HAL
open science

Pierre Hadot, Damascius et Wittgenstein : la merveille du double renversement

Anne Gabrièle Wersinger Taylor

To cite this version:

Anne Gabrièle Wersinger Taylor. Pierre Hadot, Damascius et Wittgenstein : la merveille du double renversement. Véronique Le Ru. Pierre Hadot : apprendre à lire et à vivre, ÉPURE - Éditions et presses universitaires de Reims, pp.109-141, 2014, 978-2-915271-89-8. hal-02542743

HAL Id: hal-02542743

https://hal.univ-reims.fr/hal-02542743

Submitted on 14 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.

Pierre Hadot, Damascius et Wittgenstein : la merveille du *double renversement*

Dans son livre intitulé *Wittgenstein et les limites du langage*[1], Pierre Hadot explique que c'est alors qu'il étudiait Damascius, celui qu'il appelle « le théoricien le plus radical de la théologie négative », que la rencontre avec le Wittgenstein du *Tractatus logico-philosophicus* se produisit, en vue de renouveler le sens de la « théologie négative ». Après avoir rappelé comment Wittgenstein délimite les frontières du langage, je reviendrai sur la portée de l'apophatisme néo-platonicien, et je terminerai en montrant l'originalité de la démarche de Damascius et pourquoi Pierre Hadot a raison de la rapprocher de celle de Wittgenstein.

Wittgenstein délimite ingénieusement et économiquement les frontières de ce qu'il appelle le langage : il existe d'une part un usage du langage par la science. Ce langage est isomorphique à

[1] Pierre Hadot, *Wittgenstein et les limites du langage*, Paris, Vrin, 2004.

la réalité, au sens où la structure de ce langage reflète parfaitement les « faits » vérifiés par la physique, un fait étant la relation paramétrée entre des objets en un lieu et un temps déterminés. Par exemple, la dilatation d'un métal à la chaleur est un fait. Le fait a la possibilité d'être vérifié empiriquement, même s'il ne l'est pas effectivement, la possibilité suffit parce que c'est la structure du fait qui compte. Pierre Hadot remarque avec raison que Wittgenstein a été influencé par les *Principes de la Mécanique* de Heinrich Hertz[2]. Comme Hertz, Wittgenstein pense que la science offre une image de la réalité et que cette image possède des éléments reliés entre eux comme la structure de la réalité. Il y a donc un isomorphisme, autrement dit une similitude de structure entre le langage scientifique et la réalité.

Il y a, d'autre part, l'usage du langage en tant qu'il permet d'énoncer cet isomorphisme, à savoir la logique. Pour reprendre l'exemple de l'image, l'image des faits est toujours logique. La logique est la recherche des tautologies qui sont la monnaie d'échange entre les propositions vraies. Et c'est la tautologie qui permet de définir des lois logiques. Toute proposition de logique dit la même chose, l'exemple le plus simple étant celui de la négation : la négation de la négation est identique à l'affirmation. Les lois de Morgan en sont l'application, par exemple : $p \supset q = \neg (p \,.\, \neg q)$. Une proposition est validée par sa réduction à une autre. La tautologie est une sorte de constante de conservation du vrai. Il en résulte que la logique, bien que toujours vraie, ne traite de rien, elle ne dit rien, et la vérité logique est insignifiante. Il y a donc une *insignifiance* de la vérité logique.

[2] *Op. cit.*, p. 13.

L'ensemble de ces deux usages du langage, la science et la logique, constitue le seul usage sensé, raisonnable du langage. Mais il faut prendre garde à ce que, par ce mot, « le sensé », Wittgenstein veut dire quelque chose de très modeste. Car la science ne fait que couler le monde ou la réalité dans le langage logique. Elle ne s'intéresse à rien d'autre qu'à la relation logique entre des faits. Selon Wittgenstein nous sommes enfermés dans le langage logique, notre monde est celui de notre langue dès qu'elle est suffisamment logique. Comme le dit Pierre Hadot : langage et monde coïncident[3]. On pourrait ajouter, le monde est une boîte noire. Nous croyons user de la langue comme d'un instrument, mais en réalité la langue est un organe au sens biologique et non mécanique, elle est notre corps, et, selon la formule : « nous parlons une langue ». Nous sommes comparables aux adeptes d'une secte religieuse, la religion nous imprègne tellement que nous « parlons religion », incapables de parler *de* la religion. De la même manière une partition musicale constitue un monde musical dans lequel nous sommes immergés et où tout fait sens musicalement de sorte que nous pourrions dire là encore, en employant la forme intransitive du verbe parler, que nous *parlons musique*. Mais il faut bien comprendre que nous parlons musique dans la mesure même où la musique est insignifiance. A ce titre, la science et les propositions scientifiques sont vraies, bien formées, mais insignifiantes. Elles ne disent rien de la réalité, tout comme la musique ne dit rien de la réalité.

L'insignifiance est le fait de se contenter de *parler une langue*, sans jamais *parler de* quoi que ce soit. Pour pouvoir *parler de*, il faudrait être capable de sortir de la langue qu'on parle et du monde qu'on habite, et, comme on change de costume, parler une autre langue qui dépasse la première. Or c'est impossible.

---

[3] *Op. cit.*, p. 62.

Il n'y a donc pas d'usage scientifique métalinguistique du langage. La science ne fait pas usage du langage caractérisé par les questions telles que : qu'est-ce que la réalité, le Bien, le Beau etc., questions qui correspondent à l'usage philosophique, métaphysique du langage. Mais c'est ici qu'il faut être le plus prudent. Car pour Wittgenstein, l'usage métalinguistique n'est pas *insignifiant* comme la logique ou la science qui sont vraies mais insignifiantes. L'usage métalinguistique constitue un *non-sens*. Lorsque nous *parlons de*, nous sommes en effet confus. Tout d'abord parce que certains mots signifient plusieurs choses, l'exemple le plus simple étant celui du verbe être qui veut dire la copule, l'existence, ou encore l'identité, donnant lieu à des amphibologies dont la philosophie est remplie. Dans cette même rubrique, il convient de ranger ce que Wittgenstein appelle « les problèmes de la vie » ou de l'existence, mais aussi d'autres choses plus inattendues, telles que l'attitude sceptique : parce qu'elle procède de l'aporie ou de ce que les Stoïciens[4] appellent la question épaporétique. L'aporie (*epaporètikon*) nourrit avec la philosophie un point de départ commun, à savoir la question « qu'est-ce que ? ». Cette question présuppose un certain nombre de conditions grammaticales, telles que le mode indicatif, le « présent de vérité générale » du verbe être, et l'article qui marque l'universel (*le* ou *la*). C'est pourquoi Wittgenstein peut déclarer dans ses *Carnets*[5] : « Le doute ne peut exister que là où il y a une question : une question que là où il y a une réponse, et une réponse que là où quelque chose peut être dit ». Le sceptique s'auto-réfute nécessairement parce qu'il s'exprime, il

---

[4] Diogène Laërce, VII, 66-67, H. S. Long, *Diogenis Laertii vitae philosophorum*, Oxford, Clarendon Press, 1964 (repr. 1966).

[5] 01.05.1915, *Carnets 1914-1916*, Paris, Gallimard, 1997.

fait usage du langage philosophique : par exemple, c'est un lieu commun des antiquisants que de souligner que le discours de Sextus Empiricus le néo-pyrrhonien ne peut faire autrement que d'emprunter à la philosophie stoïcienne la logique qu'il ne peut que parasiter[6].

Ainsi, parce que la logique, qui est la forme du langage, ne peut pas sortir d'elle-même pour parler d'elle-même, le métalangage est impossible sans amphibologie. Par exemple, l'auto-référence est un non-sens, elle donne lieu à la régression à l'infini comme l'a montré Bertrand Russell qui a lui aussi influencé Wittgenstein :

> Quoique nous supposions constituer une totalité de propositions, tout jugement à propos d'une telle totalité engendre de nouvelles propositions qui, sous peine de contradiction, doivent se trouver en dehors de cette totalité.[7]

Parce que nous parlons logique, nous sommes incapables de parler *de* la logique et toute philosophie, bien que signifiante, est un non-sens. Il faut bien prendre la mesure de la distinction opérée ici, entre l'*insignifiance* et le *non-sens*, sinon on ne comprend que superficiellement Wittgenstein. Au fond, nous n'excellons et ne prospérons que dans l'insignifiance. Le Sens, dans l'acception noble et philosophique du mot, par exemple le sens qui *donne envie de vivre*, nous est définitivement

---

[6] Ainsi, dans ses *Hypotyposes Pyrrhoniennes*, Sextus conserve la signification de la suspension stoïcienne (voir par exemple I, 3, 7, *Pyrrhoniae hypotyposes*, H Mutschmann, *Sexti Empirici opera*, Leipzig, Teubner, 1912) et la méthode d'examen en carré d'oppositions (décrite en I, 4 *op. cit.*), se greffe sur la *skepsis* stoïcienne (ainsi dans les *Entretiens d'Épictète*, H. Schenkl, *Epicteti dissertationes ab Arriano digestae*. Leipzig, Teubner, 1916, I, 27, 1-6.

