

La fécondité pédagogique des paradoxes dans le néoplatonisme (Plotin, Proclus, Damascius)

RÉSUMÉ. – Chez Plotin, le paradoxe est l'énonciation d'une ou plusieurs vérités démontrables mais difficiles à croire. Il permet une mise à distance par rapport au langage, qui ouvre la voie à son examen approfondi et à son dépassement. Proclus reprend et développe ce rôle du paradoxe, en insistant sur sa fonction d'étonnement, censé susciter la motivation de l'interlocuteur ou du lecteur, même quand il ignore son ignorance. Celui-ci est alors poussé à approfondir le raisonnement, voire à susciter lui-même des apories afin de résoudre le problème. Damascius reprend ce dernier point, sans mention du paradoxe, au service d'une enquête philosophique avancée qui le mène au renoncement à la connaissance plutôt qu'à l'enseignement.

ABSTRACT. – According to Plotinus, a paradox consists in stating one or more truths that are provable but difficult to believe. It allows one to distance oneself from language, investigate its workings and reach higher levels of thought. Proclus elaborates on this role of the paradox, insisting on how it may raise wonder and motivation in the interlocutor or reader, even in the case of double ignorance. Encountering a paradox may lead to further the reasoning, or even raise new aporias to solve a difficulty. Without mentioning paradoxes, Damascius retains this last point in a different context: an advanced philosophical inquiry that does not lead to teach, but rather to give up the hope of knowing.

Le discours philosophique est friand de formules paradoxales. Son enseignement ne fait pas exception, de la *captatio benevolentiae* au début des cours magistraux aux sujets de dissertation. Il se plaît aux tensions qui semblent intenable, aux apparentes contradictions, aux aphorismes provoquants. On peut y voir la preuve de l'efficacité et de la versatilité rhétoriques du paradoxe, qui le rendent précieux tant pour argumenter que pour initier. De fait, il génère des formules saillantes et concentrées, souvent faciles à détacher de leur contexte d'origine, à retenir et à remobiliser, ce qui favorise la transmission critique et le débat créatif¹. Cependant, l'intérêt philosophique du paradoxe se limite-t-il à la puissance rhétorique de telles formules ?

L'école néoplatonicienne, qui a dominé le paysage philosophique du III^e au VI^e siècles de notre ère, offre un possible cas d'étude de l'utilisation du paradoxe. Sans être un concept central des textes néoplatoniciens, le paradoxe est invoqué comme un précieux outil d'éducation philosophique par les deux penseurs majeurs de ce courant : Plotin et Proclus. Il est ensuite abandonné au profit de l'aporie par le dernier diadoque de l'Académie d'Athènes, Damascius. Ces trois auteurs présentent d'importantes différences doctrinales, mais ils partagent un cadre conceptuel commun, et au moins le projet d'offrir un enseignement transformateur au sujet des principes métaphysiques. Quelle est chez eux la raison de cet investissement enthousiaste puis de cet abandon du paradoxe ? Nous tâcherons ici de prendre au sérieux ce concept tel qu'il se déploie dans le néoplatonisme grec, afin d'en décrire la fonction et les limites.

Jeu et mise à distance du langage chez Plotin

Dans les premières lignes de son traité *Sur la nature, la contemplation et l'Un* (III, 8 [30]), Plotin propose à son auditoire une doctrine étonnante et provocatrice, un « paradoxe » :

Si nous jouions à dire d'abord, avant de traiter avec sérieux la question, que toutes choses cherchent à contempler et regardent cela comme leur fin – non seulement les animaux raisonnables mais aussi ceux dépourvus de raison, ainsi que la nature des plantes et la terre qui les engendre – et que toutes y parviennent à leur manière et conformément à leur nature, mais qu'elles y parviennent et contemplent toutefois différemment (les unes obtiennent la vérité, les autres une imitation et une image de celle-ci), pourrait-on supporter ce paradoxe dans le raisonnement² ?

Ce passage a été souvent commenté pour son intertextualité (il propose une parodie d'une thèse d'Eudoxe de Cnide³) et sa construction rhétorique (Plotin s'inscrit dans le trope du philosophe qui dit le sérieux par la plaisanterie⁴). Il introduit aussi la doctrine plotinienne de

¹ Les propriétés et les usages de ces formules philosophiques détachables, qui ne se limitent pas aux paradoxes, sont notamment analysés dans l'ouvrage dirigé par F. COSSUTTA et F. CIGUREL, *Les formules philosophiques : Détachement, circulation, recontextualisation*, Limoges, Lambert-Lucas, 2014.

² PLOTIN, *Ennéades* III, 8 [30], 1, 1–8 : Παίζοντες δὴ τὴν πρώτην πρὶν ἐπιχειρεῖν σπουδάζειν εἰ λέγοιμεν πάντα θεωρίας ἐφίεσθαι καὶ εἰς τέλος τοῦτο βλέπειν, οὐ μόνον ἔλλαγα ἀλλὰ καὶ ἄλλα ζῷα καὶ τὴν ἐν φυτοῖς φύσιν καὶ τὴν ταῦτα γεννῶσαν γῆν, καὶ πάντα τυγχάνειν καθ' ὅσον οἷον τε αὐτοῖς κατὰ φύσιν ἔχοντα, ἄλλα δὲ ἄλλως καὶ θεωρεῖν καὶ τυγχάνειν καὶ τὰ μὲν ἀληθῶς, τὰ δὲ μίμησιν καὶ εἰκόνα τοῦτου λαμβάνοντα – ἄρ' ἂν τις ἀνάσχοιτο τὸ παράδοξον τοῦ λόγου; Nous utilisons l'*editio minor* de P. HENRY et H.-R. SCHWYZER, *Plotini Opera*, Oxford, Clarendon Press, 1964–1982. Sauf indication contraire, les traductions proposées sont les nôtres.

³ EUDOXE, fr. D3 (= ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque* X, 2, 1172b9–10), qui dit que tous les êtres, raisonnables ou non, cherchent le plaisir. L'allusion est déjà remarquée et démontrée par É. BREHIER, *Plotin. Troisième Ennéade*, Paris, Belles Lettres, 1925, p. 154, n. 1.

⁴ Voir par exemple P. KALLIGAS, *Πλωτίνου: Εννεάς τρίτη. Αρχαίο κείμενο, Μετάφραση, Σχόλια*, Athènes, Académie d'Athènes [2004] ; trad. en. E. K. FOWDEN et N. PILAVACHI, *The Enneads of Plotinus: A*

la contemplation, qui se place en porte-à-faux avec la θεωρία aristotélicienne⁵. Enfin, il pourrait s'agir du début d'un « Grand traité », une tétralogie polémique contre les gnostiques, qui s'ouvrirait alors par une défense badine de l'unification de l'univers par la contemplation, contre la vision morcelée du réel avancée avec gravité voire tragique par les gnostiques⁶. Les commentaires en viennent souvent à subordonner la mention du paradoxe à l'une ou l'autre de ces dimensions du texte plotinien : Plotin indiquerait par là qu'il est conscient de se détacher de la conception aristotélicienne de la contemplation (en l'étendant beaucoup plus loin que la raison humaine), ou se ménagerait un espace de liberté pour exercer son originalité philosophique⁷. Une explication plus courante encore consiste à dire que puisque la suite du traité montrera que toute action est contemplation, le jeu et le paradoxe sont aussi des formes de contemplation, de même que tout autre procédé créatif ou logique envisagé dans le traité⁸. Ces exégèses ont leur validité mais trivialisent la notion de paradoxe, qui n'est pas leur objet premier. Il est possible de lui donner un sens plus précis et d'ainsi éclairer sa fonction dans l'économie générale du traité, mais aussi de la pensée plotinienne.

