

3042
COMBÈS, J.
1992

JOSEPH COMBÈS

SYMBOLIQUE DE L'INTELLECT DANS L'*IN PARMENIDEM* DE DAMASCIUS¹

D'après les néoplatoniciens, Platon, en déterminant dans la deuxième hypothèse du *Parménide*² les prédicats fondamentaux de l'un-qui-est, déroule la série des matrices divines des diacosmes, lesquelles deviennent dans l'intellect autant de genres et de formes. « Il faut donc réfléchir sur tous ces prédicats comme sur des genres qu'admet Parménide³ pour suggérer de façon symbolique et spécifique les diacosmes parfaits et divins. »⁴

Rappelons, au préalable, que tout ce discours ne s'inaugure qu'en deçà du silence du principe, qui ne se laisse même pas atteindre dans l'opposition du silence au discours, car l'un ne se contente pas de ne pas être ce qu'est l'être; il n'est le contraire de rien, n'étant même pas en négatif ce qu'est l'être en positif. Mais, s'enfuyant de toute opposition, l'un libère la spontanéité de l'être et, avec sa totalité, le pouvoir de sa division. L'un, parce qu'il n'entre en aucune relation et en aucun système, offre à la procession autoconstituante de l'être la possibilité de se produire, en produisant elle-même l'expressivité dont elle a besoin pour devenir consciente dans l'intellect et dans l'âme; car c'est avec les formes intellectives et psychiques⁵ que se produit le récit de la genèse antérieure de l'être et de ses genres, sur le fond de la négation radicale, propre à la première hypothèse⁶. Celle-ci nie de l'un tout prédicat et même son contraire; elle interdit par là tout langage préalable, en exigeant que le discours de l'être

COMBÈS Joseph, *Symbolique de l'intellect dans l'In Parmenidem de Damascius*: Mélanges J. Pépin (cf. N° 15870) 433-450. | Présentation de quelques aspects de la symbolique des intellectifs, ressaisie à partir de la loi triadique de toute la procession qui, de l'un-être au troisième intellect, rythme, par paliers successifs, l'accès de la triade à sa propre réflexivité. (1507

1. *In Parmenidem*, dans C.-E. Ruelle (édit.), *Damascius, Dubitationes et Solutiones*, Paris 1889 (Bruxelles 1964; Amsterdam 1966), t. II, p. 130-212; cité désormais *In Parm.* R II.

2. Platon, *Parménide* 142 b 1-155 c 3; cité *Parm.*

3. Le personnage du dialogue de Platon.

4. *In Parm.* R II, p. 151, 19-21.

5. Cf. Damascius, *De princ.* C-W, II, p. 188, 8-12; III, p. 57, 20-21 (= Damascius, *Traité des Premiers Principes*, Combès-Westerink (édit.), CUF, 3 vol., Paris 1986-1991).

6. *Parm.* 137 c 4-142 a 8. En l'absence du commentaire de cette hypothèse dans l'*In Parmenidem* de Damascius, ces réflexions préliminaires sont inférées de la doctrine du *De principiis*.

se fonde lui-même dans sa relativité et sa cohérence, à partir de l'autoconstitution de l'un-être (ou de l'unifié, *hénoménon*⁷), laquelle s'exprime ensuite dans la procession des ordres pour devenir consciente dans l'autoconstitution de l'intellect et de l'âme.

De la surabondance de l'un-être, dont la relation interne se pose sur l'absence absolue d'un système de relations, naît la loi même de tout discours. C'est la suivante, selon les prédicats du *Parménide* : l'unité de l'un-être s'explique comme *totalité* en ses *parties*, pour apparaître enfin *pluralité infinie*⁸. Si l'on considère l'un-être comme l'unifié *a priori* d'un et d'être, il apparaît donc comme un principe d'abord indifférencié, puis en train de se différencier comme un tout en ses parties, pour être enfin différencié en une pluralité intelligible illimitée. La loi de tout discours se révèle dans ce passage de l'implicite à l'explicite, à travers une médiation qui est encore l'un-être en train de vouloir se dire. Du point de vue des opérations, on parlera de la manence de l'être, puis de sa procession en cours, enfin de sa procession achevée qui n'intègre son sens que dans la prise de conscience de sa médiation et de son point de départ, c'est-à-dire dans une conversion. Du point de vue des niveaux de réalité, on dira, en utilisant les dénominations néoplatoniciennes, que l'un-être ou la subsistance intelligible s'exprime dans la vie intelligible qui achève sa procession dans l'intellect intelligible, lequel se convertit vers son principe. En termes chaldaïques, on parlera de père, puissance, intellect. Avec la théologie orphique on nommera l'Œuf primordial (mixte d'Éther et de Chaos), puis la Nuée déchirée ou Mêtis en formation, enfin Mêtis-Phanès⁹. En contexte pythagoricien, on énumèrera la monade, la dyade et la triade. Telle est la première structure expressive de l'être; c'est la triade des intelligibles avec ses symboles.

Dans la deuxième structure de son expressivité, l'un-être, par le fait de la première différence, se contredivise en un et être, en hénade et substance. Il s'abandonne plus nettement à sa multiplicité interne, mais à chaque partie de la substance s'attache toujours l'hénade dont la substance ne se contredistingue qu'en participant d'elle. Ainsi, apparaît, dans son illimitation, le nombre unitaire et substantiel¹⁰. En train d'effectuer sa pluralisation, la substance se modalise comme une et multiple, tout et parties, finie et infinie¹¹; elle procède sous le mode de la vie proprement dite. Enfin, dans sa différenciation achevée, en se donnant commencement, milieu et fin, elle se donne une figure¹² qui ne

7. Par synthèse *a priori* d'un et de non-un. Car l'un-qui-est n'est pas absolument un, mais il est un et non-un; il unit ainsi de façon radicale un et plusieurs, ou l'hénade du limitant et l'hénade de l'illimité, dans le langage de Proclus, cf. *De princ.* C-W, II, p. 17, 17-18, 11.

8. *Parm.* 142 b 5-143 a 3.

9. Voir *De princ.* C-W, III p. 57, 1-11; II, p. 34, 8-17.

10. *Parm.* 143 a 4-144 e 8.

11. *Ibid.* 144 e 9-144 a 4.

12. *Parm.* 144 a 4-145 b 6.

signifie pleinement que convertie dans sa loi réalisatrice, qui est la substance initiale. Ici encore, il y a eu détente et explicitation selon le même schème triadique des opérations (manence, procession, conversion), des niveaux de réalité (substance, vie, intellect vital), des fonctions chaldaïques (père, puissance, intellect), des divinités (Iynges rassembleuses, Mainteneurs, Télétarques dans le chaldaïsme; Nuit, Ouranos, Hécatonchires dans l'orphisme), enfin des nombres (monade, dyade, triade). Telle est la triade des intelligibles-intellectifs, ainsi nommés depuis Proclus et Syrianus, du fait que l'intelligible, par la médiation de la vie, se modalise en direction de l'intellect. Ajoutons que, du point de vue de la symbolique des nombres, Damascius s'accorde avec Proclus pour dire que, de façon plus appropriée,

« au sommet des intelligibles-intellectifs correspond la tétrade comme source de tout le nombre en perpétuel épanchement; au diacosme mainteneur correspond la pentade, comme assurant, par le cercle, la cohésion de toute la révolution de ce monde-ci et comme étant la tétrade qui se convertit vers la monade, enfin au diacosme perfecteur correspond l'hexade, comme nombre parfait »¹³.