[7] Bertrand Russell, « Mathematical Logic as based on the Theory of Types », *American Journal of Mathematics* 30, No. 3, Jul., 1908, 222-262, p. 224. (ma traduction).

inaccessible. On pourrait dire, pour forcer au maximum l'attention sur cette profonde distinction, que le non-sens résulte de ce qu'on ne s'en tient pas à l'insignifiance.

Cela dit, il y a une conséquence inévitable des conditions que nous venons de résumer, Wittgenstein ne le cache pas, et cela n'a évidemment pas échappé à Pierre Hadot : « presque toutes les propositions du *Tractatus* sont de tels non-sens »[8]. Wittgenstein déclare en effet, à la fin de son ouvrage :

> Mes propositions sont clarificatrices en ce que quiconque me comprend, les reconnaît à la fin pour des non-sens lorsqu'il a sauté au travers d'elles, sur elles, au-delà d'elles. (Il doit, pour ainsi dire, rejeter l'échelle, après avoir grimpé par elle) *Meine Sätze erlaütern dadurch, dass sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie –auf inhen- über sie hinausgestiegen ist. (Er muss sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist*).[9]

Il ne faut pas négliger, dans ce passage, la rhétorique des prépositions de lieu et de moyen (au travers, sur, au-delà), et le fait que Wittgenstein reprend une comparaison de Sextus Empiricus lui-même pour désigner sa propre démarche.

Sextus Empiricus use en effet de la comparaison de l'échelle que l'on renverse du pied (*anatrepsai*)[10], mais aussi de deux autres comparaisons, celle de la drogue purgative, et celle du combustible. La première comparaison, médicale, décrit le mécanisme banal de la substance vomitive qui non seulement expulse les humeurs du corps mais est elle-même rejetée avec

---

[8] Pierre Hadot, *Wittgenstein limites du langage*, *op. cit.*, p. 61.

[9] L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, London, Routledge & Kegan, 1922, 6. 53, trad. P. Hadot, 2004.

[10] Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, 8, 481, J. Mau et H. Mutschmann, *Sexti Empirici opera*, Leipzig, Teubner, 1961.

elles[11]. La seconde décrit le mécanisme du feu qui, après avoir consumé le bois, se consume lui-même[12]. On pourrait croire que ces trois comparaisons se limitent à décrire tout simplement une destruction, mais ce serait négliger ce qui, dans ces métaphores, suggère l'ouverture à une autre expérience : pour les deux premières, une guérison ou une purification et, pour la troisième, l'évasion, ou le passage à un autre espace. Or, dans tous ces exemples, il s'agit d'éclairer une opération singulière, appelée *sumperigraphè*. Le terme est dérivé du verbe grec, *perigraphein* qui désigne le fait de tracer une circonférence mais aussi un dispositif d'écriture qui signale, dans les scholies, une athétèse, une condamnation d'un mot, au moyen de parenthèses circulaires (et non par un obel ni une biffure ou une rature). C'est donc littéralement une « circonscription » qui délimite quelque chose. Sextus use de ce terme précédé de son préfixe *sun*, par exemple à propos de ce qu'il appelle « les vocalisations, les *phônai* sceptiques » : elles ont, dit-il, le pouvoir de se circonscrire elles-mêmes ensemble pour se délimiter[13]. Ainsi l'expression « tout est faux » (*panta esti pseudè*) dit (*legei*) qu'elle-même avec toutes les autres choses est fausse. Ou encore, l'expression « en rien davantage » affirme (*phèsi*) qu'elle-même avec les autres n'est pas davantage[14]. Normalement, une telle auto-référence est contradictoire et opère ce que les logiciens stoïciens appellent un renversement (*peritropè*). C'est pourquoi, pour ne pas tomber dans l'auto-réfutation qui serait une auto-destruction et un suicide mental, Sextus interprétait cela comme un *double*

---

[11] Sextus Empiricus, *Pyrrhoniae hypotyposes*, H. Mutschmann, I, 28, 206 (à propos des « expressions ») ; II, 13, 188 (à propos des démonstrations).
[12] Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, Mau et Mutschmann, 8, 481, (à propos des démonstrations).
[13] *Ibid.* I, 28, 206.
[14] *Ibid.* I, 7, 14.

renversement, une double *peritropè*. Lorsque je dis « tout est faux », ma proposition se renverse, puisque ce que je dis est inclus analytiquement dans la fausseté, c'est le premier renversement. Mais si je comprends que je ne dois pas donner à ma proposition une valeur judicative, il se produit un second renversement, je suis dessaisie de ma force judicative. Parler n'est plus pour Sextus assentir ou refuser[15]. Il ne s'agit plus de dire que ce qu'il dit est vrai ou faux, plus profondément il ne prétend pas dire vrai ou faux, il désinvestit son énonciation de toute prétention révélatrice. Il s'agit donc d'une posture énonciative qui relève de la pragmatique et non pas de l'analytique. Les trois comparaisons, dont celle de l'échelle, miment donc une opération quasi-thérapeutique, qui ne détruit pas mais guérit de la posture locutoire propre au dogmatisme, bref il s'agit d'opérer un passage à autre chose, en l'occurrence du langage analytique à une posture pragmatique proche de l'aphasie[16].

En reprenant cette célèbre comparaison pyrrhonienne, Wittgenstein, pas plus que Sextus, ne s'auto-réfute. Mais, comme l'a bien vu Pierre Hadot, Wittgenstein se guérit. Et je propose, afin de confirmer les choses, de donner un sens fort à la rhétorique des prépositions mentionnée dans le passage de Wittgenstein que nous avons lu à l'instant. Ces images sont pour moi en effet un mime topologique du double renversement accompli par cette opération thérapeutique : on

---

[15] L'*epochè*, la suspension de l'assentiment concerne l'impression que quelque chose est obscur, non évident, caché. C'est une expression que l'on trouve chez les Stoïciens, par exemple dans les *Entretiens* d'Épictète, I, 18, 1, H. Schenkl. C'est pourquoi, l'*epochè* est aussi une « phônè » sceptique, au même titre que « en rien davantage », elle reçoit donc le même traitement.

[16] Wersinger A.G., « L'auto-réfutation du sceptique. Vue de la Scène antique », in *Le Scepticisme. Aux limites de la question*, *Revue de Métaphysique et de Morale* 1, 2010, 25-43.

a grimpé en dehors, par elles, au-dessus d'elles, au-delà d'elles : ce qui se laisse voir ici, en hypotypose, c'est le passage, qui fait se succéder les degrés intermédiaires de l'escalade au moyen des barreaux de l'échelle (avec les prépositions « à travers » et « par ») et le dépassement (avec la préposition « au-dessus » qui correspond au premier renversement) puis la sortie (avec la préposition en-dehors ou au-delà) qui correspond au second renversement.

Ce que veut dire Wittgenstein, c'est qu'il faut comprendre d'abord philosophiquement les propositions philosophiques du *Tractatus*, puis comprendre qu'elles n'ont pas de sens, premier renversement, puis abandonner les propositions, deuxième renversement qui conduit à ce que Wittgenstein appelle l'indicible ou encore le mystique qui consiste à voir ce qui ne peut que se montrer. On *voit* le jeu rhétorique des prépositions qui exhibent la structure topologique du mouvement de l'escalade, alors que cette rhétorique n'explique rien, ne définit rien, bref elle ne relève aucunement de la fonction métalinguistique du langage. La guérison ne se produit que dans cette aphasie métalinguistique. C'est valable pour la logique elle-même : même si sa structure est celle de la réalité, nous ne pouvons pas dire cette correspondance, elle la montre seulement, comme ses tautologies montrent sans le dire la forme du monde.

Le discours principiel est un non-sens parce qu'il est le discours sur ses propres limites. Selon Wittgenstein, ce discours doit être renversé, parce que le Sens excède ce discours ou plutôt n'est pas du même ordre que ce discours, c'est-à-dire que, selon les termes mêmes employés par Wittgenstein, il est indicible, mystique. C'est ici que le rapprochement avec Damascius est indispensable.