Plotin parle explicitement de paradoxe à deux autres reprises dans les *Ennéades*. Premièrement, dans le traité qui examine « s'il faut dire que toutes les âmes n'en forment qu'une » (IV, 9 [8]), Plotin argue qu'un même principe peut se trouver dans deux individus différents et y éprouver des affections différentes sans cesser d'être un. Ainsi, l'Humain en moi, qui suis en mouvement, n'est pas différent de l'Humain en vous, qui êtes immobile, et ce n'est « ni absurde, ni trop paradoxal⁹ ». Que signifie ce « trop » ? Est-il simple maladresse du style plotinien¹⁰ ? Ou est-ce à dire que l'affirmation est bien un paradoxe, mais qui n'est pas intenable au point d'en devenir une absurdité ? Du moins Plotin conclut-il le traité en affirmant que chaque âme contient toutes les autres à travers l'essence (οὐσία) de l'Âme, à la manière dont chaque théorème de la géométrie contient tous les autres, même si le géomètre en manipule (προχειρίζεσθαι) un à la fois. Il ajoute que cette doctrine n'est incroyable pour nous que parce que nous l'examinons par le corps¹¹, où l'ubiquité est effectivement impossible.

C'est justement dans le traité « sur l'ubiquité de l'Être » (VI, 4 [22]) que Plotin invoque à nouveau la notion de paradoxe. Après avoir proposé plusieurs arguments montrant que c'est le même Être qui est présent dans tous les êtres particuliers, Plotin remarque que ces arguments contraignent la raison, mais ne persuadent pas l'âme. Celle-ci reste tentée de plutôt

Commentary, vol. 1, Princeton, Princeton University Press, 2014, p. 625–626, qui retrouve ce motif explicité chez PLUTARQUE, *Propos de Table*, 613f – 614a ; on peut y ajouter 620d, 686d et 713b–c.

⁵ P. KALLIGAS, *The Enneads of Plotinus*, p. 623–625, par comparaison avec la doctrine d'ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque* X, 7–8, 1176b–1179b.

⁶ B. HAM, Plotin. *Traité 30 – III, 8. Sur la nature, la contemplation et l'Un*, Paris, Vrin, 2021, p. 11–20 ; J. M. NARBONNE, Plotin. *Œuvres complètes*, t. II, vol. III : *Traités 30 à 33*, Paris, Belles Lettres, 2021, p. 267.

⁷ Respectivement B. HAM, Plotin, p. 78–80 et P. KALLIGAS, *The Enneads of Plotinus*, p. 626–627.

⁸ Voir par exemple P. KALLIGAS, *The Enneads of Plotinus*, p. 627 et P. VASSILOPOULOU, *Creative Thinking: A Plotinian Approach*, in M. G. MOUZALA (dir.), *Cognition in Ancient Greek Philosophy and Its Reception*, à paraître.

⁹ PLOTIN, *Ennéades* IV, 9 [8], 2, 3–7. L'expression οὐκ ἄτοπον οὐδὲ παραδοξότερον se trouve aux lignes 6–7. La traduction du comparatif sans complément par « trop + adj. » est un sens bien attesté dans les grammairiaux, voir par exemple J. BERTRAND, *Nouvelle grammaire grecque*, Paris, Ellipses, 2002, p. 144 et A.-M. BOXUS, *Précis de grammaire grecque*, <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/GraGre/03.Adj.htm#110>, 2005 (consulté en décembre 2023). Une alternative serait de traduire ce comparatif par « assez paradoxal » ou « réellement paradoxal ». Le problème resterait cependant le même : Plotin utilise le comparatif. Si la thèse n'est pas « réellement paradoxale », c'est qu'elle l'est au moins sous un certain rapport, par exemple en apparence.

¹⁰ De l'aveu même de son éditeur Porphyre, le grec de Plotin est atypique et difficile à lire : *Vie de Plotin*, 8.

¹¹ PLOTIN, *Ennéades* IV, 9 [8], 5, 1–27.

dire que l'Être engendre certes des êtres, mais reste en lui-même, car il semble paradoxal qu'il puisse être tout entier partout. Le même argument devrait alors s'appliquer à l'Âme par rapport aux âmes particulières, mais aussi à chaque âme individuelle par rapport à ses propres facultés¹². Le paradoxe, ici, ne désigne pas un énoncé faux et encore moins absurde, mais plutôt une vérité justifiable (et, en l'occurrence, démontrable) qui, malgré les démonstrations, demeure difficile à croire. Il est littéralement ce qui défie l'opinion (παρά-δόξα), ce qui ne peut s'exprimer dans le rapport cognitif ordinaire à la réalité, producteur des images imparfaites de la connaissance que sont les opinions¹³. Non seulement le paradoxe va à l'encontre de l'opinion courante, mais il est difficile à construire comme une opinion, fût-elle conclusion d'une démonstration : il n'a de sens qu'une fois le raisonnement pleinement compris. Les arguments qui constituent la suite du traité ne doivent ainsi pas se comprendre comme visant à établir formellement la démonstration (car c'est déjà chose faite aux yeux de Plotin), mais plutôt à rendre le lecteur ou l'auditeur capable d'y prêter foi malgré ses résistances spontanées¹⁴.

Le paradoxe est ainsi la manifestation d'une incapacité provisoire à saisir une vérité, éventuellement démontrable par ailleurs. Loin d'être le signe d'un esprit lent ou irrationnel, cette incapacité est la conséquence des limitations fondamentales de l'activité psychique, qui culmine dans le raisonnement discursif. L'âme ne peut décrire l'ordre intelligible de la réalité que par des discours qui en sont autant d'approximations plus ou moins précises, et qui en négligent donc toujours au moins certains aspects¹⁵. Nos concepts et représentations sont ainsi toujours incomplets, ne serait-ce que parce qu'ils ne sont capables que d'envisager un aspect à la fois de ce à quoi on pense : même notre mémoire ne peut présenter de tableau synoptique de tous ces aspects¹⁶. C'est du moins le cas au niveau du raisonnement psychique, mais celui-ci peut servir de marchepied vers un niveau d'attention plus élevé, par lequel il devient possible de s'identifier avec la pensée synoptique de l'Intelligence¹⁷. Le paradoxe peut ainsi se comprendre comme une présentation partielle (car discursive) d'une vérité que seule l'Intelligence peut saisir dans son intégralité.

On peut raisonnablement convoquer cette signification pour interpréter le « trop paradoxal » du traité IV, 9 [8]. En effet, il s'agissait bien là d'une vérité (l'Humain est le même en tous les humains), que Plotin a d'abord démontrée par des arguments, avant de la présenter par une analogie avec la pratique géométrique, justifiant le procédé par la difficulté de concevoir cette doctrine pour une âme incorporée. La doctrine est paradoxale, c'est-à-dire incroyable de prime abord pour un individu ordinaire, mais néanmoins pas trop paradoxale, c'est-à-dire pas incroyable au point qu'on ne puisse pas rendre cet individu capable de la croire, éventuellement par une analogie. L'analogie n'est d'ailleurs que l'un des très nombreux moyens mobilisés par Plotin pour présenter pédagogiquement ses doctrines, en

¹² PLOTIN, *Ennéades* VI, 4 [22], 4, 1–19.