Avec sa troisième structure, l'expressivité de l'être parvient à sa complète explicitation dans les intellectifs, dont les symboles orphiques sont Kronos, Rhéa et Zeus, les symboles chaldaïques : l'Au-delà simple (*Hapax épékeina*), Hécate et l'Au-delà doublé (*Dis épékeina*), et les symboles pythagoriciens : l'hebdomade, l'ogdoade, l'ennéade. Dans le *Parménide*, cette structure est constituée par trois couples de prédicats contraires : *en lui-même* et *en un autre*, *en repos* et *en mouvement*, *identique* et *différent*. Ces couples doivent obéir à la même loi triadique de constitution qui conduit d'une manence indifférenciée, par le transit d'une procession qui se différencie, à une procession achevée qui se convertit vers son principe.

Or, il se trouve que la structure triadique postulée par l'exégèse néoplatonicienne du *Parménide* n'est pas vérifiée par les données de la théologie traditionnelle. Celle-ci non contente d'attribuer au premier des intellectifs le rang hebdomadique, qui lui sied naturellement dans la structure triadique qu'est l'ennéade, fait de l'hebdomade la structure même de l'ensemble des intellectifs¹⁴. Cependant, cette difficulté n'empêche pas Damascius d'ajouter foi à ce que rapporte la tradition, sur l'autorité des dieux eux-mêmes, car les dieux sont les premiers habilités à révéler leurs propres nombres, sans que le raisonnement ait à leur opposer à cet égard quelque contestation¹⁵. Cette structure

13. *In Parm.* R II, p. 132, 15-19.

14. H. D. Saffrey a consacré une étude très documentée à cette structure hebdomadique, dans Saffrey-Westerink, *Proclus, Théologie platonicienne*, V, CUF, Paris 1987, p. IX-XXXVII. Nous nous en tiendrons donc sur ce point à l'essentiel. Nous empruntons à cette étude la traduction de *Hapax épékeina* par Au-delà simple et de *Dis épékeina* par Au-delà doublé.

15. *In Parm.* R II, p. 131, 3-5.

hebdomadique est révélée par eux dans les *Oracles chaldaïques*, chez Orphée, les pythagoriciens, et dans le mythe phénicien du dragon à sept têtes¹⁶. Qu'à cela ne tienne, Damascius exposera, en dehors de la normative spéculative jusqu'ici supposée, des raisons de convenance pour appuyer *a posteriori* l'objet de ces révélations. Du point de vue de la symbolique des nombres, par exemple, il explique, à la suite de Proclus, que

« la procession après être venue d'une monade dans une triade, puis après s'être convertie en une monade, devient une hebdomade, car l'intellect, après sa procession de l'intelligible et sa conversion vers lui, est devenu un intellect uni à l'intelligible, [donc] en qualité de monade, de dyade, de triade; ensuite sous la forme d'une nouvelle monade, l'hebdomade est venue à l'être »¹⁷.

Si nous comptons bien, nous arrivons, en effet, au chiffre sept.

Du point de vue des réalités, Damascius, toujours avec Proclus, considère comme allant de soi qu'à la suite de la triade des dieux intellectifs (Kronos, Rhéa, Zeus), c'est-à-dire les derniers des dieux transcendants avant l'horizon matériel, une triade de dieux implacables (*ameiliktoi*) se place en couverture de leur spécificité, et qu'à la suite encore de ces gardiens de la transcendance se dresse le principe de la séparation des dieux intellectifs, tant entre eux que vis-à-vis de ceux qui leur sont immédiatement supérieurs. Cette septième divinité, « qui ceint par dessous » (*hypézôkôs*) est la garante de toute l'autonomie intellective et c'est ainsi que sa monade scelle les deux triades, l'intellective et l'implacable, dans une hebdomade¹⁸. Toujours en accord avec Proclus, Damascius interprète les *Oracles chaldaïques* pour montrer la convenance de l'hebdomade aux dieux intellectifs, l'attribuant en propre à Kronos et en participation aux autres¹⁹. Il se plaît à relever, de façon rationnelle, que Kronos et l'hebdomade ont en commun même autosubsistance, même affinité pour le simple, même autonomie, même nature autoconstituante, même parenté avec la monade, même pureté immatérielle, même indivisibilité²⁰. Enfin, bien que Rhéa et Zeus, à ne considérer que leur rang, semblent postuler respectivement l'ogdoade et l'ennéade, on doit aussi leur attribuer l'hebdomade, car le caractère perfecteur de celle-ci s'accorde avec le caractère analogue de Zeus dans sa démiurgie, et avec celui de Rhéa dans sa médiation équilibrée entre Kronos et Zeus²¹.

16. In *Parm.* R II, p. 131, 11-13 (*Or. chald.* fr. 35, 194; *Orphic.* fr. 114, 210 b; pythagoriciens dans Proclus, In *Tim.* II p. 95, 2; 270, 5-9; 271, 18-19 Diehl; phéniciens dans Jean, *Apocalypse* 12, 3; 13, 1; 17, 3).

17. *Ibid.*, p. 131, 15-19; cf. *Orphic.* fr. 313.

18. *Ibid.*, p. 131, 22-29.

19. *Ibid.*, p. 133, 1-6; cf. *Or. chald.* fr. 35.

20. *Ibid.*, p. 133, 9-16.

21. *Ibid.*, p. 133, 16-21.

Tous ces arguments en faveur de la structure hebdomadique des intellectifs sont repris, sans l'ombre d'un doute, de la partie perdue du *Commentaire* de Proclus sur le *Parménide*, et s'accordent avec la doctrine, notamment, de la *Théologie platonicienne*²².

Mais Damascius dénonce son entente avec Proclus, quand celui-ci prétend argumenter l'hebdomade par l'exégèse du *Parménide*. Ce texte n'en laisse rien deviner, non qu'il la combatte ou en exclue la possibilité; tout simplement il l'ignore, alors que Platon, c'est Damascius qui le remarque, ne pouvait pas ne pas connaître l'enseignement d'Orphée sur elle²³. La loi de l'expressivité triadique que nous avons vue à l'œuvre dans le développement des diacosmes n'explique pas cette structure. Il suffit de le constater, non pas pour rejeter cette loi, mais pour l'interroger dans les limites de ce qu'elle peut nous apprendre des intellectifs, en évitant de gauchir l'exégèse du *Parménide*, comme l'a fait Proclus sur ce point.

