



HAL
open science

La négation néo-platonicienne et le résidu principal (Plotin, Proklos, Damaskios, Wittgenstein et Derrida)

Anne Gabrièle Wersinger Taylor

► **To cite this version:**

Anne Gabrièle Wersinger Taylor. La négation néo-platonicienne et le résidu principal (Plotin, Proklos, Damaskios, Wittgenstein et Derrida). René Daval; Pierre Frath; Emilia Hilgert; Silvia Palma. Négation et référence, 5, ÉPURE - Éditions et Presses universitaires de Reims, pp.13-32, 2016, Res per nomen, 978-2-37496-021-0. hal-02540265

HAL Id: hal-02540265

<https://hal.univ-reims.fr/hal-02540265>

Submitted on 10 Apr 2020

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.

La négation néo-platonicienne et le résidu principliel (Plotin, Proklos, Damaskios, Wittgenstein et Derrida)

A. G. Wersinger-Taylor

Université de Reims Champagne-Ardenne, CIRLEP ; CNRS Jean Pépin
anne-gabriele.wersinger@univ-reims.fr

La négation est exprimée en grec par le terme *apophasis*. Ce terme est composé du préfixe *apo* « hors de » et du verbe *phèmi* « je prétends, je déclare, je soutiens, je pose en principe », avec une valeur expressive subjective et assertive¹.

Pour les stoïciens qui distinguent cinq types de négatives, la négation s'affirme dans son omnipotence virtuelle : c'est un élément langagier et logique qui permet de passer d'une proposition à une autre, comme en témoigne l'exemple de la double négation que les Stoïciens appellent hyper-négative (*hyperapophatikon*) : « Il n'est pas vrai qu'il ne fasse pas jour ». Cette négation équivaut à une affirmative. La négation est aussi « échangeiste » quand elle troque les propositions qui coïncident avec la perception positive d'une chose réellement et concrètement existante, en propositions équivalentes qui n'ont plus rien de positif ni de réel. Par exemple, la proposition : « il fait jour » est apophantique, (du verbe *apophainô*, « faire paraître »), elle est centrée sur le réel et croit être assurée par la sensation. Mais par la négation elle devient virtuelle : « il ne fait pas nuit ». Le sceptique néo-pyrrhonnien Sextus Empiricus formule bien la dimension paradoxale de la négation : « on s'étonnera qu'une négation qui est une et la même, en se joignant à des vérités les rend fausses, et en se joignant à des faussetés les rend vraies » (*Adversus mathematicos*, VIII, 103, 4-6). Sextus compare la négation à l'homme de la fable d'Esopé qui tente de réchauffer ses mains glacées en les brûlant (VIII, 103, 6-10). Et il reconnaît une logique « tératologique » (VIII, 104, 1-4).

Retenons en conséquence que la négation, élément essentiel de la logique, constitue dans le Stoïcisme une notion intimement liée au

¹ Fournier (1946 : 14-15).

langage, grâce à sa puissance virtuelle concentrée dans le *lekton*, le dicible. C'est avec cette conception que rompt radicalement le néoplatonisme.

Afin de comprendre comment les néoplatoniciens ont pensé la négation, partons d'un texte de Proklos :

Car dans les choses, les négatives, à ce qu'il me semble, s'étendent (*proteinousi*) à une triple singularité (*idiotèta*) : tantôt, d'une part, ayant plus la forme du Principe (*archoeidesteraï*) que les affirmations, elles s'élèvent, génératrices et perfectives de la génération (des affirmations (*huphestèkasi*) ; tantôt elles ont obtenu le rang dans la même série de contraires (*tèn sustoichon*) que les affirmations, et l'affirmation n'est en rien plus digne (*semnoterai*) que la négation ; tantôt enfin, elles ont reçu une nature inférieure aux affirmations et elles ne sont rien d'autre que des privations (*sterèseis*) d'affirmation (Proclus, *Théologie Platonicienne*, II, 5, p. 38, 18-25, traduction Saffrey-Westerink modifiée).

Proklos considère trois aspects remarquables de la négative qu'il appelle *apophasis*, comme c'est l'usage : la privative, la contraire et, c'est là toute l'originalité du Néo-platonisme, la négative qui se montre capable d'engendrer de l'affirmation.

La privative conserve le sens qu'elle a dans le stoïcisme, et peut être éclairée par les exemples donnés par Plotin : l'immobilité, négation du mouvement (*Ennéades*, VI, 3, 27,19 ; voir aussi VI, 3, 27, 22) ou encore l'ignorance (*anoia*), (III, 6, 2, 23). Dans ces exemples, les privations sont caractérisées grammaticalement par le préfixe privatif.

Le second type de négative relève de ce que Proklos désigne par l'adjectif *sustoichon*, un terme de connotation pythagoricienne, qui désigne ce qui est sur le même rang ou la même ligne². Il s'agit des contraires : le grand / le petit, etc., un contraire appelant l'autre. Cette logique binaire des contraires est considérée comme fondatrice de la métaphysique occidentale. Par exemple, la *sustoichia* a une fonction capitale dans la méthode de définition chez Aristote.

C'est le troisième type de négative qui constitue toute l'originalité du Néoplatonisme. Le comparatif féminin pluriel *archoeidesteraï* de l'adjectif *archeidès* désigne le fait d'être de même *eidos*, de même espèce, de

² Wersinger (2008a : 235-253, 2008b : 232-247).

même forme, que l'*archè*, le principe. Les négatives sont plus « archo-éidétiques » que les affirmatives. Le comparatif indique évidemment qu'on est situé dans une hiérarchie de proximité avec le principe. C'est pourquoi Proklos use du verbe *huphestèkasi* (*huphistèmi*, dont l'un des sens est se lever au-dessus de). Ce type de négatives s'élève, au-dessus des deux autres, vers le Principe.

Pour comprendre ce vocabulaire et cette hiérarchie, il faut se rappeler certains éléments de la pensée de Proklos. Le Principe, *archè*, garantit la distinction de la cause et de l'effet, de même celle du participé et du participant. En termes kantien, on ne peut pas prédiquer une condition du conditionné sans régression à l'infini et il faut donc que la condition soit inconditionnée, et en termes russelliens, l'auto-inclusion est une autoréférence contradictoire : si je dis que le Beau est beau, ou bien que la classe des belles choses est belle, le jugement énoncé amalgame la partie et le tout.