¹³ PLOTIN, *Ennéades* V, 9 [5], 7, 1–5.

¹⁴ E. K. EMILSSON et S. K. STRANGE, *Plotinus. Ennead VI.4 and VI.5 : On the Presence of Being, One and the Same, Everywhere as a Whole*, Las Vegas, Zurich et Athènes, Parménides, 2015, p. 137–138. Sur l'usage de formules paradoxales (non thématiques comme telles par Plotin) visant à préparer le lecteur dans le traité VI, 5 [23] (qui prolonge l'argument du traité VI, 4 [22]), voir M. STROZYNSKI, « Spiritual Exercise in Plotinus: The Deictic Method », *Classical Philology*, 2022, 117 (3), p. 495–517.

¹⁵ PLOTIN, *Ennéades* III, 9 [13], 1 ; IV, 4 [28], 5, 22–31. À ce sujet, voir par exemple L. P. GERSON, « Introspection, Self-Reflexivity, and the Essence of Thinking According to Plotinus », in J. J. CLEARY (dir.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Louvain, Leuven University Press, 1997, p. 153–173.

¹⁶ R. CHIARADONNA, « Plotin, la mémoire et la connaissance des intelligibles », *Philosophie antique*, 2009, 9, p. 5–33.

¹⁷ PLOTIN, *Ennéades* I, 3 [20], 4, 6–18 ; V, 1 [10], 12, 12–21.

complément de la démonstration philosophique¹⁸. En effet, il ne suffit pas d'énoncer ou de démontrer une vérité paradoxale pour susciter l'adhésion de l'auditeur, encore moins sa compréhension. Comme le Socrate du *Charmide*, Plotin estime nécessaire d'aider l'âme à « accoucher » en lui chantant souvent des propos tels que ceux qu'on trouve dans ses traités, qui peuvent ainsi remplir une fonction de charme incantatoire. Ces propos ne sont pas des étapes de démonstration, mais plutôt des explicitations et reformulations de la difficulté et de sa solution, de chacun de leurs termes et de leurs implications. À travers elles, la raison discursive explore de fond en comble le problème, elle parcourt un à un les éléments de son objet ; c'est ce parcours qui met fin à son trouble¹⁹. Quand une doctrine est paradoxale (mais pas trop), le développement du paradoxe permet de libérer l'âme de l'impasse où la met le paradoxe.

Tout cela permet aussi de donner un sens plus précis à l'appel au paradoxe du traité III, 8 [30], auquel il est temps de revenir. Peu après le passage traduit ci-dessus, Plotin dit que tout jeu (y compris donc celui du paradoxe qu'il vient d'énoncer) vise à la contemplation sérieuse, mais qu'il s'en expliquera plus tard²⁰. Il développe alors sa thèse d'une contemplation permanente par l'ensemble de la nature, jusqu'aux plantes et à la terre, ce qui en explique la fécondité et les productions²¹. Ce phénomène est généralisé par Plotin pour concerner également l'âme, pourtant métaphysiquement supérieure à la nature. Son activité par excellence est aussi la contemplation, sous la forme de la connaissance, qui génère plusieurs produits, comme les théorèmes des sciences et les enseignements dispensés à des élèves. Cela se traduit par une procession de l'âme à partir d'elle-même : en contemplant, l'âme s'intéresse à des objets particuliers, ce qui fait exister des facultés psychiques spécialisées. Celles-ci opèrent à leur tour une contemplation plus dispersée et affaiblie, mais non moins productive, tantôt de nouveaux raisonnements, tantôt d'actions pratiques²². Cela permet à Plotin de ramener toute forme d'activité, tant théorique que pratique, à une tension vers la contemplation, qui ne trouve son terme et son repos que quand l'âme parvient à contempler l'objet intelligible qu'elle a en elle-même : il n'existe aucun but ultime extérieur à soi²³.

C'est à ce moment que Plotin revient à l'opposition entre jeu et sérieux du début du traité, en indiquant qu'« il faut maintenant faire preuve de sérieux » :

Car s'il y a deux choses, l'une sera différente de l'autre, si bien qu'elles seront comme juxtaposées, et qu'on n'aura pas encore apprivoisé cette dualité, comme lorsqu'il y a dans l'âme des *logoi* qui ne font encore rien. Or il ne faut pas que le *logos* reste à l'extérieur, mais, lors de l'apprentissage, qu'il soit uni à l'âme, jusqu'à ce qu'elle le découvre familier. L'âme, même quand elle l'a apprivoisé et mis à sa place, l'exprime et le manie. En effet, elle ne le possède pas dans un premier temps, elle l'apprend, et à travers son maniement, elle devient comme autre chose que lui, en raisonnant elle le regarde comme autre chose, dont elle est différente. Certes, elle-même est un *logos* et une sorte d'Intelligence, mais qui voit autre chose, car elle n'est pas complète, mais elle manque de ce qui vient avant elle. Néanmoins, elle voit de façon stable ce qu'elle exprime. En effet, elle n'exprime plus ce qu'elle a bien exprimé, mais ce qu'elle

¹⁸ Un catalogue partiel de telles techniques pédagogiques chez Plotin est proposé par C. TRESNIE, *La fuite du monde dans la philosophie de Plotin*, Bruxelles, Ousia, 2019, p. 166–167. Pour une liste plus exhaustive des analogies et métaphores, voir R. FERWERDA, *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*, Groningue, Wolters, 1965, en particulier les p. 14–17.

¹⁹ PLOTIN, *Ennéades* V, 3 [49], 17, 15–20.

²⁰ PLOTIN, *Ennéades* III, 8 [30], 1, 13–18.

²¹ PLOTIN, *Ennéades* III, 8 [30], 1, 18 – 4, 47.

²² PLOTIN, *Ennéades* III, 8 [30], 5, 2–25. Sur cette doctrine, voir J. TROUILLARD, *La purification plotinienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955, p. 29.

²³ PLOTIN, *Ennéades* III, 8 [30], 6, 1–16.

exprime, c'est à partir de ce qui lui manque qu'elle l'exprime, en vue d'un examen, en apprenant ce qu'elle possède²⁴.