Or, si l'on examine la procession des ordres exemplaires dans la deuxième hypothèse du *Parménide*, on constate que l'explicitation de chacun s'opère grâce à l'unité d'un binôme. Ainsi pour le premier ordre intelligible: l'un-être; pour le deuxième: quasi tout et parties; pour le troisième: totalité (de l'un-être) et pluralité illimitée; pour le premier ordre intelligible-intellectif: un et multiple; pour le deuxième: tout et parties; pour le troisième: extrêmes et moyen²⁴. Cette bi-polarité exclut toujours la dissociation pure et simple des deux opposés, chaque ordre étant caractérisé par sa tension propre entre les deux termes, dans l'unité de leur dualité, et c'est bien là un écho de la loi triadique de développement. Chaque ordre impose son unité sur l'indissociation (= 0) des opposés, comme l'instance de l'un-être se pose sur le rien initial de l'un de la première hypothèse, et il est une projection de cette instance. Quant on arrive aux intellectifs²⁵ et à leurs symboles couplés (*en lui-même* et *en un autre*, *en repos* et *en mouvement*, *identique* et *différent*), il n'est pas permis de détruire l'union des contraires, en désignant, comme Proclus, par un seul terme de l'opposition, l'un des pères intellectifs (par *en un autre* Kronos, par *en mouvement* Rhéa, par *identique* Zeus) et par l'autre terme (*en lui-même*, *en repos*, *différent*) l'implacable respectif²⁶. A chaque fois, c'est de l'un des pères intellectifs que doit s'entendre la totalité de l'opposition. Sans doute, le *Parménide* ne suggère-t-il rien des implacables, mais pour autant il n'est pas exclu qu'ils puissent être implicites dans les totalités paternelles²⁷.

Damascius poursuit sa critique: Proclus, en définissant le *en un autre* par le contact avec ce qui est antérieur, et en l'attribuant à Kronos, tandis qu'il

22. Proclus, *Théologie platonicienne*, V, chap. 37-40, p. 134-148.

23. In *Parm.* R II, p. 134, 24-25; cf. *Orphic.* fr. 114.

24. *Ibid.*, p. 133, 24-134, 3.

25. *Parm.* 145 b 7-147 b 10.

26. In *Parm.* R II, p. 134, 3-7.

27. *Ibid.*, p. 134, 24-29.

attribue le *en lui-même* à son dieu implacable, dépossède en fait Kronos de tout symbole propre à caractériser réellement sa substance. Il en est de même à l'égard de Rhéa, si l'expression *en mouvement*, qui la qualifie, désigne, elle aussi, une motion vers ce qui lui est antérieur, alors que son implacable est dit *en repos*²⁸. En outre, dans l'hypothèse proclienne de la série des pères : *en un autre* (Kronos), *en mouvement* (Rhéa), *identique* (Zeus), et de la série des implacables : *en lui-même*, *en repos*, *différent*, l'homologie des symboles est brisée; pour la rétablir il faudrait qualifier Zeus de *différent* et son implacable d'*identique*²⁹. Enfin, et dans l'optique de la même hypothèse, Damascius demande pourquoi le *en lui-même* est dévolu à l'implacable de Zeus, alors qu'il symboliserait avec plus de bonheur la septième divinité «qui ceint par dessous»³⁰. Autant d'apories qui découlent de la scission de chacun des couples de contraires.

Dans ces conditions, on doit convenir que le symbolisme de chaque opposition, restituée dans sa totalité, suggère à chaque fois un diacosme entier. «C'est donc à bon droit que Parménide, parce qu'il poursuit l'universel, a divisé toute l'ordination intellectuelle en ces trois diacosmes. Peut-être ne les transmet-il pas purement et simplement comme trois pères ou comme trois dieux [implacables], mais de même qu'il divise le monde intelligible en trois ordres, et pareillement en trois le monde intelligible-intellectif, de même il découpe en trois le monde intellectif; la première forme de l'intellectif, il l'appelle *en lui-même* et *en un autre*, la deuxième *en repos* et *en mouvement*, et la troisième *identique* et *différent*. Car Parménide se propose de faire procéder la totalité des mondes divins; si donc c'est à partir de ce qui domine en eux que nous concevons les symboles (*synthèmata*) qui leur sont communs, cela ne nuira en rien à la vérité qui est commune à tous»³¹.

La même loi d'expressivité triadique régit, en effet, l'économie d'ensemble des totalités diacosmiques dans l'ordination de leurs rapports. C'est ainsi que, dans sa totalité, l'intelligible se caractérise par la dominante de la manence, de l'indifférenciation, de la subsistance paternelle, pour s'épancher dans l'intelligible-intellectif qui, dans sa propre totalité, se caractérise par la dominante de la procession, de la différenciation commencée, de la puissance paternelle, pour achever de procéder dans l'intellectif, lequel, dans son ensemble, se caractérise par la dominante de la différenciation complète, de la conversion, de l'intellect paternel³².

La même loi d'expressivité triadique régit aussi bien l'économie interne de chaque diacosme, en introduisant dans sa triple division, comme nous l'avons vu plus haut, les mêmes rapports analogiques.

«Le même mode de la division, qui était celui des totalités, est aussi celui des trois sections divisées, c'est-à-dire des parties découpées de façon homéomère dans le tout. En effet, l'une des sections de l'intelligible est complètement unifiée et indifférenciée; la deuxième est en train de se différencier tout en demeurant dans l'unifié; la troisième est déjà différenciée en pluralité illimitée. A son tour, l'intelligible-intellectif est semblablement unifié, en train de se différencier, différencié, car le nombre, bien qu'il soit nombre, garde au plus haut degré le caractère de l'un; le tout et les parties se distinguent sous un certain rapport; le commencement, le milieu et la fin sont complètement distingués. C'est de la même manière qu'on doit aussi diviser les intellectifs»³³.

Le premier intellect jouera donc le rôle de l'unifié, caractérisé par l'opération de manence et par la fonction paternelle, tout cela, bien entendu, au sein de la conversion commune aux intellectifs. Tel est Kronos. Le deuxième intellect sera analogue à la différenciation commencée et il se caractérisera par l'opération de procession et la fonction potentielle. Telle est Rhéa. Le troisième intellect correspondra à la différenciation achevée en se caractérisant par l'opération de conversion et par la fonction intellectuelle de connaissance et fabricatrice d'ordre; dans sa réflexion sur lui-même, comme intellect de l'intellect, il portera la conversion au *maximum* de conscience. Tel est Zeus le démiurge³⁴.

Le même modèle triadique d'expression (unifié, en train de se différencier, différencié, ainsi que les autres caractères analogues) intervient encore dans la constitution interne de chaque élément de chaque diacosme. Chacun est une triade, étant l'un d'un couple de contraires indissociables. Chacun est le centre d'un flux circulaire qui le symbolise. Se soumettant à la loi d'expression, il demeure le même *un* qui intègre ses propres contraires dans sa conversion particulière et dans la conversion commune. Telle est donc la canonique qui, selon Damascius, doit conduire l'exégète néoplatonicien dans l'analyse de la symbolique des intellectifs.

