρὸ τοῦ ποιῆσαι τὸ παραγόμενον καὶ τὸ αἰτιατὸν καὶ τὸ ὀρεκτικὸν καὶ τὸ γνωστικὸν ἑαυτὸ προποιεῖ γνωστὸν τε καὶ ὀρεκτὸν καὶ αἴτιον καὶ παράγον » (nous soulignons). C'est bien la cause qui produit, mais on peut dire que c'est la relation causale qui sert de support à la continuité entre la cause et l'effet et rend l'énonciation tout à fait conditionnelle en ce sens. Toute la difficulté que concentre donc le rapport de « l'intelligible à l'intellect » conduit à problématiser la causalité principielle et l'absoluité de la cause en termes de « relation », et engage une fois de plus notre « syntaxe », le reflux de nos articulations syntaxiques sur le niveau principiel.

#### 4. La « première relation »

S'il faut revenir à l'examen de la première triade intelligible, c'est bien que, comme l'écrit Galpérine<sup>177</sup>, « penser la première triade intelligible, c'est pour Damascius, penser la première de toutes les relations, celle de l'un et du non-un<sup>178</sup>. C'est penser la relation pure à sa naissance, celle de l'un à ce qui est *après*

<sup>177</sup> Marie-Claire GALPERINE, « Damascius entre Porphyre et Jamblique », in *Philosophie*, Paris, 1990 (26), Minuit, p. 45. Galpérine traduit systématiquement *ἡνωμένον* par « uni », quand nous faisons généralement le choix d'« unifié ».

<sup>178</sup> On a en tout cas la raison, avec cette analyse, de la thèse selon laquelle « la puissance est la première de toutes les relations » (πρώτη γὰρ ἡ δύναμις σχέσεων ἀπασῶν) : c'est que Damascius met en équivalence la triade intelligible pensée comme un, non-un (plusieurs) et unifié (tout) et la triade chaldaïque Père, puissance, intellect paternel.

« En effet, l'unifié est tel qu'il a subi l'action de l'un (οἷον πεπονθὸς τὸ ἕν), tandis que ce qui est seulement un subsiste au-dessus de l'unifié (αὐτὸ δὲ ὁ μόνον ἐν ὑπάρχει ὑπὲρ τὸ ἡνωμένον) ; néanmoins, ils ne sont pas complètement détachés l'un de l'autre (οὐ μέντοι ἀπέσπασται τὸ ἕτερον τοῦ ἐτέρου παντελῶς), mais l'unifié participe de l'un [l'un de l'uni et non l'un incoordonné]. Il y a donc entre les deux une sorte de relation (σχέσιν) perçue comme le lien des extrêmes et ces choses se suivent (οἷον σύνδεσιν τῶν ἄκρων ταῦτα ἐφεξῆς) : l'unifié, la relation, l'un (τὸ ἡνωμένον, ἡ σχέσις, τὸ ἕν). Et au-dessus de l'un, il y aura le principe premier : l'indicible. Ce qu'on appelle les deux principes, ce sont l'un et la relation qui est la puissance (ἕν τε καὶ ἡ σχέσις, ἢ ἐστὶν ἡ δύναμις) » (G. 286 / WC II.17.6-13 / R. 1.95.16-24).

lui, à ce qui est *par* lui. Ce qui vient de l'un, en tant qu'il diffère de l'un, est non-un. En tant qu'il est encore un, il sera dit uni[fié] (ἡνωμένον) ». L'enjeu est d'autant plus décisif dans notre perspective que Damascius recourt abondamment, au cours de son analyse, à des termes qui se rapportent à la *σύνταξις* (l'un est dit « ἀσύντακτος αἰτία » et la définition de sa causalité voit s'installer l'occurrence des termes opposés « ἐξηρημένη » et « συντεταγμένη », « μετεχόμενον » et « ἀμέθεκτον »). Sans doute la critique de Porphyre articulée à l'analyse (c'est contre lui qu'il s'agit pour Damascius d'affirmer l'incoordination de l'un dans la triade — même si Hadot, qui mentionne le passage, a bien établi que c'était là critiquer un aspect partiel de la « métaphysique de Porphyre ») joue-t-elle un rôle dans la systématisation du recours à ce lexique quand on a pu voir qu'il demeurerait rare pour les processions inférieures. Le court historique du terme nous avait permis d'établir à quel point c'était l'articulation à la question de l'absoluité de la cause qui amenait à chaque fois l'analyse en termes de « coordination » : on peut supposer que les problématiques de la participation (et de la conversion avec elle) et de la différenciation à l'état naissant, de la différenciation en train de se faire, dans la première triade intelligible l'articulent de façon bien plus évidente que celle des processions inférieures.

« [...] les premiers principes sont-ils deux avant la première triade intelligible — l'absolument indicible et le principe non coordonné à la triade [l'un] — précisément comme en a jugé le grand Jamblique au livre vingt-huitième de sa *Théologie chaldaique très parfaite* ? Ou bien, comme la plupart de ceux qui sont venus après lui l'ont pensé, la première triade des intelligibles vient-elle après la cause indicible et unique ? Ou bien descendrons-nous encore au-dessous de cette hypothèse, pour, conformément à Porphyre, dire que le principe unique de toutes choses est le père de la triade intelligible ? [...]

« La cause incoordonnée, commune à toutes choses dans son unicité, la cause absolument indicible, comment pourrait-elle être comptée au nombre des intelligibles et être dite le père de la première triade ? Car celle-ci est déjà la cime des étants, tandis que celle-là a transcendé le tout ; à celle-ci est rattaché de sur un mode propre l'intellect paternel, mais de

celle-là il n'est rien de propre ; celle-ci, par ce qui d'elle est intellect, de quelque manière qu'on l'entende, est intelligible, mais celle-là est tout à fait indicible. »<sup>179</sup>

La critique de Porphyre et de la « connumération » (συναριθμοῖτο) du principe avec les intelligibles que produit Damascius lie en outre étroitement participation et procession et nous permettra de nous porter plus spécifiquement à l'examen de la première : Galpérine met le passage en rapport avec un autre tiré de la dernière section qui porte explicitement sur la participation : « la même forme, d'une part, est elle-même ce qu'elle est en soi, d'autre part, est participée en procédant d'une chose dans une autre. Or le participé est double : il y a ce qui donne et cela même qui est donné, selon quoi ce qui donne est participé car il l'est selon le donné »<sup>180</sup>. C'est-à-dire que l'unifié comme mixte opère le mélange des « participations selon leur ἀντιπεπόνθησις »<sup>181</sup>. Comment penser cette coordination verticale quand l'un ne se dit *ni* selon la coordination, *ni*, par différence, selon une transcendance absolue, mais bien selon une procession aporétique qui en s'attachant à penser sa simplicité définit une forme de relationnalité tierce ? Galpérine invite à le considérer dans la perspective de la critique de la transcendance (le transcendant

---

<sup>179</sup> G. 267-268/WC II.1.5-2.7/R. 1.86.2-87.20 : « [...] πότερον δύο εἰσὶν αἱ πρῶται ἀρχαὶ πρὸ τῆς νοητῆς πρώτης τριάδος, ἥτε πάντη ἄρρητος καὶ ἡ ἀσύντακτος πρὸς τὴν τριάδα, καθάπερ ἠξίωσεν ὁ μέγας Ἰάμβλιχος ἐν τῷ κη' βιβλίῳ τῆς χαλδαϊκῆς τελειοτάτης θεολογίας, ἢ ὡς οἱ πλείστοι τῶν μετ' αὐτὸν ἐδοκίμασαν, μετὰ τὴν ἄρρητον αἰτίαν καὶ μίαν εἶναι τὴν πρώτην τριάδα τῶν νοητῶν, ἢ καὶ ταύτης ὑποθησόμεθα τῆς ὑποθέσεως, κατὰ δὲ τὸν Πορφύριον ἐροῦμεν τὴν μίαν τῶν πάντων ἀρχὴν εἶναι τὸν πατέρα τῆς νοητῆς τριάδος ; [...]

Οὐκοῦν ἡ ἀσύντακτος αἰτία καὶ πάντων μία κοινὴ καὶ πάντη ἄρρητος πῶς ἂν συναριθμοῖτο τοῖς νοητοῖς καὶ μιᾶς λέγοιτο τριάδος πατήρ ; Αὕτη μὲν γὰρ ἤδη κορυφὴ τῶν ὄντων ἐστίν, ἐκείνη δὲ τὰ πάντα ἐκδέβηκεν· καὶ ταύτης μὲν ἐξῆπται ἰδίως ὁ πατρικὸς νοῦς, ἐκείνης δὲ οὐδὲν ἴδιον· καὶ αὕτη μὲν τῷ ἑαυτῆς νῶ ὅπως δήποτε νοητὴ, ἐκείνη δὲ τὸ πάμπαν ἄρρητος. »

<sup>180</sup> G. 642 / WC III.168.16-169. / R. II.1.15-18 : « [...] ὥστε τὸ αὐτὸ εἶδος αὐτὸ μὲν εἶναι ὃ ἐστὶν καθ' ἑαυτό, μετέχεσθαι δὲ εἰς ἄλλο προῖον ἀπὸ ἄλλου. Διττὸν δὲ τὸ μετεχόμενον, τὸ μὲν ὃ δίδωσι, τὸ δὲ αὐτὸ τὸ διδόμενον, καθ' ὃ μετέχεται τὸ δίδόν κατὰ γὰρ τὸ διδόμενον. » Nous modifions la traduction de Galpérine qui part encore de l'édition Ruelle.

<sup>181</sup> PROCLUS, *In Tim.*, II, 199, 20-21.

transcende toujours quelque chose)<sup>182</sup> : si ce qui est transcendant transcende toujours quelque chose, il n'y aura selon elle aucune contradiction entre la transcendance de l'un et sa coordination dans la triade, selon l'impossibilité que reconnaît Damascius d'une transcendance absolue. Dans la mesure où il ne saurait y avoir d'« altérité » *stricto sensu*, de différenciation achevée, à ce niveau principiel<sup>183</sup>, il s'agit bien de penser l'effort de l'un pour engendrer la différence<sup>184</sup>, plutôt que l'effectivité univoque de celle-ci. Or, et c'est là, à nouveau, le point décisif pour nous, le nœud problématique : « A partir du point où commence la différenciation, à partir de là commenceront aussi le transcendant ou le coordonné » (Ἀφ' οὗ δὴ ἂν ἄρξῃται <ή> διάκρισις, ἀπὸ τούτου καὶ τὸ ἐξηρημένον ἢ συντεταγμένον, καὶ ὅλως τὸ πρότερον ἄρξεται καὶ δεύτερον [...])<sup>185</sup>. On ne saurait donc comprendre trop littéralement l'idée que la puissance est la première relation, ou plutôt précisément il faut la comprendre comme *σχέσις* plutôt que comme *σύνταξις*, comme une disposition relationnelle primordiale plus que comme une « coordination » qui étroitement reconduit à une problématisation de la transcendance à laquelle Damascius semble tendre à se soustraire. L'exigence de l'ineffable au-dessus de l'un<sup>186</sup> met certes les deux substantifs en attelage : « εἰ δὲ καὶ ταῦτα ὡς πάντα ἐννοήσαιμεν καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσι συλλάβοιμεν κατὰ τὴν πρὸς αὐτὰ σχέσιν τε καὶ σύνταξιν, ὡς εἴρηται καὶ πρότερον, ἐπιζητήσει ἡμῖν ὁ λόγος ἀρχὴν ἑτέραν πρὸ τῶν πάντων » (ou encore

<sup>182</sup> se référer à toute l'analyse qui court à partir de la p. 53 de l'article.

<sup>183</sup> Galpérine insiste bien sur un point de langue, rappelons-le : *ἐτερότης* ne saurait être rendu par « altérité » quand celle-ci, aussi bien que l'identité, ne peuvent apparaître qu'avec la « différenciation achevée ».

<sup>184</sup> G. 338 / WC II.68.8-19 / R 1.130.6-7 : « Le travail de l'un cherchant à enfanter la différenciation, c'est l'uni lui-même », ἢ αὐτὸ τὸ ἠνωμένον ἢ τοῦ ἐνὸς ὠδὶς ἐστὶν εἰς διάκρισιν.

<sup>185</sup> G. 261 / WC I.128.10-13 / R. 1.84.23-24.

<sup>186</sup> G. 151-152/WC I.3.18-4.23/R. 1.3.8-1.4.14.

quand il écrit<sup>187</sup> : « Or le connaissable est relatif à la connaissance et au connaissant. *Celui-là* aurait donc lui aussi, s'il était connaissable, relation et coordination avec de telles choses »). Néanmoins, l'emploi de *σχέσις* pour désigner la toute première « détente » qui s'opère avec l'intelligible nous paraît significatif, d'autant plus que l'opposition d'une relation à la transcendance se fait toujours par le truchement du terme « σύνταξις », de façon presque formulaire (que ce soit dans l'affirmation que le principe n'est « ni transcendant, ni coordonné » ou celle de leur commune dépendance, dans leur contradistinction mutuelle, de la « différenciation ») — il faut bien sûr repenser aux acquis de l'étude historique du terme<sup>188</sup>. On peut référer à une mention qui suit de peu dans le traité : « ce qu'il y a de plus redoutable (τὸ χαλεπώτερον), c'est que nous en ferons des principes délimités (ὅτι διωρισμένας). »<sup>189</sup> De même dans le sens de la « remontée à l'imparticipable », il s'agissait de « partir de toutes choses, universellement et non d'une contradistinction première, quand bien même il s'agirait d'une opposition privilégiée, comme celle de la limite et de l'illimité ou celle de la monade et de la dyade »<sup>190</sup> ; ce que Galpérine appelle « le refus de partir de la table pythagoricienne des opposés jusqu'au principe pur ».

<sup>187</sup> G. 165-166/WC I.19.14-16 /R. 1.14.15-16 : « [...] τὸ δὲ γνωστὸν πρὸς τὴν γνῶσιν καὶ τὸ γιγνώσκον· ἔξει ἄρα καὶ ἐκεῖνο σύνταξίν τινα καὶ σχέσιν πρὸς τὰ τοιαῦτα. »

<sup>188</sup> On pourrait d'ailleurs se rapporter au *Traité des adverbess* d'Apollonius Dyscole, qui écrit par exemple : « σαφὲς ὅτι δεῖ πρότερον ἐπικαλέσαι τὸ ἄρθρον τὴν πρόθεσιν, εἴτα οὕτως ἐγγενέσθαι τὴν σχέσιν » (Περὶ ἐπιρρημάτων, SCHNEIDER, *Grammatici Graeci* II, Leipzig, Teubner, 1965, 1, 183. 2-3). ; quand précisément l'auteur met en évidence son statut de « partie de la phrase » (μέρος τοῦ λόγου) non essentielle. Un exposé systématique s'imposerait néanmoins avant toute conclusion hâtive dans la mesure où on trouve aussi de nombreuses occurrences du terme « σύνταξις ». On peut clore temporairement la question en citant Metry-Tresson (*op. Cit.*, p. 295) qui, au moins en ce qui concerne la connaissance, semble abonder dans notre sens : « La *σχέσις* cognitive introduit inmanquablement l'idée de *σύνταξις*. »

<sup>189</sup> G. 274/WC II.7.13-14/R. 1.20-21.

<sup>190</sup> GALPERINE, *op. cit.*



L'interprétation de la deuxième hypothèse du *Parménide* conduisait Porphyre à conceptualiser l'opposition de la coordination, de la connumération, et de l'incoordination comme transcendance du principe. Si c'était bien là mettre décisivement l'accent sur la question syntaxique plus encore que sur celle de l'antériorité ; c'était néanmoins mettre le doigt sur une forme de « différenciation » que Damascius traque jusque dans les schèmes conceptuels que l'on applique aux principes. La compréhension de la deuxième hypothèse (terrain sur lequel se problématise le premier être de la triade intelligible) appelle en réalité la convergence exacte de la question du genre coordonné — ou assigné — (κατατεταγμένον/ἀκατάτακτον) telle qu'elle interrogeait la transcendance du prédicat, et du statut du principe par rapport à la procession des plusieurs et le « mélange » des participations à l'un et aux plusieurs (au non-un) dans l'unifié. C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'analyse de Galpérine : « La transcendance est une relation. La proposition platonicienne [sur l'un-étant] est fondée sur la transcendance du prédicat. Dire de l'étant qu'il est un, c'est poser qu'il dépend de l'un, c'est suspendre l'inférieur au supérieur. »<sup>191</sup> C'est bien la question de la « coordination » de l'un qui est en question dans le passage qui suit, dont la formulation en termes de *κατάταξις* s'éclaire donc aisément :

« Par conséquent, l'illumination qui vient de là-bas (ἢ ἐκεῖθεν ἔλλαμψις) [l'illumination de l'un absolu, non de l'un de l'unifié] n'est donc pas ce qui antérieurement à tout en chacun des plurifiés a un caractère unitaire (τὸ πρὸ πάντων ἐν ἐκάστῳ τῶν πεπληθυσμένων ἐνοειδὲς) puisque par sa coordination (τοῦτό γε τῇ κατάταξι) ce caractère serait plurifié d'une certaine manière et distinct sous un certain rapport de ce qui illumine (πεπληθυσμένον εἴη ἄν τινα τρόπον καὶ διωρισμένον πῃ ἀπὸ τοῦ ἐλλάμποντος).

« Mais ce n'est certes pas parce que *les autres* ne participent pas ainsi de l'un (Ἀλλὰ μὴν οὐχ ὅτι ταύτη οὐ μετέχει τὰ ἄλλα αὐτοῦ) que par là ils n'en participent pas du tout (διὰ τοῦτο οὐδαμῆ ἄν μετέχοι) et que nous

---

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 57.

le poserons isolé de toutes choses (καὶ διωρισμένον ἐκείνο θησόμεθα τῶν πάντων). »<sup>192</sup>

Damascius fait une nouvelle fois référence à une *ambiguïté* que le jeu de la transcendance et de la coordination échoue à saisir (c'est le sens de la critique de la doctrine proclusienne des hénades qui précède notre extrait). Damascius construit une critique originale ici : ce que la coordination (τῆ κατατάξει) confine à reconnaître au principe, c'est une forme de *σύνταξις* comprise comme plurification *mais en même temps* une *ύπεροχή* comprise comme séparation ou distinction : « πεπληθυσμένον εἶη ἄν τινα τρόπον καὶ διωρισμένον πῆ ἀπὸ τοῦ ἐλλάμποντος ». La coordination confinerait selon Damascius à se tromper doublement sur le compte du principe : aussi bien en lui reconnaissant une coordination pluralisante qu'en le coupant de toute causalité possible. C'est identifier sans reste la causalité proclusienne à l'antinomie à laquelle celle-ci tente précisément de répondre, affirmer que toute conceptualisation de la causalité unitaire comprise selon la distinction participable/participé ne fait que reconduire en les termes l'antinomie du principe en outrant, en sus, chacun des deux aspects (la causalité comme pluralisation effective, la transcendance comme « isolement » complet et stérile). C'est que l'un est affirmé comme « au-delà de toute opposition, même celle des contradictoires, et donc *a fortiori* de toute autre opposition » (« τὸ δὲ πάσης ἀντιθέσεως ἐπέκεινα, καὶ τῆς ἀντιφατικῆς, πολλῶ ἄρα μειζόνως καὶ τῆς ἄλλης ἀπάσης »)<sup>193</sup>. C'est à ce niveau qu'il faut tenter d'articuler ce qu'on décrivait en termes d'unilatéralité de la causalité : la procession (entendu *lato sensu*) de l'unifié ne saurait se comprendre que comme « extension de l'un, *ekteneia* ou *ek-tasis* mais non action de sortir de sa cause : *ek-*

---

<sup>192</sup> G. 258/WC I.124.7-13/R. 1.82.3-7.