Il y a quelque chose de tout à fait extraordinaire dans la démarche de ce scholarque néo-platonicien, qui a vécu la fermeture de l'Académie d'Athènes accusée d'athéisme par l'empereur romain chrétien Justinien en 529 après J.-C. Le titre de son ouvrage consacré aux principes est *Apories et Solutions au sujet des Premiers Principes* (*aporiai kai luseis peri tôn prôtôn archôn*). Pierre Hadot voit parfaitement l'étrangeté de cet ouvrage qui rompt en grande partie avec la tradition néo-platonicienne, à tel point qu'on a pu le considérer comme un sceptique[17]. En effet, ce n'est pas un moindre paradoxe : tout se passe comme si Damascius prolongeait la tradition néo-platonicienne en la renversant.

Il est vrai que le platonisme est loin d'être dogmatique tout au long de l'histoire de l'Académie fondée par Platon. Cette histoire a en effet connu de longues périodes de scepticisme à l'époque de scholarques comme Carnéade ou son successeur, Clitomaque de Carthage et peut-être même Favorinus d'Arles, membre de l'académie au 1er siècle après J.-C., et selon Galien, auteur d'un *Contre Epictète* (*De la meilleure méthode d'enseigner*). Olympiodore souligne par ailleurs dans ses *Prolégomènes à l'étude de la Philosophie platonicienne* que, selon certains, Platon passait pour être éphectique, c'est-à-dire pour suspendre son

[17] Voir R. T. Wallis, « Scepticism and Neoplatonism », *Aufstiegund Niedergang der römischen Welt* 2, 32, 2, 1987, 922-925, et A. Linguiti, *In Principi primi e conoscienze nel tardo neoplatonismo greco*, Firenze, Accademia toscana di scienze e lettere,1990, p. 63-73, et Sara Ahbel-Rappe, « Scepticism in the Sixth Century? Damascius' Doubts and Solutions Concerning First Principles, *Journal of the History of Philosophy* 36, 3, 1998, 337-363, qui rappelle notamment que Damascius est le seul néo-platonicien à faire usage du renversement (*peritropê*), p. 343.

jugement[18], et Sextus Empiricus soucieux de distinguer les sceptiques de l'Académie de son propre scepticisme, témoigne de ce que la question de l'interprétation sceptique de Platon, était un objet de controverse encore au second siècle après J.-C. Dans une telle perspective, un scepticisme affiché par Damascius ne serait pas un vrai scandale. Damascius ne ferait que redécouvrir la seule philosophie capable de se nourrir et de se renforcer des objections contre elle : le platonisme.

La philosophie néo-platonicienne est un discours principiel, appelé parfois théologie ou hénologie négative, du nom qui désigne l'Un en grec, *hen,* et qui constitue pour Plotin, le Principe ultime. On parle aussi de pensée apophatique. Le terme grec *apophasis* 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 assertive[19]. Le terme *apophasis* peut vouloir dire affirmer ou nier. C'est dans ce sens que l'emploie indifféremment Plotin, dans ses *Ennéades*[20]. Mais chez Plotin la valeur négative acquiert une portée méthodologique insigne, comme on le constate immédiatement en lisant le texte suivant :

> On dit sans doute ce mot (Un), pour que le chercheur, après avoir commencé par lui, qui permet de signifier absolument la simplicité, finisse par nier celui-là aussi, en tant qu'attribut qui ne mérite pas plus que les autres de manifester cette nature (*τάχα γὰρ τοῦτο ἐλέγετο, ἵνα ὁ*

---

[18] S. Ahbel-Rappe, « Scepticism in the Sixth Century? Damascius' Doubts and Solutions Concerning First Principles, *Journal of the History of Philosophy* 36, 3, 1998, p. 338.

[19] H. Fournier, *Les verbes « dire » en grec ancien*, (Collection Linguistique de la Société de Linguistique de Paris), Paris, Klincksieck, 1946, p. 14-15.

[20] Par exemple, Plotin, *Ennéades*, VI, 2, 3, 34 au sens de déclaration ou au sens de négation, VI, 3, 19, 13, P. Henry and H.-R- Schwyzer, *Plotini opera, Museum Lessianum, Series philosophica* 33-35, Leiden, Brill1, 1951-1973.

> *ζητήσας, ἀρξάμενος ἀπ' αὐτοῦ, ὃ πάντως ἁπλότητός ἐστι σημαντικόν, ἀποφήσῃ τελευτῶν καὶ τοῦτο, ὡς τεθὲν μὲν ὅσον οἷόν τε καλῶς τῷ θεμένῳ οὐκ ἄξιον μὴν οὐδὲ τοῦτο εἰς δήλωσιν τῆς φύσεως ἐκείνης*).[21]

Plotin fait observer ici que le Principe qui est objet de recherche prend le nom de Un en vertu de sa simplicité liminale mais que, échappant aux sens et même à l'intelligibilité, il vaut mieux en nier tout ce que nous pourrions dire de lui. Bref, l'Un ne relève pas du discours parce qu'il échappe à la connaissance.

C'est de la même manière que Proclus use de ce terme, en commentant le *Parménide* de Platon qui a joué un rôle fondamental dans la construction néo-platonicienne, mais nous ne nous y attarderons pas[22].

Jusqu'ici, le problème est presque trivial : on ne peut pas dire ce qu'on ne peut pas connaître. Mais pourquoi l'Un est-il inconnaissable ? Parce que l'Un est le principe le plus élevé de tout, il ne peut être connu par ce qu'il fonde et qui lui est donc nécessairement inférieur. C'est ce que Proclus interprète comme la transcendance de l'Un principiel :

> La raison pour laquelle l'Un se retranche de toutes les choses produites par lui, c'est que la cause se dresse toujours au-dessus de ses effets ; et la raison pour laquelle il n'est aucune de toutes ces choses, c'est que

---

[21] Plotin, *Ennéades*, V, 5, 6, 29-37, P. Henry et H.-R. Schwyzer.

[22] « Quant à Parménide, dans la première hypothèse, de même qu'il nie de l'Un tous les autres objets de connaissance et toutes les sortes de connaissances, de même il nie aussi de lui le nom et la description » (καὶ ὁ Παρμενίδης κατὰ μὲν τὴν πρώτην ὑπόθεσιν, ὥσπερ τἆλλα πάντα γνωστὰ καὶ τὰς γνώσεις ἁπάσας, οὕτω δὴ καὶ τὸ ὄ ν ο μ α καὶ τὸν λ ό γ ο ν ἀποφάσκει τοῦ ἑνός), H.D. Saffrey and L.G. Westerink, *Proclus. Théologie platonicienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1968-1997, I, p. 123, 20-24.

> toutes procèdent de lui (*διὰ γὰρ τοῦτο πάντων ἐξῆρηται τῶν ὑπ' αὐτοῦ παραγομένων, ὅτι τὸ αἴτιον πανταχοῦ τῶν οἰκείων ἀποτελεσμάτων ὑπερίδρυται, καὶ διὰ τοῦτο οὐδέν ἐστι τῶν πάντων, ὅτι πάντα ἀπ' αὐτοῦ προελήλυθεν*).[23]

Ce que nous appelons la transcendance du principe est exprimé par des verbes grecs très concrets : le verbe *exaireô,* retrancher, extraire, excepter, éloigner*,* et *hyperidruein* 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 dieux[24]). Jamblique reprend, après Proclus, 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 (*hyperechei*) et qu'il est par lui-même éminent à l'extrême (*hyperèplôtai*), il apparaît comme séparé, extrait, suspendu en l'air.[25]

La transcendance, dont on peut conserver le mot à condition de le prendre au sens concret, est une hyper soustraction qui rend insaisissable. Le Principe ne peut pas être défini par ce qui est second et 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.

Mais l'argument atteint vite le discours lui-même : parler du Principe, c'est nécessairement dire autre chose que lui. C'est ce que montre encore cet extrait de Proclus :

---

[23] *Théologie platonicienne*, II, 5, H.D. Saffrey and L.G. Westerink, p. 38-39.

[24] A.G. Wersinger-Taylor, « 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).

[25] Proclus, *Théologie Platonicienne,* II, 8, Saffrey et Westerink, p. 55.