Munis de cet éclairage, entrons maintenant dans chacun de ces diacosmes. Le premier est celui de cette sorte d'un qui est dit *en lui-même* et *en un autre*³⁵. Dans ses remarques sur le texte, Damascius souligne que

«le *en lui-même* et le *en un autre* signifient la contraction de l'opposition, car ils n'expriment pas deux choses différentes³⁶, mais une seule; la dyade est aussi monade, le *en lui-même* est *en un autre*, et le *en un autre* est *en*

28. In *Parm.* R II, p. 134, 7-12.

29. *Ibid.*, p. 134, 12-14.

30. *Ibid.*, p. 134, 14-16.

31. *Ibid.*, p. 134, 29-135, 9.

32. *Ibid.*, p. 135, 10-16.

33. In *Parm.* R II, p. 135, 17-25.

34. *Ibid.*, p. 135, 25-136, 3.

35. *Parm.* 144 b 7-145 c 5.

36. Pour Proclus, *en un autre* = Kronos, *en lui-même* = son dieu implacable.

lui-même ; c'est ainsi que le grand Jamblique ramasse toute l'opposition en une seule intellection»³⁷.

En Kronos, la dyade est aussi monade, et telle est sa triade. Un même intellect est *en lui-même* et *en un autre*. La substance sur le mode de l'intellection inaugure en elle-même une relation nouvelle qui éteint la division entière de ses parties, lesquelles ne sortent pas d'elle, mais sont converties en elle, en même temps que divisées ; elles restent donc unies de façon indivisible. Nous retrouvons appliquée à la structure du premier intellect la loi triadique de constitution. « L'intellect est toutes ses parties, en tant qu'il est division » (car par rapport à l'intelligible qui est plutôt union, l'intellect est plutôt division) « et l'intellect est le tout, en tant qu'il est converti » (car l'intellect est proprement conversion)³⁸. En tant que tout, Kronos est *a priori* ses parties déjà converties en lui, c'est ce que signifie le mythe orphique selon lequel Kronos avale ses propres enfants³⁹.

« De plus, ce qui se circonscrit soi-même procède de la figure⁴⁰. En outre, ce qui est parfait vient de là ; or, cela est autonome, donc *en soi-même*. Et ce qui se suffit à soi-même est capable de communiquer aussi à un autre sa propre autonomie »⁴¹.

Toute la doctrine du premier intellect est suggérée par ce symbolisme. Tout entier *en lui-même*, Kronos est « la forme des formes »⁴². Or, sans sortir de lui-même, et dans l'intériorité de son regard intellectif, « non pas par une œuvre »⁴³, mais « sous un mode transcendant et détaché »⁴⁴, il projette l'horizon de toute démiurgie et cosmurgie. Le *en un autre* est, en effet, l'anticipation en Kronos du démiurge et du monde, et même l'anticipation des « autres » matériels, si le démiurge est « un autre antérieur aux autres, le premier dieu en quelque sorte matériel »⁴⁵. Et ce rapport *en un autre* et *vers un autre* définit Kronos comme « le paradigme des paradigmes »⁴⁶. Mais cette projection demeure *en* (Kronos) *lui-même*, convertie en même temps que divisée, et divisée en même temps que convertie. « En tant qu'il convertit ses parties vers son tout, il les engendre à partir de lui-même. Car Kronos lui-

37. *In Parm.* R II, p. 147, 20-23 ; cf. Jambl. *In Parm.* fr. 5, p. 214, 34-37 Dillon.

38. *In Parm.* R II, p. 148, 3-4.

39. *Ibid.* p. 140, 3-7 ; cf. 138, 26-28 ; 134, 17-19 = *Orphic.* fr. 146 ; cf. encore fr. 138 ; 58 ; 80.

40. *Parm.* 145 a 4 - 146 b 6 ; cet attribut de l'un qui a commencement, milieu et fin résume le dernier ordre intelligible-intellectif = les dieux perfecteurs (ou Télérarques).

41. *In Parm.* R II, p. 147, 14-17.

42. *Ibid.*, p. 142, 12.

43. *Ibid.*, p. 136, 17-18 ; cf. *Or. chald.* fr. 5, 1-3.

44. *Ibid.*, p. 136, 15-16.

45. *Ibid.*, p. 138, 4-5.

46. *Ibid.*, p. 142, 12-13.

même vomit ses propres rejets⁴⁷, après en avoir été pour ainsi dire rassasié ; et, après les avoir produits *en lui-même*, il les produit ensuite *en un autre*. En bref, le *en lui-même* survient selon la plénitude de lui-même, et le *en un autre* selon sa surabondance »⁴⁸. De cette façon, Kronos n'est pas, à la lettre, dans le monde ; « mais il est dans le monde en tant que le monde est encore indivisé, car il convertit vers la totalité de lui-même le monde à partir de la division qui est propre à celui-ci, et, si le monde a quelque chose qui n'est pas *en un autre*, mais *en lui-même*, c'est de ce dieu qu'il le reçoit »⁴⁹. Cette relation *en un autre* se fonde naturellement dans le *en lui-même* de Kronos, car c'est *en lui-même* qu'il veut être d'abord et plutôt que *en un autre*. Pour cette raison, Kronos contient *en lui-même* les causes de la démiurgie, mais, en qualité de père universel, il ne procède pas, laissant à Rhéa, sa puissance paternelle, le soin de mettre en mouvement ces causes vers la procession⁵⁰. Ainsi, la relation *en un autre* évoque-t-elle un transit purement intérieur, une providence ou une pré-conception qui convertit son objet dans la propre substance de Kronos. Les phéniciens, nous dit Damascius,

« font de lui le premier *daimôn* qui a reçu le démiurge en partage ; de même donc que le *daimôn* exerce sa providence à l'égard de notre propre vie, sans descendre en elle, mais de façon transcendante, de même Kronos préside au monde, sans être lui-même l'artisan du monde (*kosmopoios*), mais en prenant soin du monde, en étant son bienfaiteur, et en accomplissant la vie cosmique tout entière, et de façon antérieure au démiurge lui-même »⁵¹.

C'est pourquoi la vie selon Kronos est la vie qui, dans ce monde, est détachée du monde par la conversion, tandis que la vie selon Zeus est la vie unie au monde dans la procession⁵². La vie selon Zeus est sous le signe de l'immanence, tandis que la vie selon Kronos est sous le signe de la transcendance ; on peut dire, en ce sens, que, dans le monde intellectif, Kronos est la trace du principe absolu, étant l'intellect pur et sans mélange⁵³. Se séparant de la matière, il donne au monde de subsister⁵⁴, un peu (bien que l'analogie soit très lointaine) comme le principe, en se retirant de tout, donne à l'être d'être et de s'exprimer. Mais, tandis que le principe échappe à toute autoconstitution et constitution exprimables qui l'enchaîneraient au statut de l'être, Kronos, en

47. Outre ce texte de Damascius, cf. *Orphic.* fr. 80.

48. *In Parm.* R II, p. 149, 8-12.

49. *In Parm.* R II, p. 138, 1-3.