L'apprentissage est un processus d'intériorisation des *logoi*, ces « notions » ou « raisons » qui informent et structurent toute réalité en lui donnant son unité²⁵. Produits de l'activité de l'Intelligence et de l'âme, ces *logoi* portent sur tout ce qui peut faire l'objet d'une unité et d'une distinction conceptuelles : les concepts proprement dits, mais aussi les leçons des raisonnements philosophiques et des mythes²⁶. L'âme possède d'emblée ces *logoi* (en tant qu'elle est une réalité stable unie à l'Intelligence), tout en ne les possédant pas dans un premier temps (en tant qu'elle est aussi un ensemble de facultés psychiques particularisées). L'âme aux prises avec la réalité en devenir rencontre ainsi ces *logoi* comme extérieurs les uns aux autres et à elle-même : elle les perçoit comme une multiplicité juxtaposée, sans se rendre compte qu'ils sont déjà en elle ; dès lors, ils sont inactifs en elle, ils n'y « font rien ». Une première étape est dès lors la reconnaissance des *logoi* de la réalité comme familiers, et donc susceptibles d'être déployés, exprimés, maniés. Toutefois, une telle découverte accentue en fait la mise à distance de l'âme et du *logos* concerné : exprimer ou manier quelque chose, c'est se reconnaître et s'affirmer différent de cette chose. Cette mise à distance est néanmoins une étape nécessaire à l'examen approfondi des *logoi*, que permet leur expression²⁷. Ce n'est qu'au terme de cet examen que l'expression n'est plus nécessaire : une fois le *logos* pleinement intégré (ce qui a exigé de l'exprimer et de le manier), l'âme le comprend pleinement comme sien. Alors seulement, elle n'a plus besoin de le mettre à distance, et donc de l'exprimer, car elle a dépassé cette étape.

Quelle est la place du paradoxe dans ce modèle ? Nous avons vu que le paradoxe est une présentation partielle de la réalité, qui manque du caractère synoptique que peut avoir la compréhension unitaire par l'Intelligence. C'est en fait le cas de toute expression discursive : la réalité telle que la conçoit Plotin ne peut être réduite au discours, même rationnel, qui n'en est qu'une approximation²⁸. Le paradoxe en est un cas particulier : il manifeste clairement cette limitation, à savoir sa distance d'avec la vérité. Même si chacun de ses termes est vrai (par exemple « la même humanité est présente en chaque homme » et « l'humanité ne se divise pas »), ils ne semblent pas pouvoir l'être ensemble ; leur juxtaposition dans la formule paradoxale insiste sur cette incompatibilité. Son caractère objectivement déroutant force à prendre du recul par rapport à la conception spontanée (c'est-à-dire, à l'opinion) que l'on peut

²⁴ PLOTIN, *Ennéades* III, 8 [30], 6, 16–30 : ἤδη γὰρ σπουδαστέον [...] Εἰ γὰρ δύο, τὸ μὲν ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλο ἔσται ὥστε οἷον παράκειται, καὶ τὸ διπλοῦν τοῦτο οὐπω ὠκειώσεν, οἷον ὅταν ἐνόντες λόγοι ἐν ψυχῇ μὴδὲν ποιῶσι. Διὸ δεῖ μὴ ἔξωθεν τὸν λόγον εἶναι, ἀλλ' ἐνωθῆναι τῇ ψυχῇ τοῦ μαθάνοντος, ἕως ἂν οἰκεῖον εὖρη. Ἡ μὲν οὖν ψυχὴ, ὅταν οἰκειωθῇ καὶ διατεθῇ, ὅμως προφέρει καὶ προχειρίζεται – οὐ γὰρ πρώτως εἶχε – καὶ καταμανθάνει, καὶ τῇ προχειρίσει οἷον ἑτέρα αὐτοῦ γίνεται, καὶ διανοουμένη βλέπει ὡς ἄλλο ὃν ἄλλο· καίτοι καὶ αὕτη λόγος ἦν καὶ οἷον νοῦς, ἀλλ' ὁρῶν ἄλλο. Ἔστι γὰρ οὐ πλήρης, ἀλλὰ ἐλλείπει τῷ πρὸ αὐτῆς· ὁρᾷ μέντοι καὶ αὕτη ἡσύχως ἃ προφέρει. Ἄ μὲν γὰρ εὖ προήνεγκεν, οὐκέτι προφέρει, ἃ δὲ προφέρει, τῷ ἐλλυπεῖ προφέρει εἰς ἐπίσκεπιν καταμανθάνουσα ὃ ἔχει. Ἐν δὲ τοῖς πρακτικοῖς ἐφαρμόττει ἃ ἔχει τοῖς ἔξω.

²⁵ Sur ces *logoi*, voir L. COULOUBARITSIS, « Le logos hénologique chez Plotin », in M.-O. GOULET-CASE, G. MADEC et D. O'BRIEN (dir.), *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΠΕΣ*, « Chercheurs de sagesse » : *Hommage à Jean Pépin*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1992, p. 231–243. Leur origine métaphysique ultime et donc leur contenu exact est cependant objet de débat, voir A. Pigler, « De la possibilité ou de l'impossibilité d'un Logos hénologique », in M. FATTAL (dir.), *Logos et langage chez Plotin et avant Plotin*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 189–210.

²⁶ PLOTIN, *Ennéades* III, 5 [50], 9, 20–24 (sur les mythes, voir aussi les lignes 24–39) et III, 7 [45], 11, 21–28.

²⁷ À ce sujet, voir B. HAM, *Plotin*, p. 116–121.

²⁸ Et ce, sans compromettre la rationalité du réel lui-même ; voir à ce sujet K. CORRIGAN, « La discursivité et le temps futur du », in M. FATTAL (dir.), *Logos et langage chez Plotin et avant Plotin*, p. 223–246. Les autres contributions du volume en fournissent d'ailleurs des exemples détaillés.

avoir, tant au sujet de ce qu'est contempler qu'à celui de la nature ainsi décrite ; il contraint au détour²⁹. Le paradoxe sert à exprimer chaque terme dans toute sa distinction par rapport à l'autre. En cela, il radicalise la mise à distance des termes entre eux et, en conséquence, par rapport à l'âme. Plus encore, en les exprimant chacun de manière à manifester leur vérité, et au moins leur plausibilité, il met l'âme dans l'impasse, dans l'aporie. Or, « c'est quand l'âme est dans l'aporie que le raisonnement survient³⁰ ». Le paradoxe peut être aussi bien l'expression de l'embarras de l'âme dans l'aporie qu'une formule qui provoque ou renforce cet embarras, mettant l'âme au défi de le résoudre. Dans sa ludicité, en accentuant la mise à distance des *logoi*, il rend possible leur examen sérieux, typiquement par le raisonnement. Dans la mesure où la fonction de l'expression discursive est cette mise à distance, le paradoxe est l'usage paradigmatique du langage.

Cela ne signifie pas qu'aucun raisonnement n'est possible avant que le paradoxe ne soit exprimé. Comme nous l'avons vu, le paradoxe peut survenir au terme d'un raisonnement, par exemple sous forme d'arguments dont les conclusions sont contradictoires, ou simplement contre-intuitives. Mais il s'agissait justement des raisonnements qui contraignent sans persuader³¹, c'est-à-dire de raisonnements dépourvus d'effets subjectifs. Le raisonnement ouvert par l'aporie dans laquelle l'âme se retrouve à cause du paradoxe est celui de sa recherche sincère, qui peut mener à un progrès subjectif réel. Autrement dit, le paradoxe n'est pas tant un outil formel que protreptique : il ne s'agit pas de démontrer par l'absurde, mais de susciter l'examen des termes du paradoxe, et surtout de rendre possible cet examen. Le paradoxe est pédagogique — voire psychagogique — au sens où il empêche l'âme de se contenter du langage, des opinions qu'il véhicule et qui ancrent dans l'évidence sensible, ce qui permet de les mettre à distance pour mieux intérioriser les *logoi* qui en sont le fondement.

