

INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps.

Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality 6" x 9" black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.


Bell & Howell Information and Learning
300 North Zeeb Road, Ann Arbor, MI 48106-1346 USA
800-521-0600

UMI[®]



Université d'Ottawa · University of Ottawa

L'ontologie chez le
Pseudo-Denys l'Aréopagite

par
 Luc Gélinas

Thèse présentée à l'École des Études
Supérieures de l'Université d'Ottawa
en vue de l'obtention
de la M.A. en Philosophie

Ottawa, mai 1999



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Acquisitions et
services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file *Votre référence*

Our file *Notre référence*

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-52094-3

Canada

Table des matières

Introduction.....	2
Chapitre premier — Le système dionysien.....	6
1.1 Les sources scripturaires.....	7
1.2 La conception dionysienne de Dieu.....	12
1.3 La conception dionysienne de la connaissance.....	21
1.4 La conception dionysienne du salut.....	31
Chapitre II — La notion d'être au sein de la théologie cataphatique et apophatique.....	36
2.1 Le concept d'être.....	38
2.2 L'être en tant qu'attribut positif de Dieu.....	44
Chapitre III — Relation entre théologie apophatique, mystique et être.....	62
3.1 Théologie apophatique et ἀφαίρεσις.....	63
3.2 La transcendance au-delà de l'être.....	79
Conclusion.....	85
Bibliographie.....	90

Sigles

CH *La Hiérarchie Céleste*

EH *La Hiérarchie Ecclésiastique*

DN *Les Noms Divins*

MT *La Théologie Mystique*

Ep *Les Lettres*

Nous utilisons la traduction de Maurice de Gandillac. Lorsque nous citerons à partir d'autres traductions, nous indiquerons la source à chaque occasion.

Introduction

La question de l'être a toujours été un problème au centre de la philosophie. Nous retrouvons déjà chez les penseurs présocratiques une préoccupation pour ce concept clef, Parménide étant le meilleur exemple. Souvent considéré, à juste titre, le concept le plus abstrait et le plus universel, l'être se présente comme la porte d'entrée du temple de la métaphysique. Aristote divisait la métaphysique en deux branches, l'une était l'ontologie, l'autre la théologie. Si pour ce dernier l'être pouvait se comprendre à partir de la notion de substance, le mot célèbre de la *République* de Platon, "le Bien transcende l'essence", a ouvert la porte à une pensée qui relègue l'être au second plan. Le néoplatonisme, suivant la trace de Plotin, postule l'Un comme premier Principe, lequel transcende l'être. Nous pouvons déjà trouver dans la période de l'Antiquité et du début du Moyen-Âge une tension conceptuelle entre l'être et ce qui transcende l'être. Le premier Principe doit-il se comprendre à partir de la catégorie de l'être ou devons-nous trouver une autre manière d'approcher le sommet de la métaphysique?

La pensée chrétienne des premiers siècles a elle aussi eu pour tâche de comprendre Dieu avec les outils légués par la philosophie grecque. Dans cette veine, le Pseudo-Denys constitue un excellent exemple pour plusieurs raisons. Tout d'abord, il s'avère être un des principaux canaux qui a introduit le néoplatonisme dans la pensée chrétienne. Son autorité fut grande parce qu'il a été longtemps associé au converti de Saint Paul à l'Aréopage d'Athènes¹. Considéré à tort comme ayant vécu en amont de la chrétienté, ses écrits ne sont mentionnés la première fois qu'autour de 532 après J.-C., lors d'une querelle opposant les partisans de la double nature du Christ (humaine et divine) et les

¹cf. *Actes des Apôtres*, 17, plus particulièrement *Ac*, 17, 34: "Quelques hommes cependant s'attachèrent à lui [Paul] et embrassèrent la foi. Denys l'Aréopagite fut de ce nombre. Il y eut aussi une femme nommée Damaris, et d'autres avec eux."

monophysites² (partisans de la nature divine du Christ). Malgré les doutes initiaux quant à leur authenticité, ils furent progressivement acceptés comme étant véritables. Commentée par Jean de Scythopolis, Maxime le Confesseur, Albert Le Grand, Thomas d'Aquin, pour ne nommer qu'eux, l'oeuvre dionysienne jouit sans conteste d'une autorité privilégiée au Moyen-Âge. À ce titre, loin de représenter un cas historique isolé, la pensée du Pseudo-Denys fait partie du patrimoine philosophique, théologique et mystique du Moyen-Âge, lequel a assimilé sa pensée de façons diverses³. Bien que l'intérêt historique du Pseudo-Denys ne fasse aucun doute à notre esprit, nous désirons plutôt envisager sa pensée en elle-même. Trop souvent étudiée dans cette perspective uniquement, il semble que l'originalité du Pseudo-Denys ne soit pas toujours l'objet premier des chercheurs, lesquels dirigent leur attention sur l'interprétation thomiste du Pseudo-Denys ou tentent d'y trouver un penseur pré-métaphysique (ou post-métaphysique?) dans la lignée du courant ontologique instigué par Martin Heidegger. Donc, nous croyons que le Pseudo-Denys l'Aréopagite mérite que nous portions attention à sa pensée en mettant pour l'instant de côté les influences historiques qui ont contribué à échafauder sa pensée (dans la mesure où cela est possible sans commettre de contresens), l'influence qu'il a exercée sur le Moyen-Âge et les périodes suivantes, et les récupérations par les nouvelles philosophies du XXème siècle.

²On peut consulter pour plus de détails Paul Rorem, *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to their Influence*, New-York, Oxford, Oxford University Press, 1993, p.9-11. Bien qu'au début du siècle il y a eu de longs débats sur l'identité réelle du Pseudo-Denys, aucune réponse définitive n'est encore apparue à ce jour. On considère que le Pseudo-Denys l'Aréopagite aurait été un moine syrien de la tradition philosophique byzantine du VIème siècle (cf. Alain de Libera, *La philosophie médiévale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p.22-23.).

³On peut penser à l'influence que le Pseudo-Denys a exercé sur l'épistémologie thomiste, à l'heureux destin qu'ont connu les concepts d'extase chez Maître Eckhart (*Durchbruch*) et de la ténèbre divine chez Saint-Jean de la Croix, à l'assimilation des thèmes du procès divin (*exitus*) et du retour en Dieu (*reditus*).

La lecture que nous proposons du Pseudo-Denys va suivre l'axe de l'ontologie. La question de l'être nous semble être déterminante pour le système dionysien. Les différentes interprétations que nous retrouvons à ce jour ont presque toujours évité le problème de l'être chez le Pseudo-Denys, soit en le considérant comme allant de soi, soit en l'interprétant à la lumière de la philosophie d'autres penseurs (Thomas d'Aquin, Heidegger). Notre objectif n'est pas de décortiquer ces différentes interprétations de l'ontologie dionysienne, aussi intéressant que cela puisse être, mais bien de tenter de restituer ce que peut être la question de l'être chez le Pseudo-Denys à partir des préoccupations du système. Il existe bel et bien chez le Pseudo-Denys une tension entre la compréhension qu'il a de l'être et sa conception de la transcendance de Dieu (au-delà de l'être). Cette tension métaphysique est accentuée et déterminée par l'épistémologie dionysienne. Loin d'être facile à saisir, l'ontologie dionysienne mérite une étude attentive.

Le présent travail propose d'aborder la question en trois temps. En premier lieu, nous examinerons les éléments du système qui permettent de saisir rapidement le climat conceptuel de la pensée du Pseudo-Denys. Notre auteur est un penseur chrétien fortement influencé par le néoplatonisme pour qui les questions théologiques et métaphysiques sont subordonnées au souci du salut de l'âme (déification, union à Dieu). Un tel exercice est nécessaire dans la mesure où nous désirons interpréter l'ontologie dionysienne à partir des éléments du système et non à partir des éléments externes (histoire de la pensée, thématiques étrangères, etc.). Ceci fait, nous serons à même d'aborder la question de l'ontologie. Nous avons divisé notre approche en deux moments. Le premier concerne la question de l'être à même le discours. De quelle façon le Pseudo-Denys dit-il l'être? En tenant compte de l'approche cataphatique et apophatique, nous examinerons comment les négations et les affirmations permettent de saisir conceptuellement l'être. Nous consacrerons le dernier chapitre

à la question du dépassement de l'être. Celui-ci s'opère de deux façons. La première suit le dépouillement et la contemplation mystiques, elle est le dépassement de l'être fini (créé) qui est nécessaire pour parvenir au salut (déification, union à Dieu). L'autre dépassement de l'être est plus radical et propose le dépassement de toute modalité de l'être, fini et infini (créé et divin), laquelle est incarnée par la Transcendance absolue de Dieu. De cette façon, nous pensons pouvoir aborder les principaux éléments de l'ontologie dionysienne, en suivant la question de l'être dans le discours, de l'être dans l'exercice mystique et de l'être dans le cas de la transcendance absolue de Dieu.

Chapitre Premier

Le système dionysien

L'univers du Pseudo-Denys se caractérise par sa cohésion systématique. Cet esprit systématique constitue un véritable guide pour cette oeuvre somme toute obscure. Pris en lui-même, le système dionysien est riche en contenu et en enseignements¹. Loin de représenter un détour superflu, l'investigation des principaux éléments de celui-ci s'avère plutôt un préalable nécessaire à la production d'une étude qui veut refléter autant que possible la pensée de l'auteur abordé. Les structures que nous examinerons dans ce chapitre se veulent à la fois représentatives du système et préparatoires à l'étude de l'ontologie. Les thèmes directement reliés à cette dernière seront approfondis davantage dans les chapitres suivants, alors que ceux qui offrent un intérêt mineur, les hiérarchies ecclésiastique et angélique par exemple, ne feront l'objet que d'une attention minimale.

Nous articulerons notre exposé du système dionysien autour de quatre grands thèmes. En fait, ce sont l'usage des sources scripturaires, la conception de Dieu, la théorie de la connaissance et la conception du salut qui caractérisent essentiellement le système dionysien. Nous esquisserons d'abord les présupposés méthodologiques du Pseudo-Denys. Il ne fait aucun doute dans l'esprit de cet auteur que les sources scripturaires contiennent toute la vérité à propos de Dieu et que l'exégèse spirituelle de ces textes permet d'approfondir cette vérité la plus sublime. Ensuite, nous verrons que la conception dionysienne de Dieu est le point d'Archimède de tout son système. En fait, les structures élémentaires qui dessinent les manifestations divines sont aussi celles qui sont essentielles à la théorie de la connaissance et à la conception du salut. Une fois seulement le système du Pseudo-Denys bien

¹L'étude magistrale de René Roques, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, Les Éditions du Cerf, collection «Christianisme», 1983, donne une excellente estimation des possibilités que peut offrir une étude du système dionysien.

compris il devient possible d'envisager l'ontologie.

1.1 Les sources scripturaires

La majeure partie de l'oeuvre du Pseudo-Denys est fondée sur l'exégèse de l'Écriture. Elle occupe une position centrale dans les traités des *Noms divins*, de la *Théologie mystique* et de la *Hiérarchie céleste*, alors que celle-ci est moins importante dans la *Hiérarchie ecclésiastique*. Nous pouvons considérer que l'exégèse de l'Écriture constitue l'exercice littéraire par excellence pour le Pseudo-Denys. C'est par l'entremise de l'exégèse de l'Écriture qu'il nous dévoile son système, de même que par ses commentaires portant sur ses exégèses. Les premières lignes des *Noms divins* expliquent à la fois que ce traité est une exégèse des noms de Dieu que l'on retrouve dans les Écritures, de même qu'elles signifient l'importance qu'il accorde à l'Écriture:

Après les *Esquisses théologiques*, j'ai dessein maintenant, heureux ami, dans la mesure de mes forces, d'entreprendre l'explication des *Noms divins*. Qu'ici encore notre loi soit celle qu'on a déjà définie d'après les textes saints: ne pas démontrer la vérité des paroles divines par des probabilités tirées d'une sagesse humaine, mais bien par une révélation de cette puissance qui vient aux théologiens de l'Esprit et qui nous fait adhérer sans parole et sans savoir aux réalités qui ne se disent ni ne se savent, unis à elles de notre façon au delà des puissances et des forces de l'intelligence.²

L'origine divine des Écritures apparaît être le présupposé sur lequel se fonde la justification de l'importance qui leur est accordée. Parce que Dieu se révèle aux théologiens (écrivains des textes saints), il est acquis que leurs écrits conservent l'empreinte de cette révélation. C'est une certitude pour le Pseudo-Denys que les saints théologiens ont expérimenté l'union à Dieu et c'est celle-ci qui rend les Écritures si dignes de confiance. Notons cependant que si le Pseudo-Denys a une confiance absolue en ces théologiens, il s'applique néanmoins à justifier cette foi sur les bases de sa conception

²DN, 585B-588B. (Nous corrigeons la référence de Gandillac à la Patrologie de Migne qui est incorrecte.)

de Dieu et de sa théorie de la connaissance que nous étudierons plus en détail dans les sections deux et trois de ce chapitre.

C'est dans l'emploi que le Pseudo-Denys fait des mots *théologie* et *théologiens* que nous pouvons reconnaître une fois de plus l'origine divine des Écritures. Paul Rorem nous explique clairement l'ancien usage de ces mots, tout en mettant l'accent sur l'aspect philosophique de la méthodologie interprétative du Pseudo-Denys: "In the Dionysian usage, *theology* carries the literal meaning of God's word or the scriptures, just as the *theologians* are invariably the scripture writers. Thus, the word *theology* in the title [la *Théologie mystique*] accurately indicates the author's intentions, stated here and elsewhere, to interpret the Bible, although with a heavy philosophical agenda."³ Dans l'esprit du Pseudo-Denys, Dieu prend la parole par l'entremise des théologiens. Cela est rendu possible parce que les théologiens ne parlent pas en étant eux-mêmes, c'est-à-dire qu'ils ne s'appartiennent pas, mais qu'ils appartiennent à Dieu: "C'est cette union seule qui nous ouvre l'intellection des mystères divins, non pas selon nos modes humains, mais en sortant tout entier de nous-mêmes pour appartenir tout entier à Dieu, car il vaut mieux appartenir à Dieu et se dépouiller de soi-même, et c'est ainsi que les dons divins seront offerts à ceux qui seront entrés en communion avec Dieu."⁴ Par le fait de cette appartenance à Dieu, en vertu d'une union à Dieu, les théologiens écrivent la Parole de Dieu, la théologie. Il va de soi que l'Écriture, considérée comme théologie, n'a pas la même forme que les écrits théologiques plus modernes, ceux d'un Thomas d'Aquin par

³Paul Rorem, *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to their Influence*, New-York, Oxford, Oxford University Press, 1993, p.184. On peut également consulter le commentaire de l'auteur concernant la troisième lettre à propos de l'usage de *théologie* et *théologiens* que l'on retrouve à la page 9 de ce même livre.