<sup>193</sup> G. 258 / WC I.124.4-125.2 / R. 1.82.15-16.

*stasis*. Il ne peut pas y avoir dans l'intelligible de distinction réciproque. Le non-un se différencie de l'un mais l'un ne se différencie pas du non-un »<sup>194</sup>. Pour Galpérine, c'est là « cherch[er] l'incoordonné antérieur à la triade, non dans le sens de la transcendance mais dans le sens d'une immanence toujours plus profonde »<sup>195</sup>. Dans notre perspective, c'est avant tout mettre en évidence deux exigences qui définissent la figure principielle de l'un : il s'agit de réaffirmer l'incoordination de l'un (ἡ ἀσύντακτος πρὸς τὴν τριάδα [ἢ ἀρχή]), mais pour ce faire de ne pas établir l'un comme transcendant, car ce serait lui reconnaître une relationnalité (répétons, à la suite de Galpérine, que « la transcendance est une relation »). En cela, ce que s'attachait donc à définir l'unilatéralité de la causalité sur laquelle Damascius insiste si fortement au fil des textes, c'est donc cette a-relationnalité de l'un, qui vise à le reconnaître comme « ἀσύντακτος » sans pour autant lui reconnaître une « transcendance ». La conceptualité proclusienne, sans reprendre tous nos développements précédents, visait à garantir la transcendance indéterminée du principe tout en assurant la continuité causale au sein du système des réalités ; de façon toute différente, l'unilatéralité de la causalité, la façon dont la « relation » ne peut procéder comme différenciation que pour ainsi dire *postérieurement* au principe, du causé lui-même, va dans le sens de son immanence absolue du fait de l'entière indétermination exigée au sein de la première triade intelligible. Sa procession, par conséquent, devient très difficile à penser, mais invite peut-être, comme le fait Galpérine, à se modaliser dans le sens du « soupçon », *ὑπόνοια*, dont la préfixation en « ὑπό- » consonne avec l'idée que « la simplicité antérieure à tout n'est pas *au-delà* mais *au fond* de toutes les

---

<sup>194</sup> Marie-Claire GALPERINE, « Damascius entre Porphyre et Jamblique », *op. cit.*, p. 57.

<sup>195</sup> p. 58

déterminations comme une sorte de support ou de substructure »<sup>196</sup> qui excède un partage binunivoque qui opposerait transcendance et coordination. C'est bien la conclusion à laquelle parvient Damascius<sup>197</sup> en affirmant de la nature une qu'elle « n'appartient ni à elle-même ni aux choses [qui l'ont reçue] » (Ἡ οὔτε ἑαυτῆς ἐστὶν οὔτε ἐκείνων [τῶν δεξαμένων]), « ni transcendante, ni coordonnée » (οὔτε ἐξηρημένη οὔτε συντεταγμένη) ou encore, toujours selon l'appareil conceptuel proclusien manifestement constamment à l'arrière-plan, « ni en tout ni avant tout » (« οὔτε ἐν πᾶσιν οὔτε πρὸ πάντων »)<sup>198</sup>, « ni participé ni imparticipable (οὔτε μετεχόμενόν ἐστιν οὔτε ἀμέθεκτον), mais, d'une autre manière, se tient antérieurement aux deux (ἀλλὰ τρόπον ἄλλον τὸν πρὸ ἀμφοῖν ἔστιν) » et exerce bien une action unifiante, mais antérieurement à toute « opposition ». Damascius réaffirme qu'il ne faut nullement comprendre la subsistence primordiale par différence avec la « puissance » comme première relation selon une compréhension qui présuppose une causalité triadique (οὔτε γὰρ καθ' ὑπαρξιν οὔτε κατὰ μέθεξιν). De façon indicible (mais ici, en outre, intraduisible), l'un n'est rien du tout : « οὔτε πάντων, οὔτε οὐδενός »<sup>199</sup>. C'est bien définir par là une forme d'unilatéralité de la causalité, dont on trouve l'intuition jusque chez Plotin<sup>200</sup>, mais redéfinie comme « immanence », pour reprendre le terme de

<sup>196</sup> Référence à G. 623 / WC III.152.20-22 / R. 1.312.17-18 : « οἷόν τινα θεμέλιον ἢ οἷον ἔδαφος προὑποτιθέμενον τῆς ὅλης καὶ τῆς πάσης ἐποικοδομήσεως ».

<sup>197</sup> G. 246-247 / WC I.110.15-111.17 / R. 1.73.15-1.74.11.

<sup>198</sup> *ETh.*, proposition 67, « Πᾶσα ὀλοτης ἢ πρὸ τῶν μερῶν ἐστὶν ἢ ἐκ τῶν μερῶν ἢ ἐν τῷ μέρει. »

<sup>199</sup> G. 246 / WC I.111.3 / R. 1.73.23.

<sup>200</sup> 9 [VI, 9], 7, 4 : « Car il n'est pas situé quelque part, laissant toutes les autres choses privées de lui, mais il est toujours présent pour qui peut le toucher, absent, pour qui en est incapable », Οὐ γὰρ κεῖται που ἐρημῶσαν αὐτοῦ τὰ ἄλλα, ἀλλ' ἔστι τῷ δυναμένῳ θίγειν ἐκεῖ παρόν, τῷ δ' ἀδυνατοῦντι οὐ πάρεστιν. Traduction HADOT, *Traité 9*, « Les Ecrits de Plotin », Paris, Cerf, 1994, p. 96.

Galpérine<sup>201</sup> : l'un « est la fécondité universelle, mais selon une nature une. Toutes choses sont donc suspendues à lui et c'est ainsi qu'elles jouissent de lui, en étant possédées par lui » (τὸ δὲ ἐστὶ πάμφορον μὲν, κατὰ μίαν δὲ φύσιν· πάντα οὖν αὐτοῦ ἀπηώρηται, καὶ ταύτη αὐτοῦ ἀπολαύει, ἐχόμενα ὑπ' αὐτοῦ). Si le mobile semble demeurer le refus de transposer toute forme de *διορισμός* (« πάντα γὰρ ἐν διορισμῷ τὰ τοιαῦτα », en désignant ainsi toutes les oppositions niées de l'un), ce que produit cette exigence n'est peut-être pas si éloigné de la *Sentence* 38 de Porphyre, *mutatis mutandis* : mais ce ne serait pas tant des prédicats corporels dont il faudrait ménager la déprise que de toute logique oppositionnelle. Il ne s'agit pas tant de réalimenter le débat de Damascius et de la tradition apophasique<sup>202</sup> que de voir en quoi il s'agit de produire une incoordination dans le discours plus que de nier une qualité du tout au principe (« οὔτε πάντων, οὔτε οὐδενός » ; la qualification « πρὸ ἀμφοῖν » est elle-même autocontradictoire si on ne la comprend pas dans ce mouvement de déprise). C'est en cela mettre sur le même plan coordination et transcendance en tant que leur conjonction elle-même qualifie une certaine *σύνταξις* et met en évidence combien la *grammaire* néoplatonicienne des premiers principes doit se voir profondément redéfinie.

## 5. La participation : réduplication de la coordination

---

<sup>201</sup> *loc. cit.* : « La transcendance est intermédiaire entre deux immanences : celle de l'uni dans l'un, celle de l'intelligible dans l'intellect intellectif. L'indifférenciation intelligible est immanence pure. »

<sup>202</sup> dont METRY-TRESSON produit l'étude très complète, *L'Aporie ou l'expérience des limites de la pensée dans le Péri Archôn de Damaskios*, *op. cit.*, pp. 190-234.

Le schème de causalité unilatérale mis en évidence semble repris pour l'intelligible. A ce niveau se pose explicitement la question de la participation qui voit modalisée la problématique de la coordination en termes d'*ὄχημα* et d'*ὀχοούμενον* : « puisqu'il [l'intelligible] est toutes choses sur un mode indifférencié, ou bien il transcende toutes choses semblablement, ou bien il est véhiculé par toutes semblablement »<sup>203</sup> (Καὶ ἐπειδὴ [τὸ νοητόν] πάντα ἐστὶν ἀδιακρίτως, ἢ πάντων ὁμοίως ἐξήρηται τῶν διακρινομένων, ἢ πᾶσιν ὁμοίως ἐποχεῖται). Cette question de la transcendance ou du statut de réalité véhiculée de l'intelligible se dit en termes de coordination : Damascius conjecture que la supériorité du monde intelligible consiste en une manence en lui-même, tandis qu'en ce qui concerne « ce qui ne cesse de descendre, les choses premières sont coordonnées et ramassées par les plus anciennes et leur servent de véhicules, de même que les dernières abandonnent une telle attache des inférieures aux supérieures »<sup>204</sup>. Mais à nouveau, la différenciation, ici plus généralement l'*ὕφεσις*, demeure résolument le fait, non convertible, des réalités inférieures : c'est ce qui fait qu'en revanche, contrairement à « ce qui ne cesse de descendre », « rien de l'intelligible ne procède vers l'inférieur, à quoi pourraient être suspendues les réalités dérivées selon l'unique coordination de celles qui sont véhiculées et de leurs véhicules » (τοῦ δὲ νοητοῦ οὐδὲν πρόεισιν εἰς τὸ κάτω οἷον ἂν ἐξαρτηθεῖ τὰ δεύτερα κατὰ τὴν μίαν σύνταξιν τῶν ἐποχομένων καὶ οἷς ἐποχεῖται). Stéphane Toulouse a pu établir<sup>205</sup>, en examinant le concept de

<sup>203</sup> Nous nous attachons à élucider tout le passage qui court en G. 542-543 / WC III.59.2-60-21 / R. 1.254.16-255.19.

<sup>204</sup> G. 542 / WC III.59.7- / R. 1.254.19-21 : «Εἰ δὲ τοῦ ἀεὶ ὑποβεθηκότος τὰ πρῶτα συντέτακται καὶ συνήρηται ὡς ὀχήματα τοῖς πρεσβυτέροις, ὡσπερ τὰ τελευταῖα ἀφίεται τῆς τοιαύδε συναρτήσεως ».

<sup>205</sup> Stéphane TOULOUSE, « Le véhicule de l'âme chez Plotin : de la réception d'une hypothèse cosmologique à l'usage dialectique de la notion », in *Etudes platoniciennes* III,

« véhicule » et l'absence d'une véritable doctrine des véhicules chez Plotin, que la notion permettait de penser un rapport de coordination telle qu'en revanche elle conserve la supériorité et l'absoluité du terme supérieur dans la relation même, par la séparabilité attachée à l'idée de véhicule. Notamment, en l'absence de véritable doctrine thématifiée du véhicule dans le corpus plotinien, Stéphane Toulouse a mis en évidence comment « le vocabulaire du véhicule a une portée stratégique dans les discussions plotiniennes : il s'agit d'éviter par-dessus tout de laisser entendre ou concevoir que l'âme serait tout entière dans le corps, ou mélangée à lui »<sup>206</sup>. C'est là un emploi qu'on trouve dans le *Traité des premiers principes*, quand il s'agit, dans la même perspective que Plotin, de l'âme dans sa coordination avec l'animé : « Εἰ τοίνυν ἐκάστης ὡς ὄργανον ἐξῆπται τὸ ἔμψυχον, σαφὲς ὅτι σύνεστιν αὐτῷ ὡς τῷ ὀργάνῳ τὸ χρώμενον· τοῦτο δὲ ἐστὶν ἢ ἐκάστου λογικὴ ψυχὴ κατὰ σύνταξιν ὀρωμένη πρὸς τὸ οἰκεῖον ὄργανον, ὃ δὴ καὶ ὄχημα καλοῦμεν » (« Si certes à chaque [âme] se rattache l'animé tel un instrument, il est clair qu'elle est avec lui comme ce qui s'en sert est avec l'instrument ; mais ce qui se sert de l'instrument, c'est l'âme rationnelle de chacun, selon une coordination considérée du point de vue de sa coordination avec son instrument propre, que l'on appelle donc aussi son véhicule ») ; cette conceptualisation de la *σύνταξις* permet de maintenir la *séparabilité* de l'âme divine par rapport à ce qu'elle anime : l'âme divine meut son animé garantie<sup>207</sup> par sa séparation d'avec lui (« κἄν ἀεὶ κινῆ, ἀεὶ καὶ τὸ χωριστὸν ἀπ' αὐτοῦ προεβλημένη »<sup>208</sup>). Mais même

---

Paris, Belles Lettres, 2006, pp. 103-128. Il s'agit, en l'absence de doctrine des véhicules constituée chez Plotin, de capter la signification du recours à l'image du *Phèdre*.

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>207</sup> On a privilégié ce sens d'emploi classique (moyen et accusatif) à côté des différences de traduction si on compare Galpérine et Combès.

<sup>208</sup> La tournure concessive se comprend dans le fil du raisonnement, qui opère une remontée du rapport à l'animé qu'entretiennent les âmes individuelles à celui de l'âme divine : G. 555-556/ WC III.74.3-25 /R. 1.264.4-19.

selon cet emploi, la coordination semble conserver une acception cohérente avec la doctrine proclusienne, dont on a vu que tout le raisonnement damascien tendait à mitiger l'univocité<sup>209</sup> à cause de la transposition qu'elle opérerait de la différenciation des réalités inférieures aux supérieures. « Des âmes multiples commandent par conséquent les animés multiples : les âmes qui diffèrent par la forme les unes des autres, commandent les animés qui diffèrent par la forme les uns des autres et les âmes véritablement automotrices commandent les automoteurs apparents. » (Πολλαὶ ἄρα ψυχὰὶ τῶν πολλῶν ἐμψύχων ἡγοῦνται, αἱ διαφέρουσαι εἶδει ἀλλήλων τῶν εἶδει ἀλλήλων διαφερόντων, αἱ ἀληθῶς αὐτοκίνητοι τῶν φαινομένων αὐτοκινήτων). C'est-à-dire qu'en dépit de l'indépendance du terme supérieur attachée à la notion de véhicule, la *σύνταξις* demeure fondamentalement « πρὸς τὸ οἰκεῖον ὄργανον » (nous soulignons). Sans doute doit-on référer ici à la proposition 112 des *Eléments de théologie*<sup>210</sup> : « Πάσης τάξεως τὰ πρότιστα μορφήν ἔχει τῶν πρὸ αὐτῶν » (Les premiers termes de chaque ordre ont la forme des termes qui sont avant eux). La qualification « οἰκεῖον » du véhicule revient déjà à rendre sensible l'idée selon laquelle la « coordination » constitutivement implique une différenciation dans la relation à l'inférieur (c'est la définition même de la « coordination » en un sens, on ne voit pas pourquoi sans cela il s'agirait de l'opposer à la transcendance imparticipable : si elle s'y oppose c'est qu'elle est *relation effective* à l'inférieur, il faut songer à la « pluralisation » déjà constamment à l'arrière-plan chez Proclus).

Si l'on revient à notre premier extrait, après avoir critiqué non tant la *réciprocation* de la différenciation dans la coordination que la *transposition* de la

<sup>209</sup> Paradigmatiquement, sur la triade manence-procession-conversion (G. 396 / WC II.119.19-27 / R. 1.163.19-25), Damascius écrit en forme de critique : « pour un discours qui s'attache à la généralité et non à la vérité », ὀλοσχερεῖ λόγῳ καὶ οὐκ ἀληθεῖ.

<sup>210</sup> Théorème : édition Dodds, *op. cit.*, 98.33-34. Combès (p. 196) fait déjà référence à ce passage (nous retraduisons).



relation subséquentement la différenciation interne exigée du terme supérieur pour être véhiculé (« quelle différence aurait-il pu y avoir en lui, qui procéderait en véhicule et véhiculé ? Car ce qui est véhiculé par un autre, devient véhicule d'un autre » : Τίς δ' ἄν ἦν αὐτοῦ καὶ διαφορὰ προϊόντος εἰς ὄχημα καὶ ὀχούμενον ; Τὸ γὰρ ἄλλω ἐποχούμενον ἄλλου γίνεται ὄχημα) ; c'est bien à la première que Damascius fait droit dans sa critique : il passe d'abord, selon un raisonnement concessif, sur la possibilité de la transposition de la relation (« Ἄλλ' ἴσως τὸ μὲν σῶμα ὄχημα μόνον, τὸ δὲ νοητὸν ὀχούμενον μόνον, τὰ δὲ μέσα καθ' ἑκάτερον θεωρεῖται ») mais affirme que « même dans ce cas (Ἄλλ' εἰ καὶ τοῦτο), l'intelligible sera divisé en participable et imparticipable, et il y aura non seulement un participable, mais plusieurs, et participés par plusieurs (διαιρεθήσεται εἰς μεθεκτὸν καὶ ἀμέθεκτον, καὶ οὐ μόνον ἓν μεθεκτὸν, ἀλλὰ πλείω καὶ ὑπὸ πλειόνων μετεχόμενα) ». Si le participable se définit précisément comme coordination, par différence, de façon dérivée à l'absoluité de l'imparticipable, constitutivement il ne peut qu'être compris, selon la logique même de cette dérivation, plurifié (comme l'exposent les *Eléments de théologie*, « τὸ ἀμέθεκτον [...] ἀπογεννᾷ τὰ μετέχεσθαι δυνάμενα »<sup>211</sup> ; Proclus précise bien « τὸ δὲ μετεχόμενον πᾶν, τινὸς γενόμενον ὑφ' οὗ μετέχεται, δευτέρον ἐστὶ τοῦ πᾶσιν ὁμοίως παρόντος »). Si la logique d'une distinction entre participable et imparticipable divise déjà les principes premiers d'autre part la notion même de coordination, sans même cette contradistinction, enveloppe l'idée d'une pluralisation du principe : ce dernier point exigerait d'accentuer la simplicité transcendante du principe *contre* la possibilité de sa pluralisation mais la première idée interdit en fait de l'élaborer *par différence* avec sa coordination dans la

---

<sup>211</sup> PROCLUS, *The Elements of theology*, E.R. DODDS (ed.), *op. cit.*, proposition 23 : 26.26-27.

participation. Ici il faut donc absolument distinguer d'une part une forme de différenciation interne, pour ainsi dire, à la *σύνταξις*, inhérente à son sémantisme même, qui veut que le terme supérieur témoigne d'une pluralisation sans laquelle somme toute (c'est l'un des arguments qui sous-tend la critique de Damascius) la relation causale ne serait guère consistante ; d'autre part une forme de différenciation externe à l'opération de *σύνταξις* elle-même — mais inhérente à la logique même de laquelle elle ressortit —, en tant qu'opposé à la transcendance, dénoncée dans les passages qu'on a pu qualifier de *réflexifs*, qui enferme le principe dans une logique objectivante, *i.e.* bijective et par là déterminante. Dès lors, il faut bien rétablir la conclusion qui s'impose au raisonnement de Damascius :

« [...] aussi l'intelligible ne saurait être hors du diacosme intelligible (τοῦ νοητοῦ διακόσμου ἐκτὸς οὐκ ἂν εἴη τὸ νοητόν). Le participable n'est pas une chose et l'imparticipable une autre (οὐ τοίνυν ἄλλο μὲν τὸ μεθεκτόν, ἄλλο δὲ τὸ ἀμέθεκτον), car les deux pluralités ont été, elles aussi, ramassées (συνήρηται) en une seule, dite d'une manière ou d'une autre pluralité absolue et unifiée (εἰς ἓν τὸ ἀπλῶς τε καὶ ἡνωμένον πλήθος ὅπως οὖν λεγόμενον). Car c'est la même chose qui est véhiculée par toutes choses et les transcende toutes (Τὸ γὰρ αὐτὸ καὶ πᾶσιν ἐποχεῖται καὶ πάντων ἐξήρηται) : la pluralité participable n'est pas contre-distinguée par rapport à l'imparticipable (οὐ γὰρ ἀντιδιήρηται τὸ μεθεκτόν τῷ ἀμεθέκτῳ), mais, rangée avant la contradistinction, la pluralité unifiée détient la puissance des deux, avant les deux (ἀλλὰ πρὸ τῆς ἀντιδιαίρεσεως τεταγμένον τὴν συναμφοτέρον ἔχει δύναμιν, πρὸ ἀμφοῖν), de sorte que, tout en étant la même, elle est participable et imparticipable (ὡς ταῦτόν ὄν, καὶ μεθεκτόν εἶναι καὶ ἀμέθεκτον). »<sup>212</sup>

Damascius fait lui-même le lien entre la causalité indifférenciée de l'un et de l'intelligible<sup>213</sup>, ça n'est qu'« après l'un pur et l'être pur » que « ce sont certaines

<sup>212</sup> G. 577 / WC III. 100. 6-14 / R. 1.279.14-19 : « οὕτω καὶ τοῦ νοητοῦ διακόσμου ἐκτὸς οὐκ ἂν εἴη τὸ νοητόν. · συνήρηται γὰρ καὶ αὐτά, δύο ὄντα πλήθη, εἰς ἓν τὸ ἀπλῶς τε καὶ ἡνωμένον πλήθος ὅπως οὖν λεγόμενον. Τὸ γὰρ αὐτὸ καὶ πᾶσιν ἐποχεῖται καὶ πάντων ἐξήρηται· οὐ γὰρ ἀντιδιήρηται τὸ μεθεκτόν τῷ ἀμεθέκτῳ, ἀλλὰ πρὸ τῆς ἀντιδιαίρεσεως τεταγμένον τὴν συναμφοτέρον ἔχει δύναμιν, πρὸ ἀμφοῖν, ὡς ταῦτόν ὄν, καὶ μεθεκτόν εἶναι καὶ ἀμέθεκτον. »

<sup>213</sup> G. 581 / WC III.105.13-22 / R. 1.282.23-283.3 : « Πανταχοῦ ἄρα τὸ ἓν καὶ τὸ ἐφ' ᾧ ὀχεῖται τὸ ἓν τι ἐκάτερον καὶ τοιόνδε ἐκάτερον, ἀπλῶς δὲ τὸ συναμφοτέρον.

hénades et *certaines* substances qui se séparent et de nouveau se coordonnent (χωρίζονται τε καὶ συντάπτονται πάλιν), comme véhiculant et véhiculé, ou participant et participé. Mais là-haut ces choses sont elles aussi, on le sait, indifférenciées dans l'intelligible »<sup>214</sup>.