> En effet, la question : quelle est donc sa nature ? est cause de tous les maux, si on la 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 incirconscriptible ; mais quoi qu'on dise, on dit quelque chose de particulier, et on dit de celui-là, sans le dire lui-même. (*ὁ γὰρ Ποῖόν τι μήν;' ἁπάντων αἴτιόν ἐστι κακῶν εἰς τὴν πρωτίστην ἀρχὴν ἀναφερόμενον·οὔτε γὰρ νοῆσαι ταύτην ὡς ἄγνωστον οὔτε ἀφερμηνεῦσαι δυνατὸν ὡς ἀπερίγραφον, ἀλλ' ὅπερ ἂν εἴπῃς, τὶ ἐρεῖς καὶ περὶ ἐκείνης μὲν ἐρεῖς, αὐτὴν δὲ οὐκ ἐρεῖς*).[26]

Proclus énonce une chose importante : l'Un n'est pas circonscriptible (*aperigraphon*). Nous avons rencontré le terme *perigraphè* lorsque nous avons examiné le mot *sumperigraphè* employé par Sextus Empiricus). Ici, le terme veut dire qu'on ne peut pas délimiter, cerner l'Un. L'Un n'entre pas dans les limites de la connaissance, (« dans le monde » dirait Wittgenstein et il faut noter que, de Plotin à Damascius, on se représente la limite extrême comme une circonférence). Bref, on ne peut pas parler de l'Un, parce que parler de lui, c'est nécessairement dire autre chose à son sujet. Ce qui est non circonscriptible est indicible. On ne peut donc pas dire ce qu'est l'Un, en donner le sens, la signification. La fonction métalinguistique du langage, cette fonction tourmentée par le Sens, achoppe sur l'Un principiel.

L'apophatisme revient donc à parler négativement de ce qu'on ne peut pas exprimer, et cela donne lieu à une méthode qui est assimilée à une purification (Damascius parle ici de *diakathairèsis* I, 4, 10-14) : on décline les attributs et les noms

[26] Jamblique, *Réponse à Porphyre. De Mysteriis*, p. 251, 23-26, H.D. Saffrey et A.Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 2013, p. 186.

qui deviennent aussitôt caduques, comme en témoigne cet extrait :

> Il ne faut donc pas l'appeler Principe ni cause, ni premier, ni antérieur à tout, ni au-delà de Tout, encore moins faut-il lui donner le nom de Tout (*Οὐδὲ ἄρα ἀρχήν, οὐδὲ αἴτιον ἐκείνην κλητέον, οὐδὲ πρῶτον, οὐδέ γε πρὸ πάντων, οὐδ' ἐπέκεινα πάντων*). En un mot, il ne faut ni le célébrer hymniquement (*σχολῇ γε ἄρα πάντα αὐτὴν ὑμνητέον*) ; il n'est possible ni de le célébrer hymniquement, ni de le concevoir, ni de le soupçonner (*οὐδ' ὅμως ὑμνητέον, οὐδ' ἐννοητέον, οὐδὲ ὑπονοητέον*).[27]

La négation frappe d'inanité tous les attributs traditionnellement convoqués par le discours principiel. Notons cependant tout de suite que Damascius déclare qu'il ne faut pas célébrer hymniquement le Principe. Je rappellerai simplement ici que le genre hymnique est connu depuis Homère. On honore les dieux par des hymnes, en multipliant les épithètes formulaires. Par exemple, dans *L'Hymne homérique à Apollon,* on « prononce en asyndète trois épiclèses et qualifications du dieu : « à l'arc d'argent », « seigneur », « qui frappe au loin » en fonction de ses attributs : l'arc, l'oracle, la lyre[28]. Les Néoplatoniciens ont composé des hymnes, comme

[27] C. É. Ruelle, *Damascii successoris dubitationes et solutiones*, Paris, Klincksieck, 1889-1899, 1, p. 4, 7-10.

[28] Claude Calame, « Les "noms" des dieux grecs : les pouvoirs de la dénomination et de la profération hymnique dans la reconfiguration d'un panthéon » *in* Sylvie Perceau, *Polytropia, d'Homère à nos jours,* Paris, Garnier, 2014, p. 79-95.

Proclus, dont il reste toute une série d'hymnes aux dieux[29]. Et avec Proclus, l'hymne prend un sens élargi[30] :

> Par une extension du sens du mot, tout discours théologique, traitant solennellement d'une réalité divine, est désigné comme un hymne. Pour Proclus les négations de la 1re hypothèse du *Parménide* – *le sommet de la théologie négative* – ne sont pas autre chose qu' « un hymne théologique en l'honneur de l'Un » Proclus, *In Parmenidem*, VII, col. 1191, 34-35.

Ce sont de telles références qu'il faut avoir en tête pour comprendre ce que dit Damascius. Le fait d'appeler le Principe prend son sens fort : nommer et invoquer. Cela signifie que, pas plus qu'il n'y a de fonction locutive métalinguistique, il n'y a d'interlocution ou de dialogue ou de conversation avec l'Un, autrement dit le langage et l'acte de nomination propres à l'hymne sont eux aussi disqualifiés. Du reste, on peut remarquer, en cet endroit précis où se produit l'abandon et la disqualification du langage, que quelque chose d'étonnant se produit : le style de Damascius devient soudain anaphorique, très rythmé grâce à la présence de hiatus et d'incrustations métriques, chaque mot est entendu séparément dans un choc de voyelles, ce qui est la marque du passage à la musique[31]. Le langage mime sa propre dénégation, se perdant

---

[29] R. M. van den Berg, *Proclus' Hymns,* Leiden, Brill, 2001.

[30] Comme l'explique Ph. Hoffmann « L'expression de l'indicible dans le néo-platonisme grec de Plotin à Damascius », C. Levy et L. Pernot, *Dire l'Evidence*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 335-390.

[31] *Οὐδὲ ἄρα ἀρχήν, οὐδὲ αἴτιον ἐκείνην κλητέον, οὐδὲ πρῶτον, οὐδέ γε πρὸ πάντων, οὐδ' ἐπέκεινα πάντων* « ni principe, ni cause, ni premier, ni primordial », Damascius, *Aporiai kai luseis peri tôn prôtôn archôn*), C. É. Ruelle, 1, p. 4, 7-10. L'anaphore de *oude* et le rythme de la phrase se divise en deux séries : dans la première série, le hiatus domine (et selon le Ps. Demetrios de Phalère, il s'agit de la marque du passage de la prose à l'incrustation métrique et à la musique hymnique, le hiatus se disant à partir du verbe *sugkrouein*, frapper, un terme

dans la musique. Damascius rompt avec la tradition hymnique mais ce qu'il faut bien saisir c'est que cette disqualification de l'hymne s'effectue dans une sorte de déconstruction performative de l'hymne, une sorte d'adieu à l'hymne en forme d'hymne apophatique. L'anaphore de la négation se poursuit parallèlement à l'intensification de la progression négative : de la négation de l'hymne on passe à celle de la pensée, la *noèsis*, la pensée de l'intelligible lui-même (et l'on entend là implicitement Platon et Plotin), et progressivement à tous ses modes les plus infimes, jusqu'au sous-entendu, le soupçon que désigne le terme *huponoia*[32]. Tous les types de connaissance et de discours sont ainsi récusés. On constate, en conséquence, que l'apophatisme est une manière de circonvenir l'indicible, en cercles concentriques progressifs, comme l'ombre autour d'une lampe : « nous tournons pour ainsi dire de l'extérieur autour de lui », dit Plotin[33]. Et l'on progresse ainsi jusqu'à énoncer que l'Un n'est pas ou que l'Un n'est Rien.

À ce point de notre étude, il convient de s'arrêter un peu. Afin de prendre toute la mesure de ces opérations accomplies par

---

utilisé pour désigner la frappe de la cithare, *De Elocutione*, L. Radermacher, *Demetrii Phalerei qui dicitur de elocutione libellus*. Leipzig, Teubner, 1901, p. 68-70, dans la seconde série, le hiatus disparaît et l'anaphore de *oude* est modifiée par l'ellipse *oud'* (ce que Demetrios appelle la *sunaloiphè*, l'effacement, 70, 4, L. Radermacher). Le rythme prend d'abord de l'amplitude, avant de retomber puis, avec la disparition des hiatus, il reprend de l'amplitude au moment où il coïncide avec l'adverbe au-delà, mais aussi au moment où les mots semblent perdre leur valeur syntagmatique, comme si la musicalité avalait le sens des mots et dominait progressivement. Les allitérations en *chi*, *kappa*, et *pi* suivent ce rythme d'ascension.