Par ailleurs, remarquons que malgré l'opposition d'abord proposée entre jeu (qui admet qu'on énonce des paradoxes) et sérieux (qui, dès lors, ne l'admettrait pas) dans le premier passage traduit ci-dessus, Plotin construit son argument « sérieux » (et annoncé comme tel) sur une structure de paradoxe. En effet, le second passage que nous avons traduit affirme que l'âme ne possède pas encore les *logoi*, puis, quelques lignes plus loin, qu'elle apprend ce qu'elle possède déjà. Dans la pensée plotinienne, les deux affirmations sont vraies. D'une part, l'âme, en tant que prise dans une contemplation affaiblie, à travers les différentes expressions discursives qu'elle produit, ne possède pas encore les *logoi* qu'elle tente d'examiner, puisqu'elle les examine précisément pour se les assimiler. D'autre part, en tant que ces *logoi* forment la structure de la réalité et de l'âme elle-même, elle les possède déjà ; le résultat de son examen sera d'ailleurs une plus pleine compréhension et une conscience plus vive de la présence de ces *logoi* en elle. Ce que fait ici le paradoxe, c'est pousser à chercher ce qui en rend la résolution possible, c'est-à-dire à affiner le regard pour atteindre un niveau de compréhension qui rende les deux termes compatibles, quoique toujours contradictoires sur le plan d'une expression superficielle. Il s'agit là d'une leçon de pédagogie (les traités de Plotin sont des mises par écrit d'exposés oraux à ses disciples) qui exemplifie, du moins dans ce passage, son propre contenu.

Le paradoxe comme source d'étonnement chez Proclus

Le thème de la fécondité pédagogique du paradoxe revient dans les textes d'un autre philosophe néoplatonicien au moins, Proclus. Dans son *Commentaire sur le Premier*

²⁹ P.-M. MOREL, « Comment parler de la nature ? Sur le traité 30 de Plotin », *Les Études philosophiques*, 2009, 90, p. 387–406 (en particulier les p. 389–393).

³⁰ PLOTIN, *Ennéades* IV, 3 [27], 18, 2–3 : Ἡ ἐνταῦθα ὁ λογισμὸς ἐγγίγνεται ἐν ἀπόρῳ ἥδη οὐσῆς.

³¹ PLOTIN, *Ennéades* VI, 4 [22], 4, 4–7.

Alcibiade, celui-ci explique que Socrate, pour provoquer l'étonnement et l'ébahissement chez le jeune et orgueilleux Alcibiade, et ainsi le persuader d'écouter son enseignement, pratique l'énonciation de paradoxes³². Il ne se contente d'ailleurs pas toujours d'énoncer le paradoxe, il le met parfois en action. Par exemple, il fait remarquer à Alcibiade qu'il l'a observé de longues années en s'occupant de lui sans jamais venir l'aborder. Or,

Le fait que la providence s'étende à travers toutes choses, qu'elle ne sorte pas d'elle-même, et qu'elle demeure en elle-même tout en étant présente pour toutes choses, c'est la plus paradoxale des doctrines à son sujet. Dès lors, le fait que la vie humaine se révèle pourvue de ces caractéristiques, à savoir d'être présente à ses objets de providence, à la fois en relation et sans relation avec eux, et de rester en soi-même quant à la manière d'être, comment cela ne serait-il pas tout à fait digne d'étonnement³³ ?

Le caractère paradoxal d'une doctrine est utile dans la mesure où il permet de susciter de l'étonnement chez l'auditeur. De fait, l'adjectif παράδοξος est souvent employé par Proclus pour décrire une affirmation ou un fait curieux, surprenant³⁴. Mais en quoi l'étonnement est-il persuasif ?

Un enjeu majeur de l'épistémologie et de la philosophie de l'éducation procliennes réside dans l'état de double ignorance. Tandis que le simple ignorant est conscient qu'il ne sait pas, le double ignorant ignore sa propre ignorance. Il n'a donc aucune raison de chercher à la combler : il est incapable de toute recherche et de tout apprentissage tant qu'il n'a pas été débarrassé de cette erreur au sujet de son propre état cognitif³⁵. Bien entendu, il ne suffit pas de dire à un double ignorant qu'il l'est pour le guérir de cet état, ni de le nourrir de démonstrations positives en espérant qu'elles finissent par produire en lui une plus grande lucidité. En effet, la mauvaise foi caractéristique du double ignorant le mènera à interpréter toute nouvelle information à partir de sa vision erronée des choses, et à blâmer autrui pour tout résultat fâcheux que cela provoquerait³⁶. Il faut plutôt surprendre le double ignorant, c'est-à-dire le mettre devant un résultat clairement incompatible avec ce qu'il croit, et qu'il ne peut pourtant refuser. L'étonnement est le déclic, souvent nécessaire, pour susciter la motivation à apprendre (ou à chercher par soi-même) et la maintenir dans la durée.

L'énonciation de paradoxes ainsi décrite relève typiquement du dialogue pédagogique entre un maître et un élève. Toutefois, elle ne s'y limite pas. Dans ce que Proclus considère comme un modèle de texte didactique, à savoir les *Éléments de géométrie* d'Euclide, il trouve

³² PROCLUS, *Sur le Premier Alcibiade* 164, 1–22. « Étonnement » et « ébahissement » traduisent θαῦμα et ἐκπληξις ; sur ces notions, voir R. M. VAN DEN BERG, « Confusion (*Ekplêxis*) and Sympathy (*Sympatheia*): The Neoplatonist Proclus on the Aesthetics of Epiphany and Theurgic Union », in E. PACHOUMI (dir.), *Conceptualising Divine Unions in the Greek and Near Eastern Worlds*, Leyde, Brill, 2022, p. 229–250, ainsi que C. TRESNIE, « Emotions that Foster Learning: Wonder and Shock in Proclus », *Vox Patrum* 2022, 82, p. 237–262.

³³ PROCLUS, *Sur le Premier Alcibiade* 60, 6–13: Τὸ γὰρ ἅμα διὰ πάντων φοιτᾶν καὶ μὴ ἐξίστασθαι ἐαυτῆς καὶ πᾶσι παροῦσαν ἐν ἐαυτῇ μόνον ἰδρῶσθαι τὸ παραδοξότατόν ἐστι τῶν περὶ τῆς προνοίας δογμάτων· τὸ τοίνυν καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ζωὴν δεκτικὴν ἀναφανῆναι τούτων ἄσχετον ἅμα καὶ ἐν σχέσει συνοῦσαν τοῖς προνοουμένοις καὶ μένουσαν ἐν τῷ ἐαυτῆς κατὰ τρόπον ἦθει, πῶς οὐ παντελῶς ἐστὶ θαύματος ἄξιον; Nous utilisons l'édition d'A.-P. SEGONDS, *Proclus. Sur le Premier Alcibiade de Platon*, Paris, Belles Lettres, 2003.

³⁴ Voir par exemple *Sur la République* II, 345, 2–4 ; *Sur le Timée* I, 187, 23–24 ou *Théologie Platonicienne* I, 26, p. 115, 12–14. « Paradoxal » n'est cependant pas un parfait synonyme d'« étonnant » chez Proclus, puisqu'il les propose comme deux sens possibles (et distincts) de ἄτοπος, aux côtés d'« absurde » : *Sur le Timée* I, 80, 11–20.