⁴*DN*, 865D-868A. Nous trouvons une idée similaire, celle d'appartenir à Dieu, dans le contexte poétique du *Ion* de Platon.

exemple. Maurice de Gandillac nous éclaire sur la façon dont nous devrions entendre le caractère spécifique de la théologie chez le Pseudo-Denys:

Rien ne surprend si la théologie fondamentale, c'est ici l'Écriture. Les théologiens s'appellent Isaïe, Ezéchiel, Paul, Jean. Révélateurs plutôt que doctrinaires, leur oeuvre ne se lit pas à livre ouvert, car la Parole de Dieu excède la langue des hommes. La Bible ne se compose pas de dissertations plus ou moins ingénieuses sur la nature de Dieu, du monde et de l'homme, ni de formules dogmatiques rationnellement élaborées comme celles d'un concile et qui ensermeraient la vie spirituelle dans des cadres « logiques ». Elle est plutôt un recueil de *logia*, c'est-à-dire d'oracles plus ou moins sibyllins, mais, qui venant de Dieu lui-même, constituent la vraie *théologie*.⁵

Cette acceptation de la valeur de l'Écriture nous conduit à une difficulté intéressante. D'une part, toute personne recherchant la vérité concernant Dieu doit appuyer ses affirmations sur l'Écriture, alors que, d'autre part, le sens profond et véritable de celle-ci ne gît pas dans sa signification littérale mais plutôt dans sa signification spirituelle. Le Pseudo-Denys défend cette difficulté par l'obligation qu'avaient les théologiens de protéger la vérité toute simple des profanes et par le fait que le langage métaphorique qu'ils employaient permet aux chercheurs de la vérité divine de ne pas s'arrêter à la lettre:

Voilà comment tous les sages ès choses divines, interprètes des secrets révélés, éloignent par révérence le Saint des Saints des hommes non initiés et sans piété: ils font au contraire grand état des comparaisons fort lointaines, ne voulant pas que les choses saintes soient connues des gens du commun, craignant que les admirateurs de comparaisons saintes s'y arrêtent comme à des descriptions exactes, et pensant à faire valoir les choses de Dieu par des négations véridiques et des comparaisons basées sur les vestiges de Dieu trouvées dans les choses les plus basses.⁶

⁵Maurice de Gandillac, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, tr. M. de Gandillac, Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1943, p.31-32.

⁶CH, 145A, Chevallier, p.777-779. Les deux premiers chapitres de la *Hiérarchie céleste*, de même que le premier chapitre de la *Hiérarchie ecclésiastique* fournissent également de nombreuses indications concernant l'usage du symbolisme dans l'Écriture et ses liens avec l'exégèse.

Ce passage se référant au symbolisme dans l'Écriture concerne aussi l'usage des concepts⁷. Pour résumer, nous pouvons dire que l'Écriture contient la vérité sur Dieu, sous la forme de symboles et de concepts, dont il ne faut pas comprendre le sens littéralement, mais par une exégèse spirituelle dont le terme est l'union à Dieu.

Nous avons jusqu'à présent montré que l'exégèse s'opérait à partir des Écritures, entendues comme les textes saints du christianisme. Cependant, le Pseudo-Denys considérait qu'il existait une tradition orale parallèle à cette tradition écrite et qu'elle avait un statut sacré aussi élevé que celle-ci:

Ainsi l'essentiel de notre hiérarchie humaine est constitué par les Écritures reçues de Dieu. Par ces très saintes Écritures, nous n'entendons pas seulement ce que nos saints initiateurs nous ont laissé dans leurs saints écrits et dans leurs tablettes théologiques, mais encore tout ce que ces saints hommes, en imitant Dieu selon un mode moins matériel, d'une façon qui se rapproche pour ainsi dire à celle qui appartient à la hiérarchie céleste, ont transmis à nos maîtres d'intelligence à intelligence, de façon corporelle puisqu'ils parlaient, immatérielle pourtant puisqu'ils n'écrivaient pas.⁸

Une partie de cette tradition orale est constituée par les structures de la hiérarchie ecclésiastique, ses rites, ses sacrements et ses symboles. L'autre partie est constituée par les enseignements oraux "transmis d'intelligence à intelligence" entre les membres de la hiérarchie ecclésiastiques, des plus saints aux moins saints. Cette tradition orale plonge ses racines dans les origines du christianisme et du judaïsme:

Ils n'enseigne pas des choses humaines ni des opinions personnelles. Et c'est pourquoi leur «tradition» doit se rattacher à des «traditions» plus anciennes, qui dérivent elles-mêmes de la révélation ou de l'enseignement de Jésus. Nos maîtres, nos initiateurs, nos guides ont reçu leur «tradition» de maîtres et d'initiateurs plus anciens, si toutefois ils ne l'ont pas reçue des Apôtres eux-mêmes. Et ainsi, d'âge en âge, d'intelligence à intelligence, se transmet la

⁷CH, 140C-D.

⁸EH, 376B-C. On peut également se référer au commentaire de René Roques, *Op.cit.*, p.227.

«tradition des origines»(ἀρχαία παράδοσις).⁹

Outre l'impératif indiquant de suivre l'esprit des Écritures, le Pseudo-Denys s'appuie aussi sur l'exégèse de l'Écriture qui a eu lieu oralement et qui s'est transmise oralement. Nous pouvons donc identifier aisément une partie de l'influence du Pseudo-Denys et la localiser dans l'Écriture, alors que la teneur exacte de cette tradition orale demeurera à jamais perdue dans les méandres de l'histoire.

La façon dont le Pseudo-Denys entend l'Écriture, tant par son aspect oral qu'écrit, se révèle être d'une importance capitale pour la compréhension de son système. Parce qu'il privilégie une méthode interprétative spirituelle plutôt que littéraire, il lui est possible d'introduire des notions étrangères aux Écritures en faisant appel à cette méthode. Nous avons ainsi affaire à une approche toute philosophique de l'Écriture. À ce sujet, Denys défend dans la *Lettre VII* l'usage qu'il fait de la philosophie:

Mais tu affirmes que le sophiste Apollophane m'injurie et qu'il me traite de parricide sous prétexte que j'utilise de façon impie contre les Grecs le bien même des Grecs. Il serait plus vrai de lui répondre que ce sont les Grecs qui retournent de façon impie des armes divines contre les réalités divines, lorsqu'ils essayent de détruire le respect qui est dû à Dieu au nom de cette sagesse même qui leur vient de Dieu. [...] Cette connaissance, en effet, du monde des existences, qu'il appelle du beau nom de philosophie, et que le divin Paul nommait la sagesse de Dieu, devrait servir aux vrais philosophes de tremplin pour s'élever jusqu'à Celui qui est l'auteur, non seulement de toute existence, mais encore de la connaissance même qu'on peut avoir de cette existence.¹⁰

Il n'y a pas de savoir pour le Pseudo-Denys qui, s'il est appliqué saintement à la recherche de Dieu, soit inconvenable à l'exégèse spirituelle de l'Écriture. Alors que certains théologiens modernes

⁹René Roques, *Op.cit.*, p.232.

¹⁰*Ep. VII*, 1080A-B.

accusent le Pseudo-Denys d'être trop grec¹¹, celui-ci considère que la philosophie grecque permet d'approfondir l'Écriture et d'en faire une exégèse systématique. La supériorité de l'Écriture sur la philosophie réside dans le respect qu'elle accorde à la Théarchie. Lorsque la philosophie décide d'adopter les règles de l'Écriture, elle reconnaît qu'elle est une sagesse issue de Dieu et qu'elle doit s'appliquer à cet objet aussi saintement que possible. La philosophie doit fonder ses affirmations (et négations) sur l'Écriture et, en fin de compte, s'intégrer au mouvement de l'âme qui imite celui de la Théarchie. C'est d'une part la préséance de l'exégèse spirituelle sur l'exégèse littéraire, et d'autre part l'origine divine de toute connaissance qui permettra au Pseudo-Denys d'intégrer des éléments de philosophie dans sa conception de Dieu, dans sa théorie de la connaissance et dans sa vision du salut.

1.2 La conception dionysienne de Dieu

Le système dionysien s'organise tout entier autour de Dieu. Plus nous avons une compréhension accrue de la conception de Dieu, plus il devient alors aisé de saisir l'ensemble du système. L'essentiel de celui-ci repose sur les structures logiques d'unité et de distinction. L'articulation de ces structures s'avère assez complexe puisqu'il faut différencier deux séries d'unité/distinctions en Dieu, l'une s'enracinant dans la pensée chrétienne, l'autre dans la philosophie néoplatonicienne. La première correspond à Dieu/Trinité et la seconde à l'Unité/(Procession/Retour). Le Pseudo-Denys respecte bien la tradition chrétienne en présentant un Dieu trine. Les détails de son propos sur la Trinité ont été confinés dans le traité des *Esquisses théologiques*¹². Ce traité ne nous

¹¹Nous nous référons ici à l'opinion du théologien luthérien Eberhard Jüngel dont traite Michel Corbin dans son article: Michel Corbin, "Négation et transcendance dans l'oeuvre de Denys", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 69, 1985, p.43-44.

¹²DN, 640 B-C, MT 1032D-1033A.

est pas parvenu, soit parce qu'il a été perdu au cours de l'histoire, soit, plus vraisemblablement, parce qu'il est fictif et n'a qu'une utilité narrative et méthodologique pour l'auteur. L'unité divine signifie ici la transcendance de Dieu par rapport au procès et au domaine de la création¹³. Les attributs exprimant cette transcendance sont souvent signifiés par le préfixe ὑπερ¹⁴. Les distinctions correspondent au Père, au Fils et à l'Esprit. Chacun a des attributs qui lui sont propres. Ainsi, le Père est dit être le seul la source¹⁵ et le Fils le seul à s'être incarné humainement¹⁶. Si les distinctions sont comprises comme étant réelles, il n'en demeure pas moins qu'elles ne sont pas accessibles à la connaissance et que nous en devons le savoir aux Écritures¹⁷. Ainsi, ces distinctions et cette unité divines renvoient à la Transcendance absolue de Dieu.

La deuxième série d'unité/distinctions exprime d'abord la causalité divine, bien qu'elle implique aussi la notion de la transcendance de Dieu. Le Pseudo-Denys tire les concepts de cette série de la philosophie néoplatonicienne¹⁸: “Dionysius employs the classic Neoplatonic triadic sheme μονή, πρόδος, ἐπιστροφή to express God as the origin of all things, their procession forth and their

¹³DN, 640 B-C.

¹⁴DN, 640 B: “τὸ ὑπεράγαθον, τὸ ὑπέρθρον, τὸ ὑπερούσιον, τὸ ὑπέρζων, τὸ ὑπέρσοφον, καὶ ὅσα τῆς ὑπεροχικῆς ἐστὶν ἀφαιρέσεως/ sont: le Bien, la Dèité, l'Essence, la Vie et la sagesse, dont l'idée nous échappe, et les titres qui sont dus à un retrait par excellence;” Chevallier, p.71-72.

¹⁵DN, 641 D.

¹⁶DN, 640 C. On peut également examiner DN 645 B-C pour les notions de Paternité divine et de Filiation divine.

¹⁷DN 645 B.

¹⁸On peut ici penser à Plotin et à Proclus.

return to him.¹⁹ Il justifie néanmoins cette conception de Dieu à partir de l'Écriture:

Toute la lumière divine, que la Bonté accorde de mille manières aux créatures qu'Elle guide, *non seulement demeure simple* (μένει ἀπλή, καὶ οὐ τοῦτο μόνον), mais encore unifie les natures qu'Elle éclaire. Tout présent excellent, tout don parfait provient d'En-haut, descendant du Père des lumières; *toute effusion de cette lumière, qui part du Père* (ἀλλὰ καὶ πᾶσα Πατοκινήτου φωτοφανείας πρόδος) et nous éclaire par don gracieux, à son tour se comporte comme une force unissante: en élevant, elle nous simplifie *et nous ramène à la déifque unité et simplicité du Père qui attire tout à Soi.* (καὶ ἐπιστρέφει πρὸς τὴν τοῦ συναγωγῆ Πατρὸς ἐνότητα καὶ θεοποιὸν ἀπλότητα.)²⁰ Car, selon la sainte Parole, « *tout vient de Lui, tout retourne à Lui* ».²¹

Par *μονή*, nous devons entendre la Transcendance absolue de Dieu, ce qui de Dieu ne se communique pas. La *πρόδος* signifie la procession divine, l'acte de création qui produit tous les êtres. Ce terme renvoie au concept de cause efficiente. L'*ἐπιστροφή* signifie à la fois la finalité du salut, le retour à l'unité divine, de même que la notion de participation, que les créatures participent à Dieu pour conserver leur être et leur unité. Ce terme exprime le concept de cause finale. Ces concepts exposent la relation entre la Théarchie et la création; la créature ne saurait s'expliquer, ni se définir sans faire référence à Dieu.

Le premier terme de la division ternaire de Dieu, correspondant à la *μονή* néoplatonicienne, est essentiel à la compréhension de Dieu. Le Pseudo-Denys souligne à plusieurs endroits la Transcendance absolue de Dieu, à laquelle renvoie la *μονή*. Nous devons considérer la doctrine de la Transcendance absolue de Dieu comme étant un thème capital pour le Pseudo-Denys. Celle-ci est bien décrite (paradoxalement) dans ce passage:

¹⁹Fran O'Rourke, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Leiden, New-York, Köln, E.J. Brill, 1992, p.215.

²⁰CH, 120 B-121 A. Nous utilisons la traduction de Chevallier et nous soulignons.

²¹CH, 121 A. Le passage en italique fait référence à *Jean, I, 9*.

Expliquons nous. Dans l'unité qui est divine, qui est l'essence inconcevable, dans la Trinité, type de toute unité, on trouve parité et communauté sur tous ces points: une manière d'être inconcevable, une Dété incomparable, une bonté qu'on ne conçoit pas, une identité sans pareille d'une pleine appartenance hors pair, une unité plus grande que ce qui unifie, le fait d'être ineffable, mais d'avoir tant de noms, la qualité d'inconnaissable, mais de parfait intelligible, le pouvoir d'être tout, celui de n'être rien, celui de surpasser affirmations et négations, enfin (si l'on peut dire) la mutuelle habitation et immanence des divines Personnes l'une dans l'autre, au sein de l'unité la plus spécialement une et la plus à l'abri de la moindre confusion.²²

La transcendance divine implique chez le Pseudo-Denys que la Théarchie est au-delà de tout ce qui est de l'ordre du divin (procès et retour) et du créé (être et connaissance). Nous pourrions dire que la transcendance divine correspond à "l'essence" de Dieu ou à la "nature" de Dieu si ces termes ne comportaient pas tant une connotation appartenant au domaine de la création. Pour le Pseudo-Denys, la Transcendance absolue constitue le sommet de la divinité et l'au-delà du procès et de toute réalité créée. Cette radicale séparation entre le domaine du retrait, du divin et du créé serait maintenue si ce n'était des deux autres moments de la Théarchie.