[32] C'est le sous-entendu, l'intention implicite, et aussi le sens profond d'une allégorie ou d'un mythe, selon l'exemple donné dans la *République* de Platon (378d7).

[33] Plotin, *Ennéades*, *Traité* 9 [VI, 9], trad. P. Hadot, Paris, Le Cerf, 1994, p. 82.

Damascius, il faut prendre le temps de s'attarder sur le statut logique de la négation.

Rappelons que les Stoïciens appelaient *apophasis*, la proposition telle que : « non (il ne fait pas jour) » et qu'ils la distinguaient de la négation privative (*to sterètikon*) : « celui-ci est inhumain » et de la négation universelle (*to arnètikon*) : « nul ne se promène ». La négation apophatique au sens des Stoïciens porte sur l'ensemble d'une proposition et pas seulement sur le prédicat. « Non (Il marche) » n'équivaut pas à « Il ne marche pas ». Dans le second cas en effet, la négation affirme quelque chose du sujet : il existe un certain x qui ne marche pas. Elle ne porte que sur une partie du Tout et non sur le Tout[34]. Autrement dit, si le Tout représente le monde ou le langage, nier tel élément du Tout revient à poser la possibilité des autres, bref, la négation est contradictoire. Aujourd'hui on parle de négation présuppositionnelle. Or, dans le cas de l'*apophasis* au sens stoïcien, non, il n'y a pas quelqu'un qui marche et c'est le Tout entier qui est aboli. Aujourd'hui on parle de négation complète.

Toutefois, la négation au sens apophatique n'a pas la même portée chez les Stoïciens et chez les Néoplatoniciens[35].

---

[34] Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, 8, 93-98, J. Mau et H. Mutschmann.

[35] Comme en témoigne cet extrait de Proclus : « En effet, dans les réalités, les négations à mon avis présentent trois types particuliers : et tantôt étant plus apparentées au Principe que les affirmations elles sont génératrices et perfectives de la génération des affirmations ; tantôt elles sont placées sur le même rang que les affirmations et l'affirmation n'est en rien plus respectable que la négation ; tantôt enfin, elles ont reçu une nature inférieure aux affirmations et elles ne sont rien d'autre que des privations d'affirmation. En effet, en ce qui concerne le non-être qui comporte la négation des êtres, tantôt nous le plaçons au-delà de l'être et nous disons qu'il est cause et producteur des êtres, tantôt nous le disons uni à l'être, tout de même que, je

Premièrement il y a la privation, et elle a le même sens que chez les Stoïciens, elle est une privation d'affirmation. Deuxièmement, la négation placée sur le même plan que l'affirmation désigne la négation présuppositionnelle (qui est aussi évoquée par Platon dans le *Sophiste* avec la forme de l'Autre). Mais le troisième type de négation est l'*apophasis*, et l'on vérifie tout de suite que ce type de négation n'a plus rien à voir avec les Stoïciens. Car toute négative qu'elle soit, elle produit une affirmation, c'est une négation *génératrice d'affirmation* dit Proclus. La négation est assertive. Au lieu d'abolir la chose, on l'affirme. C'est en ce point étrange que, par exemple, s'obscurcit la limite qui est censée séparer les théologiens et leurs détracteurs athées ou sceptiques[36] car ici les contraires se rejoignent en ce que pour tous, théologiens et athées, « Dieu n'est pas ».

---

pense, l'Etranger d'Elée lui aussi montre que le non-être s'il est permis de parler ainsi, n'est absolument pas moins réel 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 monde en devenir tout entier, mais aussi la matière » (*Αἱ μὲν γὰρ ἀποφάσεις τριπλῆν, ὡς ἐμοὶ δοκοῦσιν, ἐν τοῖς πράγμασιν ἰδιότητα προτείνουσι·καὶ ποτὲ μὲν ἀρχοειδέστεραι τῶν καταφάσεων οὖσαι, γεννητικαὶ καὶ τελειωτικαὶ τῆς ἀπογεννήσεως αὐτῶν ὑφεστήκασι·ποτὲ δὲ τὴν σύστοιχον ταῖς καταφάσεσιν ἐκληρώσαντο τάξιν καὶ οὐδὲν μᾶλλον ἡ κατάφασις τῆς ἀποφάσεως σεμνοτέρα ποτὲ δὲ αὖ καταδεεστέραν ἔλαχον φύσιν τῶν καταφάσεων καὶ οὐδὲν ἀλλ' ἢ στερήσεις εἰσὶν ἐκείνων. Καὶ γὰρ τὸ μὴ ὂν αὐτὸ παρ' ᾧ καὶ ἡ ἀπόφασις τῶν ὄντων ἐστίν, ὁτὲ μὲν ἐπέκεινα τοῦ ὄντος τιθέμενοι λέγομεν ὡς αἴτιόν ἐστι καὶ ὡς παρακτικὸν τῶν ὄντων·ὁτὲ δὲ τῷ ὄντι σύζυγον ἀποφαινόμεθα καθάπερ, οἶμαι, καὶ ὁ Ἐλεάτης ξένος οὐδὲν τὸ μὴ ὂν τοῦ ὄντος ἔλαττον, εἰ θέμις εἰπεῖν, ἐπιδείκνυσιν·ὁτὲ δὲ τοῦ ὄντος στέρησιν καὶ ἐνδεὲς τοῦ ὄντος ἀπολείπομεν αὐτό κατὰ γὰρ τοῦτον δηλαδὴ τὸν τρόπον καὶ τὴν γένεσιν πᾶσαν καὶ τὴν ὕλην μὴ ὂν ἀποκαλοῦμεν*) Proclus, *Théologie platonicienne*, II, 5, Saffrey et Westerink, p. 38-39.

[36] Un écho saisissant demeure celui des *Dialogues sur la religion naturelle* de Hume.

Pourtant, dire que la négation est assertive ne suffit pas. Il faut en effet aussitôt ajouter le corollaire essentiel : la négation n'est pas ici sur le même plan que l'affirmation, dit encore Proclus[37].

En effet, l'usage de la négation au sens apophatique est hyperbolique : elle affirme l'éminence de la chose niée, comme dans la *République* de Platon, le Bien surpasse l'être (509b), à quoi Glaucon répondait non sans humour (*Ἄπολλον, ἔφη, δαιμονίας ὑπερβολῆς*, ce qu'on peut traduire par la formule « Par Apollon, quelle transcendance démonique ! » ou encore, plus fidèlement par : « quelle prodigieuse exagération », 509c2 (ma traduction). On peut montrer que c'est cette figure d'exagération, l'*hyperbole* qui entre pourtant dans la langue savante, par exemple, chez Proclus, pour désigner l'éminence du Principe[38].

Jacques Derrida a dénoncé dans ce procédé une stratégie d'hyperbolisation du Principe dans une mystique de l'autorité.

---

[37] Elle n'entre pas, dans la *sustoichia,* c'est-à-dire, au sens de ce terme de connotation pythagoricienne, à l'époque de Proclus, ce qui est sur le même rang ou la même ligne A. G. Wersinger, « 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, *L'énonciation en Catalogue*, revue *Textuel*, Février 2008, 235-253 ; *La Sphère et l'Intervalle. Le Schème de l'Harmonie dans la pensée des anciens Grecs d'Homère à Platon*, 2008, Collection *Horos*, Grenoble, J. Millon, p. 232-247.

[38] « Puisque la première des hypothèses montre par le moyen des négations l'éminence indescriptible du tout premier principe et admet qu'il transcende tout le domaine de l'Etre et tout le domaine de la connaissance » (*Ἀλλ' ἐπείπερ ἡ πρωτίστη τῶν ὑποθέσεων τὴν ἀπερμήγητον τῆς πρωτίστης ἀρχῆς* ***ὑπερβολὴν*** *διὰ τῶν* ***ἀποφάσεων*** *ἐπιδείκνυσι καὶ πάσης μὲν οὐσίας αὐτὴν πάσης δὲ γνώσεως ἐξῃρημένην ἀφίησι*), Ploclus, *Théologie platonicienne*, I, p. 56, 17-20, Saffrey et Westerink.