³⁵ PROCLUS, *Sur le Premier Alcibiade* 188, 20 – 190, 17 et 236, 19 – 238, 8. La double ignorance ne s'inscrit cependant pas dans un rapport de tout ou rien, mais admet des degrés, voir à ce sujet D. BALTZLY, « Pathways to Purification: The Cathartic Virtues in the Neoplatonic Commentary Tradition », in H. TARRANT et D. BALTZLY (dir.), *Reading Plato in Antiquity*, Londres, Duckworth Academic, 2006, p. 169–184.

³⁶ PROCLUS, *Sur le Premier Alcibiade* 9, 9–12 ; 287, 2 – 288, 3 et 293, 17–27.

une famille de théorèmes qu'il décrit comme étonnants pour les lecteurs novices. Ces théorèmes ont précisément la fonction de « stupéfier » (καταπλήττειν) de tels lecteurs, par exemple en leur montrant qu'il est possible d'augmenter indéfiniment la longueur de deux côtés d'un parallélogramme sans en altérer la surface ni la longueur des bases³⁷. Ces théorèmes paradoxaux ont pour caractéristique d'être contre-intuitifs mais vrais et vérifiables : tous peuvent donner lieu à des constructions géométriques qui les exemplifient avec clarté³⁸. Leur évidence (une fois tracés ou projetés dans l'imagination) rend d'autant plus manifeste l'ignorance préalable du lecteur ; elle est propre à intriguer ce dernier et à le pousser à chercher à comprendre comment l'étrangeté qu'il a devant les yeux est possible. De plus, les procédés de construction et de démonstration qu'offre le traité euclidien permettent cette meilleure compréhension du paradoxe au fil de l'étude.

Le procédé peut trouver ses applications dans toute forme d'exposition scientifique ou philosophique. En effet, au début de son traité sur le statut métaphysique des maux, Proclus propose de défendre successivement deux lignes d'argumentation. D'une part, il semble que le mal ne puisse pas relever du domaine des êtres, puisque le Bien est au-delà de l'être : le mal, comme contraire symétrique du Bien, en partage le statut de non-être. Cela s'accorde avec la caractérisation de tous les êtres comme tendant au Bien : si le mal n'y tend pas, c'est qu'il n'est pas. D'autre part, si l'on accorde aux vices de l'âme un certain degré d'être (c'est-à-dire : qui ne soit pas seulement *une absence de vertu*), sans pour cela en faire de bonnes choses, il faut aussi en donner un au mal. Autrement, il faudrait admettre soit que la vertu n'est pas contraire au vice, soit que ce qui s'oppose à un bien n'est pas toujours un mal. Or, c'est là une première conclusion bien trop paradoxale (*inopinabilis*), qui ne s'accorde pas avec la nature des choses³⁹. Proclus argumente alors contre cette disjonction : la lutte intérieure de l'âme vicieuse montre qu'il y a opposition entre vice et vertu ; l'harmonie caractéristique du Bien l'empêche de se battre contre lui-même. Dès lors, si les vices sont mauvais, alors le mal a une certaine part d'être. De fait, l'existence de la corruption des corps comme des âmes – par ailleurs nécessaire à la complétude du monde – doit bien venir de quelque chose qui soit présent en chaque réalité corruptible⁴⁰.

Dès lors, la même raison préserve d'après nous la perfection de la totalité du monde, et pose le mal parmi les êtres. C'est pourquoi le mal non seulement est à cause du bien, mais en plus est bon par son être même. Cela est pour le moment hautement paradoxal, mais ce sera mieux compris par la suite⁴¹.

Cette première partie du traité sur les maux propose ainsi deux exemples différents de paradoxe. Le premier est une conclusion complexe, sous forme de la disjonction

³⁷ PROCLUS, *Sur les Éléments d'Euclide* 396, 15 – 397, 6 et 431, 21–23. Sur l'exemplarité didactique du traité d'Euclide, voir 73, 15 – 75, 4.

³⁸ PROCLUS, *Sur les Éléments d'Euclide* 177, 16–21 ; 192, 16–19 ; 304, 11–18 ; 326, 22 – 329, 7.

³⁹ PROCLUS, *Sur l'existence des maux* 2, 1 – 4, 16. Le comparatif ici se justifie surtout par la question rhétorique que pose Proclus : quelle conclusion plus paradoxale que celles-ci ? Toutefois, le sens est bien que ces conclusions sont trop invraisemblables pour être prises au sérieux.

⁴⁰ PROCLUS, *Sur l'existence des maux* 4, 16 – 5, 34.

⁴¹ PROCLUS, *Sur l'existence des maux* 5, 34–38 : *Eadem ergo ratio omnem mundum perfectum nobis salvabit et malum in entibus ponet ; quare non solum erit malum propter bonum, sed et bonum ipsi esse. Hoc itaque inopinabilissimum, quod et iterum erit notius*. Nous utilisons l'édition de D. ISAAC, *Proclus. Trois études sur la Providence*, t. 3 : *De l'existence du mal*, Paris, Belles Lettres, 2003. Dans leur traduction, J. OPSOMER et C. STEEL, *Proclus. On the Existence of Evils*, Ithaca (New York), Cornell University Press, 2003, p. 59–61, ont bien vu la différence de sens entre les deux occurrences d'*inopinabilis*, puisqu'ils le traduisent par « implausible » puis par « paradoxal », bien qu'ils n'y consacrent pas de commentaire. De fait, c'est la seconde occurrence qui correspond le mieux au « paradoxal » que nous avons rencontré ailleurs chez Proclus. Pourtant, la première désigne aussi un paradoxe, quoiqu'excessif, car étonnant mais faux.

paradoxe mentionnée ci-dessus : si le mal n'a pas d'être propre, alors soit il y a autre chose que le mal qui s'oppose au bien, soit il n'y a rien qui s'oppose au bien, même en l'âme. Or aucun des termes de cette disjonction ne peut être admis, ni ne s'accorde pleinement avec la nature des choses ; Proclus les rejette donc, en proposant plusieurs arguments. Il a besoin de les développer soigneusement, car rejeter la disjonction force à accepter une autre conclusion difficile (le mal fait partie des êtres), contre laquelle il venait d'avancer plusieurs autres arguments. L'enquête se retrouve alors devant une aporie. Soutenir cette conclusion difficile l'amène à énoncer un second paradoxe, qu'il tient cette fois pour vrai malgré son invraisemblance : le mal vient du bien, il en tire son être, et cet être le rend bon. Sous cette forme presque aphoristique, le paradoxe est étonnant, provocateur même. Il est toutefois le résultat de la chaîne d'arguments qui le précèdent et en assurent le fondement formel. Mais Proclus semble très conscient du fait qu'un tel fondement n'entraîne ni la conviction, ni même la bonne compréhension de cette conclusion difficile. Toute la suite du traité servira donc à l'explicitation de cette doctrine et à la résolution des divers problèmes qu'elle pose. C'est seulement ainsi qu'elle pourra être mieux comprise « par la suite ».