On a donc vu qu'à nouveau l'aporétique a requis pour une part la logique du *πρὸ ἀμφοῖν* (ici notamment comme "antériorité" au véhicule et au véhiculé) qu'on mettait en évidence. Mais en ce cas, il nous faut saisir son articulation à l'exigence du « *σῆναι δεῖ* » réaffirmée par Damascius : en un sens, ça n'est plus tant d'une *remontée ἐπ' ἄπειρον* dont on court ici le risque, mais bien d'une « ὕφεις » *ἐπ' ἄπειρον*, dans le délai constamment réitéré de la première « altérité ». Si c'est sans doute là dramatiser un peu le texte de Damascius, sans doute faut-il en compensation se rappeler à l'effet d'optique que produisent les différentes modalisations de la simplicité pré-intelligible et notamment étrangères à un Plotin, autant qu'au primat métaphysique de la simplicité toujours tout à fait

---

« Εἰ δὲ ταῦτα καλῶς εἴρηται, τὸ μὲν ἀπλῶς ὄν ἔσται τὸ ἠνωμένον, ὃ καὶ πάντα ὄν ἐστί, τὸ δὲ ἀπλῶς ἔν ὑπὲρ τὸ ἠνωμένον· καὶ αὐτὸ γὰρ ὑπόκειται πάντα ἔν. Μετὰ δὲ τὸ ἀπλῶς ἔν καὶ τὸ ἀπλῶς ὄν αἱ τινὲς ἐνάδες καὶ αἱ τινὲς οὐσίαι χωρίζονται τε καὶ συντάπτονται πάλιν ὡς ὀχοῦν καὶ ὀχούμενον, ἢ μετέχον καὶ μετεχόμενον· ἄνω δὲ καὶ ταῦτα ἀδιάκριτα ἦν ἐν τῷ νοητῷ. »

<sup>214</sup> L'établissement du texte d'un passage précédent (G. 562-563 / WC III.83.8-14 / R. 1.269.25-270.1) et qui fait débat peut tenir compte de cette idée :

« Νῦν δὲ τοσοῦτον μόνον ἀπαιτεῖν ὑπολαμβάνω τὸν λόγον, εἶναί τι καὶ πλῆθος ἀμέθεκτον πρὸ τῶν μετεχομένων καὶ ψυχῶν καὶ νόων, διὰ τὸ καὶ συναπτὸν εἶναί τὸ ἀπλῶς ἀμέθεκτον πρὸς τὸ πλῆθος τῶν μετεχομένων, καὶ ὡς ἔν πρὸς πλῆθος ἀντικείμενον, καὶ ὡς ἀμέθεκτον πρὸς μετεχόμενα· μέσον γὰρ ἂν εἴη τὸ ἀμέθεκτον μὲν, πλῆθος δὲ ὄν.

« Pour le moment, mon avis est que la raison exige seulement ceci : qu'il y ait une certaine pluralité imparticipable, antérieure aux pluralités participées et d'âmes et d'intellects, du fait que l'imparticipable pur peut aussi se rattacher à la pluralité des participés, et comme un opposé à la pluralité, et comme imparticipable opposé aux participés. Intermédiaire sera en effet ce qui, d'une part est imparticipable et d'autre part est pluralité. » (traduction Galpérine).

Les conjectures de Galpérine et Westerink divergent : Westerink ajoute un *α-* privatif au « συναπτὸν » souligné. Sans proposer de conclusion définitive, notre développement tendrait à démontrer que du moins on ne peut corriger avec trop de certitude le texte qui certes paraît en l'état éminemment paradoxal.

prégnant et qui doit mitiger quelque peu l'importance d'une telle « logique du *πρὸ ἀμφοῖν* ». Mais ce qu'on peut néanmoins souligner, c'est le rôle *quasi* principal en définitive, fondateur tout au moins, dont se dote en conséquence la première altérité. Le relief qu'elle prend est tributaire de la perspective adoptée, qui procède selon l'ordre processif : à nouveau, l'examen de la *σύνταξις* exige de nous une attention particulière à la situation de son énonciation ; on tentera d'interroger l'adoption d'une perspective ascendante, selon l'ordre conversif, et son articulation à la première. Le retournement qu'opère l'axe horizontal de la *σύνταξις* par rapport à son acception verticale doit conforter, on le verra, cette hypothèse (notons déjà que ce retournement vaut autant pour les catégories ontologiques requises qu'en ce qui concerne la teneur axiologique de la démonstration). L'incoordination dans sa conceptualisation hors de toute *différence* et qui sous-tend la mise en accusation répétée de la logique bijective qui détermine les principes premiers confine à sursoir sans fin à une *première coordination* déterminante. En réalité, la définition d'une première « altérité » après l'intelligible (τὸ δὲ μετὰ τὸ νοητὸν, ὅθεν ἄρχεται ὅπως οὖν ἢ ἑτερότης) doit, sans doute, conduire à une forme de "résolution"<sup>215</sup> dans les réalités inférieures. Mais à nouveau, c'est la coordination de ce niveau des réalités inférieures et différenciées à ce qui en est exempt qui pose absolument problème et réaffirme la nécessité de penser l'articulation des deux axes selon lesquels se modalise le concept de *σύνταξις*.

---

<sup>215</sup> au sens musical, de préférence à l'idée de « solution », selon l'expression de Galpérine, préface p. 97.



### III. La σύνταξις comme coordonnée horizontale

#### 1. Une coordination constitutive des réalités dérivées

La σύνταξις comme coordonnée horizontale tend à entrer dans la définition même des réalités inférieures. En un sens elle leur est constitutive dans la mesure où elle est l'opérateur même de leur « consistance » : si « aucune pluralité n'est autoconsistante (οὐδὲν γὰρ ἐστὶ πλῆθος αὐτοσύστατον) »<sup>216</sup> et nécessite un *un* « autour duquel elle se pluralise » (περί τι ἐν αἰεὶ πληθύεται) ; c'est bien qu'on peut mettre en rapport coordination (dans son acception horizontale, quoiqu'on ne cessera d'approfondir sa liaison extrêmement étroite avec son sens apothème) et *σύστασις* :

« [...] L'un est assurément cause, parce qu'il faut que l'un soit seul cause des plusieurs : ce n'est ni le rien (car le rien n'est cause de rien), ni les plusieurs eux-mêmes ; car, comme on sait, ils sont incoordonnés, et comment les plusieurs seraient-ils une cause une ? Et même s'il sont une pluralité de causes, il ne le sont pas les uns des autres, parce qu'ils sont incoordonnés et parce que cela ferait cercle : chacun serait alors cause de lui-même. Par conséquent, il est 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 (ὁμόπνοια τις) que la coordination et l'union mutuelle (ἢ πρὸς ἀλλήλα ἔνωσις) des plusieurs. »<sup>217</sup>

---

<sup>216</sup> G. 482 / WC II.209.14-19 / R. 1.217.13-17 :

« [...] aucune pluralité n'est autoconsistante (οὐδὲν γὰρ ἐστὶ πλῆθος αὐτοσύστατον) mais elle se plurifie toujours relativement à un certain un, monade, tout ou mixte (ἀλλὰ περί τι ἐν αἰεὶ πληθύεται, ἢ μονάδα, ἢ ὅλον, ἢ μικτόν). Ainsi les plusieurs purs eux aussi se plurifient relativement à l'un pur (Οὕτως ἄρα καὶ τὰ πολλὰ ἀπλῶς περί τὸ ἐν ἀπλῶς πληθύεται) : ils sont la plurification de l'un comme la partition de la totalité (καὶ ἔστι τοῦ ἐνὸς ὁ πληθυσμός, ὡς τοῦ ὅλου ὁ μερισμός). C'est, pour ainsi dire, une affection de l'un et une procession de l'un en lui-même (οἶον πάθος αὐτοῦ καὶ πρόοδος ἐν ἑαυτῷ), constituant la nature parfaite qui est la sienne (καὶ τὴν ἑαυτοῦ συνιστώσαν παντελεῖ φύσιν). »

<sup>217</sup> G. 153 / WC I.5.24-6.6 / R. 1.5.7-13 : « Διὸ καὶ τὸ ἐν πάντως αἴτιον, ὅτι τῶν πολλῶν αἴτιον δεῖ μόνον εἶναι τὸ ἐν· οὔτε γὰρ τὸ οὐδέν (τὸ γὰρ οὐδέν αἴτιον οὐδενός), οὔτε αὐτὰ τὰ πολλὰ· ἦν γὰρ πολλὰ ἀσύντακτα, καὶ πῶς ἐν αἴτιον ἔσται τὰ πολλὰ ; Εἰ δὲ καὶ πολλὰ αἴτια, οὐκ ἀλλήλων, διὰ τὸ ἀσύντακτον καὶ διὰ τὸ κύκλω· αὐτὸ ἄρα ἑαυτοῦ ἕκαστον αἴτιον· τῶν ἄρα πολλῶν οὐδέν αἴτιον. Ἀνάγκη ἄρα τὸ ἐν εἶναι τῶν πολλῶν αἴτιον, ὃ καὶ

D'abord c'est le manque de coordination des plusieurs — définis comme pluralité pure que la « condensation » qu'opère l'unifié fait bien apparaître en creux comme écoulement indéfini — qui fait leur absence d'autonomie. La causalité est définie de façon sous-jacente comme « *σύνταξις* », puisque la causalité des plusieurs les uns des autres — à un niveau horizontal en cela, et non de réalités inférieures ou par rapport à des réalités supérieures — serait contradictoire avec leur incoordination (« *Εἰ δὲ καὶ πολλὰ αἴτια, οὐκ ἀλλήλων, διὰ τὸ ἀσύντακτον* ») ; mais à nouveau la coordination est mise en lien très étroit avec la simplicité (« *πῶς ἐν αἴτιον ἔσται τὰ πολλὰ ;* ») qui semble en fait la condition à la puissance causale et à la « consistance » reconnues aux réalités : la coordination ne constitue que le moyen terme du raisonnement (la concessive — « *Εἰ δὲ καὶ* » — montre bien que c'est la condition de « cause une » qui est première). Pour autant on a là un élément de définition central de la coordination horizontale avec le terme de *ὁμόπνοια* qui fait écho à la *σύμπνοια* plotinienne qui qualifiait la *σύνταξις* cosmique. Surtout, on est ici très proche du geste même qui inaugure le « néoplatonisme » qu'on caractérisait à la suite de Bréhier et Aubenque comme une démarche fondationnelle adossée, ou plutôt même pour rendre raison de celui-ci, à « l'intellectualisme grec », donc en faisant fond sur cette notion *lato sensu* de « consistance ». Est-il besoin de nous rappeler aux traités 9 et 49, explicites sur ce chapitre ? « Qu'est-ce donc en effet qui pourrait précisément être, s'il n'était "un", s'il est vrai que, privés de l'"un", qui est leur prédicat, ces êtres ne sont plus ? Car il n'y a pas d'armée, si elle n'est pas "une", pas de chœur, pas de troupeau, s'ils ne sont pas "un". Mais il n'y a pas non plus de maison, ou de navire, s'ils ne possèdent

---

τῆς ἐν αὐτοῖς αἴτιον συντάξεως· ὁμόπνοια γάρ τις ἢ σύνταξις καὶ ἢ πρὸς ἄλληλα ἔνωσις. »

l'"un", s'il est vrai que la maison est "une" et le navire "un" : si on enlève cet "un", il n'y a plus de maison ni de navire. »<sup>218</sup> Ce primat métaphysique attribué à l'unité commande à l'articulation fondationnelle dont procède la secondarisation de l'ontologie : « Οὐ γὰρ ἐκ πολλοῦ πολύ, ἀλλὰ τὸ πολὺ τοῦτο ἐξ οὐ πολλοῦ· εἰ γὰρ καὶ αὐτὸ πολὺ, οὐκ ἀρχὴ τοῦτο, ἀλλ' ἄλλο πρὸ τούτου » ; « Le multiple ne vient pas du multiple, au contraire le multiple vient du non multiple ; et si ce non-multiple est encore multiple, ce n'est pas lui qui est principe, mais autre chose avant lui »<sup>219</sup>.

La coordination horizontale procède donc d'une articulation du même concept de *σύνταξις* à un niveau vertical : dans la perspective de Damascius, c'est en raison de leur manque de coordination *πρὸς ἄλληλα* qu'on ne saurait penser une « autoconstitution », *αὐτοσύστατον*, des plusieurs par eux-mêmes (on devra dans la suite, cela est tout à fait sensible, étudier le traitement qui est fait dans le *Traité des premiers principes* de l'*αὐθιπόστατον*). Ils sont fondamentalement « non-un », et ce qui supplée à leur manque d'unité — qu'assurerait une coordination horizontale —, c'est bien une coordination verticale, au principe un supérieur. Ce point devient tout à fait évident si on revient au premier passage cité<sup>220</sup>. Car si on l'analysait précédemment dans la perspective de l'élucidation de la fonction exacte de la *σύνταξις* à un niveau horizontal, il faut bien garder clair à l'esprit que Damascius réaffirme ici la coïncidence absolue de l'un et des plusieurs :

« Ainsi les plusieurs purs eux aussi se plurifient relativement à l'un pur (Οὕτως ἄρα καὶ τὰ πολλὰ ἀπλῶς περὶ τὸ ἓν ἀπλῶς πληθύεται) : ils sont la plurification de l'un comme la partition de la totalité (καὶ ἔστι τοῦ ἑνὸς ὁ πληθυσμός, ὡς τοῦ ὅλου ὁ μερισμός). C'est, pour ainsi dire, une affection

<sup>218</sup> 9 [VI, 9], 1, 4-9. Traduction HADOT.

<sup>219</sup> 49 [V, 3], 16, 12.

<sup>220</sup> *Loc. cit.* : G. 482 / WC II.209.14-19 / R. 1.217.13-17.



de l'un et une procession de l'un en lui-même (οἷον πάθος αὐτοῦ καὶ πρόοδος ἐν ἑαυτῷ) »

Au niveau des premiers principes, *verticalité et horizontalité coïncident sans reste*, pourrait-on dire en détournant la qualification de l'unifié qui veut qu'il n'y ait en lui aucune différence entre procession *κατὰ βάθος* et *κατὰ πλάτος*<sup>221</sup> (dans le même sens que l'absence de distinction entre procession homéomère et anhoméomère ou en cohérence, moins immédiatement, avec la distinction entre participable et imparticipable ; toutes ces distinctions sont postérieures à la « différenciation achevée »). Ce n'est pas seulement la question d'une transposition de la contradistinction au niveau des principes supérieurs qui en demeure exempt qui se faisait jour, mais bien celle, conjointement, du renouvellement total des coordonnées de la relation et de toute relationnalité à un niveau principiel — ici, au niveau de la « première relation » (*σχέσις*) qui qualifie le rapport de l'un au non-un en termes d'immanence absolue. On l'interrogeait selon l'axe d'une coordination verticale mais précisément celle-ci se conditionne à une constitution, une complexion, intrinsèque à la pluralité (« οὐδὲν γὰρ ἐστὶ πλῆθος αὐτοσύστατον »). On voit donc qu'on est ici beaucoup plus proche de la structure linguistique élaborée chez Apollonius Dyscole (la consistance de l'énoncé, interrogé en terme d'achèvement, d'autonomie, de sa qualité *ἀποτελής*, procède de l'unicité de la référence des différents syntagmes), si ce n'est que le rapport de référentialité est ici procession, participation et conversion.

---

<sup>221</sup> On en trouve l'étude très claire dans la thèse de METRY-TRESSON, *op. cit.*, pp. 265-267.

## 2. La « coordination » comme « mesure »

La problématique de la conversion s'atteste même de façon tout à fait privilégiée, en ce qu'elle constitue une « correction et comme une consolation » (*ἐπανόρθωσίν τινα καὶ οἶον παραμυθίαν*) à l'éparpillement<sup>222</sup>. C'est ce que fait apparaître l'analyse de la conversion qui suit la conclusion générale sur la distinction entre éléments, parties et formes<sup>223</sup>. Si elle permet d'abord d'arrêter une limite inférieure à l'acception du terme de *σύνταξις* (κατὰ δὲ τὴν ἀφειμένην ἐκάστου περιγραφὴν ἰδιότροπον, [...] συμπλήρωσις αὐτοτελοῦς ἐξ αὐτοτελῶν ἀναφαίνεται, καὶ ἐπὶ πλέον οὐδὲν πρόεισι) ; c'est ce qui se passe par suite de cet « arrachement total de toutes choses hors de tout lien de parenté et dans une totale dissipation » (παντελῆς πάντων διασπασμὸς ἀσύμφυλος καὶ πάντη διερριμμένος) qui doit attirer notre attention : l'*ἀταξία* qui caractérise l'état du « tout » quand il n'est pas ordonné à l'un (μὴ πρὸς ἓν πάντων τεταγμένων) trouve sa « correction » dans le mouvement conversif : « πάλιν δὲ ὅμως εἰς ἓν ἐπανάγεται, καὶ συντάττεται πρὸς τὸ ἓν », « à nouveau [toutes choses, πάντα] s'élèvent cependant à l'un et se coordonnent à l'un ». C'est donc bien comme correctif à la « παράθεσις » du tout telle qu'elle se produirait selon la

---

<sup>222</sup> G. 420 / WC II.145.10-14 / R. 1.179.16-18 : « Ὅθεν ἐπειδὴ διάστασις αὐτῷ [ὄν] γέγονεν ἀπὸ τε τῶν πρὸ αὐτοῦ καὶ ἀφ' ἑαυτοῦ (διεκρίθη γὰρ καὶ αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ), διὰ δὲ τοῦτο προεχειρίσατο τῆς διαστάσεως ἐπανόρθωσίν τινα καὶ οἶον παραμυθίαν [...] » ; ici il s'agit de la conversion intellectuelle (on pourra se référer au chapitre VI de METRY-TRESSON, *op. cit.*, sur « l'*ōdis* aporétique », qui suit la logique converse jusque à la « conversion cognitive »).