50. *Ibid.*, p. 137, 24-26.

51. *Ibid.*, p. 137, 1-7 ; cf. encore p. 142, 11-25.

52. *Ibid.*, p. 137, 13-15.

53. *Ibid.*, p. 137, 27.

54. *Ibid.*, p. 137, 16-18.

s'autoconstituant, pose les conditions de toute constitution démiurgique et cosmique.

Le caractère *en lui-même* de l'intellect pur signifie bien son autoconstitution, mais Damascius fait remarquer que l'autoconstitution n'est pas nécessairement liée au symbole *en lui-même*, et donc que, si l'intellect est bien autoconstituant, l'autoconstitution n'est pas cependant le privilège de ce qui est intellectif ou participe de l'intellection, au contraire de ce que pensait Proclus⁵⁵. L'autoconstituant est antérieur au *en lui-même*, car, si le *en lui-même* est nécessairement lié au *en un autre*, il est « une certaine manence de cet *en un autre*, et comme sa racine, en sorte que, étant *en lui-même*, il soit par là *en un autre*; s'il en est ainsi, il peut y avoir quelque autoconstituant qui ne soit pas *en lui-même* »⁵⁶. L'argument n'est subtil qu'en apparence: l'autoconstitution est plus absolue, si elle est déliée de la dualité *en lui-même* et *en un autre*. *En lui-même* ne définit donc pas ce qui est autoconstituant à titre premier. « On doit comprendre que l'autoconstituant fait les frais de sa propre substance, tandis que ce qui est *en soi-même* doit d'abord être, puis être quelque part; donc, par nature la propriété de l'autoconstituant est antérieure à la position du *en lui-même* ... Et peut-être Parménide a-t-il montré que l'autoconstitution commence par l'un-être »⁵⁷, avant de devenir consciente dans la relation du *en lui-même* et du *en un autre*, au sein de l'intellect et ensuite de l'âme, car c'est bien à partir de l'âme que se déploie pour nous tout l'univers des significations. Donc, si ce qui est autoconstituant en un sens premier n'est pas nécessairement *en soi-même*, ce qui est *en soi-même* est nécessairement autoconstituant en un sens second.

Pour en terminer avec le premier intellect, ajoutons qu'il s'intègre *en lui-même* par sa conversion vers ce qui lui est antérieur, et en particulier vers la première différence qui apparaît au premier ordre intelligible-intellectif, symbolisée par la première Nuit orphique⁵⁸.

Entre tous, c'était Kronos que la Nuit nourrissait et élevait.⁵⁹

Ou encore, selon le langage des théurges chaldéens l'intellect est « l'intellect du Père »⁶⁰. Ce symbolisme signifie que « l'intellect en tant qu'intellect dans son universalité n'est pas intellect de lui-même, ni de ses propres parties, mais de l'intelligible »⁶¹. Cependant, il n'est pas dans ce qui lui

55. *Ibid.*, p. 144, 28-145, 28.

56. *In Parm.* R II, p. 145, 12-15.

57. *Ibid.*, p. 145, 18-23. C'est bien là la doctrine de la procession autoconstituante de l'être, comme mixte *a priori* des deux hénades du limitant et de l'illimité, dans le *De princ.* C-W, II, p. 44, 12-45, 4; cf. p. 45, 5; 33, 18-23.

58. *In Parm.* R II, p. 143, 4-5.

59. *Orphic.* fr. 129; cf. *Dam. De princ.* C-W, II, p. 92, 5-12.

60. *Or. chald.* fr. 37, 1.

61. *In Parm.* R II, p. 141, 1-2.

est antérieur comme *en un autre*, mais comme *dans sa cause*. C'est pourquoi, on peut dire que sa propre conversion vers sa cause, il l'opère *en lui-même*, tandis que le deuxième intellect, l'intellect zoogone, accomplira la sienne *à partir de lui-même*, et l'intellect démiurgique *vers lui-même*⁶².

Résumons tout ce symbolisme kronien dans la formule suivante: le premier intellect n'est *en lui-même* (*relatio ad intra*) que pour autant qu'il se convertit *vers sa cause* (*relatio ad ima*) et il n'est *en un autre* (*relatio ad extra*) que pour autant qu'il est *en lui-même*. Dans ce triadisme, chacune de ces relations ne surabonde vers la suivante qu'en retournant vers son principe. Tel est Kronos le principe de toute *division convertie* et de toute expressivité rattrapée, le principe de toute circulation interne qui se ressource sans cesse, en rendant féconds les autres intellects. Et voici qu'à un détour de son développement, Damascius se reprend à penser à l'hebdomade:

« Peut-être, dit-il (car il s'en est fallu de peu que j'omette de dire ceci), l'intellect, en tant qu'il est le premier de l'hebdomade transcendante des sept mondes, est-il *en lui-même*; et, comme générateur de l'hebdomade qui lui est coordonnée, est-il *en un autre*; pour chacun des sept se reproduit le même mode; ainsi l'Âu-delà simple est-il le premier à être double »⁶³.

Le deuxième diacosme intellectif est celui de cette sorte d'un qui est dit *en mouvement* et *en repos*⁶⁴. Ici encore, Damascius exige que l'on suive la loi d'interprétation prônée par Jamblique qui veut que toute paire d'opposés soit contractée en une seule structure pour désigner une seule nature⁶⁵. Contre Proclus qui attribue le *en mouvement* à Rhéa, la déesse zoogone, et le *en repos* à la divinité implacable qui veille sur sa transcendence, Damascius invoque l'autorité de Syrianus⁶⁶ pour entendre de Rhéa seule la totalité de cette opposition. Le *en repos* ne se conçoit que dans l'opposition au *en mouvement*, et vice-versa, si bien que ce qui importe avant tout c'est l'unité de la tension, qui là encore postule un seul intellect. A son niveau, la relation *en repos* et *en mouvement* rappelle la relation kronienne *en lui-même* et *en un autre*, car il est possible de convertir jusqu'à un certain point le *en repos* avec le *en lui-même*, et le *en mouvement* avec le *en un autre*⁶⁷, sans qu'on puisse cependant les identifier, car leurs ressemblances s'inscrivent sur un fond plus important de différences. En effet, quoique tout le domaine intellectif soit sous le signe de la division, le premier intellect représente le niveau le plus unifié possible de cette division, car il la convertit dans sa propre substance qui est de forme unique et indivisible, tandis que le deuxième intellect se laisse approcher « dans

62. *Ibid.*, p. 141, 12-13.

63. *In Parm.* R II, p. 146, 23-26.

64. *Ibid.*, 145 c 6-146 a 8.

65. *Ibid.*, p. 166, 24-25; cf. Jamblique, fr. 8, p. 218, 9-10 Dillon.

66. *Ibid.*, p. 153, 21-22.