Quand on dit apophatiquement par exemple : « Dieu n'est pas grand », on ne se limite pas à nier la grandeur de Dieu pour affirmer une autre propriété de Dieu (par exemple, sa puissance ou sa bonté). Bien au contraire : cette figure d'exagération a l'effet de rendre Dieu plus grand que toute grandeur. On sort Dieu de toute mesure, de sorte que la mesure est implicitement amoindrie face à cette grandeur incommensurable. Bref, on rend Dieu incomparable. Mais ici il convient d'être attentif à un risque de glissement logique : il ne faut pas croire en effet que lorsqu'on déclare « Dieu n'est pas grand », cela revient à sortir Dieu de la sphère catégorielle de la grandeur. 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 on a pu reprocher à l'apophatisme théologique de reconduire, de manière occulte, l'onto-théologie ou encore la métaphysique qu'il prétendait dépasser. L'apophatisme renforce paradoxalement la métaphysique parce que la négation n'y est pas complète au sens stoïcien[39], mais fonctionne de manière hyper-assertive ou hyper-phatique, bref au lieu d'anéantir elle renforce. Dire que Dieu n'est pas, c'est dire que sa réalité

[39] Ici, il convient de préciser que par *huperapophatikon*, supernégative, les Stoïciens énonçaient la négation double (D. Laërce, VII, 65), que le Caton du *De Finibus* de Cicéron, J. Martha, *Cicéron, Des termes extrêmes des biens et des maux*, Paris, Les Belles Lettres, 1967, III, 29) illustre par l'exemple : « **Rien n'est** mal qui **ne soit pas** infamant » et qui est identique à « Tout mal est infamant », avec l'effet de souligner l'absence radicale d'exceptions. Mais cette identité de la négation avec l'affirmation n'a rien à voir avec la négation hyper-assertive de l'usage néoplatonicien.

transcende toute réalité, et il devient plus réel que ce qui est réel.

Il n'est peut-être pas inutile d'observer que n'importe quel objet peut donner lieu à ce type de négation, avec les mêmes effets. Lorsque nous disons dans l'exaltation amoureuse : « tu n'es pas beau », nous voulons exprimer l'éminence hyperbolique de celui dont la beauté est incommensurable à toute beauté, au point d'en être inassignable. Tel est l'hyper-phatisme de l'apophatisme. 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 sont aussi comptés parmi ces objets, le Non-Etre de Parménide, la *chôra* du *Timée* et même les choses sensibles. Dans la *République* (479b-c), Socrate compare le statut des choses sensibles à une énigme : « elles ressemblent à ces équivoques (*epamphoterizousin*) des banquets et à l'énigme des enfants sur l'eunuque, sur le coup donné à la chauve-souris, quand on dit de façon énigmatique avec quoi et sur quoi il l'a frappée. Ces choses elles aussi parlent par équivoques (*epamphoterizein*) et il n'est possible de penser fermement ni qu'elle est ni qu'elle n'est pas ni les deux à la fois, ni aucun des deux (*out'eînai oute mè eînai ouden autôn dunaton pagiôs noêsai, oute amphotera oute oudeteron*) »[40]. L'énigme de la chauve-souris nous a été transmise grâce à Athénée, auteur des *Deipnosophistes*, (livre X, 452c). La solution de l'énigme est qu'un eunuque borgne vise une chauve-souris avec une pierre ponce. Un eunuque n'est en effet ni un homme ni une femme, mais il n'est pas non plus à la fois homme et femme, et n'est pas non plus ni homme ni femme. Même chose pour le borgne, la pierre ponce, et la chauve-souris. Dans chaque cas s'applique ce qu'on appelle un quadrilemme ou un tétralemme, une sorte

[40] Ma traduction.

de dilemme à quatre voix. Les choses sensibles sont des quadrilemmes, ce qui signifie qu'on ne peut pas trancher entre l'être ou le non-être à leur sujet. Elles sont et ne sont pas, elles sont entre l'Être et le Néant, dans une contradiction insoluble. On ne peut pas la penser fermement, car aussitôt une objection vient interdire à la pensée de se fixer. La chauve-souris est-elle ou non un oiseau ? Oui ou non ? Non. Oui et non ? Non.

Pour les amateurs de logique on peut écrire :

Pas plus (p, non p, à la fois p et non-p, ni p ni non-p)

Cette interprétation considère que l'expression « pas plutôt que » est en facteur commun aux quatre propositions atomiques. Dans ce cas, elle s'écrit (pour disjonction = V ; conjonction :.)

Pas plus $(p \vee \neg p), (p . \neg p), \neg (p . \neg p)$.

Cela signifie qu'aucune de ces trois propositions n'est préférable ni ne convient. La disjonction, la contradiction et l'exclusion sont éliminées par insuffisance et indécidabilité, autant dire que toute la logique sur laquelle repose l'argumentation est abolie. Or cela a pour effet immédiat de creuser l'écart entre la chose considérée et le discours. C'est l'indicible, mais attention : l'indicible n'est ici que la forme ultime de l'hyper-assertion.

Les quadrilemmes (qui ont joué un rôle important, dans la pensée *sceptique*) ne sont, dans le néo-platonisme, qu'une systématisation des ressources hyper-phatiques de l'apophasie.

Et c'est là que Damascius entre en scène de manière intéressante, et c'est là qu'il semble se confondre avec le sceptique pyrrhonien tout en le dépassant et qu'il rejoint Wittgenstein. Car Damascius sait très bien que les négations

ainsi comprises sont caractérisées par le renversement (*peritropê*), ce terme que nous avons déjà rencontré chez Sextus Empiricus. Mais le geste qu'il effectue est extraordinaire : il renverse le renversement, il redouble l'apophatisme libérant de fait des conséquences surprenantes :

> Ne risquons-nous pas de marcher dans le vide et d'atteindre le rien en soi ? (*μήποτε γὰρ κενεμβατοῦμεν εἰς αὐτὸ τὸ οὐδὲν ἀνατεινόμενοι*, car ce qui n'est pas même Un n'est rien, en toute justice (*ὁ γὰρ μηδὲ ἕν ἐστι, τοῦτο οὐδέν ἐστι κατὰ τὸ δικαιότατον*). Et d'où viendrait-il qu'il y a quelque chose au-delà de l'Un ? (*πόθεν γὰρ ὅτι καὶ ἔστι τι τοῦ ἑνὸς ἐπέκεινα*), Damascius, A*poriai kai luseis peri tôn prôtôn archôn*, C. É. Ruelle 1, 5, 2-6 (ma traduction),

Le verbe *kenembateô* marcher dans le vide est suivi du participe moyen du verbe *anateinô*, tendre vers, atteindre. Ces verbes sont descriptifs. Ils sont suivis d'un mélisme qui remémore la figure étymologique du mot grec *μηδέν* (rien) : *μηδὲ ἕν* (pas même un). Au-delà de l'Un il n'y a rien, pas même Un.

De même dans le texte suivant :

> C'est en effet une pensée où l'on ne peut marcher, et que l'on est incapable de formuler (*ἄβατος γὰρ ὡς ἔοικεν καὶ ἀμήχανος ἡ τοιάδε φροντίς*), Damascius, A*poriai kai luseis peri tôn prôtôn archôn*, C. É. Ruelle, 1, 5, 17 (ma traduction).

L'au-delà de l'Un est une pensée inabordable, sur laquelle on ne peut pas marcher (le terme *abatos* a la même racine que le verbe *kenembateô*).

La métaphore utilisée est celle des douleurs de l'enfantement (*ôdinas*) que Damascius emprunte au discours de Diotime dans le *Banquet* de Platon :

> Il faut habituer notre esprit à cette douleur de l'enfantement indicible (*τὰς ἐν ἡμῖν ἀρρήτους ὠδῖνας*),

> l'habituer à prendre la conscience ineffable, je ne sais d'autre nom à lui donner, de cette vérité qui nous toise (*εἰς τὴν ἄρρητον οὐκ οἶδα ὅπως εἴπω συναίσθησιν τῆς ὑπερηφάνου ταύτης ἀληθείας*), Damascius, A*poriai kai luseis peri tôn prôtôn archôn*, C. É. Ruelle, I, 5, 18-20 (ma traduction).

La pensée qui se dit chez Damascius, souci, inquiétude, *phrontis*, est une gestation qui a pour terme l'enfantement d'un savoir. Mais ici la gestation est douloureuse car elle n'aboutit pas à son terme. La pensée soucieuse de l'au-delà de l'Un est une pensée des limites infranchissables. C'est pourquoi la gestation elle-même est ineffable. Le terme *arrètos* appartient à une longue tradition à la fois mystérique et mathématique[41]. Damascius emploie ce terme *d'arrètos* pour exprimer l'indicible passage à la limite de la pensée. Il emploie aussi le terme *Hyperèphanos* qui désigne quelque chose qui est à la fois splendide et orgueilleux et semble nous toiser de sa sublimité.