<sup>223</sup> G. 479-480 / WC II.206.10-22 / R. 1.215.14-23 : Κατὰ δὲ αὗ τρίτην ἀπόστασιν τούτων γε αὐτῶν τριχῆ λαμβανομένων, κατὰ μὲν τὰς κορυφὰς ἢ στοιχειώδης νοεῖται φύσις, κατὰ δὲ τὴν ἐνὸς συμπλήρωσιν καὶ τὴν πρὸς τοῦτο σύννευσιν ὅλον καὶ μέρη, κατὰ δὲ τὴν ἀφειμένην ἐκάστου περιγραφὴν ἰδιότροπον, ὡς ἀπὸ μονάδος ἀριθμὸς, καὶ σειρὰ ἀπ' ἀρχῆς, καὶ συμπλήρωσις αὐτοτελοῦς ἐξ αὐτοτελῶν ἀναφαίνεται, καὶ ἐπὶ πλέον οὐδὲν πρόεισι. Τὸ γὰρ ἐπὶ πλέον ἦν παντελῆς πάντων διασπασμὸς ἀσύμφυλος καὶ πάντη διερριμμένος, ἐν ᾧ καὶ ἀταξία συμβῆσεται μὴ πρὸς ἓν πάντων τεταγμένων· τοῦτο δὲ τὸ πάθος ἐγγίνεται μὲν πού τῷ παντί, πάλιν δὲ ὅμως εἰς ἓν ἐπανάγεται, καὶ συντάττεται πρὸς τὸ ἓν.

« distension » à partir du principe selon un schéma processif (« comme le nombre à partir de la monade et la série à partir de son principe ») qu'apparaît la *σύνταξις*. La notion de *σύνταξις* semble subir un retournement sensible et si on prend bien garde que la métaphysique néoplatonicienne constitue aussi une axiologie, il faut noter que de fortement péjorée, la « coordination » semble en ce qui concerne les réalités dérivées prendre au contraire une acception tout à fait positive et apparaît véritablement comme « consolation » à la division, non à seulement la tendance titanesque qui renvoie à notre condition hypostatique même<sup>224</sup> — en ce qui concerne la conversion intellectuelle par exemple —, mais aussi d'un point de vue ontologique et cosmologique par rapport à la procession qui tendanciellement confine à cette « dislocation totale ». Avant d'approfondir cet aspect, il faut souligner clairement combien ce changement de perspective est tout à fait solidaire de deux problématisations *inverses* de la question de la coordination : dans le sens de la procession, c'est si l'on veut l'absoluité du principe qui est menacée — on l'a vu dans ce cas elle est s'annexe la question de la simplicité — ; mais selon la perspective de la conversion, c'est en revanche à une continuité qu'il faut en quelque sorte faire à nouveau droit. On a déjà établi que ce double-front pouvait caractériser l'argumentation plotinienne bien souvent<sup>225</sup>. Mais à cette première raison s'ajoute une conceptualisation très précise de la « *ἐτερότης* », que Damascius fait commencer explicitement après la première triade intelligible (encore une fois épicentre de notre étude manifestement) et qui commande très strictement à ce changement de perspective. Il ne s'agit pas tant de dire qu'il nous

<sup>224</sup> METRY-TRESSON, p. 118 *sq.* : « la position médiane de l'âme ».

<sup>225</sup> La question de la proximité avec Plotin, presque, si l'on ose dire, dans le tour d'esprit, demanderait à être clairement articulée, y compris sur un terrain philologique. Une première perspective sur celle-ci avec Philippe HOFFMANN, « L'expression de l'indicible dans le néoplatonisme grec de Plotin à Damascius », in *Dire l'évidence : philosophie et rhétorique antiques*, C. LEVY et L. PERNOT (eds.), « Cahiers de philosophie de l'Université de Paris XII-Val de Marne » 2, Paris, L'Harmattan, 1997, pp. 337-338.

faut substituer à la distinction de deux coordinations verticale et horizontale celle de coordinations ascendante et processive (puisque celles-ci s'ordonnent à une *σύνταξις* horizontale dont la question se pose même au niveau de l'un quoique toujours en connexion étroite avec la problématique de la conversion) que de comprendre à quelle univocité se peut réduire cette multiplication de perspectives coordonnées pour en saisir l'articulation au niveau principal.

Il s'agit bien ici, en un sens, de réitérer l'antinomie du principe et de la restituer à sa force problématique irréductible dans l'instanciation même du discours, qui conjugue deux perspectives antinomiques. De fait, on découvre sans doute avec cette acception « conversive » de la coordination une analyse très solidaire de la doctrine des mesures telles qu'on peut la reconstituer à partir de Simplicius<sup>226</sup> et qui fait le lien avec la notion de participation. C'est-à-dire que « toutes les choses qui ont subi une distanciation (*τὰ γὰρ διαστήματα πάντα*) ont perdu l'état de leur contraction unie et ont échangé l'être-en-soi-même pour le devenir-en-un-autre (*τὴν ἠνωμένην συναίρεσιν ἀπολέσαντα τὸ ἐν αὐτοῖς εἶναι εἰς τό ἐν ἀλλῷ γίνεσθαι μετέβαλεν*) [...] »<sup>227</sup>.

On ne peut manquer de relever le champ sémantique commun de l'éparpillement, de la dislocation et du déchirement. Les « mesures rassemblantes » (*μέτρα συναγωγά*) trouvent leur « utilité » dans le fait, précisément, d'« enserrer la distinction » (*περιλαβῶν τὴν διάκρισιν*), d'opposer un

---

<sup>226</sup> Les contributions les plus décisives sur la question sont celles de Philippe Hoffmann : Philippe HOFFMANN, « Simplicius : Corollarium de loco », in G. AUJAC et J. SOUBIRAN (eds.), *L'Astronomie dans l'Antiquité classique*, Paris, 1979, pp. 143-161 ; « Le temps comme mesure et la mesure du temps selon Simplicius », in F. BRIQUET-CHATONNET et H. LOZACHMEUR (eds.), *Proche-Orient Ancien : temps vécu, temps pensé*, Paris, 1998, pp. 223-234 et celle de Pantelis GOLITSIS, *Les Commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la Physique d'Aristote. Tradition et innovation*, De Gruyter, Berlin, 2008.

<sup>227</sup> Damascius *apud Simplicium*, pour tout le développement qui encadre la citation : *In Phys.*, <Corollarium de tempore>, 625.4-32 DIELS (C.A.G., IX). Nous reproduisons ici la traduction de Ph. HOFFMANN.

terme à l'« arrachement à l'infini de la pluralité discontinue » (τοῦ μὲν διωρισμένου πλήθους τὸν εἰς ἄπειρον διασπασμὸν)<sup>228</sup>. Sans doute, le pendant de cette idée consiste en une identification de l'être (ὄν), tel qu'on a commencé par le caractériser comme « consistance » selon une intuition damascienne caractéristique, non tant comme délimité (on doit ici penser à la notion de *πέρας*) que comme « coordonné » cosmologiquement, selon une inflexion qui pourrait bien être avant tout jambliquéenne (comme on l'affirmait plus haut) ; c'est en ce sens qu'il faut comprendre l'idée que c'est précisément la « ἐκάστου περιγραφὴ ιδιότροπος » qui marque un seuil-limite caractérisé comme « ἀυτοτελής » par rapport à la « παράθεσις » dramatisée comme « διασπασμός » — alors que le paradigme de « l'intellectualisme grec » auquel Bréhier et Aubenque adossent leurs analyses tendait à faire jouer univoquement la première contre le second (c'était l'idée d'« être achevé, complet, entièrement déterminé » qui justifiait une forme d'identification immédiate entre *οὐσία* et *ἐνέργεια*<sup>229</sup>). Tout se passe comme si en un sens il s'agissait de pousser à l'extrême la logique plotinienne de subordination de toute détermination ontologique à une simplicité « méontologique » (pour ne pas dire unitaire, façon d'ouvrir à l'ineffable damascien) tout en mettant l'accent, conjointement, sur l'idée de *συναγωγή* comme condition de la subsistance même des réalités. L'idée est déjà plotinienne en ce que la transcendance de l'Un *fonde* véritablement toute détermination ontologique mais le motif est plus saillant encore dans la causalité triadique proclusienne qui *garantit* le principe coordonné d'une plurification absolue par la référence à un principe supérieur transcendant. C'est là à nouveau la même

<sup>228</sup> Nous modifions légèrement la traduction de Ph. HOFFMANN dans le sens de l'uniformité des nôtres.

<sup>229</sup> On aimerait ici référer au paradigme que thématise Laurent LAVAUD dans *D'une métaphysique à l'autre* d'une « métaphysique de l'être » dont il serait précieux de réaliser ici la confrontation avec une forme d'appropriation damascienne.

structure qu'articulait la question de la *κατάταξις* et du genre coordonné ou incoordonné. Pour espérer y voir plus clair, ce qu'il faut relever, c'est que la doctrine des mesures et la distinction corrélatrice de « τὸ μὲν ἐξηρημένον μέτρον »<sup>230</sup>, d'une « mesure transcendante », et de « τὸ δὲ γε συντεταγμένον »<sup>231</sup>, d'une « mesure coordonnée », tout comme la définition « conversive » de la *σύνταξις* qui fait fond pour ainsi dire sur une acception « horizontale » du terme et qui semble désamorcer, à ce niveau dérivé, toute la charge aporétique contenue dans l'acception *perpendiculaire* (« coordination » du principe avec ce qui en procède), réinstaurent une solidarité avec les schèmes proclusiens dont on mettait en évidence la contradiction irréductible qui les opposait aux apories sur l'un et l'ineffable. Mais cette *concordia* demeure étroitement circonscrite au niveau post-intelligible, l'adoption de schèmes proclusiens se borne à l'élucidation de l'être des réalités *différenciées*, fondamentalement secondes et déjà entachées d'un « mauvais infini » qui n'est pas celui du néant par excès mais celui qui caractérise l'extinction de l'être et de tout discours à laquelle tend toute « différenciation ».

Une contrariété se fait donc jour entre deux perspectives philosophiques opposées, qui instancient la *σύνταξις* selon des directions respectivement ascendante, régressive, ou processive et descendante et qu'il faut pourtant rétablir dans leur solidarité fondamentale : la distance qui se marque par rapport aux schèmes contraignants d'une logique bijective procède de l'exigence de remontée aux principes absolument simples et paraît s'opposer rigoureusement à la tendance qui se marque avec l'examen de la procession à reprendre à nouveau ces mêmes schèmes. Pourtant, on peut dire en un sens que les deux perspectives ne sont que deux faces d'une même médaille : la remontée aux principes se renforce

---

<sup>230</sup> *Ibid.*, IX, 634, 15, DIELS.

<sup>231</sup> *Ibid.*, IX, 634, 20, DIELS.

d'une forme de *nécessitation* de la transcendance du principe qui procède du constat de l'abaissement infini des réalités inférieures. Si donc on se ressaisit d'une vue générale sur l'instanciation du discours damascien qui répercute cette dualité de perspectives, on se rend propre à comprendre que la remotivation du « principe d'antériorité du simple » tel que Damascius insiste sur l'issue inéluctablement aporétique de nos tentatives de se pénétrer de sa réalité reconduit par là, à nouveau, et comme on a commencé de le voir dès le début de notre étude, à une problématisation de la simplicité selon la *σύνταξις* — *σύνταξις* redoublée, dans sa qualification de la relation de principe à principé, par celle de l'articulation même de nos discours à cette première modalisation de *σύνταξις*.

### 3. L'univocité de la *σύνταξις*, la « cause même de tous nos maux »<sup>232</sup> ?

C'est donc cette *σύνταξις* antonymique de la *παράθεσις* dont il s'agit d'approfondir le sens pour mieux comprendre son articulation au niveau principiel. Elle est définie explicitement<sup>233</sup> en opposition à « la division titanique » : même pour les formes « autonomes » (*εἰδῶν αὐτονόμων*), « la division titanique n'est pas entièrement survenue » (*οὐ πάντη περιεγένετο αὐτῶν ἢ τιτανικῆ διακρίσις*) et elles « ont les unes avec les autres une certaine coordination, elles aussi, qui remplit la figure d'un chœur ou d'une armée<sup>234</sup> ou, à parler de façon générale, d'un quelconque ordre total » (*ἔχει τινὰ καὶ ταῦτα πρὸς*

---

<sup>232</sup> Nous détournons ici une citation d'un extrait précédemment étudié (G. 474 / WC II.200.14-201.6 / R.1.212.1-11).

<sup>233</sup> G. 477-478 / WC II.204.18-205.5 / R. 1.214.12-20.

<sup>234</sup> Cf. PLOTIN, traité 11 [VI, 2], 11. De façon générale, on trouve le terme employé très fréquemment pour qualifier une *armée* ou un ordre de bataille, chez Thucydide ou Xénophon.

ἄλληλα σύνταξιν χοροῦ σχῆμα πληροῦσαν, ἢ στρατοπέδου, ἢ, καθόλου φάναι, κόσμου τινὸς ὅλου). L'idée que ce « tout » est « parties et tout », « τοῦτο μέρη καὶ ὅλον ἐστίν », tend à en faire une « ὁλότης ἐκ τῶν μερῶν »<sup>235</sup>. Damascius précise que cette forme de « tout » doit par conséquent bien se comprendre comme procédant d'une unité antérieure et principielle à l'origine de « l'ordre total » : « ὥστε ἄμεινον φάναι μονάδα καὶ ἀριθμὸν ἀπὸ τῆς μονάδος ἐκμηρυόμενον, σειρὰν ἀπὸ τῆς οἰκείας ἀρχῆς ἀπορρέουσιν, κατὰ εἰδῶν ὕφεςιν ἐξαλλαττομένων ταῖς οἰκείαις διαφοραῖς ». L'ordre du monde (*κόσμος*) comme tout ordonné, « après l'un », « μετὰ τὸν ἕνα », est bien « comme un chœur un avec son coryphée » (ὥσπερ χορὸς εἷς μετὰ τοῦ κορυφαίου), c'est là ce qui fait son unité précisément. Se marque ici la nécessité de tirer nos premières conclusions quant à la question de l'univocité du terme de « σύνταξις » dans le *Traité des premiers principes* : le réseau très serré des acceptions qu'il articule, selon les directions différentes assignées à la « τάξις » dont il est question, tend à faire dépendre d'une forme d'univocité du terme articulé aussi bien verticalement qu'horizontalement le franchissement de l'abîme irréconciliable qu'ouvre l'apparition de la *ἐτερότης* : c'est précisément d'une continuité entre le niveau horizontal et vertical que dépend le comblement de l'écart. Mais on est alors conjointement conduit à douter de façon croissante de l'effectivité d'une *σύνταξις* horizontale : conditionnée constamment à son aplomb, quelle en est la réalité ?

A la coordination horizontale qui fait que l'ensemble des « formes » se constitue en *κόσμος* se combine une coordination verticale qui est comparée à celle de la procession d'une série, d'un nombre, *ἀριθμός*, issue d'une « monade ». C'est là une conceptualité qui renvoie à la proposition 21 des *Eléments de*

---

<sup>235</sup> *ETh*, proposition 67 (DODDS 64.1).



*théologie* qui pose que la multiplicité est « homogène » à la monade dont procèdent la communauté (*κοινωνία*), la cohésion (*συνέχεια*) et l'identité (*ταυτότης*) de la série. Si l'on articule ici, à l'interrogation *horizontale* de la *σύνταξις*, une problématique attachée explicitement à la procession, c'est que le « caractère commun » opère pour Damascius une « déverticalisation » du principe. La question du nivellement de la transcendance du principe ressortirait-elle à une compréhension à nouveau *littérale* de la transcendance ? Ici Damascius s'appuie sur une acception du principe tout à fait canonique, dont la transcendance s'oppose *antithétiquement* à sa coordination. On l'avait établi, déjà, avec l'argumentation qu'il construit contre la cognoscibilité de l'Ineffable<sup>236</sup> : s'il était avec *les autres* connaissable, « 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 (οἷς δέ ἐστι κοινόν τι, τούτων μία σύνταξις, ὥστε καὶ ταύτη μετὰ πάντων ἐκεῖνο). Il faut par conséquent qu'il soit lui-même inconnaissable. » La mise en équivalence de la communauté d'un caractère propre et d'une coordination est réaffirmée<sup>237</sup> tout à fait nettement : « [...] κοινὸν γὰρ αὐτῷ καὶ τοῖς ἄλλοις ἔσται τὸ γνωστοῖς εἶναι, καὶ συντετάξεται τοῖς πᾶσι κατὰ τοσοῦτον ». C'est ce qui confinait à refuser toute processibilité à l'ineffable. Mais c'est retomber ici, apparemment, sur une compréhension par différence d'avec la coordination, et à ce stade du raisonnement retomber sur une compréhension classique de la transcendance du principe.

<sup>236</sup> G. 163/WC I.17.6-8/ R. 1.13.1-2.

<sup>237</sup> G. 165/WC 19-6-8/R. 1.14.9-10 : « Entre lui et *les autres*, il y aura cela de commun : l'être-connaissable, et dans cette mesure il sera coordonné au tout. »

C'est interroger la relation articulée dans le rapport de « connaissance » qu'il faut ici interroger. N'apparaît-il ici qu'au second plan par rapport à la notion de « caractère commun » ? Le caractère commun était dans le passage cité la cognoscibilité mais selon une structure non spécifique à la connaissance. Néanmoins, Damascius semble affirmer que l'idée de relationnalité qui caractérise la communauté de caractère s'atteste à double titre avec la connaissance quand il avance que la connaissance elle-même est une forme de coordination. L'idée que « le connaissable est relatif à la connaissance et au connaissant » et que par conséquent « *celui-là* aurait lui aussi quelque coordination et relation à de telles choses »<sup>238</sup> (« [...] τὸ δὲ γνωστὸν πρὸς τὴν γνῶσιν καὶ τὸ γιγνώσκον· ἔξει ἄρα καὶ ἐκεῖνο σύνταξίν τινα καὶ σχέσιν πρὸς τὰ τοιαῦτα ») peut très bien se lire comme l'expression de l'exigence d'une pure simplicité concernant l'ineffable : la relationnalité intrinsèque à la notion de connaissance ne ferait que pointer la dualité que celle-ci induit. En réalité, le passage qui encadre la citation suit à la fois le fil de la simplicité (l'ineffable est ἀπερίληπτον et ἀόριστον ou, lit-on encore, « οὐ γὰρ ἔχει τινὰ διπλόην τὸ ἓν, οὐκ ἔσται ἄρα ἐν αὐτῷ γιγνώσκον καὶ γιγνώσκόμενον ») aussi bien que celui de la relationnalité en ce qui concerne l'ineffable : « Si *celui-là* aussi était connu avec les autres (*εἰ γινώσκοιτο καὶ ἐκεῖνο μετὰ τῶν ἄλλων*), il ferait lui-même aussi partie du tout (ἔσται καὶ αὐτὸ τῶν πάντων) ; car serait commun à lui et aux autres l'être propre aux connaissables (*κοινὸν γὰρ αὐτῷ καὶ τοῖς ἄλλοις ἔσται τὸ γνωστοῖς εἶναι*) et il serait dans cette mesure coordonné au tout (*καὶ συντετάξεται τοῖς πᾶσι κατὰ τοσοῦτον*) » — en sus du fait que la connaissance opèrerait sa détermination (ὀριεῖ). C'est sans doute l'une des raisons décisives qui président à la qualification de l'ineffable comme

---

<sup>238</sup> G. 165-166/WC 19.14-16 /R. 1.14.15-16.