67. *Ibid.*, p. 153, 24-27.

le fait de procéder, de se diviser à partir de lui-même, et d'être vital, comme s'il se substantialisait dans la procession», avant que le troisième ne porte la division à son comble pour en opérer la conversion cognitive. Ainsi, «les parties du premier intellect s'épanchent dans le tout, c'est pourquoi le tout est toutes les parties, tandis que les parties du deuxième intellect existent à partir d'elles-mêmes, et sont purement des parties, quoique inséparables du tout, de même que les parties du troisième s'écoulent vers la matière»⁶⁸.

Si le premier intellect est plus converti que divisé, et le troisième plus divisé que converti, le deuxième est moins converti que le premier et moins divisé que le troisième: il est converti et divisé à égalité⁶⁹. Le premier convertit sa division (*en un autre*) dans sa manence (*en lui-même*), le troisième dans l'achèvement de sa procession, le deuxième à la fois dans sa manence qui le relie au premier (c'est son *repos*) et dans sa procession qui le relie au troisième (c'est son *mouvement*)⁷⁰. Le couple *en repos* et *en mouvement* qui ressemble par un côté au couple *en lui-même* et *en un autre* fait donc voir sa différence à travers la dimension de la procession dans laquelle il s'est désormais engagé; avec le deuxième intellect, le *en un autre* du *en lui-même* franchit le seuil de la manence, où la transcendance du *en lui-même* le maintenait encore dans l'enceinte du pur regard intellectif et pré-voyant de Kronos, à l'abri de toute démiurgie et cosmurgie actives. Désormais, le *en un autre* est devenu un *mouvement* résolu vers la matière, un mouvement non plus du *en lui-même*, mais du *en repos* qui n'est que sa trace. Rhéa a l'être dans la division de ce qui est unifié en Kronos⁷¹, elle subsiste dans l'agir de ce qui en Kronos est être, elle se substantialise dans la procession de ce qui en Kronos reste pure manence.

Rhéa ne cesse pas de se souvenir de cette transcendance, présubsistante par rapport à elle qui est «productrice de la vie des formes démiurgiques»⁷². Hécate (c'est son nom chaldéen) «brille des deux côtés (*amphiphaès*)»⁷³. Communiquant à tous les dieux intellectifs la nostalgie de la «tour de Kronos», la déesse est ainsi la médiatrice par laquelle ils peuvent tous, à la suite de Zeus, se mettre en chemin vers l'antériorité et le recueillement du *en lui-même*⁷⁴. A l'imitation de Kronos qui n'était *en un autre* qu'en étant *en lui-même*, Rhéa n'est l'écoulement (*rhoè*) de tout⁷⁵ qu'en persistant *dans son repos*; elle communique celui-ci à tout, rappelant tout vers elle-même⁷⁶. Rhéa-

68. *Ibid.*, p. 163, 1-3.

69. *Ibid.*, p. 168, 4-6.

70. *In Parm.* R II, p. 167, 29-168, 1.

71. *Ibid.*, p. 164, 10-11.

72. *Ibid.*, p. 157, 6-7.

73. *Ibid.*, p. 152, 23; cf. *De princ.* C-W, III, p. 158, 4 et note 2 (p. 227).

74. *Ibid.*, p. 152, 16-24; cf. Pindare, *Olymp.* II 124-127.

75. Platon, *Cratyle* 402 a 8-b 4.

76. *In Parm.* R II, p. 154, 15-17.

Hécate, est le centre qui au milieu des deux pères (Kronos et Zeus) se déporte vers l'un ou vers l'autre. En tant que centre, ce centre est *en repos*, mais en tant qu'il se déporte il est *en mouvement*. Et, se mouvant, la déesse fait procéder le grondement (*rhoizéma*) zoogone, elle procède en tout avec Zeus (l'Au-delà doublé), mais par son repos elle se coordonne, dans une union stable, avec Kronos (l'Au-delà simple)⁷⁷. Kronos, en tant qu'il est l'intellect pur (*noûs katharos*), comme l'indique son nom (*koronoûs*)⁷⁸ féconde le sein de Rhéa de la triade des Courètes (ou des Implacables); de la sorte, ces derniers sont en Kronos selon la cause, avec Rhéa selon la subsistence, et avec Zeus selon la participation⁷⁹.

Ainsi le *en repos*, trace du *en lui-même*, est antérieur au *en mouvement*, trace du *en un autre*, et il le finalise «dans les symboles cosmiques de la même manière que dans les genres»⁸⁰. *En mouvement*, Rhéa fait sortir de Kronos tous les Kronides et le démiurge lui-même, avec lequel elle organise l'univers, mais *en repos* elle transcende le démiurge vers Kronos⁸¹.

«Et puisque la déesse a quelque chose de transcendant au démiurge et de coordonné avec Kronos, c'est là sa forme indivisible; quant à sa division, elle est contiguë au démiurge dans lequel la toute-dernière nature-source est aussi divisée»⁸².

Telle étant sa double propriété, Rhéa projette la fonction de sa mobilité en Héra qui appelle tous les dieux à procéder, et la fonction de son repos en Hestia qui les stabilise solidement⁸³. Quant à elle, elle coagrège Héra et Hestia, en son centre, tenant en équilibre l'un par l'autre son mouvement et son repos, sa procession et sa conversion. C'est sa manière propre d'habiter en elle-même et d'avoir une manence relative, participée de Kronos.

«Elle témoigne du ressentiment⁸⁴ à Zeus, dans son désir de demeurer en elle-même séparée⁸⁵, tandis qu'elle change de sentiments à son égard et qu'elle organise avec lui l'univers, selon son mouvement. Enfin, elle est en repos selon l'ambrosie, mais en mouvement selon le nectar, breuvages que Déméter a procurés aux dieux»⁸⁶.

77. *Ibid.*, p. 154, 17-20.

78. cf. Platon, *Crat.* 396 b 6-7; Proclus, *In Crat.*, p. 59, 5 Pasquali.

79. *In Parm.* R II, p. 164, 7-17.

80. *In Parm.* R II, p. 154, 21-22.

81. *Ibid.*, p. 155, 22-24.

82. *Ibid.*, p. 157, 3-6.

83. *Ibid.*, p. 156, 17-20. Cf. *Orphic.* fr. 161.

84. *Ibid.*, p. 164, 22, en lisant *mèniei* avec L. G. Westerink au lieu de *mèn ei hè*.

85. *Ibid.*, p. 164, 23, en écrivant avec Westerink *chôristèi* au lieu de *chôristèi*.

86. *Ibid.*, p. 164, 22-25.

Le troisième diacosme intellectif est cette sorte d'un qui est dit à la fois *identique et différent*⁸⁷. Ici encore, parce qu'ils appartiennent au même *un*, « les deux prédicats ne font qu'un », comme l'entendait Jamblique⁸⁸; ils désignent un seul et même intellect qui entre dans le jeu des analogies suivantes. Ce que le premier intellect est *en lui-même et en un autre*, du point de vue de l'être, le deuxième l'est *en repos et en mouvement*, du point de vue de l'agir, et le troisième *identique et différent* l'est, à son tour, du point de vue du connaître. Ces rapports projettent la loi triadique à travers les niveaux différentiels de la procession. A la manence du tout subsistant, qui était égal à ses parties sans doute divisées, mais sous le signe d'une unification plus forte dans l'intellect pur et indivisible de Kronos, succède la procession, qui commence avec la dynamisation du tout en ses parties en train de se distinguer dans l'intellect zoogone de Rhéa, tandis que cette procession s'achève avec la détermination des parties en formes circonscrites dans l'intellect démiurgique de Zeus, car c'est du point de vue de la relation formelle que cet intellect spécificateur peut être dit, ainsi que chacune de ses formes, à la fois identique et différent, tant par rapport à soi que par rapport à un autre⁸⁹.