La cause se dresse toujours au-dessus (*hyperidrutai*) de ses effets ; et la raison pour laquelle il (le Principe) n'est aucune de toutes ces choses, c'est que toutes procèdent de lui (*Théologie Platonicienne* II, 5, p. 37, 23-25, traduction modifiée).

Le principe a pour fonction de sauvegarder l'écart entre la cause et l'effet ou encore l'écart entre le participant et le participé. Car, si le principe est participant, on tombe dans un diallèle.

Mais il est important de souligner que le principe ne peut pas non plus avoir le statut de participé : car dans ce cas, il aurait quelque chose de commun avec lui, et cet élément commun, cette analogie, cette identité de rapports (*logoi*) ou encore de relation (*skèsvi*) entraînerait la régression infinie. La logique principielle conduit à poser l'incommensurabilité du principe à la mesure qu'il fonde, à appuyer le calcul sur un incalculable, qui fait autorité précisément parce qu'il est hors-norme, d'un autre ordre que ce à quoi il s'ajoute, à ce dont il est le principe. Bref, le principe doit être transcendant à tout.

Mais remarquons que ce que nous appelons aujourd'hui la *transcendance* du principe est exprimé par des verbes grecs très concrets : Proklos déclare que le Principe « se retranche (*exairètai*) de toutes les choses produites par lui » (II, 5, p. 38-39). Le verbe *exaireô* veut dire

« retrancher, extraire, excepter, éloigner », et il use aussi du verbe *hyperidruin* composé du préfixe *hyper* « au-dessus » et du verbe *hidrein* « se dresser », mais avec une connotation théurgique, le terme étant employé pour décrire les statues dans lesquelles descendent les dieux³. Jamblique reprend, après Proklos, le verbe *exaireô* en exhibant bien son sens :

Il est apparu comme sortant d'eux (*ex autôn anephanê*), mais parce qu'il surpasse lui-même tout l'univers (*hyperchei*) et qu'il est par lui-même éminent à l'extrême (*hyperplôtai*), il apparaît comme séparé, extrait, suspendu en l'air (*Réponse à Porphyre. De Mysteriis*, p. 251, 23-26).

Le préfixe *hyper* indique ce que nous appelons la transcendance, dont on peut conserver le mot à condition de le prendre au sens concret. Or, en vertu de sa transcendance, le principe se soustrait de tout, y compris du langage. On trouve cela chez Plotin dans les apories de l'Un :

On emploie sans doute le mot Un pour commencer la recherche par le mot qui désigne le maximum de simplicité ; mais finalement il faut en nier même cela, qui ne mérite pas plus que les autres de désigner une nature qui ne peut être saisie par l'ouïe ni comprise par celui qui l'entend nommer ; mais seulement par celui qui la voit. Encore, si celui qui voit cherchait à contempler sa forme, il ne la connaîtrait pas (*Ennéades*, V, 5, 6, 29-37, traduction Bréhier modifiée).

Dans cette aporie, Plotin fait observer que le Principe qui est objet de recherche prend le nom de Un en vertu de sa simplicité liminale. Cependant, en vertu de sa transcendance, il échappe aux sensations et même à l'intelligence, de sorte qu'il vaut mieux en nier tout ce que nous pourrions dire de lui. Bref, l'Un ne relève pas du discours. Le Principe est ineffable, *arrêton*, extrait, *ekbebekos*, et retranché, *exèrèmenon*. Cela signifie qu'il n'y a aucune mesure assignable au Principe, celui-ci sortant de toute mesure, il échappe à la contradiction du commensurable (*summetria*) et de l'incommensurable (*asummetria*) et donc aux mathématiques qui achoppent donc sur l'Un. Car parler du Principe, c'est nécessairement dire autre chose que lui.

³ Wersinger-Taylor (2015 a).

En effet, ceci : le « quel est-il ? (*poion ti*) » est cause de tous les maux, si on le pose à propos du principe tout premier ; car il n'est possible ni de le concevoir puisqu'il est inconnaissable, ni de l'exprimer puisqu'il est incircriscriptible (*aperigraphon*) ; mais quoi qu'on dise, on dit quelque chose de particulier, et on dit (quelque chose) de celui-là, sans le dire lui-même (Proklos, *Théologie Platonicienne*, II, 8, p. 55, 20-25 traduction modifiée).

En résumé, toute entreprise de nomination du Principe dont l'Un est l'expression liminale revient à le dédoubler, dire « un » c'est aussitôt faire deux de un (*Théologie Platonicienne*, II 6, p. 96, 1-2). A peine prononcé, *Hen* exclusif se dédouble en dyade, selon une dialectique dont le résidu ultime tient d'ailleurs (on ne l'a pas remarqué jusqu'ici) au son lui-même, à la *phônê* :

Si en parlant on insiste sur le son même des mots, celui qui dit l'Un paraît indiquer ce qui dérive de lui, et exprimer l'Être (Plotin, *Ennéades*, V5, 5, 15-27).

Le véritable sens de l'apophasie, de la négation néoplatonicienne, c'est l'aphérèse, le retranchement, la soustraction. Il s'ensuit que le Non-Être seul finit par exprimer la transcendance. Et de même que Proklos a distingué trois types de négatives, de même il distingue trois types de Non-Êtres :

Quant au Non-Être (*to mèn on*) qui est négation des êtres, tantôt nous le plaçons au-delà de l'Être (*epekeina toû ontos*) et nous disons qu'il est cause et producteur (*paraktikon*) des êtres, tantôt nous l'affirmons attelé (*szugon*) à l'Être, tout comme, je pense, l'Etranger d'Elée lui aussi montre que le Non-Être, s'il est permis de parler ainsi, n'est absolument pas moins que l'Être ; tantôt nous admettons qu'il est une privation d'Être et un manque d'Être : en effet c'est en ce sens que nous nommons Non-Être non seulement le devenir tout entier, mais aussi la matière (Proklos, *Théologie Platonicienne*, II, 5, p. 38, 26-p. 39, 5, traduction modifiée).