Nous pourrions localiser le passage de la *μονή* à la *πρόοδος* au niveau de la théorie de l'*ἔρω*. Non seulement Dieu est-il considéré le Créateur du cosmos, mais il est aussi dit y être présent. Parce que l'eros divin est extatique²³, Dieu sort de lui-même pour agir dans le créé et y être présent:

J'ose encore dire, pour être vrai, que l'Auteur de toutes choses, touché du bon et du bel amour de toutes ses oeuvres, dans l'excès de sa bonté d'amour sort de Soi-même, pour prendre soin de tous les êtres, tant la bonté, l'amour et la dilection le charment. Lui qui est au-dessus de tout, à grande distance de tout, Il se rabaisse à tout par cette puissance inconcevable qui Le pousse

²²DN, 641 A. Chevallier p.76-78.

²³DN, 712 A: "De plus, l'amour divin est extatique. Il ne veut pas que les amants appartiennent à eux-mêmes, mais bien à ceux qu'ils aiment." Chevallier, p.215.

au dehors sans l'éloigner de soi.²⁴

Nous pourrions ainsi opérer cette distinction au niveau de la manifestation de Dieu, entre l'acte de création et l'extase divine. Par l'acte de création, il nous faut entendre la Théarchie qui, par Bonté infinie, crée l'univers harmonieusement. Au niveau de la causalité efficiente, Dieu demeure distinct de la création, si ce n'est qu'il existe une certaine ressemblance entre la cause et l'effet: "Car il n'est point d'exacte ressemblance entre les effets et les causes; si les effets portent en eux quelque empreinte de la cause, celle-ci pourtant reste séparée de ses effets et elle les transcende en raison de sa nature même de principe."²⁵ Par conséquent, la Théarchie, en tant que principe et cause de l'univers, demeure distincte de celui-ci, bien que paradoxalement, par l'ἔρως elle sorte d'elle-même, elle soit présente à l'univers et y exerce son activité de façon immanente.

La manifestation divine soulève la question du statut des attributs de Dieu, les distinctions de sa manifestation. Selon Lossky, "les «distinctions» sont [...] des processions (προόδοι) de Dieu au dehors, ses manifestations (ἐκφάνσεις), que Denys appelle aussi vertus ou forces (δυνάμεις), auxquelles participe tout ce qui existe, en faisant connaître Dieu à travers les créatures."²⁶ Devrait-on entendre ces processions divines au sens des hypostases néoplatoniciennes, c'est-à-dire comme des substances créées ayant une activité créatrice autonome? Le Pseudo-Denys condamne l'interprétation émanatiste de sa doctrine des attributs de Dieu:

Nous ne déclarons pas que l'être même est une substance divine ou angélique, qui cause l'existence de tout être: l'existence de tout être, y compris celle de l'être même n'a qu'un principe, qu'une racine, qu'une cause:

²⁴DN, 712 B. Chevallier, p.217-218.

²⁵DN, 645 C.

²⁶Vladimir Lossky, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Aubier, Éditions Montaignes, «Les religions», 1960, p.70.

l'Être qui nous échappe; nous ne disons pas non plus que la vie vient d'un autre dieu que la Vie plus haute que toute divinité, qui vivifie tous les vivants et la vie même. Pour couper court, nous ne croyons pas à ces principes productifs de l'être de l'univers, essence ou existence, dont certains ont fait sans réflexion les dieux des êtres, les causes du monde, alors qu'ils ne pouvaient pas plus prouver l'existence de ces êtres irréels que ne l'avaient pu leurs pères.²⁷

Il apparaît illégitime aux yeux du Pseudo-Denys de postuler des dieux ou des principes séparés de la Théarchie pour expliquer les processions divines telles que l'être, la vie ou l'intelligence. À Dieu seul appartient le pouvoir de créer. Puisqu'il ne faudrait pas non plus identifier simplement l'être, la vie et l'intelligence à "l'essence divine", il faut entendre les processions divines comme étant l'aspect manifeste de Dieu:

[...] les énergies ne sont pas des effets de la Cause divine, comme les créatures; elles ne sont pas créées, produites du néant, mais s'écoulent éternellement de l'essence une de la Trinité. Ce sont les débordements de la nature divine qui ne peut se limiter, qui est plus que l'essence. On peut dire que les énergies désignent un mode d'existence de la Trinité en dehors de son essence inaccessible. Dieu existerait donc en même temps dans son essence et en dehors de son essence.²⁸

Bien que l'emploi de la notion d'existence dans le cas de Dieu soit problématique, Lossky nous fait comprendre tout du moins l'idée fondamentale pour Denys que les attributs de Dieu (énergies, processions, etc.), tels que l'être en soi, la vie en soi ou l'intelligence en soi, expriment non pas seulement la transcendance de la cause divine mais aussi l'aspect manifeste de Dieu, celui auquel les êtres participent pour être ce qu'ils sont. Le Pseudo-Denys nous explique dans les *Noms divins* qu'il faut entendre ces attributs de Dieu, qualifiés d'en-soi (αὐτὸ-), dans ce double-sens: "Voici notre pensée: l'être même, la vie même, la divinité même, au sens originel divin, causal, sont l'unique

²⁷DN, 953 C-D. Chevallier, p.519-521.

²⁸Vladimir Lossky, *Op.cit.*, p.71.

Origine et Cause universelle, supérieure à toute origine et nature; au sens de don participé, nous y voyons des qualités préparées et données par un Dieu incommunicable, (les pouvoirs de produire par soi même des substances, des vivants, des dieux) [...].²⁹ Ainsi, dans sa manifestation, la Théarchie demeure transcendante et incommunicable, elle est la cause séparée de son effet. D'autre part, elle manifeste des attributs auxquels la créature participe. En ce sens, Denys exprime le paradoxe suivant: Dieu demeure séparé de l'effet en tant que transcendance, mais il est participé par toute la création en tant que manifesté.

Pour préciser la doctrine de la participation, nous pouvons nous référer à deux passages particuliers des *Noms divins*³⁰. Dans ces passages, le Pseudo-Denys fait intervenir une distinction entre la transcendance de Dieu, la participation et le participant, lesquelles peuvent être reformulées comme tout-avant-les-parties, tout-des-parties et tout-dans-les-parties.³¹ Nous devons considérer Dieu, en tant que transcendance, comme le tout-avant-les-parties. En ce sens, Dieu est l'unité du procès divin. Il est ainsi toutes les perfections qui sont participées, mais sous un mode transcendant,

²⁹*DN*, 953 D- 956 A. Chevallier, p.521-522.

³⁰*DN*, 641 A-C; 953 D-956 B.

³¹La notion de tout nous aide à comprendre comment, selon un point de vue logique, Dieu peut être dit à la fois transcendant et participé par les créatures. Nous trouvons dans ce passage une illustration de cette doctrine: "Il faut donc que le Bien lui-même constitue la substance de ces êtres fondamentaux, d'abord de leur ensemble, puis de leurs parties, ensuite des êtres qui les participent totalement, enfin de ceux qui n'y ont part que partiellement." (*DN*, 956 A). La doctrine de la participation (*DN*, 953 D- 956 A) chez Denys peut se comprendre à partir des *Éléments de théologie* de Proclus: "This sort of language echoes Proclus' Propositions 67 through 69 in *The Elements of Theology*. Proposition 67 reads "Every whole is a whole-before-the-parts, a whole-from-the-parts or a whole-in-the-parts." That is, the whole-before-the-parts is the form or perfection at issue; for example, life as it pre-exists in its cause. The whole-from-the-parts is the perfection in all the parts precisely as a whole; for example, life as it is in all living things. The whole-in-the-parts is the perfection as it is participated in by single participant; for example, life as it is participated in by some one living thing." (William J. Carroll, "Unity, Participations and Wholes", *New Scholasticism*, vol. 57, 1983, p.253-262.).

inconnaissable, non-participé et non-manifesté. En tant que tout-des-parties, Dieu est celui qui “constitue la substances de ces êtres fondamentaux”. Il se manifeste sous formes d’énergies divines, de processions auxquelles tous les êtres peuvent participer. Le texte de Denys que nous avons cité plus haut précise que ces processions peuvent être participées entièrement ou partiellement. Par conséquent, le tout-des-parties exprime ici un tout qui est divisible, auquel les créatures participent de façon inégale, selon leur rang cosmique et leurs mérites. Il faut cependant noter que c’est le participant qui est la cause des divers degrés de participation et non Dieu: “[...] mais c’est l’altérité des participants qui fait dissembler les reproductions de l’unique modèle, total et identique.³²” Le tout-dans-les-parties indique ainsi que les processions divines sont présentes entièrement dans chaque participant, et que le participant y participe pleinement ou partiellement selon son être. La triple distinction entre l’impaticipable, la participation en soi et le participant est esquissée ailleurs dans les *Noms divins*: “[...] et autant l’emportent les participations en soi sur les réalités participantes, dans la même mesure Celui qui domine tout être l’emporte sur tout être et la Cause impaticipable tout ensemble sur tout participant et sur toute participation.³³” Pour résumer, nous pouvons dire que Dieu impaticipable est antérieur logiquement aux manifestations auxquelles les créatures participent, lesquelles sont logiquement antérieures aux participants. Une telle distinction permet à Denys d’éviter (1) le panthéisme, en séparant Dieu de la création, (2) d’éviter l’émanatisme en attribuant les processions à Dieu.

Si nous pouvons observer la participation au niveau de la procession divine, il est aussi possible de l’envisager au niveau du retour (ἐπιστροφή) à Dieu. Nous pouvons sous-entendre que

³²DN, 644 B.

³³DN, 972 B.

Denys envisage la participation au niveau de la cause des créatures, de leur subsistance et de la finalité de toutes: “Car tout est fait pour elle et tout dépend d’elle, et elle précède tout, et tout subsiste en elle, et c’est parce qu’elle est que tout est produit et conservé et que tout tend vers elle, les êtres doués d’intelligence et de raison par mode de connaissance, les animaux inférieurs par voie de sensation, les autres êtres par un mouvement vital ou une aptitude innée ou acquise.³⁴” Il est intéressant de noter que Denys envisage ici la finalité pour les humains au niveau de la connaissance. L’interprétation de Carroll va aussi en ce sens: “Other creatures, angels and men, are through their ontological participation incomplete but they can become more by increasing their perfection because they have cognitive powers. That is, they can perfect themselves through knowledge and so participate in the Good more fully.³⁵” Cette perfectibilité de l’âme, nous l’étudierons plus en détails dans les deux prochaines sections, alors qu’il sera d’abord question de la connaissance et ensuite du salut. Cependant, il est bon de noter que ce mouvement de retour est enraciné en Dieu et exprime son activité. En considérant le nom de Beau-et-Bien sous l’angle du désir amoureux, Denys explique l’unité des trois aspects de la Théarchie:

Car, seul, il est absolument et en soi Beau-et-Bon, c’est lui-même qui, de soi-même, est manifestation de soi-même, bienfaisant procès de l’Unité transcendante, mouvement simple d’un amoureux désir qui se meut de soi-même et agit de soi-même; qui préexiste dans le Bien et déborde du Bien sur tout être avant de retourner derechef vers le Bien. Il apparaît ainsi que le divin Désir est en soi sans fin et sans principe, tel un cercle perpétuel, qui grâce au Bien, à partir du Bien, au sein du Bien même du Bien et en vue du Bien, parcourt une parfaite orbite, demeurant identique à soi-même et conforme à son identité, ne cessant ni de progresser ni de demeurer stable ni de revenir à son état premier.³⁶

³⁴DN, 593 D.

³⁵William J. Carroll, *Art.cit.*, p.259.

³⁶DN, 712 C-713 B.

Le mouvement du retour apparaît être un élément essentiel de la conception dionysienne de Dieu. Par l'ἐπιστροφή, Denys nous indique que la procession divine n'a d'autre finalité que le retour à la Transcendance divine. L'image du cercle symbolise la perfection divine qui s'accomplit par ce cycle, laquelle dépasse largement le domaine de la connaissance.

Nous pouvons considérer cette structure ternaire comme étant le modèle métaphysique dans lequel l'épistémologie et l'ontologie dionysiennes s'enracineront. En abordant la théorie de la connaissance, nous comprendrons quel est le lien qui s'établit entre Dieu (et la création), considéré comme objet, et l'âme humaine considérée comme sujet. Puisque la connaissance est sans contredit liée à la question du salut, l'étude de cette dernière complétera le travail préliminaire nous permettant d'aborder de front la question de l'ontologie dionysienne.

1.3 La conception dionysienne de la connaissance

La perspective dionysienne est d'emblée marquée par le sceau de la connaissance. À un tel point que certains le perçoivent avant tout comme un logicien plutôt qu'un mystique³⁷. Bien que ce ne soit pas le propos de cette étude d'approfondir les liens entre la doctrine du Pseudo-Denys et l'expérience mystique proprement dite, il nous apparaît important de mentionner dans quelle optique il envisageait la connaissance. Fidèle à la tradition chrétienne des Pères grecs, le Pseudo-Denys aborde la connaissance comme un moyen servant à réaliser l'union à Dieu, laquelle s'accomplit au

³⁷Rosemary Ann Lees, *The Negative Language of the Dionysian School of Mystical Theology*, Salzburg, Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg, 1983, p.140. On peut également consulter la conclusion de la section abordant le Pseudo-Denys, pp.152-155. Lees reproche essentiellement au langage dionysien d'être austère, impersonnel, logique et dialectique, contrairement à l'approche d'un Grégoire de Nysse qui est plus poétique, exégétique et plus inspirante au niveau de l'expérience. Le Pseudo-Denys a cependant les qualités de ses défauts, c'est-à-dire que son langage est riche en précision et en clareté.

delà de toute connaissance: “Contrairement à la gnose, où la connaissance en elle-même constitue le but du gnostique, la théologie chrétienne est toujours, en dernier lieu, un moyen, un ensemble de connaissances devant servir à une fin qui dépasse toute connaissance. Cette fin dernière est l’union avec Dieu ou déification, la *θέωσις* des Pères grecs.³⁸” La déification, ou union avec Dieu, constitue non seulement le dépassement de la connaissance mais aussi la finalité de l’âme, son salut. Nous constatons ainsi que la connaissance est d’une grande importance parce qu’elle est le moyen menant au salut, mais qu’elle n’est pas la fin de l’activité humaine, laquelle transcende le niveau de la connaissance.