C'est donc dans le troisième intellect qu'à la faveur de son identité et de sa différence les formes se manifestent dans leur spécificité. Cet intellect les fait proprement être ce qu'elles apparaissent maintenant, dans leur essence de formes proprement dites, une fois achevée en lui leur circonscription. Voilà en quel sens le troisième intellect est producteur de formes (*eidopoios*)⁹⁰. Il ne les crée pas *ex nihilo*, mais il les produit au sens où il les constitue à partir de la multiplicité des parties du deuxième intellect, et les amène au jour de leur propre identité et différence essentielle. Ainsi, le troisième intellect est le moment de l'essence formelle, moment en lequel la genèse des formes s'accomplit. Notons que cette distinction formelle de l'essence n'est pas encore distinction de l'essence et de l'existence, car elle reste dans le domaine de l'intelligible au sens large, où tout ce qui est possible est nécessaire et autosubsistant. La distinction formelle est, vis-à-vis de la distinction réelle d'essence et d'existence, sa simple condition *sine qua non*, car cette dernière ne pourra se produire que sur le seuil de l'intelligible et du sensible, lorsque le nécessaire le cédera au contingent et que le non-être affectera l'être. La distinction formelle proprement dite est celle de l'essence en acte, pleinement subsistante dans l'intellect démiurgique. Aussi vaut-il mieux continuer à parler, à cet égard, de subsistance plutôt que d'existence, puisque celle-ci, n'est pas encore apparue comme telle, dissociée de l'essence. Dans la distinction intel-

87. *Parm.* 146 a 9-b 2.

88. *In Parm.* R II, p. 187, 17-18.

89. *In Parm.* R II, p. 169, 25-170, 8.

90. *Ibid.*, p. 170, 11.

lective des formes l'essence arrive tout simplement à la circonscription de son actualité.

Le démiurge est le principe opératoire de cette distinction, sa conscience en acte par laquelle sur le fond de la subsistance ou de l'être indissocié du premier intellect, et par la médiation dissociante et vitalisante du deuxième, il accentue, en tant que troisième, la division jusqu'à décoller de la vie l'essence des formes, par lesquelles chaque chose qui adviendra dans le monde d'en bas pourra être ce qu'elle sera et recevoir un nom dans son identité et sa différence spécifique. Les formes sommeillent encore dans le premier intellect, où elles sont « absolument indivisées » en tant que formes, de sorte que, étant en lui « le moins possible formes », elles restent encore « parties et tout, et parties qui vont jusqu'à l'identité avec le tout »⁹¹. Dans le deuxième intellect, à travers l'obscurité de la pulsion zoogone et de la différenciation commencée des parties, elles préparent leur accès à la clairvoyance de l'intellect démiurgique. L'acte propre de celui-ci consiste à les déterminer en elles-mêmes et dans leur affinité pour la matière, c'est-à-dire dans leur propre pouvoir d'information, tout en les convertissant et en les rassemblant en lui, car par son identité il est la totalité *a priori* des formes, en même temps que, par sa différence, le principe de leur division. « L'identité est la communauté des formes, la différence est leur séparation. »⁹² L'identité du troisième intellect s'affirme donc sous le rapport de l'appartenance commune des formes à leur principe, et cette communauté est de droit antérieure à toute circonscription spécifiée. Quant à la différence de cet intellect, elle est révélée par sa division en formes; chacune accuse en elle-même sa propre différence à l'égard de toute autre et de leur principe commun, ce qui a pour effet de souligner encore la *différence* de ce principe, et donc son *identité*.

La convenance de ces symboles au troisième intellect le désigne comme producteur d'identité (*tautopoios*) et producteur de différence (*hétéropoios*)⁹³, donc comme l'initiateur de la logique des relatifs, selon laquelle le différent est différent d'un différent, parce qu'il est identique à lui-même. A ce titre, la différence du démiurge suppose son identité, et c'est bien dans cet intellect que s'explicite pleinement la logique de la contradistinction, encore que la contrariété, portée ici au *maximum* d'actualité et de conscience, soit déjà anticipée en exercice dans les intellects de Kronos et de Rhéa; mais c'est dans la réflexion de Zeus, l'intellect de l'intellect, qu'elle est identifiée dans sa spécification.

Faisons ici quelques libres remarques sur le statut de cette logique. Elle fait penser à la logique des genres de l'être dans le *Sophiste*, mais on ne peut pas méconnaître leur diversité d'origine. La première s'établit du point de vue de l'actualité formelle de l'essence subsistante. La seconde définit le différent, à

91. *Ibid.*, p. 170, 14-15, en lisant avec Westerink, li. 14, *eidè* au lieu de *èdè*.

92. *In Parm.* R II, p. 170, 9.

93. *Ibid.*, p. 171, 23.

partir de l'existential, comme un non-être affectant l'être. La première n'entend le différent que sous le signe du non-un ou de la division interne à l'un-être, et, pour l'instituer, le démiurge n'a pas eu à s'exiler du domaine de l'intelligible. La seconde pense les relations intelligibles à partir de la brisure de l'être, et c'est l'âme particulière qui la formule à la lisière (où l'âme elle-même se situe) de l'être et du non-être, de l'intelligible et du sensible (cf. la troisième hypothèse du *Parménide*). Sans doute, c'est bien l'âme qui révèle aussi, dans sa réminiscence, la logique démiurgique, mais elle met davantage sa propre marque sur la seconde: visant l'être à partir du non-être, elle thématise la relation intelligible depuis l'horizon méontologique. Par ce détour, l'âme étend le champ logique des relations de l'être au sensible, en lui appliquant le modèle de la contrariété démiurgique, mais, tout compte fait, la différence du *Sophiste*, à travers ce modèle, rejoint la différence intellectuelle dont le propre est d'être compensée par l'identité. C'est là le régime qui définit le règne du discours.

Ce régime, remarquons-le encore, s'établit par la conversion réflexive d'une longue division qui se développe en deçà de l'un-être depuis la première différence. Celle-ci, dans le premier ordre des intelligibles-intellectifs⁹⁴, contredistingue l'être de l'un (non qu'à ce niveau elle soit analogue, comme on le suggère parfois, à la distinction de l'essence et de l'existence). De cette première différence entre l'un et l'être, avec laquelle le non-un, qui est déjà au cœur de l'un-être, se révèle clairement, résulte, selon le nombre, la partition de la totalité en couples à la fois hénadiques et substantiels, de sorte qu'en chaque division le non-un ne sort jamais du sillage de l'un. Mais, comme principe de cette division, la première différence a ceci de particulier qu'elle n'appelle pas d'identité opposée⁹⁵ et de même rang. Elle transcende les termes divisés, sans entrer, quant à elle, dans la loi de la division et dans l'infini des parties. Il n'y a pas de discours de cette première différence; mais, en demeurant ainsi un indice du principe ineffable, elle rend possible le discours de la différence intellectuelle qui ne peut s'exprimer qu'en appelant l'identité complémentaire.