À cet égard, le statut que donne Proclus au paradoxe rappelle celui qu'on peut trouver chez Plotin. Chez tous deux, le (bon) paradoxe est une affirmation vraie mais contre-intuitive, on peut la démontrer formellement sans parvenir à la rendre crédible pour l'âme. C'est par un renfort de stratégies pédagogiques qu'on peut susciter une adhésion subjective réelle chez elle. Le paradoxe est condition de possibilité de raisonnements porteurs d'un gain cognitif réel car sincèrement recherché. Un tel paradoxe équilibré s'oppose aux affirmations qui seraient *trop* paradoxales, parce que trop incroyables ou simplement erronées. Enfin, on peut remarquer la proximité entre certains des exemples de paradoxes de Plotin (le mode de présence de l'Âme, de l'Humain ou de l'Être, qui sont partout sans rien perdre de leur unité) et l'un de ceux qu'on trouve chez Proclus (l'action de la providence sur toutes choses sans qu'elle sorte d'elle-même). Cela pourrait indiquer que l'association du paradoxe avec le schème de l'omniprésence sans division d'un principe est une inspiration plotinienne, ou encore un lieu commun dans l'école néoplatonicienne.

Mais la conception proclienne du paradoxe s'écarte de celle de Plotin sur un point majeur. Chez Plotin, le caractère difficile à croire du paradoxe est la conséquence de son statut discursif : le langage ne peut exprimer qu'un aspect à la fois de la réalité intelligible. Sa fécondité réside dans la clarté avec laquelle il manifeste cette limitation, qui donne aux raisonnements une portée strictement anagogique, aux côtés d'autres stratégies discursives comme les métaphores. Le dépassement du paradoxe est trouvé dans l'intellection supra-discursive. Chez Proclus, au contraire, le paradoxe peut être résolu par l'affinement du raisonnement lui-même, c'est-à-dire grâce à la compétence dialectique ou scientifique⁴². Les paradoxes mathématiques se résolvent par des arguments mathématiques ; le traité sur les maux dépasse ses paradoxes par une argumentation détaillée et un examen systématique des difficultés. Contrairement aux *Ennéades*, les paradoxes des textes procliens ne servent pas tant à suggérer l'indicibilité de l'intellection qu'à secouer par l'étonnement une âme en état de double ignorance, et à la motiver à la tâche laborieuse du raisonnement logique.

En effet, Proclus distingue trois grandes conditions pour un apprentissage efficace des vérités philosophiques et théologiques : une bonne disposition naturelle, une expérience préparatoire suffisante et une ardeur à la découverte. Si l'ardeur peut être stimulée par divers moyens dont le paradoxe, c'est l'expérience qui est nécessaire pour le dépassement de celui-

⁴² PROCLUS, *Sur le Premier Alcibiade* 312, 14–22 : l'excellence de Socrate en matière de dialectique est ce qui lui permet de résoudre les paradoxes qu'il a énoncés à Alcibiade.

ci, c'est-à-dire pour discerner la vérité cachée dans les doctrines paradoxales⁴³. Proclus insiste sur le contenu de cette expérience : certainement pas l'expérience des affaires humaines, mais plutôt une purification éthique, un entraînement à la rigueur logique et une pratique des différentes sciences⁴⁴. Le paradoxe est bien une difficulté immanente au discours, mais c'est là aussi qu'il peut trouver ses solutions : il suffit de mieux raisonner. L'intellection supra-discursive ne viendra que bien après que les paradoxes ont été résolus.

Apories et paradoxes chez Proclus et Damascius

Dans ses commentaires aux dialogues platoniciens, Proclus met souvent en relation les doctrines qu'il affirme avec les interactions entre les personnages. La nécessité d'une expérience préparatoire pour être capable de surmonter la perplexité suscitée par les paradoxes est défendue dans le commentaire sur le *Parménide*. Dans ce commentaire, Proclus insiste sur l'attitude débonnaire du jeune Socrate, quand il discute avec Zénon puis avec Parménide ; elle fait de Socrate un élève idéal. Cette attitude se manifeste notamment par sa propension à soulever des apories devant les modèles théoriques que lui proposent Zénon et Parménide ; il y trouve même du plaisir⁴⁵. D'après Proclus, il s'agit là d'une démarche volontaire d'optimisation par Socrate de son propre apprentissage. À travers elle, il oriente le cours de la discussion afin qu'elle réponde le plus précisément possible à ses capacités et à ses besoins cognitifs actuels⁴⁶. Plus précisément, Socrate suscite ces apories car il n'est pas encore capable de comprendre les doctrines vraies (et donc irréfutables) de ses maîtres. Il entreprend un effort, voué à l'échec mais néanmoins approprié, de réfuter ceux-ci : c'est seulement à travers une telle tentative qu'il pourra mieux comprendre ces doctrines difficiles et accéder à leur vérité⁴⁷. Proclus n'utilise pas ici le mot « paradoxe », mais c'est bien de cela qu'il s'agit : les doctrines de Zénon et Parménide sont vraies et démontrées, mais elles laissent Socrate perplexe. Ne les comprenant pas, mais étant néanmoins étonné par elles, il en opère l'examen approfondi par sa méthode de raisonnement, les apories. Celles-ci sont le développement des doctrines telles que les comprend Socrate, avec les absurdités auxquelles elles mènent. Ce parcours logique permet une meilleure compréhension de son point de départ, la doctrine paradoxale⁴⁸.

Chez Proclus et chez Plotin, le paradoxe est un point de basculement dans la progression cognitive. Par l'étonnement ou la mise à distance vis-à-vis du langage qu'il procure, le paradoxe enclenche la recherche philosophique active, afin soit de raffiner la compréhension des raisonnements (Proclus), soit de les dépasser (Plotin). Ces fonctions du paradoxe l'ont rendu précieux pour les enseignants que furent Plotin et Proclus. Elles seront réinvesties par la méthode des apories mobilisée par Damascius. Sur le modèle du livre B de

⁴³ PROCLUS, *Sur le Parménide* IV, 927, 18–25 (Luna-Segonds).

⁴⁴ PROCLUS, *Sur le Parménide* IV, 926, 9–39 et *Théologie Platonicienne* I, 2, p. 10, 11 – 11, 7.

⁴⁵ PROCLUS, *Sur le Parménide* I, 687, 28–33 et V, 977, 33 – 978, 10.

⁴⁶ PROCLUS, *Sur le Parménide* I, 694, 3–22 ; 697, 32 – 698, 7 ; II, 768, 32 – 770, 10 et 777, 39 – 779, 2.

⁴⁷ PROCLUS, *Sur le Parménide* II, 724, 13–28 et 727, 11 – 729, 26.

⁴⁸ Examiner le sens d'une proposition en la prenant pour hypothèse et prémisses d'une chaîne syllogistique est un procédé très fréquent chez Proclus ; sur le fonctionnement de cette chaîne, voir notamment M. MARTIJN, « If, then, therefore? Neoplatonic Exegetical Logic between the Categorical and the Hypothetical », *History of Philosophy & Logical Analysis*, 2021, 24, p. 3–43.

la *Métaphysique* d'Aristote, son traité *Sur les premiers principes* commence par une accumulation d'apories sur les concepts centraux du néoplatonisme. Certaines d'entre elles sont résolues, d'autres ne peuvent l'être, d'après Damascius. En effet, elles ont pour rôle de nous renseigner sur nos propres facultés et états cognitifs, en particulier sur leurs limites⁴⁹. Typiquement, l'énonciation et le développement logique des apories servent à montrer la radicale inadéquation du langage et de la pensée pour approcher ou même désigner les principes métaphysiques. Le philosophe épuise les ressources du discours et du raisonnement pour suggérer la totale altérité de ce qui les fonde, c'est là notre seul accès à cette transcendance⁵⁰.