Avant d’aborder la connaissance en relation avec la structure ternaire de la Théarchie, il faudrait d’abord élucider quelques points doctrinaux qui forment les éléments de base de l’épistémologie dionysienne. Nous pouvons compter quatre éléments essentiels: (1) la dualité de la connaissance, (2) l’axiome selon lequel le semblable connaît le semblable, (3) le désir inné de connaître Dieu et (4) la relation entre être et connaissance.

L’épistémologie dionysienne est caractérisée par la dualité sujet-objet. Il existe en effet une distinction réelle entre le sujet connaissant et l’objet connu, laquelle nous permet de rendre compte de tous les niveaux de la connaissance. Le Pseudo-Denys est explicite à ce sujet: “[...] la connaissance unit connu et connaissant, tandis que l’ignorance est toujours cause pour l’ignorant de changement

³⁸Vladimir Lossky, *Op.cit.*, p.7. On peut consulter également Vladimir Lossky, *Vision de Dieu*, Neuchâtel, Éditions Delachaux & Niestlé, «Bibliothèque orthodoxe», 1962, p.102. L’auteur réaffirme son interprétation, mais cette fois en spécifiant qu’elle est celle de Denys. Il est clair pour Lossky que Denys appartient à la tradition théologique orthodoxe et qu’il partage avec celle-ci de nombreuses positions théologiques et philosophiques, dont celle concernant le statut de la connaissance.

et de division interne [...].³⁹ L'emploi de la métaphore du regard⁴⁰ éclaire ce présupposé du Pseudo-Denys, comme le démontre ce passage de la *Hiérarchie céleste*: "Après avoir levé les yeux immatériels et le ferme regard de notre intelligence vers cette effusion lumineuse, fondamentale et plus que fondamentale, qui vient du Père théarchique [...].⁴¹ La métaphore de la vision implique la dualité, d'une part l'organe de vision, associé à l'intelligence de l'âme humaine dans cet exemple, et d'autre part la lumière, associée ici aux processions divines. Cette métaphore est poussée plus loin encore pour signifier l'union à Dieu qui dépasse toute connaissance: "Et c'est par le fait même qu'il ne voit ni le [Dieu; la ténèbre divine] connaît que celui-là s'élève en toute vérité au delà de toute vision et de toute connaissance."⁴² Puisque la transcendance divine implique dépassement de la dualité, elle implique par conséquent le dépassement de la connaissance et de la vision. Le Pseudo-Denys exprime cette conclusion en parlant de non-vision et d'inconnaissance lorsqu'il est question de la transcendance divine.

Ceci nous amène à discuter du deuxième élément fondamental de l'épistémologie dionysienne, soit l'axiome selon lequel le semblable connaît le semblable. Ainsi que l'explique René Roque, cet axiome est tiré de la loi sensible de l'univers et que celle-ci s'étend jusqu'au niveau spirituel:

Le monde ne peut subsister dans l'ordre et la beauté que par une certaine parenté de ses éléments: « Ne voyons-nous pas que jusque dans l'ordre

³⁹DN, 872 C.

⁴⁰On peut examiner le commentaire de Paul Rorem à ce sujet (*Op.cit.*, p.11.): "The sense of sight associated with light is not simply a metaphor for knowing in general. Seeing stands for all the senses, for sense perception in general, which is linked with knowledge but not identical to it. In fact, perceiving and conceiving (the aesthetic and the noetic) are paired together in a complicated way, often as successive stages in the spiritual journey."

⁴¹CH, 121 A.

⁴²Ep V, 1073 A.

sensible, les essences élémentaires s'approchent d'abord de celles qui ont le plus d'affinité avec elles (συγγενέστερα) et que c'est par leur entremise qu'elles agissent sur les autres⁴³. Cette loi de l'univers sensible vaut plus encore pour l'univers spirituel: seul, le semblable peut entrer en rapport de connaissance et d'amour avec son semblable.⁴⁴

Pour le Pseudo-Denys, l'univers est une harmonie dans laquelle tout est divisé et ordonné de façon inflexible. Ainsi, le sensible est séparé de l'intelligible et l'intelligible est séparé du transcendant, tant au point de vue ontologique qu'épistémologique: "Car, de même que les intelligibles ne sauraient être saisis ni contemplés par les sensibles, de même que les objets simples et non-modelés échappent à tout ce qui a forme et contour, et comme rien de ce qui a revêtu figure de corps ne peut toucher l'incorporel ni schématiser l'Infigurable, – selon le même raisonnement véridique, toute essence est transcendée par l'Indéfini suressentiel, comme toute intelligence par l'Unité qui est au delà de l'intelligence [...]."⁴⁵ Nous pouvons donc diviser l'univers ontologique et épistémologique en trois éléments principaux: le sensible, l'intelligible et le transcendant. L'activité cognitive de l'âme humaine se situe au niveau de ces trois plans: les sens connaissent le sensible, l'intelligence l'intelligible et, par déification, elle peut s'unir au transcendant.

Le propre de l'âme humaine, la raison, joue un rôle intermédiaire entre le sensible et l'intelligible. La raison implique d'une part la matérialité et la multiplicité du sensible, d'autre part il lui est possible de se hisser à l'intelligible par le raisonnement. À titre de comparaison, les animaux ne connaissent que par les sens, incapables de connaître par concept, alors que les anges connaissent

⁴³*EH*, 504 C-D.

⁴⁴René Roques, *Op.cit.*, p.57. Il ajoute dans une note au bas de cette page que "le semblable connaît le semblable" est un "vieil adage orphico-platonicien qu'ont repris et illustré à peu près toutes les doctrines de l'Antiquité et du Moyen Âge."

⁴⁵*DN*, 588 B.

par intuition intellectuelle, sans recours aucun aux sens, ni au concept. Les passages concernant la raison sont rares et obscurs, cependant nous disposons de certains indices lorsque Denys explique négativement la connaissance angélique: “[...] car elles [Intelligences] ne tirent point leurs divines connaissances d’une analyse d’éléments, de sensations ni de raisons discursives: elles n’usent point non plus de subomption sous des concepts universels.”⁴⁶ Nous voyons que la raison fonctionne analytiquement, synthétiquement et argumentativement. Tout en reconnaissant que toute connaissance vient de Dieu, Denys distingue deux activités de la raison, l’une plus naturelle, s’appliquant à la connaissance des êtres, l’autre plus divine, visant la science divine:

C’est d’elle aussi [Sagesse divine] que les âmes reçoivent le pouvoir de raisonner; c’est-à-dire d’une part de tourner discursivement et circulairement autour de la vérité même des êtres (et en ce cas, le caractère discursif et plural de leurs argumentations les situe au-dessous des intelligences unies); d’autre part de ramener par enveloppement le multiple à l’un (et elles méritent alors de s’égaliser aux modes intellectifs des anges, dans la mesure du moins où c’est chose possible et convenable à des âmes).⁴⁷

Il va de soi que pour Denys la raison a pour but ultime la science divine⁴⁸ et, en ce sens, l’usage naturel de la raison n’a d’autre finalité que celle-ci. C’est en raisonnant que l’âme peut parvenir à la contemplation intelligible des processions divines et par la suite, si possible, à l’union avec Dieu: “C’est grâce à elle [Union pacifique; Dieu] que les âmes, en unissant la variété de leurs raisons, en les rassemblant dans la pureté unique de l’intelligence, s’élèvent par une méthode et selon un ordre propre à chacune, à travers une intellection immatérielle et indivisible, jusqu’à cette Union qui dépasse

⁴⁶DN, 868 B.

⁴⁷DN, 868 B-C.

⁴⁸Par science divine, nous devons entendre la connaissance des processions divines et l’union à Dieu.

toute intellection.⁴⁹ Pour Denys, l'âme est à mi-chemin entre le sensible et l'intelligible. Par l'usage de la raison, l'âme peut s'élever à l'intelligible ou demeurer au niveau du sensible. Puisque le semblable connaît le semblable, l'âme qui se hisse par la raison jusqu'à l'intelligible se rapprochera de l'ange, alors que celle qui restera prisonnière de ses sensations deviendra semblable à la bête.

Le troisième élément de l'épistémologie dionysienne s'adresse à la tension qui existe entre la partie sensible et la partie intellectuelle de l'âme. Fidèle à l'axiome platonicien selon lequel on ne peut désirer que le bien, Denys insiste sur le fait que l'âme désire naturellement le divin. Dieu fait naître en l'âme ce désir:

On dit aussi que la Théarchie est Toute-puissante, parce qu'elle exerce sa puissance sur toutes choses, parce que son autorité est sans partage sur ceux qu'elle gouverne, parce que tous les êtres tendent vers elle dans un mouvement d'amoureux désir, parce qu'elle fait naître dans tous les coeurs l'amoureuse douceur d'un désir divin, tout-puissant et indissoluble, dont l'objet même est sa propre beauté.⁵⁰

Si ce désir est tout puissant, il n'en demeure pas moins que Denys laisse à l'être humain le libre-arbitre. L'union à Dieu est la finalité profonde de l'être humain, mais il lui appartient de maîtriser ses passions et son penchant pour l'univers sensible et matériel. Ce désir nous indique que l'âme ne peut se satisfaire d'aucune connaissance empirique, que la science telle que nous la connaissons aujourd'hui est vaine si elle ne mène pas au divin. En écrivant une lettre fictive à saint Paul, il mentionne ces éléments:

[...] ce n'est pas Dieu qui se sépare justement des méchants, mais les méchants qui se séparent totalement de Dieu. De même nous voyons ici-bas les bons déjà unis à Dieu, parce qu'ils sont les amis de la vérité; parce qu'ils renoncent au désir des biens matériels; parce qu'entièrement libérés du mal et mus par l'amoureux désir de tous les biens divins ils chérissent la paix et

⁴⁹DN, 949 D.

⁵⁰DN, 937 A.

la sainteté. C'est ainsi que dès la vie présente ils anticipent la vie future, vivant parmi les hommes à la façon des anges, hors de toute passion, ne cessant de bénir Dieu, d'exercer la bonté et tous les autres biens.⁵¹

La distinction entre le sacré et le profane est ici présente, entre ceux qui se dirigent vers Dieu, suivant l'inclination de l'amoureux désir, et ceux qui s'attachent aux biens matériels. Denys accorde par conséquent plus d'importance à la science divine au détriment de la science empirique, ce qui implique un jugement moral en faveur de la première.

Le dernier élément de base, mais non le moindre, est le lien unissant l'ontologie et l'épistémologie dionysienne. Le passage clef explicitant la position de Denys se trouve au début des *Noms divins*: "Toute connaissance, en effet, porte sur un être. Or, tout être est limité. Le Rayon, par conséquent, qui est au delà de toute essence, doit transcender aussi toute connaissance."⁵² Passage pour le moins explicite, il englobe la vision que Denys a de la connaissance⁵³. L'être englobant le sensible et l'intelligible, la connaissance opère au niveau de ces deux domaines. Parce que Dieu transcende le domaine de l'être, il transcende aussi le domaine de la connaissance. C'est sur cette distinction capitale que nous articulerons la division principale de l'ontologie dionysienne, entre ce qui peut être connu et ce qui transcende la connaissance, entre ce qui appartient à l'être et ce qui transcende l'être.

Ayant exposé ces quatre éléments de l'épistémologie dionysienne, il convient maintenant de progresser dans notre étude et d'envisager comment Denys conçoit le plus excellent des discours,

⁵¹*Ep X*, 1117 B.

⁵²*DN*, 593 A.

⁵³cf. Paul Rorem, *Op.cit.*, p.126-127. Ce commentateur nous explique que ce passage expose le lien entre l'épistémologie et la métaphysique théologique de Denys. Par conséquent, l'entreprise dionysienne est tout entière marquée par ce sceau, témoignant de la scission entre la transcendance divine, d'une part, et du domaine de la procession-retour de la Théarchie et de la création, d'autre part.

c'est-à-dire la théologie (science divine, philosophie divine). Nous avons insisté dans la section précédente sur le fait que la conception de Dieu jouait un rôle fondateur dans toutes les parties du système dionysien. Il en est de même avec la connaissance. Le Pseudo-Denys envisage la connaissance selon la division ternaire de la Théarchie et selon les éléments d'épistémologie que nous avons élucidés. Tout d'abord, à la *μονή* correspond la théologie mystique, à la *πρόοδος* correspond la théologie affirmative (cataphatique) et à l'*ἐπιστροφή* la théologie négative (apophatique) et la théologie mystique. Nous pouvons également adjoindre à ce fondement ontologique de la connaissance, le fondement psychologique, c'est-à-dire la théorie des trois mouvements de l'âme⁵⁴. Au mouvement hélicoïdal de l'âme (raison) correspond la théologie discursive (conceptuelle; noms de Dieu), au mouvement longitudinal (sensibilité) correspond la théologie symbolique et au mouvement circulaire (union) correspond la théologie mystique. Pour résumer l'ensemble de ces catégorisations, nous pouvons dire que l'objet, Dieu, se présente sous trois aspects (*μονή-πρόοδος-ἐπιστροφή*) qui correspondent respectivement au retrait par rapport au discours, à l'affirmation et à la négation. L'âme s'approche de ces trois formes de l'objet (Dieu), soit en partant du sensible vers l'intelligible (mouvement longitudinal), soit en partant du concept (mouvement hélicoïdal) pour se diriger vers l'intelligible, soit en s'éloignant du sensible et de l'intelligence en s'unifiant (mouvement circulaire), se rendant ainsi disponible à l'extase et l'union avec Dieu. Nous devons préciser que l'approche symbolique et discursive visent surtout la manifestation de Dieu (*πρόοδος-ἐπιστροφή*) alors que l'approche mystique est davantage liée au retrait de Dieu (*μονή*).

La perspective psychologique ou la perspective ontologique est mise à l'avant selon que nous envisageons l'oeuvre de Denys en mettant l'accent sur Dieu ou sur l'activité hiérarchique. La hiérarchie

⁵⁴*DN*, 705 A-B.

ecclésiastique étant constituée par de nombreux symboles et la hiérarchie céleste nous étant représentée par le symbole aussi, il apparaît alors justifié d'étudier la connaissance qui y opère à partir de la psychologie. Cependant, puisque toute hiérarchie a pour but l'union à Dieu, et qu'en dernière mesure elle trouve son fondement en lui, il nous apparaît justifié d'aborder le problème de l'ontologie dionysienne en faisant abstraction des structures hiérarchiques de la connaissance parce que celles-ci trouvent en dernière ligne leur fondement sur la structure ontologique de Dieu⁵⁵. Bien que les structures de purification, d'illumination et de perfection⁵⁶ soient d'un recours utile pour approfondir l'épistémologie dionysienne, elles aussi doivent fonctionner en accord avec la structure ontologique divine. C'est pourquoi nous aborderons le problème de l'ontologie dionysienne surtout à partir des théologies affirmative, négative et mystique. Nous laisserons de côté les aspects de la purification, de l'illumination et de la perfection qui appartiennent avant tout à l'orientation hiérarchique, dans laquelle ils puisent leur signification première.