« sans parenté avec toutes nos notions » et par suite comme « l’anonyme par nature », *τὸ φύσει ἀνόνημον*. Dans le même sens, il faut rappeler que le nom de « un » conviendrait à la rigueur à l’un opposé aux plusieurs mais non à l’un incoordonné. Demeure que l’incoordination de l’ineffable s’étend naturellement au rapport que la pensée peut instaurer à lui : « elle [l’appellation] ne parvient pas jusqu’au principe absolument ineffable, si du moins ce principe est sans parenté avec toutes nos notions et complètement inconcevable »<sup>239</sup>, comme si le « nom » lui-même constituait une coordination (on est porté à nouveau à une acception de la *σύνταξις* qui vient qualifier notre discursivité même). Quoique la conversion cognitive fasse fond sur une *dénivellation* forte des termes coordonnés (constitutive de l’idée même de conversion), elle se caractérise donc bien avant tout comme *nivellement* précisément. La *σύνταξις* apparaît progressivement comme le nœud de toute horizontalité (qu’on pourrait définir comme plan ontique) dont la complexité intrinsèque ou même simplement la consistance (on renvoie au paradigme de « l’intellectualisme grec » dont le raccourci doit s’autoriser de Bréhier) exige à la fois une forme de coordination interne et à la fois la coordination verticale requise pour en rendre raison. En ce sens la *σύνταξις* constitue le lieu d’un chiasme : tout le système damascien, la cohérence même de notre cosmos, est en fait suspendu à l’univocité du concept de *σύνταξις*, qu’il soit articulé horizontalement ou verticalement. Mais cette même univocité conditionne par là même la réduction que l’on opère de toute *dénivellation* (geste caractéristique du néoplatonisme<sup>240</sup>) en *nivellement*. L’interrogation de la *σύνταξις*

<sup>239</sup> G. 292/ WC II. 23.20-22 / R.100.8.10.

<sup>240</sup> On a souligné la cohérence de ce geste de Platon (sous l’espèce du *χωρισμός*) à Damascius ; on pourrait aussi en asseoir la spécificité propre au platonisme dans son opposition tarso-antique au christianisme. Philippe HOFFMANN démontre, dans « Un grief anti-chrétien chez Proclus : l’ignorance en théologie », in *Les Chrétiens et l’hellénisme. Identités religieuses et culture grecque dans l’Antiquité tardive*, Paris,

dans le *Περὶ ἀρχῶν* nous permet de raffiner l'antinomie du principe : notre pensée de la causalité archique exige la mise en identité de la transcendance (et) de la causalité du principe (ou la convergence d'une coordination conjointement verticale et horizontale), mais c'est précisément cette exigence qui nous rend incapable de penser l'absoluité de la cause. Ce double mouvement s'instancie dans l'univocité même du terme de *σύνταξις*, ce d'autant plus fortement que ce concept (contrairement à celui d'« antinomie du principe ») coordonne, précisément, deux niveaux : celui des principes mais aussi celui de notre discursivité même. C'est là exactement la structure de l'antinomie du principe (la relation causale tend à annuler la transcendance du principe, à le relativiser), mais qui perce ici sous le sémantisme d'un terme, et qui tend à se modaliser au ras des textes et dans la technicité même de la protologie damascienne.

#### 4. La question de l'altérité des termes « coordonnés »

L'intrication des coordinations horizontale et verticale s'approfondit encore avec l'unifié. Damascius affirme<sup>241</sup> l'exigence d'une « coordination selon l'essence » (ἡ σύνταξις ἢ κατ' οὐσίαν) qui précisément récuse toute dénivellation :

« Ἡ οὔτε σύνθετον τὸ τοιοῦτον, οὔτε ὅλον, οὔτε ἐκ στοιχείων, οὔτε ἐκ μερῶν, ἀλλὰ τις οἷον σειρᾶς ἐστὶ πρόοδος καθ' ὑπόθεσιν προποδίζουσα πρώτων καὶ μέσων καὶ τελευταίων· καὶ ἔχει μὲν τινα σύνταξιν ὅλην φαινομένην, οὐ μὴν ὡς ὁλότητος πρὸς μέρη οὐδὲ ὡς πρὸς στοιχεῖα μικτοῦ πράγματος, ἀλλ' ὅπερ εἴρηται, κατὰ τὴν συμφυᾶ τῶν δευτέρων ἀεὶ πρὸς τὰ προηγούμενα καὶ πρὸς τὰ παράγοντα τῶν παραγομένων ἀλληλουχίαν. »

---

Editions de la rue d'Ulm, 2012, pp. 161-197, que la « confusion de la hiérarchie des réalités » (celle des hiérarchies divines autant que catégories de l'Être et du Devenir, de l'Éternité et du Temps) est réaffirmée dans sa cohérence philosophique autant que, par là, dans sa validité existentielle, contre les Chrétiens : « trois motifs de disqualification radicale s'entrelacent : l'ignorance scientifique (au sens de l'ignorance en *théologie*), la défaillance éthique, et l'impiété à l'égard de l'ordre divin du monde et de sa τάξις strictement hiérarchisée » (p. 183).

<sup>241</sup> G. 319 / WC II.48.17-24 / 1.116.27-1.117.2.

« οἶον » (renforcé encore par l'article indéfini) marque bien que la « συμφοῆς ἀλληλουχία » qui caractérise la procession sérielle ne peut se dire qu'analogiquement au mélange qu'opère l'unifié. Damascius refuse l'application d'un tel schème à l'unifié mais fait bien apparaître, une nouvelle fois, la *σύνταξις* comme procès d'unification. Damascius lui-même recourt à la notion de « dégression » mais pour la confronter à la question de la coordination horizontale. Peu auparavant<sup>242</sup>, Damascius explicitait que le mixte issu « du causant et du causé » (τι ἐξ αἰτίου καὶ αἰτιατοῦ) serait « perçu seulement dans une certaine relation mais non dans une coordination selon l'essence » (Ἡ γὰρ τοιαύτη σύζευξις ἐν σχέσει τινὶ θεωρεῖται, ἀλλ' οὐ συντάξει τῇ κατ' οὐσίαν). On comprend mieux l'insistance que met Galpérine<sup>243</sup> à qualifier de *σύγχυσις* « cet ensemble des deux qui n'est pas fait de réalités de même rang, ni d'éléments, ni de parties, qui n'est pas tout, qui n'est pas composé, qui n'est donc pas non plus mixte » (Ἄρα οὐκ ἄλλο νοοῦμεν τὸ ὅλον, καὶ ἄλλο τὰ μέρη, καὶ ἄλλο τὸ συναμφοτέρον τοῦτο ὃ οὐκ ἔστιν ἐξ ὁμοταγῶν, οὐδὲ ἐκ στοιχείων, οὐδὲ ἐκ μερῶν, οὐδὲ ὅλον, οὐδὲ σύνθετον, οὐδὲ ἄρα μικτόν ; ). La qualification de la coordination comme « ἡ σύνταξις ἢ κατ' οὐσίαν » doit donc nous conduire à penser une totalité intégrale dont la solidarité est comprise comme si forte qu'elle annule toute différenciation interne, par intégration (cette idée d'intégration, il faut le souligner, constitue un des axes forts du sémantisme du terme ; on le pressentait déjà dans la première aporie : « ὦν δὲ μία σύνταξις πολλῶν ὄντων, ταῦτα

<sup>242</sup> G. 318 / WC II.47.12-14 / R. 1.116.4-6.

<sup>243</sup> GALPERINE Marie-Claire, « Damascius entre Porphyre et Jamblique », *op. cit.*, p. 43.

πάντα λέγομεν »<sup>244</sup>). C'est là poser la question de l'*ἀθύποστατον* mais surtout faire apparaître sous une modalité hyperbolique (si l'on réserve la question du statut métaphorique du terme au niveau de l'unifié), avec la figure de l'unifié, ce à quoi tend — sans jamais s'y hausser complètement — l'acception « conversive » de la « coordination » : « l'intellect s'étant éloigné du plus grand éloignement jusqu'au dernier degré de son essence qui est pour ainsi dire le troisième du troisième, il doit se contenter de ce contact qui relie les réalités séparées. Ce contact, c'est la connaissance [...] »<sup>245</sup> et « la dernière conversion (ἐσχάτη ἐπιστροφή) ».

C'est poser, et cette fois sur un niveau résolument horizontal, la question de l'altérité constitutive de toute « coordination » (et par conséquent de l'acception métaphorique du terme en ce qui concerne les premiers principes avant la « différenciation » réelle). Un passage important tend à établir que l'usage du terme de *σύνταξις* ne s'emploie que métaphoriquement dans le cas de l'unifié ou que du moins sa qualification *κατ' οὐσίαν* le spécifie fondamentalement dans la mesure où précisément la coordination est vue ici comme moindre que l'antériorité « πρὸ ἀμφοῖν » (c'est que ce que fait distinctement entendre le restrictif « μόνον ») :

« Sans doute y a-t-il d'une part [la substance pure =] ce qui est antérieur aux deux (Καὶ μήποτε τὸ μὲν ἐστὶ πρὸ ἀμφοῖν), en tant qu'aucun des deux, ni l'un ni l'être, ne se manifeste en soi (ὡς οὐδετέρου ἐμφαινομένου καθ' ἑαυτὸ, οὔτε τοῦ ἐνὸς οὔτε τοῦ ὄντος), d'autre part [l'intellect pur =] ce qui est issu des deux (τὸ δὲ ἐξ ἀμφοῖν) comme différencié des deux qui sont seulement

<sup>244</sup> Néanmoins, les traductions de COMBES comme de GALPERINE introduisent une approximation en traduisant de concert « voilà ce que nous appelons tout » : « ταῦτα » n'établit aucune co-extensivité définitionnelle, contrairement à ce que laissent entendre les traductions, abondamment reprises dans la littérature.

<sup>245</sup> G. 422/ WC II.147.14-19/ R. 1.180.21-25 : « Διὸ τὴν πλείστην ἀπόστασιν εἰς τὸ ἔσχατον ἑαυτοῦ καὶ οἷον τοῦ τρίτου τὸ τρίτον ἀποστάς ὁ νοῦς ἀγαπᾷ τὴν τῶν διεστώτων οὔτω συνάπτεσθαι συναφήν· αὕτη δὲ ἐστὶν ἡ γνῶσις, ἢ ὅτι μὲν ἐπιστροφή τις εἴρηται, καὶ ὅτι καὶ τοῦτο εἴρηται. »

coordonnés (ὡς ἐκ δυεῖν διακεκριμένον καὶ μόνον συντεταγμένον). Il y a enfin [la vie pure =] ce qui est avec les deux à la fois (τὸ δὲ μετ' ἀμφοῖν), comme au milieu de ces deux réalités (ὡς ἐν μέσῳ τοῖν δυεῖν ὄν) — l'être-unifié et l'être-différencié (τοῦ τε ἡνωθῆσθαι καὶ τοῦ διακεκριθῆσθαι) — retenant encore quelque chose de l'ancienne union et commençant déjà à laisser entrevoir aussi quelque chose de la différenciation (ἔτι μὲν ἔχον τι τῆς ἀρχαίας ἐνώσεως, ἤδη δὲ ὑποφαῖνόν τι καὶ τῆς διακρίσεως) »<sup>246</sup>.

Si singulièrement Damascius semble bien s'appuyer sur la proposition 67 des *Éléments de théologie* (« Πᾶσα ὀλοτης ἢ πρὸ τῶν μερῶν ἐστὶν ἢ ἐκ τῶν μερῶν ἢ ἐν τῷ μέρει. »), ce développement identifie surtout la *σύνταξις* à une forme de mixte intransposable au niveau de l'unifié. La qualification « πρὸ ἀμφοῖν » semble ici à la fois résonner selon un sens doctrinal établi en tant qu'on ne peut manquer d'entendre, par la succession des prépositions canoniques (πρὸ ἀμφοῖν, ἐξ ἀμφοῖν, μετ' ἀμφοῖν), un axiome consacré ; tout en même temps, la critique répétée d'un « discours qui s'attache plus à la généralité qu'à la vérité » et des structures rigides de l'axiomatique proclusienne dans sa façon de transposer la distinction au niveau de la simplicité pure introduit un flottement sensible. Ce dernier aspect est encore conforté par l'emploi de ce même syntagme « πρὸ ἀμφοῖν » en des endroits où précisément il était question d'une modalité tierce hors de toute bijection réglée et d'un jeu introduit dans l'articulation de l'antériorité. Le sens de celle-ci se refusait à la réduction à l'idée d'un *πρότερον* compris « κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον » (sans doute ce déplacement vaut pour tout le néoplatonisme au sein duquel l'antériorité se comprend avant tout comme *ἐπέκεινα*, mais on a commencé de montrer l'originalité de Damascius sur ce point, dans l'usage qu'il fait de la préposition).

<sup>246</sup> G. 601/ WC III.127.9-15 / R. 1.296.23-27.

Ce "flottement" se confirme dans la mesure où Damascius franchit<sup>247</sup> un pas décisif par rapport à la thèse qui veut que l'un soit « tout selon la subsistence indifférenciée, non pas celle qui est unie, antérieure à tout, mais celle qui, par-dessus toutes choses s'est simplifiée, étant par sa propre simplicité toutes les choses qui procèdent selon la distinction et tout ce qu'elles sont » ; car il affirme aussi : « chacune des choses du tout est plus proprement elle-même dans la coordination une de toutes choses » (Ἀλλὰ δὴ καὶ τούτων ἕκαστον αὐτὸ ἑαυτοῦ κυριώτερόν ἐστιν ἐν τῇ μίᾳ συντάξει τῶν πάντων) et identifie l'un à une forme de *σύνταξις*. Si on a vu que réversiblement, la conversion se définissait en conséquence comme « coordination » au tout<sup>248</sup> et conforte encore la subordination de la subsistence des réalités dérivées à leur coordination (ἕκαστον δὲ οὐ καθ' ἑαυτό, ἀλλ' ἕτερον ἀφ' ἐτέρου) ; plus loin, la « parenté commune » (ἡ κοινὴ συγγένεια) semble bien se rattacher à cette « appartenance mutuelle de toute choses réciproquement » (« πάντων πρὸς ἄλληλα οἰκειότητα »). Il s'agit donc ici de la procession « des choses inférieures qui ont laissé se défaire la conspiration qui les font converger vers l'un et les unes vers les autres. A cause de cela, elles

<sup>247</sup> G. 218/WC I.79.9-21/R. I.52.23-1.53.3 : « Οὕτω γὰρ ἔσται κατὰ ἀλήθειαν πάντα πρὸ πάντων, οὐκ ἀτελῶς, ὡς δυνάμει, οὐδὲ κατ' αἰτίαν, ὡς μήπω πάντα, ἀλλὰ πάντα κατὰ ὑπαρξιν τὴν ἀδιάκριτον, οὐ τὴν ἠνωμένην πρὸ πάντων, ἀλλὰ τὴν πάντων ὑπερηπλωμένην, τῇ ἑαυτῆς ἀπλότητι, πάντα οὔσαν οἷα καὶ ὅσα τὰ προελθόντα κατὰ διάκρισιν. Καὶ τὰ κυρίως πάντα ἐκεῖνο· τὰ γὰρ ἀπ' αὐτοῦ διακριθέντα ἢ διάκρισις ἡμύδρωσεν κατὰ φύσιν τὴν ἑαυτῆς. Ἀλλὰ δὴ καὶ τούτων ἕκαστον αὐτὸ ἑαυτοῦ κυριώτερόν ἐστιν ἐν τῇ μίᾳ συντάξει τῶν πάντων, ἀπολειπόμενον δὲ καὶ ταύτης ἀειμερικώτερον γίγνεται καὶ ὑποδεέστερον, πλὴν ὅτι τῶν ιδιοτήτων αἰ μὲν οἰκειότερον ἔχουσι πρὸς τὴν ἡττω διάκρισιν, αἰ δὲ πρὸς τὴν μείζω, διόπερ ἄλλαι ἀλλαχθῶς ἐκφαίνονται. »

<sup>248</sup> *loc. cit.*, G. 254 / WC I.119.18-120.4 / R. I.79.11-17 : « Ἡ τοσοῦτον διαφέρει τῶν πάντων, εἰ θέμις εἰπεῖν, ὅσον τὰ μὲν ἐστὶ πάντα παντοδαπῶς, ἢ δὲ πάντα τὸν ἀπλοῦστατον τρόπον.

Ἵτι δὲ ταῦτα καὶ Ἰαμβλίχῳ δύναται συνάδειν, ἐκεῖνο ποιῶμαι τεκμήριον ὅτι καὶ τὴν πρὸς ἐκεῖνο ἀναγωγὴν ἐκάστῳ οὐκ ἐφικτὴν εἶναι φησιν, εἰ μὴ συντάξειεν ἑαυτὸ τοῖς πᾶσιν, καὶ μετὰ πάντων ἀναδράμοι πρὸς τὴν κοινὴν πάντων ἀρχήν. Εἰ τοίνυν ὁμοῦ πάντα πέφυκεν ἀνατείνεσθαι πρὸς αὐτήν, καθ' αὐτὸ δὲ ἕκαστον οὐ πέφυκεν αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ δίχα τῶν ἄλλων, παντὶ δῆλον ὅτι καὶ προῆλθεν ὁμοῦ πάντα ἐκεῖθεν, ἕκαστον δὲ οὐ καθ' ἑαυτό, ἀλλ' ἕτερον ἀφ' ἐτέρου. »



ont procédé en se dispersant autant que possible »<sup>249</sup>. Or par ce processus dégressif, « chacune est le tout de telle manière que la partie ne soit ni identique ni différente du tout, mais sous un certain rapport en quelque manière identique et différente »<sup>250</sup>. C'est affirmer donc que la procession se fait selon un processus de « dé-coordination » en un sens et impliquer, en toute cohérence, que la conversion se pense alors comme « coordination », en sens inverse, selon le renversement axiologique étudié plus haut. Or on ne peut que conclure dans ce cas au statut d'ἔνδειξις de la σύνταξις quand bien même elle ne devait pas impliquer d'altérité minimale. On a distingué deux acceptions combinées du terme, et on peut dire que son sémantisme interne (l'idée même de relation qu'elle dénote) comme son sémantisme externe (sa contradistinction avec la transcendance) ne se peuvent penser que par une forme de différenciation comprise avant tout comme une instanciation, σύν-, de la *relation* (c'est la contamination qu'on a mise en évidence à plusieurs reprises de la notion directrice de simplicité par celle d'absoluité). Ce qu'il faut ajouter au terme de cet examen, c'est qu'en outre la coordination horizontale n'existe véritablement qu'au niveau des premiers principes : si toute coordination horizontale voire cosmologique ne se fait jour qu'à se coordonner verticalement à un principe transcendant, en revanche l'immanence absolue des premiers principes (jusqu'à l'intelligible, donc) permet de dégager une acception *proprement* horizontale du terme. En un sens, on peut même dire que l'inauguralité problématique de l'un et de l'unifié, qui *font suite* pour le dire rapidement à l'ineffable, et qui auraient pu confiner leur coordination intrinsèque

---

<sup>249</sup> G. 477 / WC II.20.48-13 / R. 1.214.5-9 : « Ἄλλη δὲ πρόοδος αὐτῶν γίνεται αὐτοτελῶς ἐκάστου χωριζομένου τοῦ τε ὅλου καὶ τῶν ἀντιδιηρημένων, δοκοῦσα μὲν αὕτη τελειότερων εἶναι, κατὰ ἀλήθειαν δὲ οὔσα τῶν καταδεεστέρων καὶ τὴν πρὸς ἓν καὶ πρὸς ἄλληλα σύμπνοιάν τε καὶ σύννευσιν παραλυσάντων, διὰ τε τοῦτο σποράδην ὡς οἶόν τε προεληλυθότων. »

<sup>250</sup> G. 477 / WC II.204.3-4 / R. 1.214.2-3.