Retrouvons donc notre propos dans la sphère intellectuelle. En tant que le troisième intellect se divise en formes différentes, il est différent par rapport à lui-même, mais en tant qu'il se distingue tout entier de lui-même, il est capable de convertir en sa propre totalité les formes divisées à partir de lui, et il s'intègre ainsi comme identique à lui-même⁹⁶. Ici la différence est inséparable de l'identité, et l'identité de la différence. D'une manière générale, dans la mesure où le troisième intellect est identique à lui-même, il est différent des

94. *Parm.* 143 a 4 - b 8.

95. Cf. *De princ.* C-W, III, p. 53, 15-17.

96. *In Parm.* R II, p. 171, 1-3.

autres formes, et dans la mesure où il se rend identique aux autres, il est différent de lui-même⁹⁷.

Damascius illustre cette logique avec l'hymne d'Orphée à Zeus.

« Zeus est dit *identique à lui-même*, dans ces vers :

Zeus est né le premier, Zeus au brillant éclair est le dernier...
Zeus est né mâle, et Zeus est une jeune vierge immortelle.

Car, dans son identité, Zeus est tout ce qui est et il est le tout un; et Zeus est dit *différent de lui-même*, selon le tout, car il est autres et autres. Qu'il soit autres et autres est donc le symbole de sa différence, mais que Zeus soit identique en toutes choses est le symbole de son identité. Il est *identique aux autres*, parce que Orphée le dit être lui-même ces autres :

Zeus est le support de la Terre et du Ciel étoilé...
Ses yeux sont le Soleil et la Lune qui lui fait face.

Il est *différent des autres*, parce qu'il est transcendant à tout, ce que Orphée ajoute immédiatement :

Il est né seul souverain, seul *daimôn*, puissant monarque de l'univers.

Et ces attributs, le Théologien ne les a énoncés d'aucun autre dieu »⁹⁸.

Le troisième intellect pousse sa différence non seulement jusqu'à déterminer les formes, mais jusqu'à les projeter dans leur affinité pour la matière. Ainsi, à travers des « autres » qui sont encore des formes, et par le pouvoir qu'il leur confère d'ordonner la matière, il se met lui-même en état d'affinité avec les « autres » bruts qui ne sont plus des formes, mais qui sont « les choses matérielles et la matière elle-même, selon l'acception habituelle des pythagoriciens et de Platon »⁹⁹. De tels « autres » se situent, eux, en deçà de la relation logique de l'identique et du différent; ils sont proprement sans contraire; en effet, si la forme est autre que la matière, on ne peut pas dire correctement, selon la loi de réciprocité, que la matière est autre que la forme, car, n'étant pas une forme, elle n'est pas comparable. Voilà donc le démiurge en rapport

97. *Ibid.*, p. 171, 23-24.

98. *In Parm.* R II, p. 177, 8-20; cf. *Orphic.* fr. 168. Les vers d'Orphée sont cités dans la traduction de L. Brisson, « Proclus et l'Orphisme », dans *Proclus, Lecteur et interprète des Anciens*, Paris 1987, p. 63.

99. *Ibid.*, p. 172, 17-18, en corrigeant ἀλλὰ par ἄλλα avec Westerink. Pour les pythagoriciens, Archytas dans Aristote, *Fragmenta*, éd. V. Rose, 1886 (1967), fr. 207, p. 164-165. = Diels-Kranz⁶ fr. 47 a 13 (I, p. 425); pour Platon, *Phédon* 83 b 2-3.

avec la matière, sans que la matière puisse l'enclore dans un rapport réciproque. Cette troisième différence reste ainsi absolue, privée de tout terme de comparaison, comme la première. Elle n'appelle pas corrélativement une identité de même rang, car elle passe, par défaut, au-dessous de la logique des relatifs et du discours, de même que la première différence passait au-dessus, par excès.

C'est pourquoi le démiurge, dans son affinité pour les « autres » de la matière, demeure sauf des atteintes de celle-ci. Tout en étant identique au projet des formes vers la matière, « il reste néanmoins différent des autres » ; tout en étant séparé d'eux, « il va et vient ainsi à travers tout » ; et, tout en entretenant une relation avec les autres, « il est cependant non relié dans la relation »¹⁰⁰. Le troisième intellect, lui-même, demeure donc absolu, *aschétos*. « Les autres ne sont pas simplement différents de l'un, au sens où toutes les formes sont différentes de lui, et encore les unes des autres, en sorte que l'un est aussi *autre* que les *autres* »¹⁰¹.

A ce titre, le démiurge, modèle de la relation de l'*identique* et du *différent* reste transcendant, comme l'indique son nom d'Au-delà doublé. Par l'intermédiaire de Rhéa, il reste rivé à Kronos, l'Au-delà simple, vers lequel il se convertit en convertissant *vers lui-même* le système entier des formes et la production du monde, car il est l'intellect redoublé du Père, ou l'intellect de l'intellect.

Voilà quelques aspects de la symbolique des intellectifs, ressaisie à partir de la loi triadique de toute la procession qui, de l'un-être au troisième intellect, rythme, par paliers successifs, l'accès de la triade à sa propre réflexivité. Avec l'abaissement des seuils de la transcendance, car il y a plusieurs demeures en celle-ci, on voit la relation se déterminer à travers ses figures archétypes, jusqu'au discours explicite qui en est la conscience intégrée. La toute dernière transcendance, qui est celle de Zeus, se ménagera encore un relais dans des triades de dieux intermédiaires entre elle et le monde. Dieux hypercosmiques¹⁰², détachés¹⁰³, encosmiques¹⁰⁴ déploieront leurs médiations pour intégrer tout le sensible, parfait et imparfait, dans le ternaire de la relation. Mais, en définitive, c'est dans l'autoconstitution de l'âme humaine, unie au principe ineffable¹⁰⁵, que tout ce discours est parlé avec ses formes psychiques et ses mots, qui donnent la parole aux symboles.

100. *In Parm.* R II, p. 171, 18-21.

101. *Ibid.* p. 172, 23-173, 1.

102. *In Parm.* R II, p. 199, 13-212, 23.

103. *Ibid.*, p. 212, 23-220, 20.

104. *Ibid.*, p. 220, 20-245, 30.

105. Cf. J. Trouillard, « Théologie négative et autoconstitution psychique chez les néo-platoniciens », dans *Savoir, faire, espérer*, Mélanges H. Van Camp, Bruxelles 1976, t. I, p. 307-321.