Tout comme les différents types de négation, il y a différents types de Non-Être. D'une part, le non-être est considéré selon la *sustoichia*, d'autre part, il peut être privatif (en tant qu'il est matière et devenir qui sont traditionnellement dans le platonisme ontologiquement marquées par le manque) ; et enfin, il exprime la transcendance.

Proklos déclare que le type de négation représentée ici par le Non-Être qui exprime la transcendance, n'est pas moins que l'Être. Proklos reprend à son compte une découverte de Platon dans le *Sophiste* pour avancer la notion d'une négation produisant un effet d'affirmation. Il mentionne l'Étranger d'Elée, le protagoniste du *Sophiste* de Platon, qui, contre Parménide, a mis en évidence la réalité du Non-Être qui permet notamment (et entre autres), de solutionner l'aporie de l'illusion et du mensonge (puisque une illusion ou un mensonge consistent à dire ce qui n'est pas, ils ne sont rien et n'existent donc pas). Pour Platon, le Non-Être est l'Autre de l'Être, soit encore le Relatif et non pas le contraire de l'Être, le Néant (256b3-4). Or Proklos retient surtout de cette découverte que la dimension affirmative du Non-Être a une portée qui surpasse l'Être. Cette interprétation est originale. On peut dire que la négative est hyper-affirmative à condition de la distinguer de l'hyper-négative (*hyperapophatikon*) des Stoïciens (la double négation).

Pourtant, il ne faut pas perdre de vue que cette *apophasie aphairétique* qu'est le Non-Être, toute proche du principe qu'elle soit, selon la formule précitée *plus archo-éidétique*, n'en conserve pas moins un statut second dans la hiérarchie. En effet, une conséquence des apories posées par la transcendance du principe, est que tout nom donné au principe n'est qu'une image (*eikôn*), ainsi le Bien est image de la conversion (*tês epistrophês*) du Tout vers le principe, et l'Un lui-même est seulement l'image de la procession (*tês proodon*) de l'Un vers le Tout (II 6, p. 95, 1-10). Autrement dit, l'Un, le Bien eux-mêmes sont des noms, images, indications (*endeixeis*) de l'arrêt, de l'indicible. Proklos dit aussi que ces noms sont comparables à des statues, ce qui veut dire que ces noms sont tirés des choses secondes qui relèvent du culte (en l'occurrence la théurgie, par laquelle on fait descendre les dieux dans les statues). Ces choses secondes déterminent des modes de remontée (*tês anodou tropous*), à savoir l'analogie qui conduit au nom de Bien. Or la négation fait partie de ces modes de remontée (II, 6, p. 96, 16-24).

Les Pythagoriciens le désignaient symboliquement entre eux par Apollon qui est la négation de la pluralité (*apophasei tôn pollôn*) (Plotin, *Ennéades* V, 5, 6, 28).

Comme Plutarque (*Sur l'E de Delphes*, 20, 393B-C), Plotin fabrique ici une étymologie du nom Apollon à partir de l'*a* privatif et du génitif pluriel de l'adjectif *polus*, qui signifie la pluralité : Apollon est celui qui s'oppose au multiple, et Plotin érige le dieu emblématique de l'harmonie en dieu de l'Un, sans pour autant accorder aucune valeur cognitive à cette prononciation qui n'a de portée que cathartique, initiatrice, de sorte que ce nom traduit « ce que notre âme est capable de percevoir du dieu » (V, 5, 6, 28⁴).

Autrement dit, la négation qui conduit les apories du principe vers l'ineffable n'a elle-même que le statut d'une « chose seconde », ce qui revient, dans la pensée de Proklos à en faire un mode dyadique, quelque chose qui relève du Second. Or, on a vu que le principe ne peut pas être défini par ce qui est second (même s'il dépend de lui), sans aussitôt tomber dans une pétition de principe et un diallèle. La transcendance est inexprimable, toute expression réduisant la transcendance à l'immanence et cela vaut donc pour le non-être. Mais alors, comment la négative peut-elle demeurer hyper-affirmative ?

Jacques Derrida est l'un de ceux qui ont montré que le type de négative qui est convoquée par le Néoplatonisme a l'effet de poser une existence supérieure et éminente, mieux selon qu'on use de l'étymologie latine ou grecque : hyper ou super-éminente. Or, cela implique, selon Derrida, un tour de passe-passe. En effet, alors que ce type de négative a l'ambition d'être radicalement soustractive (*aphairétique*) au point de se purger de l'ontologie (puisque, comme on l'a vu, le non-être est l'unique moyen de penser le principe ineffable), ce type de négative a bien au contraire l'effet de poser un être éminent. Autrement dit encore, au moment où l'hénologie (le discours sur l'Un, premier principe) nie l'ontologie pour la laisser à la porte, elle la laisse entrer subrepticement par la fenêtre en l'espèce d'une ontologie de degré transcendantal. Ce mécanisme amphibologique est appelé *hyperbolisation* par Derrida (1987, p. 564). On peut en effet parler ici d'amphibologie, car la négative, prise dans la contradiction d'une double ambition, glisse de son sens initial soustractif, à un sens positif

⁴ Soares Santoprete (2013 : 244).

transcendantal. Alors que la négative doit éliminer l'Être de façon radicale, alors qu'elle a pour but d'éliminer toute prétention ontologique, elle intronise paradoxalement un *au-delà de l'Être*, donnant lieu à une ontologie d'un type supérieur, une ontologie que l'on peut dire excessive, ou encore hyperbolique. Comme le dit encore Derrida, que je paraphrase, l'excès est décrit dans les termes mêmes qu'il est censé excéder. Il semble bien que Proklos tombe sous le coup de cette amphibologie :

Cependant, dans ce dernier cas, les négations sont des privations, tandis que dans le premier cas, elles sont causes en retrait (*exèrèmenai*) de tous leurs effets. Et, chose plus étonnante que tout, les hypothèses extrêmes sont seulement négatives, mais la première est négative par excès (*kath'hyperochèn*), la cinquième par défaut (*kata elleipsin*) (*Théologie Platonicienne* I, p. 57, 21-24, traduction modifiée).