à n'être qu'hypothétique, ne la mettent pas en question dès lors que Damascius semble avoir renoncé à la processibilité de l'un et de l'ineffable. Par ailleurs on ne peut pas affirmer catégoriquement que par là l'idée de *σύνταξις* ne saurait impliquer aucune altérité : on a vu<sup>251</sup> que la notion se voyait subordonnée à une forme de simplicité antérieure au mixte lors de l'analyse de l'unifié — laissant entendre par là que son contenu sémantique impliquait l'idée de dualité, idée indubitable sauf à croire à une démotivation de son préfixe d'ailleurs — ; dans le même temps, Damascius la met en équivalence avec l'un-tout-avant-le-tout lui-même, sans précaution particulière, et même apparemment comme une qualification tout naturellement propre à qualifier l'un, dans son opposition évidente à la *διάκρισις*. Sans doute il faut ici penser à un autre texte, qui s'il ne permet pas de trancher entre ces deux partis, apporte un élément de réponse :

« De fait, même à appeler l'univers *kosmos*, nous ne l'appelons pas non plus à partir de la nature commune qui a tout compris (οὐδὲ γὰρ κόσμον καλοῦντες τὸ πᾶν, οὐδὲ τοῦτο ἀπὸ κοινῆς φύσεως καλοῦμεν τῆς πάντα συλλαβούσης), mais à partir d'un seul caractère propre, celui d'être ordonné (ἀλλ' ἀπὸ μιᾶς ιδιότητος τοῦ κεκοσμηθῆναι) [...]. Car chacun étant un et plusieurs, a été appelé à partir de l'un des plusieurs qui sont en lui (ἕκαστον γὰρ ἓν ὄν καὶ πολλὰ ἀφ' ἐνὸς ἐκλήθη τῶν ἐν αὐτῷ πολλῶν ὄντων). Est-ce donc que le tout n'est pas une dénomination commune, tout comme la chose elle-même ? (Ἄρα οὖν τὸ ὅλον οὐκ ἔστιν ὄνομα κοινὸν ὥσπερ καὶ πρᾶγμα ;) Il faut répondre que d'une part le tout est toutes les parties, certes antérieurement aux parties, mais que de l'autre il a reçu son nom de ce qui rassemble les parties (Ἡ πάντα μὲν καὶ τὸ ὅλον τὰ μέρη πρό γε τῶν μερῶν, ἀπὸ δὲ τοῦ συναγωγῶ τῶν μερῶν ἐπωνόμασται). »<sup>252</sup>

C'est faire entendre par là, de façon typiquement platonicienne, que la perspective « consolatrice » demeure toujours en défaut, et revenir du même coup à l'idée d'une coordination contredistinguée de la transcendance ; c'est ce que fait

<sup>251</sup> Passage commenté plus haut : G. 601/ WC III. / R. 1.296.23-27.

<sup>252</sup> G. 508/ WC III.20.4-15 / R. 1.231.12-20.

apparaître le niveau de l'unifié en tant qu'il interroge l'idée d'autoconstitution qui, sous une modalité encore différente de celle que ménageaient les niveaux de l'ineffable et de l'un, excède ce partage dont la détermination semble *a posteriori* inexpugnable. Il nous faut nous hausser une dernière fois aux principes premiers à la suite du constat de la différenciation survenue à leur suite car c'est elle qui rend défectueuse toute interrogation de son statut par rapport au sémantisme de notre terme : nous trouvant hypostatiquement au niveau de la différenciation-achevée, comment interroger cette différenciation alors même qu'elle caractérise l'examen lui-même ? C'était ce qui ressortait de la mise en évidence de l'univocité bien particulière de la notion de *σύνταξις* : l'instanciation même du problème en interdit la résolution.

### 5. Le lieu d'un chiasme : l'ἀθυπόστατον

On a affirmé à maintes reprises déjà l'exigence d'indifférenciation qui caractérise le niveau de l'unifié. L'émergence du mixte compris comme *σύνχυσις* tend constamment à être rabattue par la pensée dianoétique sur l'idée de composition et demeure difficile à saisir comme pur phénomène d'émergence. Or « si à son tour le tout est formé du tout et des parties, on aura besoin encore d'une autre totalité » ; c'est là un des biais frayés par Damascius pour se pénétrer de la logique afférente à l'inauguralité du mixte issu de l'un et du non-un comme première « dilatation » de l'unité absolument simple de l'Un : « il faut s'arrêter », *σῆναι δεῖ*<sup>253</sup>. En d'autres termes, ce ne serait que réitérer en l'état les termes du problème que de comprendre le premier unifié comme tout et parties. On

---

<sup>253</sup> G.318/WC II.47.8/R. 1.116.2 ; c'est là une citation de la *Physique* d'Aristote (VII, 1, 242b35 et VIII, 5, 257a6-7).

mentionnait au titre des réponses esquissées par Damascius la notion de « coordination selon l'essence » (ἡ σύνταξις ἢ κατ' οὐσίαν) ; une autre<sup>254</sup> revient à affirmer la nécessité d'un μέσον entre « ce qui transcende complètement la subsistence de sorte à ne subsister ni à partir d'un autre ni à partir de soi » (τὸ πάντη τὴν ὑπόστασιν ἐκβεβηκὸς, ὡς μηδαμῶς ὑφεστάναι μήτε ἀπ' ἄλλου μήτε ἀφ' ἑαυτοῦ) et « ce qui ne subsiste qu'à partir d'un autre » (τὸ ἐτέρωθεν ὑφιστάμενον). Dès lors c'est bien à une inauguralité propre à arrêter une stase dans la chaîne des raisons que répond<sup>255</sup> le mode de formation de l'unifié et que Damascius articule comme « σύνταξις » :

Car dans le troisième, ni l'un n'est resté sans pâtir des plusieurs — mais il s'est différencié de quelque façon dans sa coordination aux plusieurs — ni les plusieurs n'ont conservé l'écoulement indéterminé qui leur est propre, mais ils se sont condensés en eux-mêmes selon la nécessité divine de l'un, laquelle détermine toujours ce qui est présent. Or l'unifié est né des deux ensemble, et l'être a subi l'action<sup>256</sup> des deux aussi bien dans sa consistance que dans son hypostase. »

C'est abonder dans le sens de l'équivalence entre la notion de pâtir et celle de coordination. C'était bien, de fait, l'impassibilité du principe, comme modalité de son absoluté, qui interdisait de penser sa coordination. La conceptualisation d'un imparticipable s'adosse à l'idée d'une plurification du principe induite dans l'idée de participation (difficulté qui remonte bien à Platon et demeure centrale dans le *Parménide*). Galpérine propose de le comprendre selon le schéma de

<sup>254</sup> G. 411 / WC II.135.8-14 / R. 1.173.14-17. A nouveau, Damascius introduit l'argument en écrivant : « Ἡ γὰρ ἐπ' ἄπειρον, εἰ μηδὲν ἀυθυπόστατον ».

<sup>255</sup> G336 / WC II.128.12-16 / R. 1.65.19-66.3 : « Ἐν γὰρ τῇ τρίτῃ οὔτε τὸ ἐν ἔμεινεν ἀπαθὲς ὑπὸ τῶν πολλῶν, ἀλλὰ διεκρίθη πῶς ἐν τῇ πρὸς τὰ πολλὰ συντάξει, οὔτε τὰ πολλὰ τὴν οἰκείαν ἐφύλαξεν ἄπειρον χύσιν, ἀλλὰ συνεστράφη κατὰ τὴν τοῦ ἐνὸς ὀρίζουσας αἰεὶ τὸ παρὸν θεῖαν ἀνάγκην. Ἐκ δὲ ἀμφοῖν τὸ ἠνωμένον ἐγένετο καὶ τὸ ὄν ἐπεπόνθησεν κατὰ τὴν σύστασίν τε καὶ τὴν ὑπόστασιν. »

<sup>256</sup> Vocabulaire de la participation : *Sophiste* 245a-b ; *Parménide* 139e-140a.

l'ἀντιπεπόνθησις<sup>257</sup> des deux participations à l'un et aux plusieurs (d'où la distinction d'un un absolu et de l'un-des-plusieurs). Mais il faudrait le comprendre dans un sens très spécifique, dans la mesure où Platon, selon Damascius, « même s'il semble déterminer chacun des deux comme participant de l'autre, en fait toutefois une manière de faire apparaître la médiation qui n'a pas de nom [...] » (« Εἰ δὲ καὶ δοκεῖ διορίζεσθαι ἑκάτερον ὡς μετέχον τοῦ ἑτέρου, ἀλλὰ τῆς ἀνωνύμου μεσότητος τοῦτο ποιεῖ δηλωτικόν [...] »). En quel sens s'agit-il là d'une « médiation anonyme »<sup>258</sup> ? Chacune des deux participations se trouve être dans l'unifié « selon la nature qui est celle des deux ensemble — nature qui est simple et d'une certaine manière sans mélange, du moins par rapport au divisible et à l'indivisible » (Νοητέον μέντοι ἑκάτερον κατὰ μίαν τὴν συναμφοτέρων φύσιν ἀμιγῆ πως οὔσαν καὶ ἀπλῆν πρὸς γε τὸ μεριστὸν καὶ ἀμέριστον)<sup>259</sup>. Qualifiant le mixte dont il s'agit de « nature sans mélange » c'est pourtant à la toute première relation que l'unifié fait droit (comme justifié plus haut) ; mais cette relation étant encore pensée sans altérité opposant les termes en question, elle se pense comme véritablement inaugurale, et elle-même comme a-relationnelle en un sens, à cause de son absolue simplicité (c'est ce que disait la caractérisation de l'un, non comme transcendant à la première triade intelligible mais bien plutôt comme lui étant absolument immanent). Ne pas mettre l'accent sur la nature de mixte de l'unifié mais bien sur l'absence de mélange dans l'intégration, c'est reconnaître une forme d'inauguralité à l'unifié, l'un fut-il « soupçonné » (comme on l'a vu avec Galpérine) *sous* cette « médiation ». C'est

---

<sup>257</sup> *In Tim.* II, 199, 20-21. GALPÉRINE (« Damascius entre Porphyre et Jamblique », *op. cit.*, p. 45) rappelle que ce concept est thématé par Proclus.

<sup>258</sup> L'ineffable était nommé « τὸ φύσει ἀνόνημον » (G. 292 / WC II.23.8 / R. 1.99.28).

<sup>259</sup> G. 361/WC II.90.20-91.5 /R. 1.145.15-23.

ce point sans doute qui motive le rapprochement avec l'un dans le passage suivant :

« Ou plutôt, au lieu de dire tout cela voici ce qu'il faut dire, selon ce qu'il y a de plus vrai : l'un dit suprasubstantiel n'est ni être ni un en vérité s'il s'agit de l'un contredistingué de l'être comme le véhiculé du véhicule, ou, d'une manière générale, l'un qui se contredistingue ; il n'est pas vrai non plus ce que sont les deux ensemble<sup>260</sup>, et dont quelqu'un a dit qu'il est et un et être mais il est ce qui est antérieur aux deux, soit l'ensemble des deux, contemplé dans une simplicité unique ; or tel est cet un, et, tout comme celui-ci [l'un suprasubstantiel] est un, celui-là [l'un-être] est unifié, n'étant ni l'un <ni l'être> unifiés, mais l'unifié antérieur aux deux, comme l'autre [l'un suprasubstantiel] est un. »<sup>261</sup>

En un sens, on peut donc dire que l'unifié lui-même, par l'absence de « différenciation » qui lui revient, se dit selon une antériorité que Damascius conceptualise comme absence de relation aux réalités dérivées et participées. C'est-à-dire que l'unifié doit s'entendre selon une forme de « coordination » définie *horizontalement* (on a vu que la relation du causant et du causé était insuffisante pour la caractériser) et qui par là lui refusait une relation différenciée, verticale, pensée selon la « séparation titanique », à l'un et aux plusieurs ; et que d'autre part il se comprend, sous la houlette du commentaire à l'hypothèse du *Parménide*, comme antérieur absolument (mais selon une antériorité qui dit avant tout l'absoluité) à l'être et à l'un qui le caractérisent : « τὸ πρὸ ἀμφοῖν ἡνωμένον ».

---

<sup>260</sup> Problème de leçon : Westerink corrige « ἀλλ' ὑπὲρ ἄμφω » en « οὐδ' ὅπερ ἄμφω ».

<sup>261</sup> G.367 / WC II.95.10-17/ R.1.148.22-28 : « Μᾶλλον δὲ ἀντὶ τούτων πάντων ἐκεῖνο ῥητέον κατὰ τὸ ἀληθέστατον, ὡς τὸ μὲν ὑπερούσιον ἐν λεγόμενον οὔτε ὄν ἐστι οὔτε ἐν κατὰ ἀλήθειαν τὸ ἀντιδιαιρούμενον τῷ ὄντι ὡς ὀχήματι ὀχοῦμενον ἢ ὄλως ἀντιδιαιρούμενον, ἀλλ' ὑπὲρ ἄμφω, καὶ ὁ φησὶν τις εἶναι καὶ ἐν καὶ ὄν, ἀλλὰ τὸ πρὸ ἀμφοῖν ἐν μιᾷ τὸ συναμφότερον ἀπλότῃ θεωρούμενον· οἷον δὲ τοῦτο ἐν, τοιοῦτον ἡνωμένον ἐκεῖνο, οὔτε ἐν <οὔτε ὄν><sup>261</sup> ἡνωμένον, ἀλλὰ τὸ πρὸ ἀμφοῖν ἡνωμένον, ὡς ἐκεῖνο ἐν. »

De façon décisive, Damascius, à la suite de la caractérisation de l'unifié selon la notion de σύνταξις, se voit donc conduit<sup>262</sup> à se saisir d'une vue d'ensemble sur les premiers principes antérieurs à la différenciation selon cette problématique :

« [...] C'est tout qu'est proprement l'unifié, mais antérieurement à toutes les choses qui sont proprement selon la distinction ; c'est en effet tout qu'est *celui-là* sur un mode exempt de toute distinction, selon l'unifié de toutes les choses (κατὰ τὸ ἠνωμένον τῶν πάντων).

« C'est tout aussi qu'est le second principe mais d'une manière encore plus simple. Il n'est pas seulement exempt de toute distinction comme l'uni, selon la coordination et la concrétion, s'il est permis de le dire, mais selon l'infinitude incoordonnée des plusieurs purs et l'indétermination supérieure à toute circonscription. Car l'enveloppement de toutes choses est aussi une sorte de circonscription.

« Mais encore, le premier principe lui aussi est tout, et sous un mode plus simple que le premier indéterminé qu'on ne peut envelopper et qui pourtant est tout : c'est selon la simplicité elle-même qui, avant infinité, est celle de l'un qui ne s'est pas écoulé dans les plusieurs et transcende encore bien davantage la coordination unifiée de toutes choses dans le mixte en laquelle l'unifié a constitué son hypostase selon une sorte de condensation de l'écoulement des plusieurs comme de la nature infinie que nous posions comme une sorte d'épanchement de l'un, que, figé, nous disons être le mixte, c'est-à-dire le premier unifié. »

C'est véritablement une remontée en suivant le fil de la simplicité mais en la problématisant selon la question de la « coordination » des principes qu'opère ici Damascius. Car la « première relation », avec toutes les nuances que l'on a vues, qu'introduit l'unifié, sous cette forme cursive, se comprend comme « πάντα [...] ἀδιακρίτως [...] κατὰ σύνταξιν ». Pour le dire rapidement, tout l'examen qui

---

<sup>262</sup> G. 321-322 / WC II. 50.13-51.5 / R. 1.118.4-16 : « Πάντα γὰρ κυρίως τὸ μικτόν, ἀλλὰ πρὸ πάντων τῶν κατὰ διάκρισιν πάντων κυρίως λεγομένων· πάντα γὰρ ἐκεῖνο ἀδιακρίτως ἐστὶ κατὰ τὸ ἠνωμένον τῶν πάντων. Πάντα δὲ καὶ ἡ δευτέρα ἀρχή, ἀλλ' ἔτι ἀπλούστερον· οὐ γὰρ μόνον ἀδιακρίτως, ὡς τὸ ἠνωμένον, κατὰ σύνταξιν τε καὶ σύμπηξιν, εἰ θέμις εἶπειν, ἀλλὰ κατὰ τὴν τῶν πολλῶν ἀπλῶς ἀσύντακτον ἀπειρίαν καὶ τὴν κρείττω παντὸς ὄρου ἀοριστίαν· ὄρος γὰρ τις καὶ ἡ τῶν πάντων περίληψις. Ἔτι μέντοι καὶ ἡ πρώτη πάντα, ἀπλούστερον δὲ καὶ αὕτη τῆς ἀορίστου καὶ ἀπεριλήπτου πάντα ὁμῶς οὐσης ἀρχῆς, κατ' αὐτὴν γε τὴν πρὸ τῆς ἀπειρίας ἀπλότητα τοῦ ἐνός, οὐδὲ εἰς τὰ πολλὰ χυθέντος, πολλῶ δὲ μειζόνως ἐξηρημένου τῆς πάντων ἐν τῷ μικτῷ συντάξεως ἠνωμένης, ἐν ἧ τὸ ἠνωμένον ὑπέστη κατὰ τὴν οἶον πῆξιν τῆς τῶν πολλῶν χύσεως τε καὶ ἀπείρου φύσεως, ἦν ῥύσιν τινὰ τοῦ ἐνός ὑπετιθέμεθα, ἦν παγεῖσαν τὸ μικτόν εἶναι φαμεν καὶ τὸ πρῶτον ἠνωμένον. »

précède conduit à comprendre la *σύνταξις*, dont toute la famille lexicale est traditionnellement opposée à la transcendance principielle — selon la nécessité d’articuler l’aspect causal et principiel des mêmes principes transcendants — précisément comme sur-simplification du « tout ». Le concept de *σύνταξις* appliqué à l’unifié s’applique par conséquent selon des perspectives horizontale et verticale respectivement. Car si d’une part il « coordonne » un et plusieurs quoique selon une nature indifférenciée et absolument simple, il est aussi — comme l’un quelquefois aussi a pu être dit « coordination » éminente de toutes choses sur un mode « κυρίως » — la *σύνταξις* tout à fait « unifiée » du tout et pourtant absolument déliée de la différenciation qui caractérise ce tout (« τὸ πρὸ ἀμφοῖν ἠνωμένον »). Bréhier écrivait déjà de façon très ramassée : « à chacune des étapes de cette succession [succession hiérarchique des formes du réel depuis l’Un jusqu’à la matière], tous les êtres sont présents à la fois ; et ce qui distingue chacune de ces étapes, ce n’est pas (pour employer une expression trop moderne) le contenu, mais le mode de liaison des termes entre eux »<sup>263</sup>. C’est dire que *différenciation* et *détermination* se comprennent avant tout selon leur signification relationnelle et que la logique qui veut leur exclusion à un niveau principiel ne peut se comprendre selon une définition *par différence* d’avec la différence de la transcendance absolument simple. C’est cette acception de la différenciation interrogée comme tributaire d’une forme de *σύνταξις* qui a pu, au long de l’exposé, partir d’une double problématisation de la coordination : comme coordination des principes et coordination de nos discours à eux — alors même que le concept ne vient jamais explicitement qualifier l’apparition de la pensée dianoétique. Ainsi, quand Damascius écrit que « c’est que notre pensée [qui]

---

<sup>263</sup> Bréhier, « L’idée de néant et le problème de l’origine radicale dans le néoplatonisme grec », *op. cit.*, p. 464.



divise même les réalités indivises »<sup>264</sup>. Toujours, cette idée renvoie à une forme d'*ambiguïté*<sup>265</sup> fondamentale dont toute notre étude a démontré qu'une logique bi-univoque était impropre à la capter.