C'est ce qu'on peut observer dans le texte qui suit :

> Mais le principe le plus noble se doit dérober à la prise de toutes nos conceptions puisque, même dans les choses d'ici-bas, ce qui fuit toujours plus haut nos

---

[41] Par exemple, on ne peut pas dire la valeur arithmétique d'une racine carrée. C'est l'exemple du *Ménon* de Platon. La division d'un rapport est un problème mathématique qui consiste à trouver le nombre qui constitue le milieu géométrique (*meson*) entre 1 et 2, par exemple. Ce nombre s'écrit aujourd'hui $\sqrt{2}$. Et l'on sait que ce nombre est irrationnel : $\sqrt{2} \notin Q$. Pour autant, cela ne veut pas dire qu'il n'y a rien. La racine carrée pointe vers un nombre inaccessible à l'ordre des nombres entiers. Elle contraint le mathématicien à changer de paradigme numérique, et à poser l'ordre des nombres irrationnels ou transcendants. Pour l'usage musical de ce terme dans les cercles néo-platoniciens, A. G. Wersinger, « Le son inaudible et le paradoxe des notes silencieuses dans la musique grecque antique », in *Silence et sagesse, de la musique à la métaphysique, les anciens Grecs et leur héritage,* L. Boulègue, P. Caye, (éd.), Paris, Garnier, (sous presse).

> pensées est plus estimable que ce qui est plus à notre portée, de sorte que le plus estimable devrait être ce qui échappe à toutes nos conceptions. Et si cela est, c'est Rien (*τὸ δὲ σεμνότατον ἄληπτον εἶναι δεῖ πάσαις ἐννοίαις ἐπειδὴ καὶ ἐν τοῖς τῇδε τὸ ἀναφεῦγον ἀεὶ πρὸς τὸ ἄνω τὰς ἡμετέρας ἐννοίας τιμιώτερον τοῦ προχειροτέρου, ὥστε τιμιώτατον ἂν εἴη τὸ πάσας ἐκπεφευγὸς τὰς ἡμετέρας ὑπονοίας· εἰ δὲ τοῦτο οὐδέν ἐστιν*), Damascius, *Aporiai kai luseis peri tôn prôtôn archôn*, C. É. Ruelle, I, 6, 19-22 (ma traduction)

La transcendance du Principe exige une ascension, une anabase toujours plus exigeante. Cette exigence est corrélative de l'apophatisme hyper-phatique. Nous ne pouvons pas faire autrement que poser l'éminence de ce que nous ne parvenons pas à réduire à notre discours. Mais Damascius va encore plus loin : la transcendance du Principe perd sa valeur en ce que nous la nommons. Ce que Damascius comprend et qui lui fait dépasser ici le scepticisme, c'est que la seule chose qui demeure dans l'apophatisme redoublé, c'est la différence entre ce qui est digne et ce qui est indigne. Là où le sceptique conclut en faisant appel à l'isosthénie, l'indifférence en termes de valeur, Damascius comprend que même s'il n'y a rien, même si la transcendance n'existe pas, cela ne fait que refermer l'impuissance de l'âme sur elle-même. Et cette impuissance se traduit par le sentiment de son indignité, face à ce qu'elle ne comprend pas et qui est exprimé au moyen du superlatif : le plus estimable, *τιμιώτατον*[42]. La posture sceptique

[42] Ce vocabulaire est issu d'une longue tradition d'Homère à Aristote, comme le montre Thomas Szlezak, qui examine l'évolution du rôle de la *timè* depuis son origine poétique jusqu'à Platon et Aristote, en passant par les Présocratiques, pour mettre en évidence l'existence d'une tradition « homérico-théologique » de la pensée platonicienne des Principes, « Von der *timè* der Götter zur *timiotès* des Prinzips : Aristoteles und Platon über den

qui met tout en balance, dans un équilibre indifférent, n'est plus tenable.

Lisons le texte suivant :

> Comme du fond d'un sanctuaire, tout procède de lui, de l'Ineffable, et selon un mode ineffable (*ὥσπερ ἐξ ἀδύτου πάντα προϊέναι, ἔκ τε ἀπορρήτου καὶ τὸν ἀπόρρητον τρόπον*). Car ce n'est pas comme Un qu'il produit les plusieurs, ni comme Unifié qu'il produit les choses distinctes ; c'est comme ineffable ineffablement qu'il produit tout, et de la même manière (*ἀλλ' ὡς ἀπόρρητον ἀπορρήτως τὰ πάντα ὁμοίως*). Damascius, A*poriai kai luseis peri tôn prôtôn archôn*, C. É. Ruelle, I, 6, 27-7, 3.

La métaphore d'origine platonicienne du sanctuaire (*aduton*) vient marquer la limite où ne joue plus la différence des ineffables, des riens, des vides. On revient à l'hymne, mais il s'agit d'un hymne de l'ineffable : on observe en effet la répétition du mot ineffable en polyptote : substantif au génitif de provenance (*ek aporrètou*), adjectif épithète à l'accusatif de manière (*ton aporrèton tropon*), et en comparatif (*hôs aporrèton*) aussitôt suivi de l'adverbe (*aporrètôs*). On entend le ressassement sonore de la racine *aporrèt* où retentit peut-être aussi, en filigrane, le début du mot *aporia*.

Le Tout (auquel appartient tout ce qu'on peut dire), est posé en tant que ce qui procède ineffablement de l'Ineffable. Autrement dit, le langage est présenté comme désignant son au-dehors ou son au-delà non linguistique. Le langage possède la propriété de se nier lui-même en indiquant un référent. Le terme négatif en polyptote souligne quasi-musicalement la présence mystérieuse du principe absolu. C'est un hymne de l'ineffable, ou encore un hymne apophatique. Le langage

---

Rang des Wissens und seiner Objekte », *Ansichten griechischer Rituale* : *Geburtstags-Symposium für Walter Burkert*, Stuttgart, Teubner, 1998, p. 420-439.

s'efface pour désigner un référent de nature distincte de lui. Mais cette propriété banale est ici auto-référentiellement mise en scène : ce langage que j'emploie maintenant, se désigne lui-même comme étant impuissant à parler. On se trouve dans une contradiction performative comme si l'on disait : « ce langage ne parle pas ». La contradiction performative cherche aussitôt une solution dans le référent : ce référent est impossible à dire mais il existe d'autant plus. Normalement dans le langage, le référent est extérieur, il est la chose non linguistique à laquelle le langage fait référence. Cette propriété de s'effacer est celle du langage. Tout langage passe derrière ce qu'il désigne. Cette fonction de subalternation du langage est propre à l'effet que suscite le langage. Or, l'apophatisme revient ici à désigner cette subalternation ou cet effacement de manière auto-référentielle. Ce langage que j'emploie pour dire la chose, ne parle pas. Aussitôt la chose renforce son extériorité et sa transcendance est renforcée par la dimension auto-référentielle de la négation. On voit bien que le discours apophatique use de la puissance hyper-assertive de la négation. Mais il faut ajouter qu'il le fait en procédant auto-référentiellement et en créant une contradiction performative[43]. C'est cela que Damascius réalise.

> Et si, en disant cela même sur lui qu'il est ineffable, qu'il n'est aucune des choses du Tout, qu'il est non circonceivable par la pensée, notre raisonnement semble pris de vertige… (Εἰ δὲ αὐτὰ ταῦτα περὶ αὐτοῦ λέγοντες ὅτι ἀπόρρητον, ὅτι οὐδέν ἐστι τῶν πάντων, ὅτι ἀπερινόητον περιτρεπόμεθα τῷ λόγῳ), Damascius,

[43] Je propose cette interprétation pour compléter l'excellente analyse de Carolle Tresson-Metry, *L'aporie ou l'expérience des limites de la pensée dans le* Peri arkôn *de Damaskios*, Leiden, Brill, 2012, p. 208-213.

> *Aporiai kai luseis peri tôn prôtôn archôn*, C. É. Ruelle, 1, 7, 2-4 (ma traduction).

Dans ce texte, l'effet auto-référentiel de l'apophatisme est mis en évidence, en convoquant le concept fondamental de la *peritropè*, le renversement, le vertige du *logos*.

De même :

> Ils ne nous révèlent que nos propres affects à son égard, nos impasses et nos insuccès, et pas même clairement (τὰ δὲ οἰκεῖα πάθη περὶ αὐτὸ καὶ τὰς ἀπορίας τε καὶ ἀτευξίας ἑαυτῶν μηνυουσῶν, οὐδὲ σαφῶς), Damascius, Aporiai kai luseis peri tôn prôtôn archôn, C. É. Ruelle, 1, 7, 6-7 (ma traduction).