La négative, dont le troisième aspect du Non-Être constitue l'illustration, est négative par excès et non par défaut comme l'est la privative. La formule *kath'hyperochèn* « par excès » est ici fondamentale. C'est parce qu'il excède l'Être et non pas parce qu'il en manque que le Non-Être est considéré ici. Mais du même coup, Proklos semble déraiser dans la hiérarchie des trois types de négations qu'il a pris soin de poser comme l'a vu. Car ce qui permet de poser la négative par excès est rien moins que la formule oppositive caractéristique de la série des contraires *kath'hyperochèn* / *kata elleipsin*. Autrement dit, la négative transcendante a besoin de la *sustoichia* qui vient pourtant en second dans la hiérarchie principielle. On peut montrer en effet que la *sustoichia* relève, selon Proklos, de la Dyade qui se distingue de l'Un en tant qu'elle relève de l'*apeiron*. Ici, Proklos réinterprète le Platon du *Philèbe*. Proklos se place solennellement et en grande pompe sous l'égide de Philolaos, le pythagoricien, et de Platon dans le *Philèbe*, pour expliquer comment naissent les êtres. En effet, l'Être procède de l'Un (le principe suprême) grâce à la puissance générative ou productrice qui correspond à ce que Platon appelle l'*apeiron*, l'infini, l'illimité, et que Proclus appelle *apeiria*, illimitation (*Théologie Platonicienne*, III, 8, p. 30, 1-5). En vertu de l'axiome de l'imparticipabilité du principe éminent, il y a donc deux duplicats inférieurs et immanents des prin-

cipes du limitant (*peras*) et de l'illimitant (*apeiria*) : le limité (*peperasmennou*) et l'illimité (*apeiron*). On voit alors la conséquence : en recourant à la *sustoichia* des contraires, Proklos recourt au deuxième principe, la dyade, et c'est cela qui lui permet de poser la transcendance du premier principe. Il y a là typiquement une amphibologie et l'excès est décrit dans les termes qu'il est censé excéder.

Et ce qui permet de confirmer la critique derridéenne est que Proklos use même du vocabulaire de l'hyperbolisation :

Puisque la première des hypothèses montre par le moyen des négations l'hyperbole indescriptible du tout premier principe et admet qu'il transcende tout le domaine de l'Être et tout le domaine de la connaissance (*Théologie platonicienne*, I, p. 56, 17-20).

Ce texte introduit une notion capitale, l'*hyperbolè*, que Proklos convoque de manière comparable à celle de *kath'hyperochèn* « par excès ». Il faut rappeler que *hyperbolè* s'oppose traditionnellement à *endeia*, le défaut, le manque, de sorte que l'opposition *kath'hyperochèn* / *kata el-leipsin* est synonyme de l'opposition *hyperbolè* / *endeia*, qu'on trouve chez Platon dans le *Protagoras* 357a2, par exemple⁵. Comment Proklos peut-il dire que la négative par excès est plus archo-eidétique que les deux autres sortes de négatives, à savoir les privatives et les contraires, alors que l'expression « par excès » est en contradistinction de celle de « par défaut » et synonyme de l'opposition *hyperbolè* / *endeia* ? Si on juxtapose les deux notions, on ne peut qu'être frappé par la justesse de la critique de Derrida. D'un côté, Proklos déclare que le Principe transcende l'Être (c'est la différence hénologico-ontologique qui fonde le néoplatonisme). Pour Proclus l'Être n'est d'ailleurs qu'un mixte, la première triade de l'intelligible, constituée du limitant, et de sa puissance, l'illimité. Et c'est le Non-Être qui exprime la transcendance du Principe. Mais de l'autre, cette transcendance donne lieu hyperboliquement à une ontologie de l'excès. Le terme *hyperbolisation* désigne pour Derrida le geste de fabriquer de la transcendance au sens d'une hyper-affirmation, à partir d'une ressource langagière, la figure de style de l'exagération, l'hyperbole. Lorsque Derrida emploie l'expression *hyperbolisation*, c'est indéniablement de manière critique, au

⁵ Wersinger-Taylor (2015 b).

sens où l'effet de transcendance est, selon lui, un effet de langage. Lorsque Proklos dit qu'un certain type de négatives plus apparentées au principe que les affirmations, est génératrice et perfective de la génération (des affirmations), tout semble prêter le flanc à la critique derridéenne.

Prenons un exemple simple : lorsque je déclare que Dieu n'est pas, la négation, au sens néoplatonicien, n'a pas pour effet d'annuler l'existence de Dieu, bien au contraire, elle a l'effet de sortir Dieu de la mesure triviale de l'existence. Il ne faut pas croire, en effet, que lorsqu'on déclare « Dieu n'est pas », cela revient à sortir Dieu de la sphère catégorielle de l'existence. Cela n'est exact qu'à la condition d'ajouter aussitôt que cette sphère catégorielle est redoublée par un élément supérieur. Autrement dit, l'apophasie néoplatonicienne est non seulement assertive, mais hyper-assertive. Elle extrait l'objet des catégories, mais sans abolir l'objet (c'est une assertion) ni les catégories qui sont seulement dévalorisées par rapport à l'objet éminent. C'est pourquoi Derrida a pu reprocher à l'apophasie théologique de reconduire, de manière occulte, l'onto-théologie ou encore la métaphysique qu'il prétendait dépasser. L'apophasie renforce paradoxalement la métaphysique, mais fonctionne de manière hyper-assertive ou hyperphatique, bref au lieu d'anéantir elle renforce. Dire que Dieu n'est pas, c'est dire que sa réalité transcende toute réalité, mais il devient alors plus réel que ce qui est réel, il devient « sur-réel ». Tel est le point de vue de Derrida dans ce qu'il appelle l'hyperbolisation, une négative qui est une figure d'exagération, une négative hyper-assertive. Cette critique dénonce dans la transcendance hyper-assertive un effet de langage, autrement dit, Proklos est accusé de fabriquer une ontologie de degré supérieur en recourant à la négation dont il a dit lui-même qu'elle relève des degrés inférieurs au Principe, comme l'indique la formule comparative suspecte employée par Proklos quand il déclare que certaines négatives sont « plus archo-éidétiques », que les autres.