« Si le commun est un et identique selon la forme, il n'y aura rien de commun entre des termes qui diffèrent par la forme ; mais si est commun ce qui n'est pas complètement autre, même les choses dont la communication mutuelle ne va pas jusqu'à une certaine parenté pourront avoir quelque chose de commun. Mais alors, ce qui d'une façon ou d'une autre est commun ou apparenté, par là est-il un et identique ? Il faut répondre que c'est bien là la cause de tous nos maux : nos pensées aussitôt se pressent, si nous entendons *différent*, de conclure immédiatement à un arrachement complet et à une confusion absolue ; et si nous entendons *identique* à un mélange complet. C'est, je pense, que nos pensées, par faiblesse, roulent les unes sur les autres et se ruent sur chacune des formes, incapables d'avancer selon la mesure de l'hypostase de chacune. Il ne faut donc rien admettre de commun dans les choses différentes qui ne soit différent, et réciproquement rien de différent dans les identiques qui ne soit commun, car il a quelque intermédiaire. Car il y a quelque intermédiaire entre commun et propre. »<sup>266</sup>

---

<sup>264</sup> G. 397/ WC II.121.5-6/ R. 164.16 : « Ἡ μερίζει μὲν ἢ ἡμετέρα ἔννοια καὶ τὰ ἀμέριστα [...]. »

<sup>265</sup> Tout comme Hécate est dite *ἀμφιπρόσωπος*, de même pour l'intellect intelligible : « Πέρασ τε γάρ τῶν νοητῶν ἀνυμνεῖται καὶ πηγὴ τῶν νοερῶν, ὥστε ἢ μὲν πηγὴ τῶν μετὰ ταῦτα προϊόντων ἐν πολλὰ ἐστι, τῇ πρὸς τὰ μεθ' ἑαυτὸ σχέσει λύον τὴν πρὸς ἀμφοῖν συναίρεσιν εἰς ὑπόστασιν τοῦ ἀπλῶς ἐνός, ἢ δὲ πέρασ τοῦ νοητοῦ, ταύτη τι ἠνωμένον, καὶ ἐν ὄν πολλὰ οὐχ ἀπλῶς, ἐν δὲ πολλὰ ἀπλῶς » (G. 485 / WC II.212.8-12 / R. 1.219.5-9).

<sup>266</sup> *Loc. cit.* : « [...] εἰ τὸ κοινόν ἐστι ταυτόν καὶ ἐν κατὰ εἶδος, οὐδὲν ἂν εἴη κοινὸν τοῖς κατὰ εἶδος ἐξᾶλλαττομένοις· εἰ δὲ κοινὸν ὃ τι μὴ πάντη ἄλλο, καὶ <τὰ> οὐδὲ μέχρι συγγενείας τινὸς ἀλλήλοις κοινωνοῦντα ἔχει ἂν τι κοινόν. Οὐκοῦν ἢ καὶ ὅπως οὖν κοινὸν τε καὶ συγγενές, ταύτη ἐν καὶ ταυτόν ; Ἡ τοῦτό ἐστι τὸ πάντων αἴτιον τῶν κακῶν, ὅτι σπεύδουσιν ἡμῶν αἰ νοήσεις εὐθύς, ἐὰν μὲν ἕτερον ἀκούσωμεν, εἰς παντελῆ διασπασμόν, ἐὰν δὲ ταυτόν, εἰς παντελῆ σύγχυσιν, οἶμαι ὅτι δι' ἄρρωστίαν ἐπικυλινδούμεναι καὶ ἐπιτρέχουσαι τοῖς εἶδεσιν ἐκάστοις, οὐ δυνάμεναι κατὰ τὰ μέτρια πορεύεσθαι τῆς ἐκάστου ὑποστάσεως. Οὐδὲν οὖν κοινὸν ἐν τοῖς διαφοροῖς ἀποληπτέον ὃ μὴ διάφορον, οὐδὲ ἀπὸ διάφορον ἐν τοῖς αὐτοῖς ὃ μὴ κοινόν· ἔστι γάρ τι μεταξὺ κοινοῦ τε καὶ ἰδίου. »



Notre ambition n'était nullement de proposer par cette étude notre exemplaire de Damascius derridien. Tout au plus, alors qu'il serait vain de plaquer des schèmes incompatibles avec le néoplatonisme de Damascius<sup>267</sup>, de rendre un peu plus sensible l'irréductibilité de l'incoordination de l'ineffable et de l'un, la restitution de toute relation à sa dimension problématique. C'est même, comme notre étude l'a démontré, toutes les modalisations de la figure principielle au niveau pré-intellectif que ne saurait capter une logique bi-univoque (c'est une forme d'univocité du terme de *σύνταξις* qui permettait la circulation clandestine de nos catégories entre le niveau marqué par la différenciation achevée et celui-là qui la précède). Cette logique est l'adversaire que constitue la mise à l'épreuve de la capacité des concepts néoplatoniciens à se hausser à « l'expression de

---

<sup>267</sup> Laurent LAVAUD relève brillamment points de convergence *et* de divergence entre la « déconstruction » et la pensée du *Traité des premiers principes*, cf. « L'ineffable et l'impossible : Damascius au regard de la déconstruction », *Philosophie*, Paris, Editions de minuit, 96, 2008, pp. 46-66. On citera en revanche Stephen GERSH dont le *Being different* voit en Damascius « the Heidegger of the Antiquity » et fait de l'Ineffable non seulement un « vide » (*blank*, noté « [ ] ») mais le qualifie de la manière suivante : « the performative enactment of silence (the Ineffable) [...] corresponds most exactly to the common essentiality of Avoidance and eing in Heidegger's writings » (*Being Different. More Neoplatonism after Derrida*, Leiden ; Boston, Brill, 2014, 2.4. « From the One to the Blank », pp. 115-168). C'est oublier, aussi loin soit poussée la radicalité des apories portant sur l'Ineffable et nous interdisant de le louer par des hymnes (« οὐδ' ὄμως ὑμνητέον » n'est pas un slogan anti-théologique mais la conclusion d'un raisonnement conséquent émise en cohérence avec la forme des hymnes proclusiens par exemple, comme l'a bien vu Gheorghe PASCALAU, qui commencent par une série d'épithètes et s'achèvent sur une demande), que le « rien par excès » qu'est l'ineffable demeure l'objet d'un « silence » *proprement religieux* (« ἐκεῖνο δὲ παντελεῖ σιγῇ τετιμήσθω, καὶ πρότερόν γε παντελεῖ ἀγνοία τῆ πᾶσαν γνῶσιν ἀτιμαζούση », G. 158 / WC I.11.15-16 / R. 1.9.9-10) ou d'un vocabulaire théo-logique (« ἐπεὶ γὰρ ἐν τοῖς τῆδε τὸ ἄσχετον πάντη τιμιώτερον τοῦ ἐν σχέσει καὶ τοῦ συντεταγμένου τὸ ἀσύντακτον »). Lavaud note en ce sens (p. 64) : « la déconstruction mise en œuvre par Damascius laisse subsister la hauteur et l'éminence de ce qu'elle libère de toute coordination au tout ». Pour notre part, pourquoi ne pas trouver en cette forme de « philosophie de l'histoire de la philosophie », comme Derrida lui-même le dit, un *ὄργανον* secourable ?

l'indicible »<sup>268</sup>. Il faut souligner la forme très spécifique d'univocité du concept de *σύνταξις* dans le *Περὶ ἀρχῶν* qui se dégage au terme de cette étude. Si sans doute, le maître-mot proclusien de *τάξις* s'est vu préfixé de la sorte, c'est qu'aucune « mise en ordre » n'est innocente. Ce que le terme a dit, de façon récurrente, c'est une tendance à la clôture, qu'elle soit celle qui doit « enserrer » l'écoulement infini des réalités inférieures ou celle qui se révèle éminemment déterminante dans le jeu à somme nulle qu'elle joue avec la transcendance. Le déchirement des réalités différenciées exigeait, pour autoriser quelque stase comprise comme *σύνταξις* articulée à un niveau horizontal, une coordination — verticale — à un principe supérieur. Un premier effet de sens s'est joué dans l'articulation de cette *σύνταξις* entre « causant et causé » telle qu'elle était dénoncée comme pluralisation du principe transcendant. C'est-à-dire que la conception de cette orthogonalité (la fondation du plan ontique par une transcendance qui décrit en réalité l'idée même de cause — il suffit de repenser à la première aporie), du fait des termes mêmes dans lesquels elle tente de s'élaborer, se révèle être déterminante à double-titre : comme pluralisation du fait de la relation et comme contradistinction de la transcendance et de la coordination, que Damascius met sur le même plan pour leur commune impropriété (la seconde dépend de la première puisque la causalité comme pluralisation du principe a exigé la distinction entre principe absolu *ou* coordonné). Ce n'est donc pas tant à une « déconstruction » que donne lieu l'aporétique damascienne, qu'à la mise en évidence que l'idée même de transcendance ne se révèle avoir qu'un caractère *programmatique*, qu'elle ne fait que reconduire l'alternative dont elle est censée marquer la *coda*. Comment articuler cette absoluité dont on ne fait que penser l'opposition à la

---

<sup>268</sup> Nous reprenons la formule du titre d'un article de HOFFMANN, *op. cit.*

relativité, dont la relativité même exige l'absence de relation (c'est bien bien là seulement formuler l'intention) ? Une « endurance non-passive de l'aporie », ce ne peut donc être rétablir un partage (celui de nos formes *a priori* — qui diraient ici la détermination et la distinction — et de la chose en soi) : on a vu que même la rupture qui s'opère avec l'apparition de la première altérité effective et de la différenciation achevée se disait comme « ἀμφιπρόσωπος »<sup>269</sup>. Alors, que « se voi[e] compromise l'identité ou l'indivisibilité d'une ligne », et « revenons en-deçà du discours assuré de la philosophie qui procède par oppositions principielles et compte avec l'origine comme avec un couple normal »<sup>270</sup>.

---

<sup>269</sup> *Loc. cit.*, G. 485 / WC II.212.4-12 / R. 1.219.3-9.

<sup>270</sup> J. DERRIDA, *Chôra*, *op. cit.*, p. 292.



## Glossaire

La liste ne saurait être exhaustive et regroupe les occurrences sans préciser pour chacune la flexion du terme. Sauf indication contraire dans le développement, nous traduisons. Le classement des extraits suit l'ordre du *Περὶ ἀρχῶν* ; nous ne relevons par conséquent dans l'index qui suit que les textes issus des *Commentaires* ou les citations d'autres auteurs.

**ἄσύντακτος** : G. 153 / WC I.5.24-6.6 / R. 1.5.7-13 (incoordination des plusieurs) ; G. 160/WC I.13.20-24/R. 1.10.24-1.11.1 (τὸ ἄσύντακτον πρὸς πάντα) ; G. 167-168/WC I.21.3-22/R. 1.15.11-25 ; G. 196/WC I.56.6-12/R. 1.38.16.20 ; G. 267-268/WC II.1.5-2.7/R. 1.86.2/1.87.20

**ἄσύμβατον** : G. 167-168/WC I.21.3-22/R. 1.15.11-25 ; G. 566 / WC III.87.7-16 / R. 1.272.3-9.

**σύνταξις** : G. 150 / WC I.1.16-2.4 / R. 1, 2, 1-5 ; G. 151-152/WC I.3.18-4.23/R. 1.3.8-1.4.14 ; G. 153 / WC I.5.24-6.6 / R. 1.5.7-13 ; G.154/WC I.6.16-23/R. 1.5.20-1.6.3 ; G. 163/WC I.17.6-8/R. 1.13.1-2 ; G. 165-166/WC 19.14-16 /R. 1.14.15-16 ; G. 167-168/WC I.21.3-22/R. 1.15.11-25 ; G. 218/WC I.79.9-21/R. I.52.23-1.53.3 ; G. 477-478 /WC II.204.18-205.5 / R. 1.214.12-20 ; G. 555-556/WC III.74.3-25 /R. 1.264.4-19.

**συντάττειν** : G. 151-152/WC I.3.18-4.23/R. 1.3.8-1.4.14 ; G.154/WC I.6.16-23/R. 1.5.20-1.6.3 ; G. 254 / WC I.119.18-120.4 / R. I.79.11-17 ; G. 581 / WC III. / R. 1.282.23-283.3.

**συντάττεται** : G. 150 / WC I.1.16-2.4 / R. 1, 2, 1-5 (συντέτακται) ; G. 165/WC 19-6-8/R.1.14.9-10 (συντετάξεται) ; G. 196/WC I.56.6-12/R. 1.38.16.20 (συντάττεται) ; G. 292 / WC II.23.3-6 /R. 1.99.24-27 (ταπτομένη μετὰ τῶν πάντων) ; G. 479-480 / WC II.206.10-22 / R. 1.215.14-23 (συντάττεται) ; G. 539 / WC III. / R. 1.252.15-23 ; G. 542-543 / WC III.59.2-60-21 / R. 1.254.16-255.19, G. 566 / WC III.87.7-16 / R. 1.272.3-9 ; G. 610 / WC III.138.15-22 / R. 1.303.20-25.

**συντεταγμένος, συντεταγμένη, συντεταγμένον** : G. 246-247/WC I.110.15-111./R. 1-73.15-1.74.11 (οὔτε ἐξηρημένη οὔτε συντεταγμένη) ; G. 261/ WC 128.6-13/ R. 1.84.19-2 (τὸ ἐξηρημένον ἢ συντεταγμένον) ; G. 555 / WC III.73.16-22 / R. 263.21-26 (opposé à χωρισταί), G. 559-560 / WC III. 79.1-81.1 / R. 1.267.8-268.13 ; G. 601/ WC III.127.9-15 / R. 1.296.23-27.

**ἀντι-** : G. 258 / WC I.124.21-125.2 / R. 1.82.13-16 (ἀντιθέσεως , ἀντιφατικῆς) ; G. 275/ WC II.18.20 /R. 1.89.24-25 (ἀντιδιαίρεσις) ; G.355 /WC II.85.1-10/R. 1.141.11-19 (ἀντιμετέχον, ἀντιδιήρηται , ἀντιμετέχει) ; G.367 / WC II.95.10-17/ R.1.148.22-28 (ἀντιδιαιρούμενον) ; G. 389/ WC II.112.3-12 /R. 1.158.26-159-6 (ἀντιστρέφειν) ; G. 392 / WC II.115.13-117.3 / R. 1.161.2-162.1 ; G. 430-431 / WC II. 156.19-157.8 / R. 1.186.5-13 (ἀντισυνίστησις) ; G. 477 /WC II.2048-13 / R. 1.214.5-9 (τῶν ἀντιδιηρημένων).

**ἀνώνυμον** : G. 292/ WC II. 23.20-22 / R.100.8.10 (τὸ φύσει ἀνώνυμον) ; G. 292 / WC II.23.8 / R. 1.99.28 (τῆς ἀνωνύμου μεσότητος).

**ἐκδέδηκός :** G.154/WC I.6.16-23/R. 1.5.20-1.6.3 ; G. 267-268/WC II.1.5-2.7/R. 1.86.2/1.87.20 (τὰ πάντα ἐκδέδηκεν) ; G. 425-426 / WC II.151.5-10 / R. 1.182-29-183.3.

**ἐξηρημένον, ἐξηρημένη, ἐξηρημένον :** G. 151-152/WC I.3.18-4.23/R. 1.3.8-1.4.14 ; G. 167-168/WC I.21.3-22/R. 1.15.11-25 ; G. 182/WC I.39.5-11/R. 1.26.24-27.1 ; G. 246-247/WC I.110.15-111./R. 1-73.15-1.74.11 (οὔτε ἐξηρημένη οὔτε συντεταγμένη) ; G. 261/ WC 128.6-13/ R. 1.84.19-2 (τὸ ἐξηρημένον ἢ συντεταγμένον).

**ἐξήρηται :** G. 167-168/WC I.21.3-22/R. 1.15.11-25 ; G. 389-390 / WC II. 113.1-19 /R. 1.-159.16-29 ; G. 542-543 / WC III.59.2-60-21 / R. 1.254.16-255.19 (opposé à ἐποχεῖται)

**ἐξάπτω :** G. 267-268/WC II.1.5-2.7/R. 1.86.2/1.87.20 (ἐξήπται) ; G. 566 / WC III.87.7-16 / R. 1.272.3-9.

**ἐπέκεινα :** G. 160/WC I.13.20-24/R. 1.10.24-1.11.1 (τὸ ἐπέκεινα πάντω) ; G. 151-152/WC I.3.18-4.23/R. 1.3.8-1.4.14 (οὐδ' ἐπέκεινα πάντων) ; G.258/WC I.124.21-125.2/R. 1.82.13-16 (ἐπέκεινα τοῖν δυοῖν et πάσης ἀντιθέσεως ἐπέκεινα) ; G. 261/ WC 128.6-13/ R. 1.84.19-24.

**Κατάταξις, κατατεταγμένον :** G. 258/WC I.124.7-13/R. 1.82.3-7 ; G. 454 / WC II.178.24-179.6 / R. 1.199.7-12.

**κοινόν :** G. 163/WC I.17.6-8/R. 1.13.1-2 ; G. 165/WC 19-6-8/R. 1.14.9-10 ; G. 168/ WC I.22.9-10/ R. 1.16.5 ; G. 339/ WC II.69.9-10 / R.1.130.17 ; G. 392 / WC II.115.13-117.3 / R. 1.161.2-162.1 ; G. 396 / WC II.119.19-27 / R. 1.163.19-25 ; G. 441 / WC II.169.11-13/ R. 1.193.12-13 (κοινωνία) ; G. 474 / WC II.200.14-201.6 / R.1.212.1-11 (opposé à διάφορον).

**μετεχόμενον, ἀμέθεκτον :** G. 246-247/WC I.110.15-111./R. 1-73.15-1.74.11 (οὔτε μετεχόμενόν ἐστιν οὔτε ἀμέθεκτον) ; G. 542-543 / WC III.59.2-60-21 / R. 1.254.16-255.19, G. 559-560 / WC III. 79.1-81.1 / R. 1.267.8-268.13, G. 562 / WC III.82.10-16 / R. 1.269.8-12, G. 566 / WC III.87.7-16 / R. 1.272.3-9 ; G. 644 / WC III.170.7-17 / R. 2.2.18-25.

**ὁμόπνοια, σύμπνοια :** G. 153 / WC I.5.24-6.6 / R. 1.5.7-13 ; G. 477 /WC II.2048-13 / R. 1.214.5-9.

**προήγησις :** G. 167-168/WC I.21.3-22/R. 1.15.11-25.

**πρὸ ἀμφοῖν :** G. 246-247/WC I.110.15-111./R. 1-73.15-1.74.11 ; G.367 / WC II.95.10-17/ R.1.148.22-28 ; G. 582 / WC III.106.25-107.3 / R. 1. 283.24-25 ; G. 601/ WC III. / R. 1.296.23-27.

**πρὸ πάντων :** G. 151-152/WC I.3.18-4.23/R. 1.3.8-1.4.14 (οὐδέ γε πρὸ πάντων) ; G. 218/WC I.79.9-21/R. I.52.23-1.53.3 (πάντα πρὸ πάντων) ; G. 246-247/WC I.110.15-111./R. 1-73.15-1.74.11 (οὔτε πρὸ πάντων) ; G. 258/WC I.124.7-13/R. 1.82.3-7 ; G. 275/ WC II.18.20 /R. 1.89.24-25 (πάντα πρὸ πάντων).