Le langage est celui de ce que désigne le terme *aporias*, les apories, les impasses. Il ne révèle que nos affects, nos souffrances que fait naître le doute. Et ce doute est insoluble, il est obscur, pas même clair ou évident. Car nous ne pouvons pas même nous dire qu'il n'y a pas de sanctuaire, qu'il n'y a qu'un abîme. Abîme ou sanctuaire, Un ou Rien, nous ne pouvons pas trancher :

> C'est pourquoi notre renversement est complet. Nous n'avons contact avec lui en rien (*διὸ καὶ περιτρεπόμεθα πανταχῇ ὡς κατὰ μηδὲν αὐτοῦ ἐφαπτόμενοι*). Parce qu'il n'est rien, et plus que cela encore, parce qu'il n'est pas même cela, le Rien (*ἅτε καὶ οὐδενὸς ὄντος, μᾶλλον δὲ μηδὲ τούτου ὄντος, τὸ οὐδέν*), Damascius, *Aporiai kai luseis peri tôn prôtôn archôn*, C. É. Ruelle, 1, 13, 20-22 (ma traduction).

S'il y a renversement, c'est parce que lorsque nous disons il y a de l'inconnaissable au-delà de ce que nous connaissons, cela peut vouloir dire : la nature de cet inconnaissable est d'être inconnaissable comme si elle était cachée. Mais dans ce cas, cela implique que je connais quelque chose de l'inconnaissable et donc qu'il n'est pas absolument inconnaissable. Or,

l'Inconnaissable est hyper-transcendant, de sorte qu'il ne donne prise à aucune connaissance. Mais dans ce cas, puisqu'il n'y a aucun contact avec lui, il n'est rien au sens où ne correspondant à aucune de nos catégories, il est au-delà de l'être et n'existe pas. Or, s'il n'existe pas, il n'est rien. Mais si l'inconnaissable n'est rien, je sais quelque chose de lui, de sorte qu'il retombe à la portée de mon ignorance. Il me faut donc conclure qu'il n'est pas même rien et refermer sur moi le cercle de mon ignorance.

Or, pour Damascius, le langage projette la division de notre âme sur le Tout, comme en témoigne le texte qui suit :

> Mais c'est nous qui divisons, qui en face de sa simplicité nous dédoublons, et, mieux encore, qui nous plurifions (*ἡμεῖς δὲ οἱ μερίζοντες καὶ περὶ τὴν ἐκείνου ἁπλότητα διπλασιαζόμενοι καὶ ἔτι πολλαπλασιαζόμενοι*), Damascius, *Aporiai kai luseis peri tôn prôtôn archôn*, C. É. Ruelle, 1, 4, 1-2 (ma traduction).

Cela implique que la différence (et la multiplicité) est une illusion de notre âme mais étant donné que la transcendance aussi est un effet de division, la transcendance elle-même se voit disqualifiée.

Damascius écrit encore :

> Car ce qui s'extrait, s'extrait toujours de quelque chose et n'est pas absolument extrait (*ἐξῄρηται γὰρ ἀεί τινος τό γε ἐξῃρημένον καὶ οὐ πάντη ἐστὶν ἐξῃρημένον*) puisqu'il est en relation avec cela même dont il s'est extrait (*ἅτε σχέσιν ἔχον πρὸς τὸ οὗ ἐξῄρηται*), et que d'une manière générale dans une prééminence quelconque il y a une coordination (*καὶ ὅλως ἐν προηγήσει τινὶ σύνταξιν*). Si donc on veut le poser comme un fondement réellement extrait (*Εἰ οὖν μέλλοι τῷ ὄντι ἐξῃρημένον ὑποκεῖσθαι*), qu'il soit posé comme n'étant pas même extrait (*μηδ' ἐξῃρημένον ὑποκείσθω*) : cette dénomination en son sens

propre n'est pas vraie en toute exactitude de ce qui s'extrait (*οὐ γὰρ ἐπαληθεύει τῷ ἐξῃρημένῳ τὸ οἰκεῖον ὄνομα κατὰ ἀκρίβειαν*) ; dès qu'on le nomme ainsi on le coordonne déjà (*ἅμα γὰρ ἤδη καὶ συντεταγμένον*), si bien que, même cette dénomination, nous devons la nier de lui (*ὥστε καὶ τοῦτο αὐτοῦ ἀποφῆσαι ἀνάγκη· ἀλλὰ καὶ ἡ ἀπόφασις λόγος τις*). Mais la négation est un certain discours et ce qu'on nie est bien une réalité (*καὶ τὸ ἀποφατὸν πρᾶγμα*). Or, lui n'est rien. Il ne peut donc pas même être nié (*τὸ δὲ οὐδὲν οὐδὲ ἄρα ἀποφατόν*). Ni d'une manière générale dicible (*οὐδὲ λεκτὸν ὅλως*), ni être connaissable d'une manière quelconque (*οὐδὲ γνωστὸν ὁπωσοῦν*) si bien qu'il n'est même plus possible de nier la négation (*ὥστε οὐδὲ ἀποφῆναι τὴν ἀπόφασιν δυνατόν*). Mais le renversement complet de nos discours et de nos pensées, c'est là pour ce dont nous parlons un fantôme de démonstration (*Ἀλλὰ ἡ πάντη περιτροπὴ τῶν λόγων καὶ τῶν νοήσεων αὕτη ἐστὶν ἡ ἐμφανταζομένη ἡμῖν ἀπόδειξις οὗ λέγομεν*). Et quelle sera la limite du discours, sinon un silence dont il n'y a pas moyen de sortir ? (*καὶ τί πέρας ἔσται τοῦ λόγου, πλὴν σιγῆς ἀμηχάνου*), Damascius, A*poriai kai luseis peri tôn prôtôn archôn*, C. É. Ruelle, 1, 15, 15-24 (ma traduction).

De ce texte extrêmement riche qu'il m'est impossible de commenter en détails, il faut surtout retenir que la transcendance, ici désignée par le verbe concret que nous avons déjà rencontré, (s'extraire, se soustraire), 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 syntaxe. A ce titre, la transcendance se réfute elle-même en tant que mot relevant de cette syntaxe. Mais comme la réfutation est elle-même un mode de syntaxe, on se trouve devant l'impossibilité de nier la négation elle-même. C'est le

dicible, le *lekton*, le signifié, qui est alors disqualifié. On se trouve alors devant la limite, le *peras* du langage lui-même.

Et c'est là que Damascius et Wittgenstein se rejoignent. Il y a de l'indicible, il y a une limite, ce que Wittgenstein appelle le mystique. Mais Damascius permet de comprendre que la transcendance elle-même est engloutie dans le vertige du renversement. Non que nous retombions dans l'immanence. Tout cela n'a plus de sens. Ce que cela veut dire est que la différence entre les langages ou les disciplines se perd : que faisons-nous lorsque nous lisons Damascius ? De la logique, de la théologie, du culte mystérique, de la musique (de l'hymne négatif), du bruit ? Dans cet effritement des catégories, où même le scepticisme est englouti, de même que toute forme de nihilisme (puisque le nihilisme est l'hypertrophie métaphysique du Rien), ce qui reste est ineffable, on ne peut pas le dire, mais la merveille, le *mirabilis*, c'est que cela se vit, explique Wittgenstein. C'est la vie sans catégories (ni dieu, ni rien, etc. et d'ailleurs : chaque chose est ineffable, mystérieuse, dit Damascius, *καὶ ἐν ἑκάστῳ ἀπόρρητον*, Damascius, A*poriai kai luseis peri tôn prôtôn archôn*, C. É. Ruelle, 1, 17, 25-26.

Nous pouvons conclure : Damascius est bien, comme l'affirmait Pierre Hadot, celui qui a renouvelé le Néo-platonisme, en tirant toutes les conséquences de l'insurmontabilité du langage. La conséquence sur laquelle j'ai voulu insister aujourd'hui peut être ainsi formulée, pour finir, de la façon suivante : c'est en redoublant le renversement apophatique (autrement dit en renversant l'échelle) qu'on parvient à la limite où l'indicible se fait performativement sentir, dans un passage à une expérience muette de l'en-dehors du langage. C'est le fait que cette sortie existe, à savoir qu'il y a

autre chose que du langage, qui émerveille Wittgenstein et Damascius, rien de plus.

Anne-Gabrièle Wersinger-Taylor
Professeure des Universités en philosophie
Université de Reims Champagne-Ardenne
Directrice de recherches au CIRLEP