Il est important de noter l'unité des théologies. Jamais dans l'esprit de Denys il ne semble possible d'isoler la théologie affirmative de la théologie négative, ni ces dernières de la théologie mystique. Pour illustrer ce lien intrinsèque entre théologie affirmative, théologie négative et théologie mystique, nous pouvons citer ce passage des *Noms divins*: "Pour célébrer en toute vérité ce qui en elle [Déité transcendante] est plus un que l'Un lui-même, c'est-à-dire ce Principe qui engendre en elle

⁵⁵Telle est aussi l'approche de J.S. Vanneste (J.S., Vanneste, *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, (Museum Lessianum), Paris, Desclée de Brouwer, 1959, p.35.). Il conçoit deux voies de retour à Dieu, l'une accomplie par la hiérarchie, l'autre par l'âme individuelle. Puisqu'il n'existe pas de synthèse des deux voies chez le Pseudo-Denys, il apparaît justifié de les distinguer complètement.

⁵⁶CH, 165 D-168A. Il est question ici du rôle de la purification, de l'illumination et de la perfection, au milieu de la hiérarchie, dont le but est la science divine, c'est-à-dire l'union à Dieu. Ces structures cognitives sont le propre de l'activité hiérarchique.

des réalités divines, nous attribuons à la fois le nom d'Unité et de Trinité à Celui qui est au-dessus de tout nom et qui transcende tout ce qui existe. En vérité, ni un, ni trois ni aucun nombre, ni unité ni fécondité ni aucune dénomination tirée des êtres ni des notions accessibles aux êtres, ne sauraient révéler (car il dépasse toute raison et toute intelligence) le mystère de la Déité suressentielle, suressentiellement et totalement transcendante.⁵⁷ L'affirmation et la négation sont également nécessaires; la première indique l'activité causale de la Déité, ici la production de l'unité, alors que la seconde l'inapplicabilité du concept et de la réalité intelligible de l'Un à la Déité. Affirmation et négation sont vraies, l'une indique la causalité (et la procession), l'autre pointe à la transcendance divine, donc au fait qu'elle échappe totalement à tout discours. Qu'il y ait deux discours possibles (affirmation et négation) montre bien que la réalité divine s'articule autour de la forme du dévoilement et du voilement. Il n'y a de connaissance vraie de Dieu que celle qui admet que toute affirmation doit être tempérée par une négation, qu'aucun discours affirmatif n'est entièrement vrai s'il ne se nie pas par la suite. Toute cette dialectique est commandée par la transcendance divine, à laquelle convient par excellence le silence, "discours" de la théologie mystique.

Pour Denys, les concepts (noms de Dieu) sont supérieurs aux symboles au niveau de l'affirmation: "Ces représentations [noms divins] sont assurément plus saintes et paraissent en quelque manière supérieures aux images matérielles."⁵⁸ Il en est ainsi parce que Dieu peut se comparer davantage à l'Un, l'Intelligence ou l'Être plutôt qu'à un roc, un cercle ou un léopard. Cependant, Denys estime que les négations sont supérieures aux affirmations: "Ainsi, puisque les négations sont vraies en ce qui concerne les mystères divins, tandis que toute affirmation demeure inadéquate, il

⁵⁷DN, 981 A.

⁵⁸DN, 140 C.

convient mieux au caractère secret de Celui qui reste en soi indicible de ne révéler l'invisible que par des images sans ressemblance.⁵⁹ Nous pouvons résumer la supériorité de la négation sur l'affirmation de cette façon: puisque Dieu transcende tout ce qui appartient au domaine de l'être, Dieu transcende également toute possibilité de le nommer ou de le symboliser positivement. En quoi il est plus vrai de dire que Dieu est rien de ce qui existe lorsqu'il vient le temps de signifier la transcendance divine. La supériorité de la négation vient aussi en jeu lorsqu'il est question du salut de l'âme. Étant donné que la finalité de toute créature douée d'intelligence et de raison est le retour à la transcendance divine, celle-ci n'est possible que si nous reconnaissons d'abord la présence de Dieu (affirmation) et que nous nions par la suite que Dieu soit identifié à l'effet (négation); cet exercice dialectique est en fait un exercice spirituel de purification menant l'âme, selon ses forces et mérites, à proximité de la transcendance divine et à la possibilité de s'unir à Dieu. Telle est la visée de toute connaissance: le dépassement de toute connaissance, autant négative que positive, pour parvenir au salut au-delà de la connaissance.

1.4 La conception dionysienne du salut

Dans la dernière section, nous n'avons qu'esquissé les principaux caractères de l'épistémologie dionysienne⁶⁰. Celle-ci doit être comprise dans l'optique du salut de l'âme. Par conséquent, il faut situer la pensée dionysienne dans ce contexte, fut-ce brièvement. De cette façon, nous comprendrons que l'entreprise du Pseudo-Denys ne vise pas la connaissance dans le seul but de la connaissance,

⁵⁹DN, 141 A.

⁶⁰À ce titre, nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage de René Roques *L'univers dionysien*, lequel traite plus en profondeur les liens unissants la connaissance et les hiérarchies. C'est justement à la lumière de la vie liturgique et communautaire que les liens que tissent la connaissance et le salut se concrétisent et se complexifient. Une telle étude, bien qu'éloignée de notre sujet, pourrait éclairer l'aspect vivant du système dionysien, qui ne doit pas être réduit à son élément spéculatif.

mais plutôt dans le but de la rédemption.

Le salut auquel nous enjoint le Pseudo-Denys est la déification (union à Dieu). Ce salut nous est proposé par l'initiative de Dieu: "[...] cette bienheureuse Théarchie, totalement transcendante, qui est en toute vérité à la fois une et trine, a décidé selon une raison qui nous échappe mais qui lui est parfaitement claire, d'assurer notre salut ainsi que celui des essences qui nous dépassent. Mais notre salut n'est possible que par notre déification.⁶¹" Mais pour Denys la déification est d'abord l'affaire de la hiérarchie. Dans les deux traités hiérarchiques, nous trouvons des références au rôle que joue la hiérarchie dans le salut:

J'appelle hiérarchie une sainte ordonnance, un savoir et un acte aussi proches que possible de la forme divine, élevés à l'imitation de Dieu à la mesure des illuminations divines. Dans sa simplicité, dans sa bonté, dans sa perfection fondamentale, la Beauté qui convient à Dieu, pure elle-même de toute dissemblance, communique à chaque être, selon son mérite, une part de sa propre lumière et elle le parfait par la plus divine initiation en revêtant de sa propre forme, de façon harmonieuse et stable ceux qu'elle parfait. Le but de la hiérarchie est donc de conférer aux créatures, autant qu'il se peut, la ressemblance divine et de les unir à Dieu.⁶²

Il faut entendre le don de hiérarchie aux trois niveaux que Denys mentionne: ordre, savoir et acte.

René Roques nous explique ce qu'il faut comprendre par ordre:

Objectif et intérieur, l'ordre dionysien vient de Dieu. En tant que'objectif, il comporte une législation et une organisation dont les termes θεσμός, θεσμοθεία, θεία πολιτεία disent assez l'origine transcendante. En tant qu'intérieur aux intelligences, il implique les démarches essentielles de la κάθαρσις et l'ἐπιστροφή qui sont, elles aussi, des dons de Dieu.⁶³

La structure de l'ordre s'articule autour de trois éléments: la purification, l'illumination et la

⁶¹*EH*, 373D-376 A.

⁶²*CH*, 164 D-165 A. On peut consulter également *EH*, 376 A-376B.

⁶³René Roques, *Op.cit.*, p.86.

perfection⁶⁴. C'est ainsi que nous devons entendre le savoir et l'acte de la hiérarchie.

C'est la distinction qu'opère Denys entre l'activité et la connaissance qui nous permet d'entrevoir que le salut n'est pas seulement d'ordre cognitif⁶⁵. Le salut opère d'abord et avant tout au niveau de l'être: "Être déifié, c'est faire naître Dieu en soi; personne, par conséquent ne saurait comprendre, ni moins encore mettre en pratique les vérités reçues de Dieu s'il ne lui a pas donné d'abord de subsister divinement."⁶⁶ Dieu unifie et déifie l'être, la vie et l'intelligence des âmes. Il ne faut pas seulement limiter le salut à la sphère de la connaissance. Roques abonde en ce sens: "Mais, alors que l'ἐνέργεια accomplit l'opération même de la divinisation, l'ἐπιστήμη désigne la connaissance et la conscience qui la précèdent, accompagnent et suivent cette divinisation."⁶⁷ La sphère cognitive est certes d'une très grande importance dans la conception dionysienne du salut, mais il faut reconnaître que l'essence de la divinisation s'accomplit au delà de la connaissance. Dans le passage suivant, nous pouvons constater que le salut se produit au niveau de la vie (immortalité, incorruptibilité), de l'intelligence (participation au rayonnement intelligible) et de l'au-delà (union, inconnaissance) de la vie et de la connaissance:

Mais quand nous serons devenus incorruptibles et immortels et que nous aurons atteint le repos parfaitement bienheureux de ceux qui sont entièrement conformes au Christ, alors, nous disent les Écritures, « nous serons

⁶⁴CH, 165 C-168 A.

⁶⁵En ce sens, il faut tempérer l'interprétation de Paul Rorem: "Whatever other definitions of salvation there may be, the Areopagite's viewpoint is completely dominated by the quest for spiritual knowledge. His entire enterprise is fundamentally an epistemology, whether it concerns the divine names, the biblical symbols for the angels or the liturgical symbols of the ecclesiastical tradition." (*Op.cit.*, p.93.).

⁶⁶EH, 392 B.

⁶⁷René Roques, *Op.cit.*, p.121.

entièrement avec le Seigneur »⁶⁸, remplis d'une part dans nos pures contemplations de sa manifestation visible qui nous illuminera de ses très brillantes vibrations, faisant de nous ses disciples dans cette divine métamorphose; mais participant d'autre part à son rayonnement intelligible par une intelligence libre de passions et dématérialisée et à cette union qui dépasse l'intelligence par l'étincellement d'une bienheureuse inconnaissance au sein de rayons plus lumineux que la lumière et par l'imitation toujours plus divine des intelligences supra-célestes; comme le dit, en effet, la Sainte Écriture, « nous serons alors égaux aux anges et aux fils de Dieu, étant fils de la Résurrection »^{69, 70}.

Cette conception intégrale du salut doit nous indiquer la voie à suivre dans l'interprétation de Denys. Nous ne devons pas nous laisser influencer par l'omniprésence de la dimension spéculative de l'oeuvre et en conclure que le système dionysien est voué à l'épistémologie et la métaphysique. Le salut cherche à intégrer l'âme humaine au divin, d'une part en unifiant les diverses fonctions de l'âme humaine (sensibilité, raison, intelligence), la rendant ainsi divinement simple, d'autre part en la faisant sortir de soi et en l'unifiant par delà la connaissance et l'être à l'abîme divin. La raison d'être des traités de Denys est de participer à cette divinisation de l'âme. S'adressant à un public averti (d'initiés), les traités dionysiens indiquent la voie à suivre qui mène au salut de l'âme. Que ce soit par les exercices spirituels (baptême, prière, liturgie, etc.) ou par des pratiques intellectuelles (hymnes aux noms divins, contemplation mystique, etc.), les traités de Denys contiennent un aspect éminemment pratique. Par conséquent, il faut toujours avoir à l'esprit ce lien intime entre la théorie et la pratique, entre la pratique religieuse (spirituelle), et la spéculation intellectuelle qui ne sert en bout de ligne qu'à purifier l'intelligence pour la rendre apte au salut:

Il faut considérer d'ailleurs que les théologiens livrent leur savoir selon un

⁶⁸ *1. Thes.*, IV, 17.

⁶⁹ *Luc*, XX, 36.

⁷⁰ *DN*, 592 B-C.

double mode: indicible et mystique d'une part, évident d'autre part et plus facilement connaissable. Le premier mode est symbolique et suppose une initiation; l'autre est philosophique et s'opère par voie de démonstration. Ajoutons que l'inexprimable s'entrecroise avec l'exprimable. Celui-là persuade et contient en lui-même la vertu de ses dires; celui-ci opère et, par des initiations qui ne s'enseigne point, situe les âmes en Dieu.⁷¹

Dans la pratique religieuse est mise en relief l'activité spirituelle, l'ἐνέργεια divine qui transforme l'âme humaine à l'image de Dieu, alors que pour le mode philosophique, connaissance du domaine de l'être⁷², l'accent est mis sur le savoir qui accompagne le cheminement spirituel. Puisque selon cette définition ce serait un contresens que de vouloir discuter de l'expérience spirituelle du mystique, nous devons nous concentrer sur l'aspect dicible du système. Or, l'exprimable étant intrinsèquement lié à la philosophie, laquelle est profondément ontologique, il nous apparaît tout à fait fondé de consacrer notre étude à l'ontologie chez le Pseudo-Denys. Nous avons ici l'aveu que tout discours est en quelque sorte fondé sur l'être, ce qui est une invitation à clarifier l'ontologie dionysienne.

⁷¹*Ep. IX*, 1105 C-1105 D.

⁷²*Ep. VII*, 1080 B.