La critique de Derrida semble d'autant plus justifiée qu'elle rencontre une ambiguïté présente dans le mot *hyperbolè* dont est dérivée le néologisme hyperbolisation au sens de figure d'exagération. En effet, il s'agit d'une signification bien connue par les Anciens : ainsi pour

Aristote, dans sa *Rhétorique* (1431a29) ou évidemment surtout pour Isocrate (*Panegyrique*, 88, 5).

Toutefois, Derrida néglige le fait que là ne s'arrête pas l'éventail des significations du mot *hyperbolè*. Chez Aristote, le mot peut désigner aussi quelque chose d'exceptionnel qui surpasse l'être humain, comme la perfection divine (par exemple, *Ethique de Nicomaque* 1145a24), et la postérité de cette signification est immense (par exemple, on rencontre ce sens chez Diogène Laërce, dans les *Vies et Opinions des Philosophes célèbres*, II, 48, 2). En musique, les hyperbolées désignent les notes les plus hautes du grand système. Or, c'est dans ce sens que Proklos emploie le mot (de même que Damaskios)⁶. Dans son *Commentaire de la République de Platon* (I, p. 265, 22-23), Proklos tient en effet *hyperbolè* pour un synonyme de *to hyperousion* (la super-essence).

Ce qui est frappant ici, c'est que pour Proklos, l'*hyperbolè* désigne tout simplement la « transcendance » elle-même. Dans cette perspective, l'*hyperbolè* appartient au registre des manières de dire la transcendance, au même titre que l'antiphrase qui montre au moyen d'images contre-nature (*para plusin*), ce qui surpasse la nature (*to hyper plusin*), ou qui suggère au moyen d'images laides (*aischrois*) ce qui surpasse la beauté, ou encore qui montre au moyen de paralogismes (*paralogois*) ce qui surpasse la raison (*In Platonis rem publicam commentarii*, I, p. 77, 21-27). Ce que Derrida comprend comme figure d'exagération, Proklos l'entend comme expression de la transcendance elle-même. Or nous nous trouvons devant une alternative capitale dans laquelle se concentre, avec une grande subtilité qui exige la plus grande vigilance, toute l'irréductibilité de la controverse :

En effet, d'un côté, on pourrait accuser Proklos de profiter de l'ambiguïté du terme *hyperbolè* pour étayer la portée hyper-assertive et hyper-ontologique de la négative comparativement « archo-eidétique ». Rien ne serait plus rhétorique que cette négation. Et, de fait, tout nous renverrait à nouveau à la thèse stoïcienne : la négative est une puissance virtuelle du langage, rien de plus. Derrida, qui rabat les deux

⁶ Galpérine traduit *hyperbolè* par transcendance (1987 : 314, sq.).

sens de *huberbolè* (excès ou transcendance et figure d'exagération) l'un sur l'autre, n'est pas loin de la conception stoïcienne.

Pourtant, d'un autre côté, Proklos pourrait objecter que l'impossibilité de dire le principe se manifeste précisément par l'amphibologie que Derrida appelle hyperbolisation. Pour reprendre la formule de Derrida, Proklos pourrait rétorquer que c'est précisément le fait que l'excès est décrit dans les termes mêmes qu'il est censé excéder qui le manifeste dans sa transcendance. L'hyperbolisation n'est que la chute, la déclinaison de l'excès (*huberbolè*) en tant que transcendance. Ne venons-nous pas de voir que, dès qu'on veut l'exprimer, le premier principe tombe toujours dans le second principe ? La force de résistance du néoplatonisme réside dans la capacité de faire des apories du discours principiel la plus haute manifestation de la transcendance du principe.

Il nous faut noter, en effet, que n'importe quel objet peut donner lieu à la négation hyperbolique, avec les mêmes effets. Lorsque nous disons dans l'exaltation amoureuse, par antiphrase : « tu n'es pas beau », nous voulons exprimer l'éminence de celui dont la beauté est incommensurable à toute beauté, au point d'en être inassignable. Sans doute l'Un, ou Dieu, sont-ils les objets privilégiés de l'apophatisme, ou encore le Bien de la *République*, le Ciel hyper-ouranien des Formes dans le *Phèdre* de Platon, mais on omet souvent de remarquer que sont aussi comptés parmi ces objets, le Non-Être de Parménide, la *chôra* du *Timée* et même les choses sensibles⁷. Le fait que l'expérience sensible, même la plus positive, puisse donner lieu à l'apophatisme conduit à se demander s'il est légitime de réduire ainsi l'*hyperbolè* à une figure d'exagération. Car en tant qu'elle révèle l'incommunicabilité d'une expérience mystique sensible, ne convoque-t-elle pas nécessairement son deuxième sens, « ce qui surpasse tout » ? Ne sommes-nous pas invités alors à prendre la mesure de ce double sens de l'hyperbole ? Il ne s'agit plus alors d'exalter un super-Être ou sur-Être, mais au contraire il s'agit de s'arracher à l'Être.

C'est rien moins qu'un nœud langagier qui renferme une double performativité contraire dont il s'agit ici et il faudrait prendre garde,

⁷Wersinger-Taylor (2014 : 109-141).

même si cela est très difficile, à ne pas rabattre l'une sur l'autre. Car d'un côté, en tant que figure d'exagération, l'hyperbole suscite un hyper-être alors que de l'autre côté, en tant que figure de la transcendance elle pointe une limite du langage, l'indicible ou encore l'ineffable. Il arrive que Proklos ramène l'amphibologie qui caractérise le discours principal à nos propres limites :

Il nous échappera en effet que c'est nous-mêmes et non lui (le principe) que nous disons (*Commentaire sur le Parménide de Platon*, 1961, 29-30).