Un exemple de cette démarche apparaît dès les premières pages du traité *Sur les premiers principes*. Damascius propose un dilemme entre des choix qui semblent exhaustifs : le Principe est-il au-delà du Tout, ou en fait-il partie ? Ce Tout est-il avec le Principe ou après lui ? Mais chacune des deux branches de l'alternative est impossible. En effet, si le Principe est hors du Tout, ce dernier n'est pas tout ; pour la même raison, le Tout ne peut être principe de rien, car il y serait alors extérieur, perdant donc son statut de Tout. Mais si le Principe fait partie du Tout, il n'est pas vraiment principe, puisque déjà compris dans ce dont il est censé être principe, ce qui appellerait un autre principe, à l'infini. Le Tout n'a donc pas de principe, ni n'est lui-même principe⁵¹. En dépit du titre du traité, cette aporie ne recevra jamais de solution au sens habituel du terme, mais un enchaînement de complexifications, dont chaque degré de subtilité ajouté voit renaître l'aporie. Chacune des tentatives de remontée depuis les effets vers la cause ultime n'aboutira qu'à l'inévitable renoncement à toute expression du Principe⁵².

Pour Damascius, la méthode aporétique permet donc une mise à distance du langage et de la pensée, une relativisation de leur portée, afin de suggérer l'ineffable. En cela, elle rappelle la méthode que Proclus attribue à Socrate dans son commentaire sur le *Parménide* (une des sources principales des traités damascéens) ; elle rappelle plus encore la fonction des paradoxes chez Plotin. Pourtant, Damascius n'emploie pas du tout le terme de paradoxe pour décrire la méthode aporétique. Au contraire, il n'y a pour lui « rien de paradoxal » à affirmer que c'est par rapport à nous que le Principe est radicalement inconnaissable ; la suite de l'argument montrera qu'il est en fait inconnaissable pour tout sujet possible de connaissance⁵³. Cela nous indique au moins deux choses. La première est que le terme de « paradoxe » n'a pas chez Damascius le sens d'un embarras provisoire (ou de la proposition qui le cause) qu'un raisonnement suffisamment serré ou des analogies habiles viendront ensuite surmonter, comme ce pouvait être le cas chez ses prédécesseurs. Il semble l'employer dans le sens du langage usuel, celui d'une affirmation déraisonnable plutôt que spécifiquement d'un paradoxe logique. La seconde est que Damascius développe son concept d'aporie sans le lier directement (comme le faisaient Plotin et Proclus) à celui de paradoxe :

⁴⁹ DAMASCIUS, *Sur les premiers principes* I, 8, 12–20. Sur le lien avec la méthode d'Aristote, voir J. GREIG, « The Aporetic Method of Aristotle's *Metaphysics* B in Damascius' *De Principiis*: A Case Study of the First Aporia », *History of Philosophy & Logical Analysis*, 2021, 24, p. 161–209.

⁵⁰ DAMASCIUS, *Sur les premiers principes*, I, 22, 6–19 et III, 140, 12 – 141, 19. L'aporie consacre pour de bon les limites qu'elle met en évidence : D. CALUORI, « Aporia and the Limits of Reason and of Language in Damascius », in G. KARAMANOLIS et V. POLITIS (dir.), *The Aporetic Tradition in Ancient Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, p. 269–284.

⁵¹ DAMASCIUS, *Sur les premiers principes*, I, 1, 1 – 2, 16. Damascius ne parle cependant pas ici de paradoxe, il s'agit de la première aporie du traité.

⁵² J. COMBÈS, « La théologie aporétique de Damascius », *Cahiers de Fontenay*, 1981, 19–22, p. 125–139, qui propose d'ailleurs une reconstruction du plan de ces tentatives.

⁵³ DAMASCIUS, *Sur les premiers principes*, I, 18, 22 – 19, 12.

l'affirmation ici en question est bien une étape de la construction de l'aporie, même si elle n'est pas paradoxale.

Cela n'empêche pas la comparaison avec le paradoxe aux sens plotinien et proclien d'être instructive. Comme celui-ci, l'aporie damascéenne est un trouble qui appelle voire contraint l'esprit philosophe à la recherche. Mais son résultat est bien différent : loin d'éveiller l'âme à la connaissance des causes incorporelles, l'aporie ne peut que les évoquer assez pour anéantir en l'âme sa confiance dans sa capacité à dire ou penser les principes. Elle est moins un remède à l'ignorance qu'à l'espoir de connaître, et culmine en une calme nescience qui choisit de se maintenir et d'observer le silence⁵⁴. Ces apories qui renvoient au-delà du langage sont indépassables pour l'âme humaine. Elles n'admettent pas de solution, elles indiquent seulement nos limites. Tout au contraire, les apories du Socrate de Proclus sont toujours provisoires, elles ont une solution, qui permet de maintenir les différents termes du paradoxe qui les a suscitées. Pour Proclus comme pour Plotin, le paradoxe est un défi stimulant, qui peut être relevé avec succès à condition de progresser dans le raisonnement ou l'intellection. Ce paradoxe est un outil pédagogique. Malgré les parentés de surface et de genèse, il est à l'opposé de l'aporie damascéenne, comprise comme ultime initiation d'une mystique du silence.

Reprenons un peu de recul pour proposer une conclusion d'ensemble. Que nous apprend ce bref parcours des conceptions néoplatoniciennes des tensions logiques qui plongent l'âme dans l'embarras ? Le remplacement du vocabulaire des paradoxes par celui des apories n'est pas qu'une contingence lexicologique. Il est aussi le symptôme d'un déplacement du point focal des textes philosophiques parvenus jusqu'à nous. Ceux de Damascius sont une quête experte — sciemment sans espoir et d'autant plus fascinante — des moyens de dire l'indicible. Ceux de Plotin et de Proclus témoignent d'un enseignement où il importe de pouvoir stimuler et sensibiliser des âmes en cours d'apprentissage. L'aporie convient aux uns, le paradoxe aux autres. Même quand il les nomme « apories », les paradoxes de Proclus sont l'outil d'une conquête de la philosophie sur l'ignorance, par la mise en évidence de cette dernière. Par ce même moyen, les apories damascéennes offrent pour seul enseignement la conscience nette de l'impossibilité de connaître les principes.

À travers un même outil formel, profondément inscrit dans un système métaphysique très proche pour chacun des trois auteurs envisagés, l'individu en cours d'apprentissage peut être amené à trois résultats sensiblement différents : une mise à distance du langage qui permet de le dépasser en une connaissance supra-discursive (Plotin), un étonnement utile pour triompher discursivement de l'ignorance (Proclus), une conscience nette de sa radicale incapacité à connaître les principes (Damascius). Telle est la fécondité cognitive, protreptique ou initiatique, mais toujours psychagogique, du paradoxe dans le néoplatonisme.

⁵⁴ S. RAPPE, *Reading Neoplatonism. Non-Discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 211–213 et 225–227.