Chapitre II

La notion d'être au sein de la théologie cataphatique et apophatique

La question ontologique chez le Pseudo-Denys est essentiellement une question qui se situe au niveau du discours. Nous avons vu dans le chapitre précédent que l'âme humaine avait accès par le discours à des concepts, lesquels renvoient à des réalités (essences, formes) intelligibles. Le discours, lorsqu'il affirme, cherche à atteindre le domaine intelligible, il ouvre la voie à l'intelligence, par l'intermédiaire du λογός (raison-discours), au procès divin. Lorsque le discours devient négatif, il ne signifie plus une réalité intelligible, mais plutôt la transcendance divine. L'être est avant tout un attribut de Dieu, un nom de Dieu. Par contre, l'être a pour le Pseudo-Denys une connotation prioritairement finie, il signifie le domaine du créé. Le paradoxe de l'acte de nommer l'être, de le prédiquer à Dieu, se situe à ce niveau: à un concept dont le domaine d'application se situe dans la finitude, il lui est demandé de signifier la transcendance divine. L'ontologie dionysienne joue ainsi sur deux plans, que Endre von Ivánka nomme l'usage fini et l'usage infini du nom:

On voit que la fonction du nom, dans son application à l'Être divin, est totalement différente de celle que possède un nom appliqué à une créature, à un être fini. Dans ce cas, nous nous servons du nom pour déterminer l'objet, soit individuellement [soit][...] génériquement, pour le distinguer des autres objets, ou pour le ranger dans une classe distincte des autres et pour le limiter, le circonscrire, pour lui attribuer sa place distinctive, dans la totalité des êtres existants. Là, dans l'application à l'Être divin, tous ces noms désignent une et même réalité, cet Être divin, bien que ce soit sous des aspects divers; mais par la seule raison que ces divers aspects ne visent qu'une et même réalité, l'Être dans sa plénitude, le contenu des divers aspects se confond dans la totalité de l'Être absolu qui les embrasse tous.¹

¹Endre von Ivánka, "Le problème des « noms de Dieu » et de l'ineffabilité divine selon le Pseudo-Denys l'Aréopagite" in *L'analyse du langage théologique. Le nom de Dieu. Actes du colloque organisé par le Centre d'Études Humanistes et par l'Institut Philosophique de Rome. Rome, 5-11 janvier 1969*, Paris, Aubier-Montaigne, 1969, p.203-204. Malgré l'usage du nom d'Être absolu pour dénommer Dieu, l'auteur demeure sur la position que Dieu est en soi ineffable.

L'acte de nommer, lorsqu'il applique des concepts à l'univers créé, ne pose pas de problème majeur dans l'esprit de Denys. Au moment où il y a passage de la dénomination du domaine fini au domaine divin, l'emploi du langage devient problématique. En fait, le langage est destiné à une fonction naturelle alors que la présence divine exige de lui qu'il transcende cette fonction pour pointer la Théarchie.

Les difficultés qu'éprouve le langage à prédiquer des attributs à Dieu proviennent de ce que nous appellerions aujourd'hui la situation herméneutique de l'acte de nommer. Cette situation peut être décrite à partir de trois éléments: "In the naming of God a threefold relation is thus established: creation as an inexhaustible source for names, man as the dynamic center of the act of naming God, and God as the transcendently elusive *Deus absconditus* who is yet named through all creation."² Parce que la création porte en elle le sceau de la Théarchie (qu'elle est causée par celle-ci), tout en elle peut la signifier. D'un côté, le langage de l'être humain prend ses racines dans la création, laquelle tombe génériquement sous le concept d'être. Dans l'usage quotidien du langage, l'être humain se borne à l'univers sensible et, dans une moindre mesure, à l'intelligible. De l'autre côté, il y a une relation entre l'être humain et son créateur (l'homme est fait à l'image de Dieu), mais le langage ne peut résoudre l'énigme de celui qui transcende tout de l'être, parce qu'il se limite justement au domaine de l'être. Dieu transcende en effet toute tentative de le signifier positivement. À sa façon, Denys propose une solution à ce problème, en faisant appel à l'emploi de termes techniques jouant de façon dialectique entre l'affirmation et la négation. Dans ce chapitre, nous étudierons la première partie de la réponse, laquelle s'adresse à la dénomination de Dieu au sein du discours. Nous suivons le schéma

²Donald F. Duclow, "Pseudo-Dionysius, John Scotus Eriugena, Nicholas of Cusa: An Approach to the Hermeneutic of the Divine Names", *International Philosophical Quarterly*, vol. 12, 1972, p.262-263.

métaphysique néoplatonicien du retrait-procès-retour que nous avons étudié dans le dernier chapitre, à la section deux. Ainsi, nous mettrons au jour la relation qui existe entre le discours et la manifestation de Dieu. En ce sens, la négation ne sera approchée que dans l'optique où elle contribue à l'affirmation, c'est-à-dire que nous observerons le lien unissant l'affirmation et la négation dans l'expression de la manifestation divine. Nous commencerons par expliquer ce qu'entend Denys par le concept d'être. Nous aborderons par la suite l'emploi de l'être dans la dénomination du procès divin en le mettant en relation avec l'emploi du nom de bien. Il sera également question de la négation au sein du discours, en tant qu'elle permet de dépasser les limites de l'affirmation.

2.1 Le concept d'être

En débutant par la définition du concept d'être, nous progressons selon un ordre épistémologique (de découverte) et non un ordre logique (métaphysique). L'être se présente avant tout dans le système dionysien comme un attribut de Dieu. En ce sens, il conviendrait d'abord de parler de l'être au niveau du procès divin pour ensuite considérer l'être au niveau de la création. Cependant, avant de pouvoir bien comprendre l'usage que fait Denys du concept d'être au niveau de la dénomination de Dieu, il convient d'abord de préciser l'usage de l'être au niveau fini.

Au niveau épistémologique, il apparaît que le concept d'être est lié à notre façon d'exister, c'est-à-dire que l'être correspond à la constitution de notre âme, divisée entre le sensible, le rationnel et l'intelligible. Par notre existence terrestre, nous sommes limités par le monde sensible: "Mais, comme je l'ai dit ailleurs, recevant à notre façon les mystères divins, enclos comme nous le sommes dans le cercle familier des réalités sensibles, ramenant les mystères divins à la norme humaine, nous nous égarons quand nous rapetissons à la mesure des apparences la divine et secrète raison [...]."³⁶ La

³DN, 865 C.

modalité sensible de l'être est la première que nous rencontrons. Même l'activité de la raison implique un lien entre la raison et le sensible: "La saine raison n'oblige-t-elle pas à reconnaître que nous devons, à cause des sens, nous servir de lettres, de syllabes, de mots, soit écrits ou parlés? Mais, si notre âme s'élève par des facultés spirituelles aux objets spirituels, elle n'a plus à user ni des sens ni des choses sensibles [...]."⁴ Et lorsque la raison n'utilise plus les représentations sensibles pour se hisser aux intelligibles, il n'en demeure pas moins que ses opérations sont complexes⁵. Même la contemplation intelligible comporte une multiplicité⁶. Ainsi, nous pouvons constater que la situation humaine implique toujours multiplicité, tant au niveau de la sensibilité et de la raison, qu'au niveau intelligible où il y a unification de la multiplicité. De là à en conclure que la multiplicité soit une caractéristique de l'être, résultat de la constitution psychique humaine, ce serait prendre le problème à l'envers. L'approche métaphysique du Pseudo-Denys étant ontologique⁷, il existe une primauté de la réalité sur la connaissance. C'est en fait la multiplicité des objets sensibles, des raisons (arguments, concepts, etc.) et des réalités intelligibles (vie en soi, être en soi, etc.) qui est la cause de la multiplicité de nos facultés de connaître et de nos objets de connaissance. La multiplicité dans le créé, s'opposant à l'unité divine, est une caractéristique fondamentale de l'être créé:

C'est d'elle [Bonté absolue; Dieu] que procèdent, c'est en elle que résident l'existence elle-même, les principes des êtres et, en général, tout ce qui appartient au domaine de l'être, et cela de façon insaisissable, synthétique et unitaire. Tout nombre, en effet, préexiste dans l'unité sous la forme de l'un: l'unité contient en soi unitairement tous les nombres, c'est de l'unité que tout nombre reçoit son unité et c'est dans la mesure où il s'éloigne de l'unité qu'il

⁴DN, 708 C-D. Chevallier, p.205.

⁵DN, 705 B.

⁶DN, 868 C.

⁷cf. Chapitre 1, section 2.

se divise et se multiplie.⁸

Ce passage explique bien que l'unité de l'être n'existe qu'en Dieu et donc que l'unité de l'être ne peut être appréhendée. Cette unité fondamentale échappant à toute forme de connaissance, elle échappe aussi nécessairement au domaine de l'être. Il n'y a de connaissance que là où il y a multiplicité (lien sujet-objet), il n'y a d'être que là où il y a connaissance⁹, donc l'être est nécessairement lié à la multiplicité, tant par nécessité épistémologique que métaphysique.¹⁰

Une autre façon d'envisager la multiplicité est de concevoir l'être fini selon les concepts de forme et d'essence. L'être fini est limité parce qu'il possède une forme (essence) qui le distingue des autres. Denys écrit en quoi Dieu se distingue de l'être fini à ce niveau: "Mais si le Bien est transcendant à tout être, comme c'est en effet le cas, il faut dire alors que c'est l'informe qui donne forme, que c'est celui qui demeure en soi sans essence qui est le comble de l'essence [...]."¹¹ L'essence et la forme sont prédiquées de l'être fini, parce qu'elles indiquent l'identité limitative. Un ange possède la forme de l'ange qui le limite quant à son être et le distingue de celui de l'humain par exemple. Outre le rapport entre l'Un et le Multiple, c'est aussi la nécessité qu'implique les notions d'essence et de forme qui font de l'être tel que nous le connaissons quelque chose de fini. Même la forme de l'Être (Idée) est limitée en se distinguant de celle de la Vie, de la Sagesse ou du Bien.

En étudiant l'être sous l'angle du couple unité-multiplicité, nous concevons qu'il appartient davantage à la multiplicité, l'unité étant réservée à la Théarchie. En ce qui concerne le couple

⁸DN, 820 D-821 A.

⁹DN, 593 A.

¹⁰En ce qui concerne la nécessité métaphysique, on peut se rappeler que le procès divin implique la distinction externe de l'essence divine, donc la multiplicité phénoménale et ontologique.

¹¹DN, 697 A.

universalité-particularité, l'être appartient davantage à l'universalité qu'aux particularités. L'être est dit le plus universel, ayant plus d'extension que la vie et la sagesse¹². Il est surpassé seulement par le bien au niveau de l'universalité, lequel exerce son empire sur le non-être aussi¹³. L'universalité de l'être s'explique par le fait qu'il faut exister d'abord, au point de vue logique, avant d'avoir quelque particularité que ce soit. Il est impossible d'être beau, par exemple, et de ne pas exister. Denys explique sa position à partir de la doctrine de la participation:

La première de toutes les participations est l'existence; les êtres possèdent l'existence en soi avant de posséder la vie en soi, la sagesse en soi, la similitude divine en soi; et avant de participer à tout autre mode de ce genre, ils ont part d'abord et avant tout à l'existence. Disons mieux: tous ces modes qui confèrent l'être à qui y participe participent eux-mêmes à l'Être pur, et il n'est point d'être dont l'être pur ne constitue pas l'essence et la perpétuité.¹⁴

Ce passage complexe mérite que l'on s'y attarde. Denys distingue entre deux types de participation ici: le premier concerne un être particulier (une femme, un homme), le second les participations en soi (la vie, la sagesse). Le premier type de participation s'explique assez bien. Une plante se doit d'être avant de participer à la vie, un être humain se doit d'être et de vivre avant de participer à la sagesse. Le deuxième type de participation s'occupe non plus des êtres particuliers, mais des participations en soi. Lorsque nous pensons les attributs de Dieu, nous devons nécessairement penser l'être. Pour que Dieu puisse donner la vie ou la sagesse à un être, il doit nécessairement lui donner l'être auparavant. En ce sens, la Sagesse en soi implique l'Être en soi. L'universalité de l'être n'est pas seulement pensée au niveau de la créature, mais aussi au niveau des attributs de Dieu (causalité).

¹²DN, 816 D.

¹³DN, 816 B.

¹⁴DN, 820 A-B.

La valeur de l'être ne se reconnaît que par la détermination qui lui est rattachée. Dans l'esprit du Pseudo-Denys, la sagesse est plus divine que la vie et la vie plus divine que l'être. Au niveau de la sagesse, l'intelligence est plus divine que la raison et la raison plus divine que la sensibilité. Pour illustrer ce fait, prenons l'exemple de l'ange donné par Denys: "En fait, les intelligences divines ont un être qui dépasse l'être de tout ce qui existe, une vie qui dépasse la vie de tout vivant et leur intelligence ainsi que leur façon de connaître se situent au dessus de la sensation et de la raison. Plus qu'aucun être, elles tendent et participent au Beau-et-Bien.¹⁵ L'être se trouve ainsi structuré et hiérarchisé selon la participation aux dons de la hiérarchie. L'être de la roche est moins noble que celui de l'ange parce qu'il n'a pas part à la vie ni à la sagesse. La proximité de la Théarchie est fonction de la valeur de l'être que possède chacun. Nous pourrions en conclure que le concept d'être pris comme tel est neutre, il ne tend ni vers la pure matérialité de la roche ou la divinité du séraphin, et qu'en tant que tel il ne contient aucune détermination précise bien que ce soit son propre de pouvoir les posséder toutes.

Le Pseudo-Denys conçoit aussi l'être à partir de sa relation avec le temps. En célébrant l'attribut de l'être dans les *Noms divins*, il indique clairement le lien qui subsiste entre le temps et l'être: "L'Être est donc la Perpétuité des perpétuités, lui qui subsiste avant toute perpétuité. [...] Toute perpétuité et toute temporalité procèdent de lui: à toute perpétuité et à toute temporalité, à tout ce qui existe de quelque façon que ce soit, il existe à titre de principe et de cause.¹⁶ Le temps est en quelque sorte la mesure de l'être, lequel se distingue en perpétuité et temporalité. La perpétuité signifie ce qui existe de façon éternelle, les êtres indestructibles, immortels, immuables et identiques,

¹⁵DN, 817 B.

¹⁶DN, 817 D-820 A.

de même qu'elle indique ce qui est le plus près de la divinité et, enfin, la perpétuité est considérée l'étalon de mesure universel de la totalité de la temporalité¹⁷. Le Pseudo-Denys oppose la perpétuité au temps: "L'Écriture, d'autre part, appelle temps ce qui est sujet au devenir, à la destruction à l'altération et au changement."¹⁸ Encore une fois, Denys attribue sans surprise plus de valeur à ce qui est le plus près de Dieu. Ainsi, la perpétuité avoisine la Théarchie alors que le temps en est le plus éloigné. L'âme se situe entre la perpétuité et le temps, car son intelligence et le salut impliquent qu'elle peut avoir part à cette éternité qui côtoie la Théarchie, bien que sa condition présente soit enracinée dans le devenir à cause du corps: "[...] et considérons par conséquent comme intermédiaire entre l'être et le devenir tout ce qui participe à la fois à la perpétuité et à la temporalité."¹⁹ La signification la plus noble de l'être renvoie à l'éternité, la mesure de tout temps, alors que la signification la plus basse se réfère à l'être en devenir. Plus l'être est près de la Théarchie, plus il est simple, plus il est éternel et plus il est noble, alors que plus l'être s'éloigne de la Théarchie, plus il se multiplie, plus il est sujet au changement et moins il a part au Bien.