Mais c'est surtout Damaskios qui a été le plus attentif à cerner ces limites du discours principal comme les limites du langage :

Il faut savoir que ces noms et ces verbes s'appliquent à nos douleurs d'enfantement, qui s'efforcent témérairement de s'affairer à son sujet, mais qui se tiennent et s'arrêtent aux portes du sanctuaire et ne nous divulguent rien de lui (*ouden men tôn ekeinou exaggelousôn*). (Damaskios, *Aporiai kai luseis peri tôn prôtôn archôn*, I, 7, 4-6, notre traduction)

Le langage est ici désigné par les éléments de toute proposition logique depuis le *Sophiste* de Platon, les verbes et les noms. Il est renvoyé aux douleurs d'enfantement, selon une métaphore d'origine platonicienne que Damaskios reprend à son compte de manière obsessionnelle. Ces douleurs concernent la gestation des pensées lorsqu'elles s'appliquent au principe. Ces pensées sont aussi caractérisées par un verbe d'origine platonicienne *polupragmoneîn* qui signifie le fait d'examiner quelque chose avec affairément et curiosité et le verbe *τολμῶσιν* (*tolmân*), qui désigne la résolution et la témérité face au danger. Nos gestations intellectives ne sont pas dénuées de prétention et d'arrogance. Enfin, elles sont caractérisées par une autre formulation métaphorique, issue du *Phèdre* de Platon (64c1-2), « elles s'arrêtent aux portes du sanctuaire ». Le terme *aduton* désigne le sanctuaire, caractérisé par l'impénétrabilité. Plotin avait repris la même métaphore pour décrire l'extase, le rapt enthousiaste de l'âme envahie par le dieu-principal (*Ennéades*, VI 9 (9) 11, 22-35).

Il faut assembler toutes ces métaphores et formulations pour en éprouver la diversité : la gestation douloureuse, l'affairément curieux, l'audace téméraire, les portes du sanctuaire impénétrable. Une dernière formulation « et ne nous divulguent rien de lui » est saisissante.

Le verbe *exaggelein* signifie « proclamer », mais aussi « trahir un secret ». Les pensées qui s'appliquent au principe ne dévoilent rien à son sujet, elles ne trahissent rien de son secret. L'ensemble de ces expressions renvoie au langage incapable de trancher le dilemme douloureux : d'un côté, il y a un sanctuaire, de l'autre, il n'y a rien. Nous sommes alors renvoyés aux apories de notre âme :

Car nous ne voyons rien d'autre que nos douleurs d'enfantement et, ce que nous éprouvons au sujet de l'Un, et nos troubles nés de ce même tour (*tropon*) et nos renversements (*peritrepomenas*) (Damaskios, *Aporiai*, I, 7, 9-10).

Cette phrase renvoie l'âme à elle-même dans le renversement, la *peritropè*, un terme largement convoqué par le scepticisme pyrrhonien. Damaskios souligne le tourment de l'âme qui ne peut pas trancher, décider si tout cela est illusion ou réalité. Mais au lieu de suivre le cheminement sceptique pyrrhonien qui la conduirait à l'ataraxie, elle est renvoyée à elle-même. En effet, l'âme ne peut pas même décider que cette impuissance est vaine. Elle ne peut pas notamment se contenter de l'aporie emblématique du scepticisme pyrrhonien attribuée à Pyrrhon et qui est censée amener l'âme à l'indifférence et la tranquillité : « qu'en rien une chose n'est plutôt qu'elle n'est pas, qu'à la fois elle est et qu'elle n'est pas, ou que ni elle n'est, ni elle n'est pas ». Le quadrilemme pyrrhonien ne fonctionne plus. Damaskios ne se contente pas du scepticisme pyrrhonien. Il n'y a pas d'ataraxie possible. Les apories de la pensée principielle renvoyant l'âme à elle-même, sont les limites du langage en tant que notre âme est parlante, et en elle c'est le langage qui est saisi dans sa limite relative. L'âme en proie aux douleurs de l'enfantement n'est que la métaphore de cette instance en guingois qui parle en nous, le langage.

Dans le prolongement de Proklos, mais de manière plus explicite, Damaskios prend acte pour ainsi dire de l'amphibologie qui menace la négation en montrant qu'elle est partie prenante du système qu'elle est censée nier⁸. Ce geste n'est pas réductible au Scepticisme pyrrhonien, en ce qu'il ne se réduit pas à ramener la prétention aphairétique

⁸ Lavaud (2008 : 53), Tresson-Metry (2012 : 181-183).

à la puissance virtuelle du dicible et du langage. Ce geste, dont la profondeur est encore saisissante de nos jours, conduit toute la prétention hyper-assertive de la négation non seulement à la puissance virtuelle du dicible concentrée dans la négation, mais va jusqu'à la rabaisser au type de négation le plus bas dans la hiérarchie, la privation. Cela veut dire que la limite du discours qui se trouve indiquée est interprétée comme notre ignorance, telle que la seule chose qu'elle laisse est la certitude que tout ce que nous disons du principe est inadéquat.

Soit un aveugle qui sait, en la touchant, que la couleur n'est pas chaude. En sachant qu'il l'ignore, l'aveugle ne prétend pas dire que la couleur est ou a comme propriété d'être inconnaissable mais seulement qu'il est lui-même ignorant.

Eh ! bien, nous aussi, en disant de Celui-là qu'il est inconnaissable, nous ne révélons rien de lui ; nous constatons notre sentiment à son égard ; car ce n'est pas dans la couleur qu'existe l'incapacité de sentir ni la cécité de l'aveugle : c'est en lui-même. C'est donc en nous aussi que réside l'inconnaissance de ce que nous ne connaissons pas ; car la connaissance du connaissable est dans le sujet connaissant et non dans l'objet connu. (Damaskios, I, 10, 5-9, notre traduction)

L'inconnaissance est dans l'âme et non une propriété de la chose inconnaissable. Nous n'avons pas le droit de dire que le Principe est caché. C'est donc une négation privative qui signe l'apophasie néo-platonicienne. Notre âme reconnaît qu'elle est privée de la connaissance de l'inconnaissance.

Mais si, de même que la connaissance est dans l'objet connu et en est comme l'apparence visible, on venait dire de même que l'inconnaissance sera dans l'objet non connu, et est pour ainsi dire son obscurité et sa non apparence qui font qu'il est ignoré et est invisible à tous ; celui qui soutient cela ignore que toute ignorance est, comme la cécité, privation et que l'incompréhensible et l'inconnaissance sont comme l'invisible. (Damaskios, I, 10, 9-13 notre traduction)

La radicalité du geste de Damaskios est absolue : puisqu'on ne peut même plus affirmer que le principe est inconnaissable, la réduction de la négation à la négation privative implique qu'il n'y a plus de théologie négative, plus de théophanie, plus de rencontre avec

l'hénade des hénades de Proklos. C'est l'élimination de l'hénologie elle-même. Tout s'écroule, y compris la transcendance.