**σχέσις** : G.154/WC I.6.16-23/R. 1.5.20-1.6.3 ; G. 286 / WC II.17.6-13 / R. 1.95.16-24 (avec σύνδεσις) ; G. 389/ WC II.112.3-12 /R. 1.158.26-159-6 ; G. 392 / WC II.115.13-117.3 / R. 1.161.2-162.1 ; G. 396 / WC II.119.19-27 / R. 1.163.19-25 ; G. 420 / WC II.145.21-22 /R. 1.179.23-24 ; G. 427 / WC II.152.17-153-6 / R. 1.183.25-184.5 (X, mais « κατὰ τὴν πρὸς τὸν νοῦν) ; G. 430 / WC II. 156.9-17 / R. 1.185.30-186.5 (et ἀντιδιαιρούμενον) ; G. 450 / WC II.174.19-22 / R. 1.196.14-16 (X mais « σύννευσις », « ἀλληλουχίαν ») ; G. 459 / WC II.184.20-185.3 /R. 1.202.24-29 ; G. 485 / WC II.212.8-12 / R. 1.219.5-9.

**Σύναπτον** : G. 422/ WC II.147.14-19/ R. 1.180.21-25 (συνάπτεσθαι) ; G. 430-431 / WC II. 156.19-157.8 / R. 1.186.5-13, G. 562-563 / WC III.83.8-14 / R. 1.269.25-270.1.

**ὑπεροχή** : G. 164/WC I.17.23-18.2/R. 1.13.13-15 ; G. 180-181/WC I.37.20-38.20/R. 1.26.1-20 ; G. 182/WC I.39.5-11/R. 1.26.24-27.1 ; G. 389-390 / WC II. 113.1-19 /R. 1.-159.16-29 ; G. 540 / WC III.56.16-18 / 1.252.26-253.1.

## Index des passages cités hors *Περὶ ἀρχῶν*

### **Damascius :**

*apud Simplicium* : *In Phys.* (traduction HOFFMANN légèrement modifiée), 625.4-32 ; 634.13-24 ; 636.34-637.21 ; *In Parm.*, III.127.18-128.3 ; *In Phil.* 80.4-5

### **Platon :**

*République*, 509b9 ; *Parménide*, 130b2 et 139e-140a ; *Timée*, 27d ; *Philèbe*, 63b7-8 ; *Sophiste* 245a-b.

### **Aristote :**

*Métaphysique* Z 17, 1041a10-17 (traduction NARBONNE modifiée).  
*Physique*, VII, 1, 242b35 ; VIII, 5, 257a6-7.

### **Plotin :**

Traité 9 (VI, 9), 7, 4 (traduction HADOT) ; 9 (VI, 9), 7, 4 (traduction HADOT) ; 10 (V, 1), 22 ; 10 (V, 1), 9.14 ; 27 (IV, 3) ; 11 (VI, 2), 11 ; 28 (IV, 4) ; traité 38 (VI, 7), 25, 15 ; traité 39 (VI, 8), 13 ; traité 39 (VI, 8), 16 ; 44 (VI, 3), 1, 25 ; 42 (VI, 1), 25 ; 42 (VI, 1), 30 ; 47 (III, 2) ; 52 (II, 3) ; 49 (V, 3), 16, 12 (notre traduction).

### **Porphyre :**

*apud Simplicium* : *In Cat.*, 8.53.6-9 ; *Histoire philosophique*, Fr. XVIII (traduction HADOT) ; *Sentences*, 10 ; 38 (traduction UPR n°76).

### **Commentaire sur le Parménide de Platon :**

VI.10 ; VI.14 ; VI.28 ; XIII.28-29 ; XIII.22-23 ; XIII.24 ; XIV.5-7.

### **Jamblique :**

*De Mysteriis*, I.17.34 / 39.23 ; III.23.11 / 116.22 ; II.7.4 / 63.2 ; I.4.44 / 9.16-17 ; V.22.11 / 172.12 ; III.16.43 / 104.2.

### **Proclus :**

*Éléments de théologie* (notre traduction) : propositions 18 ; 21 ; 23 ; 26 ; 28 ; 29 ; 67 ; 98 ; 103 ; 131.

*Théologie platonicienne*, I 3 (traduction WESTERINK-SAFFREY modifiée) ; II, 3, 30.6-26 (traduction WESTERINK-SAFFREY) ; III 2, 6.24-7.1 ; III 2, 11.5-15 (traduction WESTERINK-SAFFREY) ; II 10, 18-20 (traduction WESTERINK-SAFFREY) ; II 11 ; III 3 ; III 4 (traduction WESTERINK-SAFFREY modifiée) ; II 5, 18-25 (traduction WESTERINK-SAFFREY).

*Commentaire sur le Timée de Platon*, 11, 199, 20-21 ; III.14.24.

*Commentaire au Parménide*, I.706.21-707.10 (traduction LUNA-SEGONDS) ; I.660.17-21 (traduction LUNA-SEGONDS) ; I.678.1-2 (traduction LUNA-SEGONDS) ; VI, 1085. 12-18 (traduction LUNA-SEGONDS).

### **Dexippe :**

*In Cat.*, 4.2.41.12-18.

### **Stoicorum Veterum Fragmenta :**

II, 183, partiellement.

**Diogène Laërce :**

*Vies et doctrines des philosophes illustres* : VII 63, VII 63, VII 71.

**Apollonius Dyscole :**

*Περὶ Συντάξεως*, I.1.1-2 ; I.2.3-4 (traduction LALLOT) ; II.74 ; IV.56-57.

*Περὶ ἐπιρρημάτων*, 1.183.2-3.

**Denys le Thrace :**

*Τέχνη γραμματική*, chapitre 11 ; chapitre 18.

## Bibliographie

*Cette bibliographie ne prétend pas être exhaustive ; on relève ici les textes et études cités.*

### INSTRUMENTS DE TRAVAIL

TLG (*Thesaurus Linguae Graecae*), Packard Humanities Institute, Perseus Project *et alii*, Californie, Irvine, 2000.

BAILLY Anatole, *Dictionnaire Grec-Français*, SECHAN L. et CHANTRAINE P. (reed.), Paris, Hachette, 2000.

LIDDELL Henry George, SCOTT Robert, *A Greek-English Lexicon*, JONES Henry Stuart *et alii* (reed.), Oxford, 1996.

GOULET Richard (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, C.N.R.S. Éditions, 1989-.

ALLARD Jean et FEUILLATRE Emile, *Grammaire grecque*, Paris, Hachette, 1971.

### AUTEURS ANCIENS

#### Damascius

DAMASCIUS, *Traité des premiers principes*, WESTERINK Leendert Gerrit (ed.) et COMBES Joseph (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1986-1991.

DAMASCIUS, *Traité des premiers principes*, GALPERINE Marie-Claire (ed.), Lagrasse, Verdier, 1987.

DAMASCIUS, *Commentaire du Parménide de Platon*, WESTERINK Leendert Gerrit (ed.) et COMBES Joseph (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1997-2003.

DAMASCIUS, *Commentaire sur le Philèbe de Platon*, Gerd VAN RIEL (ed.), Paris, Les Belles Lettres, 2008.

#### Platon et auteurs platoniciens

PLATON, *Œuvres complètes*, Paris, Les Belles Lettres.

*Commentaire anonyme au Parménide de Platon*, in Pierre HADOT, *Porphyre et Victorinus*, t. II, Paris, Etudes Augustiniennes, 1968, pp. 60-113.

DEXIPPE, *In Aristotelis categorias commentarium*, BUSSE (ed.), C.A.G. IV, Berlin, Reimer, 1888.

PLOTIN, *Ennéades*, Emile BREHIER (ed.), Paris, Les Belles Lettres, 1924-1992.

PLOTIN, *Les Ecrits de Plotin*, Paris, Cerf, 1991-.

- PORPHYRE, *Sentences*, UPR n° 76 du CNRS (Luc BRISSON *dir.*), Paris, 2005, Vrin.
- PORPHYRE, *Porphyrrii philosophi Platonici opuscula selecta*, NAUCK A. (*ed.*), Leipzig, Teubner, 1963 (*reed.*).
- PROCLUS, *The Elements of Theology*, E.R. DODDS (*ed.*), Oxford, Clarendon Press, 1963.
- PROCLUS, *Théologie platonicienne*, H.D. SAFFREY et L.G. WESTERINK (*eds.*), Paris, Les Belles Lettres, 1968-1997.
- PROCLUS, *In Platonis Timaeum Commentaria*, E. Diehl (*ed.*), Leipzig, Teubner, 1903-1906 (3 vol.)
- PROCLUS, *Commentaire sur le Timée*, A.J. FESTUGIERE (*ed.*), Paris, Vrin, 1966-1969.
- PROCLUS, *Commentaire sur le Parménide de Platon*, Concetta LUNA et Alain-Philippe SEGONDS (*ed.*), Paris, Belles Lettres, 2010.
- SIMPLICIUS, *In Aristotelis Physicorum libros octo commentaria*, DIELS (*ed.*), C.A.G., IX-X, Berlin, Reimer 1882-1895.
- SIMPLICIUS, *In Aristotelis categorias commentarium*, KALBFLEISCH (*ed.*), C.A.G. VIII, Berlin, Reimer, 1907.

#### **Autres auteurs anciens**

##### **- Philosophes**

- ARISTOTE, *Aristotelis Opera*, I. BEKKER et O. GIGON (*ed.*), Berlin : W. de Gruyter, 1831, 1960-1987 (5 vol.).
- DIOGENE LAËRCE, *Vitae philosophorum*, H.S. Long (*ed.*), Oxford, Clarendon Press, 1966 (2 vol.).
- Stoicorum veterum fragmenta* (SVF), VON ARNIM (*ed.*), Leipzig, Teubner, 1903-1964.

##### **- Grammairiens**

- APOLLONIUS DYSCOLE, *De la construction*, édition, traduction et préface de Jean LALLOT, Paris, Vrin, 1997.
- APOLLONIUS DYSCOLE, Περὶ ἐπιρρημάτων, SCHNEIDER (*ed.*), *Grammatici Graeci* II, Leipzig, Teubner, 1965.

#### **AUTEURS CONTEMPORAINS**

- DERRIDA Jacques, « Chôra », in *Poikilia. Etudes offertes à Jean-Pierre Vernant*, Paris, éditions de l'EHESS, 1987, pp. 265-296.
- DERRIDA Jacques, *Apories*, Paris, Galilée, 1996.

- HEIDEGGER Martin, « Contribution à la question de l'être » (*Zur Seinsfrage*), in *Questions I et II*, TEL Gallimard, 1990.
- KANT Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Ingeborg HEIDEMANN (ed.), Stuttgart, Reclam, 1966.
- KANT Immanuel, *Critique de la raison pure*, Alain RENAUT (trad.), Paris, Aubier, 1997.
- MALDINEY Henri, *Âîtres de la langue et demeures de la pensée*, Paris, Cerf, 2012.
- SCHÜRMAN Rainer, *Des Hégémonies brisées*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1996.

## ETUDES CRITIQUES

### - Sur Damascius :

- CÜRSGEN Dirk, « Grundkonzepte neuplatonischen Denkens am Ende der Antike : Das System des Damaskios » in *Perspektiven der Philosophie*, 38-2012, pp. 87-124.
- DILLON John, « Damascius on procession and return », in J. J. CLEARY (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven, Brepols, « Ancient and Medieval Philosophy, Series 1 » 24, 1997, pp. 369-379.
- LAVAUD Laurent, « L'ineffable et l'impossible : Damascius au regard de la déconstruction », *Philosophie*, Paris, Editions de minuit, 96, 2008.
- LINGUITI Alessandro, *L'Ultimo Platonismo greco. Principi e cognoscenza*, Florence, Olschki, 1990.
- METRY-TRESSON Carolle, *L'Aporie ou l'expérience des limites de la pensée dans le Peri archôn de Damaskios*, Brill, 2012.
- TRABATTONI Franco, « Filosofia e dialettica in Damascio », in M. BARBANTI, G.R. GIARDINA et P. MANGANARO [eds.], *Henosis kai philia. Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, Catania, CUECM, 2002, pp. 477-494
- VLAD, Marilena, « De principiis : de l'aporétique de l'Un à l'aporétique de l'Ineffable », *Χώρα. Revue d'études anciennes et médiévales*, Bucarest, Polirom, 2004, 2, pp. 125-148.
- VLAD, Marilena, « Damascius et l'aporétique de l'ineffable. Récit de l'impossible discours » [microforme], thèse soutenue à l'EPHE sous la direction de Philippe HOFFMANN, Lille, Atelier national de reproduction des thèses, 2014.
- VLAD, Marilena, « Damascius et la divination du principe incoordonné », *Revue Philosophique de Louvain*, 111(3), Louvain, 2013, pp. 469-490.
- VLAD, Marilena, « Inéluctable totalité : « Damascius et l'aporie du principe au-delà du tout », *Synthesis philosophica*, Zagreb, 53 (1), 2013, pp. 141-157.
- WESTERINK Leendert Gerrit, « Damascius commentateur de Platon », in *Le Néoplatonisme* (Colloque de Royaumont 1969), Paris, 1971, pp. 253-260.

**- Sur le néoplatonisme :**

ATHANASSIADI Polymnia, *La Lutte pour l'orthodoxie. De Numénius à Damascius*, Paris, Belles Lettres, 2006.

AUBENQUE Pierre, « Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique », in *Le Néoplatonisme. Colloque de Royaumont, 9-13 juin 1969*, Paris, CNRS, 1971, pp.101-109.

AUBENQUE Pierre, « Plotin et Dexippe, exégètes des catégories d'Aristote », in *Arisotelica. Mélanges offerts à Marcel de Corte*, Editions Ousia ; Presses Universitaires de Liège, 1985, pp. 7-40.

AUBRY Gwenaëlle, « Puissance et principe : la δύναμις πάντων, ou puissance de tout » in *Kairos*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 15, 2000, pp. 9-32.

BEIERWALTES Werner, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, FaM, Klostermann, 1965.

BREHIER Emile, « L'Idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec », *Revue de Métaphysique et de Morale*, T. 26, No. 4 (Juillet-Août 1919), pp. 443-475.

COMBES Joseph, *Etudes néoplatoniciennes*, Grenoble, Jérôme Million, 1996.

BRETON Stanislas, « Actualité du néoplatonisme », in *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1973, II, pp. 184-200.

GALPERINE Marie-Claire, "Damascius entre Porphyre et Jamblique" in *Philosophie*, Paris, Les Editions de minuit, 26, 1990, pp. 41-58.

GERSH Stephen, *Being Different. More Neoplatonism after Derrida*, Leiden ; Boston, Brill, 2014.

GOLITSIS Pantelis, *Les Commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la Physique d'Aristote. Tradition et innovation*, De Gruyter, Berlin, 2008.

HADOT Pierre, *Porphyre et Victorinus*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1968 (2 volumes).

HADOT Pierre, « La métaphysique de Porphyre », in Heinriche DÖRRIE, Jan-Hendrik WASZINK, Willy THEILER *et alii*, *Entretiens sur l'antiquité classique*, Vandoeuvres ; Genève, 12, 1965, IV. *Porphyre : huit exposés suivis de discussions*.

HADOT Pierre, « L'harmonie des philosophies de Plotin et d'Aristote selon Porphyre dans le commentaire de Dexippe sur les *Catégories* », in *Plotin, Porphyre. Etudes néoplatoniciennes*, Paris, Belles Lettres, 1999 (19), pp. 355-382

HOFFMANN Philippe, « Simplicius : Corollarium de loco », in G. AUJAC et J. SOUBIRAN (eds.), *L'Astronomie dans l'Antiquité classique*, Paris, 1979, pp. 143-161.

HOFFMANN Philippe, « L'expression de l'indicible dans le néoplatonisme grec de Plotin à Damascius » in *Dire l'évidence : philosophie et rhétorique antiques*, Paris, l'Harmattan, « Cahiers de philosophie de l'Université de Paris XII-Val de Marne » 2, 1997, pp. 335-390.

HOFFMANN Philippe, « Le temps comme mesure et la mesure du temps selon Simplicius », in F. BRIQUET-CHATONNET et H. LOZACHMEUR (eds.), *Proche-Orient Ancien : temps vécu, temps pensé*, Paris, 1998, pp. 223-234.

HOFFMANN Philippe, « Un grief anti-chrétien chez Proclus : l'ignorance en théologie », in *Les Chrétiens et l'hellénisme. Identités religieuses et culture grecque dans l'Antiquité tardive*, Paris, Editions de la rue d'Ulm, 2012, pp. 161-197.

LAVAUD Laurent, *D'une métaphysique à l'autre. Figures de l'altérité dans la philosophie de Plotin*, Paris, Vrin, 2008.

NARBONNE Jean-Marc, *La Métaphysique de Plotin* suivi de « Hénôsis et Ereignis. Remarques sur une interprétation heideggérienne de l'Un plotinien », Paris, Vrin, 2001.

ROUX Sylvain, « Transcendance et relation. Plotin et l'antinomie du principe », in *Archives de philosophie*, 2012/1 (75), pp. 49-76.

THEILER Willy, *Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios*, Königsberg, Halle, 1942.

TOULOUSE Stéphane, « Le véhicule de l'âme chez Plotin : de la réception d'une hypothèse cosmologique à l'usage dialectique de la notion », in *Etudes platoniciennes III*, Paris, Belles Lettres, 2006, pp. 103-128.

**- Autres études :**

BLANK David L., *Ancient Philosophy and Grammar. The syntax of Apollonius Dyscolus*, Chico, American classical studies, 1982 (10).



## Table des matières

<b>Introduction</b> .....	3
<b>I. Structure formelle et exposé historique du concept de <i>σύνταξις</i></b> .....	17
1. La structure formelle de la <i>σύνταξις</i> .....	17
i. Ambiguïté de la <i>σύνταξις</i> et « antinomie du principe » .....	17
ii. Détermination <i>a minima</i> et <i>a maxima</i> .....	18
2. Historique du concept .....	24
i. La <i>σύνταξις</i> entre <i>καταλληλότης</i> et <i>αὐτοτέλεια</i> .....	24
ii. Acception horizontale du terme (Platon, Plotin et Jamblique) .....	28
iii. Analogies structurelles : <i>κατάταξις</i> et genre suprême .....	30
iv. Antériorité et incoordination .....	34
a. Le <i>Commentaire anonyme au Parménide</i> .....	34
b. Proclus .....	38
<b>II. La <i>σύνταξις</i> comme coordonnée verticale</b> .....	43
1. De l'antériorité à la coordination : la critique de la transcendance.....	43
i. l'antinomie du principe et l'axiomatique proclusienne.....	43
ii. La critique damascienne de la transcendance .....	48
2. La continuité causale.....	56
3. <i>Ἀφ' οὗ δὴ ἂν ἄρξῃται ἡ διάκρισις, ἀπὸ τούτου καὶ τὸ ἐξηρημένον ἢ</i> <i>συντεταγμένον</i> .....	61
i. <i>σύνταξις</i> principielle et <i>σύνταξις</i> discursive .....	64
ii. Unilatéralité de la relation .....	66
4. La « première relation » .....	75
5. La participation : réduplication de la coordination .....	84
<b>III. La <i>σύνταξις</i> comme coordonnée horizontale</b> .....	93
1. Une coordination constitutive des réalités dérivées .....	93
2. La « coordination » comme « mesure » .....	97
3. L'univocité de la <i>σύνταξις</i> , la « cause même de tous nos maux » ?.....	102
4. La question de l'altérité des termes « coordonnés » .....	107
5. Le lieu d'un chiasme : l' <i>αὐθυπόστατον</i> .....	114
<b>Conclusion</b> .....	121
Glossaire.....	125
Index des passages cités .....	128
Bibliographie.....	130
Table des matières.....	135