L'être semble signifier pour Denys d'abord et avant tout la finitude. L'être est limité²⁰. L'être est certainement le concept le plus universel aux yeux de Denys, mais c'est une universalité qui implique la multiplicité. Au niveau de la création, on ne peut pas rencontrer l'être purement un; celui-ci peut être seulement prédiqué de Dieu en tant qu'attribut. L'opposition entre la multiplicité et l'unité est fondamentale: "Diversity for Dionysius is a sign of limitation, indicating a lack of

¹⁷DN, 937 C.

¹⁸DN, 937 C-D.

¹⁹DN, 940 A.

²⁰DN, 593 A.

completeness or absence of total perfection and goodness. Unity, simplicity and identity are hallmarks of perfection. They may be interpreted fundamentally as perfections, qualities or characteristics of Being.²¹“ Dans la prédication de l’être à Dieu, Denys devra tenter d’épurer le concept de toute connotation finie. Au niveau de l’affirmation, il recherchera toutes les perfections de l’ordre créé pour caractériser le nom d’être. En bout de ligne, quel que soit le concept que Denys utilise pour préciser l’être, il sera toujours lié à notre façon limitée de connaître. L’affirmation nécessitera l’ajout de la négation pour constituer des propositions vraies au sujet de Dieu et du nom d’être.

2.2 L’être en tant qu’attribut positif de Dieu

L’affirmation dans le système dionysien suit le procès divin. La *Théologie mystique* montre bien que la procession divine débute par la distinction à l’intérieur de la Théarchie (les trois personnes), qu’elle se poursuit au niveau intelligible et conceptuel avant de se terminer au niveau sensible (symbolique); le retour s’accomplit en sens inverse.²² Il ne nous est pas permis de parler du procès à l’intérieur de la Théarchie, parce qu’il est d’une part étudié dans un traité que nous ne possédons pas (*Esquisses Théologiques*) et que, d’autre part, ce que nous pouvons en dire se limite à la révélation que nous en fait l’Écriture²³. Nous devons par conséquent nous concentrer sur le procès externe de la Théarchie. Nous étudierons en ce sens la Théarchie au niveau de la causalité

²¹Fran O’Rourke, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Leiden, New-York, Köln, E.J. Brill, 1992, p.71.

²²MT, 1032 C-1033D.

²³Nous pouvons noter ici que si Denys conçoit que la distinction trinitaire est en soi inconnaissable, comment se fait-il que les théologiens ont eu accès à ce savoir? En effet, tout ce qui concerne “l’essence” divine est dit transcender la connaissance et l’inconnaissance. Ce point obscur semble fragile et ne pas être en accord avec l’épistémologie générale du Pseudo-Denys. La philosophie ne semble pas pouvoir justifier ce dogme.

(efficiente, conservation, finale). Denys considère que la Théarchie exerce sa causalité en sortant hors d'elle, par l'entremise de ses attributs processionnels. Une première question importante pour nous se pose dès lors: quel est l'attribut qui détermine le mieux cette procession divine? Si le Bien semble s'avérer la réponse à cette question, faut-il en conclure nécessairement que la théologie du Pseudo-Denys est en fait une agathologie? Ou y aurait-il lieu de nuancer cette proposition en faisant appel aux divers éléments du système? En éclaircissant le lien qui existe entre le nom de Bien et d'Être, nous serons amenés à envisager la relation qui s'établit entre la création et la Théarchie. Nous étudierons dans quelle mesure l'ontologie peut nous être utile pour discuter de cette relation. Toutes ces questions se rapportent finalement à la seule problématique de clarifier l'ontologie dionysienne au niveau de la prédication (affirmation) des noms de Dieu en général et de celui de l'Être en particulier.

Selon le système dionysien, le Bien exprime le mieux la causalité divine. En identifiant la causalité efficiente avec la procession divine, nous pouvons aisément comprendre que le Bien est associé avec la totalité de celle-ci: "Et tout d'abord, si tu veux bien, nous examinerons ce nom de Bon, qui exprime parfaitement tous les procès divins, ayant invoqué la Trinité qui est principe du bien, mais qui transcende le bien et manifeste la totalité des bienfaisantes Providences."²⁴ Déjà s'annonce la distinction radicale entre la transcendance divine (retrait) et la manifestation créatrice de la Trinité (procès). Un premier problème d'interprétation s'impose dès lors. On pourrait objecter que Denys considère que l'essence même du retrait divin est elle aussi constituée par le bien: "[...] poursuivons notre raisonnement, passons maintenant à l'étude de cette dénomination de Bien, par quoi les théologiens définissent la Dêité supra-divine, quand ils la considèrent dans son absolue transcendance, appelant, je crois, Bonté la substance même de la Théarchie et affirmant que l'être même du Bien, en

²⁴DN, 680 B.

tant que Bien essentiel, étend sa bonté à tout être.²⁵ Devons-nous adopter la position professée par ce passage et de ce fait abandonner les doctrines métaphysiques et épistémologiques qui indiquaient clairement qu'il y avait une distinction claire entre le retrait et la procession, entre la l'incognoscibilité et la cognoscibilité afférentes? Cette ligne d'interprétation est suivie par Fran O'Rourke. À cet effet, il exprime sans ambiguïté que pour Denys "The Good transcends Being *because goodness is essentially the very nature of God, who transcends all beings and is radically beyond all reality.*"²⁶ Pour préciser davantage sa pensée, O'Rourke distingue entre la signification du Bien tirée de l'ordre épistémologique et la signification tirée de l'ordre métaphysique: "In its first metaphysical significance, therefore, it is as its own infinite and subsistent plenitude, wholly autonomous and self-sufficient, that the Absolute is uniquely and exclusively called the Good. In the order of knowledge, however, the transcendent Good is disclosed only as the origin of Goodness in beings."²⁷ O'Rourke nous invite à concevoir l'essence (le retrait) et la manifestation (la procession) de la Théarchie comme étant avant tout déterminées par le nom de Bien. De ce fait, il n'est pas en accord avec l'épistémologie dionysienne lorsqu'il ramène au niveau de l'intelligibilité le retrait divin en affirmant que la nature de Dieu est essentiellement constituée par le Bien²⁸.

²⁵DN, 693 B.

²⁶Fran O'Rourke, *Op.cit.*, p.203. C'est nous qui soulignons.

²⁷*Ibid.*, p.66-67.

²⁸Nous pouvons constater qu'à la fin des *Noms divins* Denys relativise l'usage qu'il a fait du nom de Bien, comme s'il prévoyait d'avance que le lecteur pouvait être tenté de croire qu'il peut comprendre ce qu'est l'essence de Dieu, concédant une fois de plus que l'essence divine demeure toujours au-delà du domaine de l'intelligible: "Même quand nous l'appelons Bien, ne croyons pas que ce nom lui convienne, mais il faut bien concevoir et exprimer quelque chose de son indicible nature et nous lui consacrons d'abord le plus vénérable des noms." (DN, 981 A). Ce sont les nécessités du langage et de la pensée qui nous poussent à donner un nom à l'essence divine, elle qui par nature n'en a pas. Par conséquent, on ne peut pas caractériser l'essence de Dieu, sa transcendance absolue, du nom de Bien; elle demeure au-delà de toute

Il semble bien que O'Rourke interprète le Pseudo-Denys à la lumière de l'épistémologie de Thomas d'Aquin. Robert R.N. Ross nous explique la problématique de la connaissance de l'essence divine chez Thomas d'Aquin: "Thus, although God's essence is itself beyond our mortal apprehension, nevertheless, it can be shown that certain propositions we frame about God are true. In particular, according to Aquinas, it can be proven that in the affirmation "God exists" subject and predicate stand for the same thing."²⁹ L'épistémologie thomiste permet la formulation de propositions concernant l'essence de Dieu, ce qui ne met pas en péril la transcendance de Dieu dans ce système. Mais dans l'esprit de Denys, tel n'est pas le cas. La transcendance absolue du retrait de Dieu signifie aussi la transcendance au-delà de tout lien noétique. Il n'y a aucune connaissance positive de l'essence de Dieu possible pour Denys, le contraire serait considéré comme une tentative de réduire l'essence divine à la mesure de l'être humain. Ross nous fait bien comprendre la différence qui existe entre le Pseudo-Denys et Thomas d'Aquin:

For Aquinas, God in himself is *infinitely* intelligible; it is we who do not have infinite understanding. But in this position, Aquinas believed it was possible to hold *both* to the radical difference between God and the human mind, yet also retain the demonstrability of some knowledge of God. To do this required proof: proof that God does exist and that God is its own being. Nevertheless, knowing *that* meant that we could know something about *the way in which* God differs from ordinary existing things. It did not, as it had for the Pseudo-Dionysius, represent the total *absence* of knowledge.³⁰

Nous voyons bien dans ce commentaire le point de divergence entre la doctrine thomiste et la doctrine dionysienne. Dans le premier cas il existe une continuité entre l'essence divine et

tentative de la nommer et de la connaître.

²⁹Robert R.N. Ross, "The Non-Existence of God: Tillich, Aquinas and the Pseudo-Dionysius", *Harvard Theological Review*, vol. 68, 1975, p.143.

³⁰*Ibidem.*

l'intelligible, laquelle est rendue possible par la doctrine de l'analogie. Dieu est intelligible, mais de façon infinie, alors que tout ce que nous pouvons appréhender au niveau de l'intelligible est de nature finie; la transcendance de Dieu est préservée par l'usage de la paire de concepts fini-infini. Dans le système dionysien un tel appareil conceptuel n'est pas présent. La transcendance de Dieu est préservée d'une autre façon, en jouant avec les concepts de connaissable-inconnaissable. Il apparaît dès lors que la transcendance dans le système dionysien joue sur la discontinuité entre le domaine de l'intelligible et du retrait divin, alors que le système thomiste maintient la continuité de l'intelligibilité de son univers, marquant plutôt la transcendance par le mode particulier qu'a Dieu d'exister et d'être intelligible.

L'interprétation de O'Rourke amène le Pseudo-Denys sur le terrain de Thomas d'Aquin pour pouvoir mieux le critiquer. C'est en faisant correspondre le Bien chez Denys avec l'essence de Dieu (ce qui n'est pas possible dans l'épistémologie dionysienne mais qui l'est dans l'épistémologie thomiste) qu'il peut voir chez Thomas d'Aquin une progression dans la compréhension de Dieu:

Establishing the primacy of Being in an absolute sense, Aquinas in turn ascribes to it the excellence of the Neoplatonist Good, attributing to it the generative diffusion of perfection. He unites, therefore, within a more profound theory of Being, Dionysius' view both of the primacy of existence in the realm of the finite and of the transcendent character of the Good. Indeed the transformation effected by Aquinas can even be seen as a more profound and persistent application of an insight into the radical character of Being which Dionysius had restricted to finite reality.³¹

Cette compréhension fautive de l'épistémologie dionysienne permet à O'Rourke de mettre en évidence l'originalité de l'ontologie thomiste. Le Pseudo-Denys n'avait tout simplement pas compris l'aspect infini de l'être, ce qui a eu pour conséquence de briser l'harmonie de son univers en

³¹Fran O'Rourke, *Op.cit.*, p.276.

procédant à une coupure entre le domaine de la transcendance divine et celui de la création. Pour O'Rourke, l'idée de postuler le Bien comme transcendant absolument la plénitude de l'être ne peut provenir que d'une mauvaise compréhension de l'être. En effet, il fait remarquer que

Dionysius did not have a fully developed appreciation of the absolute and transcendental nature of Being. Greek philosophy as a whole had not yet discovered the transcendent or universal and analogical value of Being, i.e. that as a concept unrestricted in itself, 'being' adequately expresses the reality both of creatures and of God yet allowing their radical distinction. It failed, therefore, to harmonise faithfully within a unified order both the finite and infinite character of reality.³²

Essentiellement, O'Rourke reproche au Pseudo-Denys de ne pas avoir développé la conception thomiste de l'être! Le reproche, on le sent, est faible; l'univers conceptuel du Pseudo-Denys n'est pas celui de Thomas d'Aquin. Nous sommes en accord avec l'interprétation de O'Rourke lorsqu'il met l'accent sur la prédominance du nom de Bien chez Denys, Bien auquel s'opposerait radicalement l'être de l'ordre créé, mais nous manifestons notre opposition lorsqu'il tente d'assimiler le Bien avec l'essence divine, laquelle est absolument ineffable. Si pour Denys l'essence de Dieu transcende tout de l'Être et du Bien (créé et divin), nous verrons néanmoins que celui-ci avait bel et bien conçu un Être infini relevant de l'ordre divin et transcendant le niveau de la création, ce que O'Rourke ne semble pas avoir remarqué. Ce n'est pas par la doctrine de l'analogie qu'il postule l'Être infini de Dieu, mais plutôt par le jeu dialectique de l'affirmation et de la négation. Pour demeurer en harmonie avec la problématique dionysienne, il faut absolument séparer le domaine de la transcendance divine

³²*Ibid.*, p.203. Pour une interprétation différente de l'ontologie grecque, on peut consulter l'article de Pierre Hadot, "L'être et l'étant dans le néoplatonisme", in *Études néoplatoniciennes*, Neuchâtel, A la baconnière, «Langages», p.27-41. L'auteur remarque qu'il existe une distinction entre l'être pur (acte pur) antérieur à tout et l'être subsistant dans un manuscrit qui pourrait être attribué à Porphyre. Nous voyons ici une exploitation riche des virtualités du concept d'être. Il pourrait être intéressant de pousser la recherche et étudier comparativement cette doctrine avec celle de Thomas d'Aquin.

de celui de la manifestation divine. Seule la distinction entre le retrait et le procès et celle entre l'unité et la distinction du procès permettent d'assurer l'intelligibilité du système et évitent les contresens auxquels s'expose l'interprétation de O'Rourke.