Car ce qui se retire (*exèirètai*) se retire toujours de quelque chose et n'est pas retiré de façon absolue, puisqu'il est en relation avec cela même dont il s'est retiré et que, en général, dans une éminence quelconque, il y a une coordination. Si donc on veut le poser comme un fondement réellement retiré, qu'il soit posé comme n'étant pas même retiré : cette dénomination en son sens propre n'est pas vraie en toute exactitude de ce qui est retiré; car dès qu'on le nomme ainsi on le coordonne déjà, si bien que, même cette dénomination, nous devons la nier de lui. Mais la négation est un certain discours et ce qu'on nie est bien une réalité. Or, lui n'est rien. Il ne peut donc pas même être nié. Ni d'une manière générale dicible, ni être connaissable d'une manière quelconque, si bien qu'il n'est même plus possible de nier la négation. Mais le renversement complet de nos discours et de nos pensées est pour nous la démonstration fantomatique de ce dont nous parlons. Et quelle sera la limite du discours, sinon un silence sans issue ? (Damaskios, 1, 15, 15-24, traduction Galpérine modifiée).

La transcendance, ici désignée par le verbe concret que nous avons déjà rencontré, est une relation, une *schèsis*, et qu'en tant que telle, elle est relative à ce qu'elle transcende et relève d'un système de référence, d'une coordination indiquée par le terme grec de *syntaxis*. On peut formuler les choses de manière plus moderne : la transcendance se réfute elle-même en tant que mot relevant d'une syntaxe. Et on tombe aussitôt dans une aporie, car, comme la réfutation est elle-même un mode de syntaxe, on se trouve devant l'impossibilité de nier, d'annuler la négation. Damaskios, qui use encore du langage sceptique pyrrhonien, parle de renversement complet (*panthè peritropè*). Cela veut dire que le type de démonstration caractéristique du Néoplatonisme en tant qu'elle est appliquée au principe et qui était fondée sur la méthode de l'*aphairèsis* et de l'*apophasis* afin d'épurer le principe de toutes nos projections sur lui par un déconditionnement cathartique de notre discours, se découvre n'être qu'un simple fantôme discursif. C'est un renversement radical et je ne peux pas reprendre ici l'analyse dans laquelle j'ai montré que cette radicalité doit être inter-

prétée, comme chez Sextus Empiricus, comme un double renversement⁹, à savoir non pas comme une double réfutation ou encore une auto-réfutation, mais comme l'abandon des conditions de possibilité de la réfutation.

D'un côté, la négation est ramenée au dicible, le *lekton*, au signifié, ce que nous avons appelé la puissance virtuelle du langage : tout n'est qu'effet de langage. Mais de l'autre, le geste de Damaskios ne signifie pas seulement que tout est renvoyé au langage, ni même que le langage est renvoyé à lui-même¹⁰. Car en se reconnaissant comme privation, le langage s'indique comme limite.

C'est là, à mes yeux, ce qui constitue la découverte de Damaskios (avant même Wittgenstein). Car en indiquant sa limite, le langage indique du même coup qu'il y a du silence ou plus précisément un « au-dehors » silencieux, silence radical lui aussi et dépourvu de toute portée métalinguistique. Ce n'est pas, par exemple, un silence « parlant ». En ce sens, s'il n'y a pas de solution aux apories, il n'y a pas non plus une résolution au sens musical des apories chez Damaskios¹¹. Ce silence, que Damaskios désigne par le terme *amèchanos* qui signifie ce qui est sans issue, est littéralement et radicalement ce dont on ne peut sortir.

Donc le véritablement ineffable est comme une sorte de créneau qui entoure tout ce qui est exprimable, par en haut dépasse tout et par en bas sert de fondement et d'assiette à tout. (I, 17, 9-10, notre traduction)

Ce texte témoigne de l'extrême rigueur de Damaskios : il s'agit, en effet, encore d'une aporie¹² : la limite du langage ne peut sortir d'elle-même pour se signifier sans donner à son au-dehors le tracé de sa limite, la contradistinction du haut et du bas (on peut en effet reconnaître dans cet extrait le principe et ce que Platon appelait la *chôra*, ou encore ce que Proklos désignait par le non-être par excès et le non-être par défaut). La limite du langage ne livre d'elle-même que les principes englués dans la logique binaire de la métaphysique, ce qui

⁹ Wersinger-Taylor (2014).

¹⁰ Comme le dit Derrida (2006 : 53-54).

¹¹ Je m'écarte sur ce point de l'analyse de Galpérine.

¹² Tresson-Metry (2012 : 33-35).

implique qu'on ne peut en tirer aucune connaissance, aucun discours principiel, aucune « arché-logie » et évidemment non plus aucun nihilisme.

Pourtant, cette limite du langage n'est pas désespérante. Car l'aveu de l'impuissance privative de notre conscience conduit silencieusement à un résidu de l'entreprise de Damaskios, dans ce qu'il nomme le plus merveilleux, le *thaumasiótaton* ou encore en recourant à une terminologie empruntée à la métaphysique le plus estimable *timiótaton*¹³. Mais il ne s'agit plus du principe au sens platonicien ou aristotélicien, mais de quelque chose qui échappe radicalement aux catégories, y compris à la *sustoichia* la logique contradistinctive des couples d'opposés¹⁴.

La radicalité de Damaskios consiste à faire fond des objections du type de celles de Derrida. Au lieu de tenter de sauver la négative « archo-eidétique » de l'amphibologie, Damaskios la rabaisse au degré le plus bas dans la hiérarchie établie par Proklos, la privative, ce qui revient à la réduire à la puissance rhétorique monstrueuse que dénonçait Sextus Empiricus. En ce sens, Damaskios est très proche de l'entreprise derridéenne qui ramène *l'hyperbolè* comme transcendance à une figure d'excès, une hyperbolisation. Mais il s'en écarte notamment sur un point : la négation hyperbolique ramenée à la privative, renvoie le langage à sa limite. Or, il faut bien voir que, quand bien même il ne s'agirait encore que d'un effet de langage redevable de la puissance du langage à renvoyer à lui-même en tant que limite, cela ne supprime en rien l'effectivité de la limite. Peu importe la cause ultime (le « Principe » !) de cette limitation. Le geste de Damaskios est de montrer que la cause de cette limitation est avalée par son effet : nous sommes impuissants à la connaître. Mais dans la mesure de cette privation qui la renvoie à sa condition, la conscience aphasique ne s'éteint pas, bien

¹³ C'est dans l'usage de ce terme que se concentre toute la différence entre le geste de Damaskios face à celui du Scepticisme pyrrhonien, cf. Wersinger (2014 : 19-20).

¹⁴ Lavaud (2008 : 64) a raison d'écrire : « la déconstruction mise en œuvre par Damascius laisse subsister la hauteur et l'éminence de ce qu'elle libère de toute coordination au tout ». Mais il convient précisément d'assumer toutes les conséquences de cette dé-coordination.

au contraire, elle devient de plus en plus scrupuleuse, forçant la limite à vomir ses masques, autrement dit ses catégories, à commencer par ce qui nous fait croire qu'une autopsie au sens des médecins alexandrins -une anatomie du principe- est possible, permettant d'évaluer et d'effectuer une hiérarchie des principes : l'Ineffable, l'Un, le Bien, le Non-Être, etc. Tel est le résidu principiel : l'expérience de l'ineffable comme tel.

En fin de compte, toute la pensée principielle se concentre dans cette aporie : nous éprouvons la limite contradistinctive du langage, effet d'un principe ineffable. C'est pourquoi Damaskios, dont on peut dire qu'il condense toute l'histoire de la philosophie¹⁵, pousse le Platonisme jusqu'à la frontière qui le délivre de lui-même, anticipant Wittgenstein et Merleau-Ponty¹⁶.

Références bibliographiques

Textes et éditions

- Jamblique, 2013, *Réponse à Porphyre. De Mysteriis*, texte établi et traduit par H.D. Saffrey et A.Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres.
- Plotin, 1924-1938, *Ennéades*, texte établi et traduit par E. Bréhier, Paris, Belles Lettres.
- Plutarque, 1974, *Sur l'E de Delphes*, in *Œuvres morales, VI*, texte établi et traduit par R. Flacelière, Paris, Belles Lettres.
- Proklos, 1968-1997, *Théologie Platonicienne*, texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L. G. Westerink, Paris, Belles Lettres.
- Proklos, 1961, *Commentaire sur le Parménide de Platon*, V. Cousin *Procli philosophi Platonici opera inedita*, Paris, Durand, 1864 (Hildesheim, Olms).
- Proclus, 1965, *Commentaire sur la République de Platon*, W. Kroll *Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii*, Leipzig, Teubner, 1899-1901 (repr. Amsterdam, Hakkert).
- Sextus Empiricus, 1914-1961, *Adversus Mathematicos*, J. Mau & H. Mutschmann, *Sexti Empirici opera*, Leipzig, Teubner.
- Damaskios, 1889-1899, *Apories et résolutions au sujet des premiers principes Aporiai kai luseis peri tôn prôtôn archôn*, Ch. E. Ruelle, *Damascii successoris dubitationes et solutiones*, Paris, Klincksieck.

¹⁵ Tresson-Metry (2012 : 467). Je préfère dire, pour ma part, toute l'histoire platonicienne, sceptique, péripatéticienne, stoïcienne, de l'Académie.

¹⁶ Wersinger (2014).

Ouvrages

- Derrida, J., 2006. *Sauf le nom*, Paris : Galilée.
- Derrida, J., 1987, « Comment ne pas parler », *Psychè*, Paris : Galilée, 535-595.
- Fournier, H., 1946, *Les verbes « dire » en grec ancien*, Paris : Klincksieck, « Linguistique de la Société de Linguistique de Paris ».
- Galpérine, M. Cl., 1987, *Damascius, Des Premiers Principes*, Paris : Verdier.
- Lavaud, L., 2008, « L'ineffable et l'impossible : Damascius au regard de la déconstruction », *Philosophie* 96, 46-66.
- Soares Santoprete, L. G., 2013, « La signification plotinienne du nom divin d'Apollon », M. Tardieu, A. Van Den Kerchove, et M. Zago, *Noms Barbares I, Formes et Contextes d'une pratique magique*, Turnout : Brepols, 239-251.
- Tresson-Metry, C., 2012, *L'aporie ou l'expérience des limites de la pensée dans le Peri arkôn de Damaskios*, Leiden : Brill.
- Wersinger, A. G., 2008 a, « Les portes du Jour et de la Nuit. Rôle et fonction des colonnes de contraires (*sustoichiai*) dans l'histoire du Catalogue », in M. Valette, F. Dupont, C. Calame (éd.), *L'énonciation en Catalogue*, revue *Textuel*, 56, 235-253.
- Wersinger, A. G., 2008 b, *La Sphère et l'Intervalle. Le Schème de l'Harmonie dans la pensée des anciens Grecs d'Homère à Platon*, Grenoble : J. Million, « Horos ».
- Wersinger, A. G., 2014, « Merleau-Ponty : bords de la vie non catégorielle », in Claude Simon, *Les Vies de l'Archive. Colloque du Centenaire*, M. Calle-Gruber, M. Balcàzar Moreno, A. Frantz et S.-A. Crevier-Goulet (éd.), Dijon : P.U.D., 279-296.
- Wersinger-Taylor, A. G., 2014, « Pierre Hadot, Damascius et Wittgenstein : la merveille du double renversement », in V. Le Ru (dir.), *Pierre Hadot. Apprendre à lire et à vivre*, Reims : Editions et presses universitaires de Reims, 109-141.
- Wersinger-Taylor, A. G., 2015 a, « Les Statues vivantes : Réflexion sur la forme et la statue à l'épreuve du rituel en Grèce ancienne », *Loka, Revue d'études comparatistes*, 1 (sous presse).
- Wersinger-Taylor, A. G., 2015 b, « The Meaning of 'Ἀπολλων... δαίμονιας ὑπερβολῆς' in Plato's *Republic* 6,509b6-c4, A New Hypothesis », in D. Nails & H. Tarrant (Eds.), *Second Sailing: Alternative Perspectives on Plato, Commentationes Humanarum Litterarum*, 131, 298-303.