L'esprit du système dionysien stipule que le Bien implique non seulement l'idée de l'ensemble des dons de Dieu (processions) mais aussi l'idée de l'unité et de la plénitude de ces dons en Dieu. En ce sens, le Bien est marqué par l'idée de don et renvoie aux notions de création, de causalité et de participation. C'est donc dans son rapport avec la création que nous sommes invités à penser le nom de Bien. Le Dieu du Pseudo-Denys est reconnu en tant que Créateur, c'est ce qui le détermine et le distingue davantage que tout autre attribut. Par conséquent, l'être ne joue qu'un rôle secondaire, mais essentiel, par rapport au bien. Les noms d'Être et de Bien ne se comprennent alors de façon positive qu'à la lumière des concepts d'unité et de distinction. Par l'acte créateur, Dieu se manifeste hors de son essence et ce procès est compris à la fois selon l'unité et les distinctions:

Mais s'il est vrai que le procès convenable à la Bonté divine constitue bien une distinction en Dieu, quand l'unique Déité, tout en demeurant éminemment une, se multiplie elle-même et prend plusieurs figures, cette distinction en Dieu n'en sauvegarde pas moins la parfaite unité de ces dons indéfinissables, de ces substantifications, de ces vivifications, de ces productions de sagesse, de toutes ces largesses de la Bonté qui est cause universelle, lesquelles permettent, tant à partir des participations que des participants, de célébrer l'impaticibilité du participé.³³

Lorsque la Théarchie se manifeste, elle demeure d'une part une, d'autre part elle se distingue et se multiplie. Nous devons entendre la multiplication et la distinction de la Théarchie au niveau des dons qui sont reçus par les participants. Il est possible de dire que la Théarchie se distingue parce que les êtres reçoivent la sagesse, la vie et l'être, lesquels sont distincts tant au niveau de la réalité qu'au

³³DN, 641 D-644 A.

niveau conceptuel. La Théarchie demeure une dans le procès parce que le procès divin demeure en tant que tel distinct de la création et de la multiplicité telles que nous les entendons. L'unité dans la distinction³⁴ représente un point doctrinal difficile à saisir et nous devons tâcher de l'approfondir davantage avant de procéder au rapport entre le Bien et l'Être.

Lorsque le Pseudo-Denys attribue à Dieu l'Être, le Bien ou la Vie, il laisse entendre qu'il y a deux faces à cette attribution. En premier lieu, il affirme que Dieu possède ces attributs de façons suressentielle, unitaire, synthétique et transcendante. En second lieu, il signifie l'aspect de Dieu auquel la créature participe. La procession divine est constituée par ces deux aspects:

Ce que nous affirmons, c'est que l'Être en soi, la Vie en soi, la Dété en soi constituent, si on les considère comme principes divins et producteurs, le fondement unique et la cause suressentielle de tout, et c'est trop peu que de les appeler principes; considérés du point de vue de la participation, il s'agit alors de puissances providentielles, dons du Dieu impaticipable, Essentialité en soi, Vitalité en soi, Déification en soi [...].³⁵

Il est impératif de comprendre ce qui est en jeu ici. Le Pseudo-Denys cherche un moyen de préserver l'activité causale immanente de Dieu (participation) et de conserver la transcendance divine, source de tout. Avec l'aide de la notion de "tout" nous pouvons mieux saisir ce dont il est question: "The whole-before-the-parts is the perfection at issue, unity as pre-existing in its cause. The whole-from-the-parts is the perfection as it occurs in all the parts as a whole, unity as it is in all unified things. The whole-in-the-parts is the perfection as it is participated in by a single participant, unity as it is participated in by a unified being."³⁶ Nous pouvons considérer le "tout avant les parties" comme étant

³⁴DN, 641 A: "à la distinction en Dieu correspondent encore des unités et des distinctions particulières.

³⁵DN, 953 D-956A.

³⁶Willam J. Carroll, "Unity, Participation and Wholes in a Key Text of Pseudo-Dionysius the Aropagite's *The Divine Names*", *New Scholasticism*, 57, 1983, p.262.

la perfection en Dieu qui subsiste sous un mode suressentiel et transcendant, à laquelle nous ne pouvons pas participer et que nous ne pouvons pas connaître. C'est la face cachée de la procession divine (unité de la distinction) que nous pourrions presque assimiler au retrait divin³⁷. Le "tout des parties" est la perfection telle qu'elle paraît avec la procession divine; c'est la distinction de la distinction (procès). Lorsque l'âme s'élève au sommet de l'intelligible, il lui est possible de contempler ces perfections. Il s'agit des perfections finies, lesquelles peuvent être appréhendées par l'âme humaine et les intelligences angéliques. Ce sont les modèles sur lesquels tout ce qui est s'appuie. Le "tout dans les parties" est la perfection telle qu'elle est participée par le participant individuel. Nous notons qu'ici se retrouve une plus grande multiplicité qui dépend de la réceptivité du participant. Bien que tous participent au même Être, tous ne sont pas éternels, tous ne sont pas corruptibles de la même façon. Chaque participant reflète, pourrait-on dire, à sa façon les perfections divines, causant ainsi la plus grande multiplication et diversification des perfections.

Le nom de Bien convient pour définir l'entière du procès divin. Alors qu'il s'apprête à célébrer le nom d'Être, le Pseudo-Denys établit ce qui distingue le Bien de l'Être: "Le nom de Bien, appliqué à Dieu, révélait, en effet, tous les procès de la Cause universelle, et il s'étendait à tout être et à tout non-être, en même temps qu'il transcendait tout être et tout non-être. Le nom de l'Être s'étend seulement à tout être, de même qu'il transcende tout être."³⁸ La distinction est proposée au

³⁷Nous pourrions distinguer le retrait divin et la transcendance de la perfection en ce que le premier est totalement transcendant à toute tentative de nommer, alors que la seconde transcende seulement le domaine de la création et de la finitude. En ce sens, nous pourrions dire qu'il y a l'être dans chaque être, l'être qui est participé (fini), l'être en Dieu qui n'est pas participé (infini) et finalement le retrait divin.

³⁸DN, 816 B.

niveau de l'universalité et de particularité des noms.³⁹ Le Bien est considéré par le Pseudo-Denys comme étant celui le plus universel (il s'étend du non-être à l'être) et celui contenant toutes les particularités (de l'Être, de la Vie, de la Sagesse et de tous les autres noms). Quant à l'Être, il est le nom divin qui est le plus universel (toutes les autres perfections impliquent celle-ci), mais en même temps celui qui est le moins spécifique. Loin d'être une caractéristique négative, ce manque de particularité est en fait la qualité de pouvoir tout engendrer:

Car cette Cause est le principe des êtres; c'est d'elle que procèdent l'être même et tout ce qui existe sous quelque mode que ce soit; tout principe, toute fin, toute vie, toute immortalité, toute sagesse, tout ordre, toute harmonie, toute puissance, toute conservation, toute situation, tout partage, toute intellection, tout raisonnement, toute sensation, toute propriété acquise, tout repos, tout mouvement, toute union, tout mélange, toute amitié, toute concordance, toute distinction, toute définition et toutes les autres modalités qui, procédant de l'être, caractérisent tous les êtres.⁴⁰

Ainsi, l'Être peut produire tout ce qui appartient à la Vie et à la Sagesse, mais le contraire n'est pas possible.

L'attribution du nom d'Être se fait à deux niveaux. Le premier niveau constitue la perfection de l'être créé, laquelle constitue la face visible du procès divin (c'est le "tout des parties"). Le second niveau est l'être prédiqué de Dieu en tant qu'il subsiste de façon suressentielle (c'est le "tout avant les parties"). Nous pouvons remarquer que le Pseudo-Denys emploie l'épithète *αὐτο-* pour exprimer le paradoxe de l'immanence et de la transcendance des attributs divins. Nous pouvons consulter à ce sujet l'interprétation de Rosemary Ann Lee:

For both authors [le Pseudo-Denys et Grégoire de Nysse], however, descriptive terms of this kind [*αὐτο-*] convey more than the sense in which

³⁹DN, 816 D: "[...] l'un de ces noms [le Bien] révélant dans son ensemble la Providence du Dieu unique, les autres ne la révélant qu'à des degrés divers d'universalité et de particularité."

⁴⁰DN, 821 B-C.

God consummately incorporates all finite concepts. They affirm, simultaneously, the apparently contradictory proposition of divine transcendence, in that they perfect these concepts to a degree which elevates them beyond empirical counterparts.⁴¹

Lorsque nous envisageons l'Être en tant que distinction de la distinction en Dieu, c'est-à-dire en tant que distinction au niveau du procès divin, nous devons comprendre l'Être de façon finie. Dans ce cas-ci, Dieu est présent au monde de façon immanente et se laisse participer par toute la création. Le Pseudo-Denys affirme alors que Dieu est l'Être même participable. Il ne faut pas entendre alors l'Être même comme étant une substance séparée de Dieu, mais plutôt comme étant la manifestation visible de Dieu, le point de jonction entre la transcendance divine et la création. Mais cette affirmation est en soi imparfaite. On ne saurait comprendre Dieu si on l'associait à ces dons de la Providence. Dieu dépasse l'être fini: "[...] car c'est lui qui définit tout être et l'être même, qui est la cause unique totalement et tout ensemble préexistante et transcendante, qui dépasse l'être un et qui pourtant définit l'être un, dans la mesure où l'être un, au sein des êtres, devient nombre (et le nombre participe à l'essence). C'est donc l'Un suressentiel qui définit tout ensemble l'être un et le nombre quel qu'il soit."⁴² Denys nous indique clairement qu'il y a un Être un au sein des êtres, ce qui revient à dire que cet Être un est fini, limité et déterminé. Dieu, en tant que transcendant et précédant l'existence, donne la forme de l'Être pour que nous puissions exister, comme il donne aussi la forme de la Vie, de la

⁴¹Rosemary Ann Lees, *The Negative Language of the Dionysian School of Mystical Theology*, Salzburg, Institut für anglistik und amerikanistik, Universität Sazburg, 1983, p.133.

⁴²DN, 980 C: "τὸ πάντα τὰ ὄντα καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι ὀρίζον, καὶ πάντων καὶ ὄλων πάντων καὶ ἅμα καὶ πρὸ πάντων καὶ ὑπὲρ πάντα καὶ ἐνικῶς αἰτιον, καὶ ὑπὲρ αὐτὸ τὸ ἐν ὄν καὶ αὐτὸ τὸ ἐν ὄν ὀρίζον ἐπέπερ τὸ ὄν ἐν τὸ ἐν τοῖς οὖσιν ἐνάριθμόν ἐστιν, ἀριθμὸς δὲ οὐσίας μετέχει. Τὸ δὲ ὑπερούσιον ἐν καὶ τὸ ὄν ἐν καὶ πάντα ἀριθμόν ὀρίζει [...]. Nous utilisons la traduction de de Gandillac, mais nous citons le texte grec établi par Chevallier, p.549-550.

Sagesse et tous les autres modèles des êtres⁴³. Lorsque nous affirmons que Dieu possède ces attributs, nous ne disons que des demi-vérités. Le procès divin comporte aussi un autre aspect outre celui des distinctions de la distinction, nous entendons celui de l'unité de la distinction.

Toutes les perfections finies sont prédiquées de Dieu parce que Denys s'oppose à la théorie de l'émanation néoplatonicienne et à l'idée des hypostases séparées de Dieu.⁴⁴ Mais nous venons de voir qu'il est insuffisant de dire simplement que les perfections appartiennent à Dieu si nous les concevons de façon finie. Alors que l'usage de l'épithète αὐτὸ- peut signifier que les perfections finies auxquelles nous participons appartiennent à Dieu, l'emploi d'épithètes tels que πρὸ-, ὑπερ-, αὐτὸ- tend à extraire de toute connotation finie les noms auxquels ils se réfèrent. Nous avons alors affaire à un emploi technique très poussé de ces termes, signifiant à la fois l'affirmation de ses attributs comme étant convenables à l'unité du procès divin dans la mesure où les termes sont dépouillés de leur signification finie:

Pursuing the paradox which is implicit in these theological statements to its logical conclusion, Ps.-Dionysius develops a vocabulary to embody both elements of the paradox at once: God is described as "plusquam ens" (ὑπὲρ τὸ ὄν), "supraquam existentia" (ὑπὲρ τὸ εἶναι), "supraquam aeterna" (ὑπεραιώνιος). This last term operates in the same way as the perfecting formula discussed above (eg αὐτοζωῆν, αὐτοεἶναι etc.) – that is, by at once affirming the applicability of a particular attribute to God in its most sublime form, and denying its appropriateness, in that God may be supposed to possess the quality to a degree exceeding human conception.⁴⁵

Suivant cette conception de la dénomination divine, l'Être est prédiqué de Dieu non selon le mode

⁴³DN, 824 C: "Ce que nous appelons les modèles, ce sont toutes ces raisons productrices d'essence, qui préexistent synthétiquement en Dieu et que la théologie nomme prédéfinitions, ou encore décrets bons et divins, parce qu'ils définissent et produisent toutes choses et que c'est en vertu de ces décrets que le Sursésentiel a défini et produit tous les êtres."

⁴⁴DN, 953 C-D.

⁴⁵Rosemary Ann Lee, *Op.cit.*, p.135.

de la créature, c'est-à-dire en tant que détermination circonscrivant une essence particulière, mais pour signifier que Dieu possède l'Être d'une façon radicalement différente de tout ce que nous pourrions entendre. Le Pseudo-Denys dit de l'Être en Dieu: "C'est d'elle [Bonté absolue] que procèdent, c'est en elle que résident l'existence elle-même, les principes des êtres, tous les êtres et, en général, tout ce qui appartient au domaine de l'être, et cela de façon insaisissable, synthétique et unitaire."⁴⁶ Nous retrouvons dans ce passage ce que le Pseudo-Denys nomme l'unité dans la distinction. Ce que le Pseudo-Denys nomme la distinction, le procès divin, se trouve à être à la fois uni et distingué. L'être fini, tel que nous l'avons montré, représente la distinction à même la distinction divine, parce que l'essence (la forme) de l'Être est distincte de celle de la Vie par exemple. Mais au niveau de l'unité de la procession divine, il n'est plus de distinction rationnelle ou intelligible possible. Le langage ne peut pointer qu'à cette unité suressentielle de toutes les perfections divines. Dieu est dit alors posséder l'Être même, tout les principes des êtres et tout ce qui appartient au domaine de l'être selon un mode qui n'est pas celui de la créature mais celui de la Théarchie. Ainsi, il est plus juste pour le Pseudo-Denys de dire que Dieu possède l'Être selon un mode transcendant propre à la Théarchie que de dire que Dieu possède l'Être en soi tel qu'il est possible de le contempler par l'intelligence pure.

Cette façon de signifier l'Être de Dieu se situe à la limite de ce qui peut être intelligible. Affirmer que Dieu possède l'Être par delà tout ce qui peut être compris pourrait ressembler fort à une conception vide. En effet, s'il est possible seulement de raisonner ou d'intuitionner intellectuellement l'Être même (parce qu'il est limité) selon qu'il réside dans le domaine de la création, et que cette forme de connaissance constitue le sommet de ce qui est humainement (et angéliquement) possible,

⁴⁶DN, 820 C-D.

nous devons en conclure que le contenu des expressions telles que l'Être même (αὐτοεἶναι)⁴⁷, précédant l'Être (προεἶναι) ou au-delà de l'Être (ὑπερεἶναι) réside d'abord et avant tout dans une sphère autre que celle de l'intelligible⁴⁸. Ces concepts ne sont pas par conséquent vides, mais ils sont plutôt inaptés à contenir le sens de la réalité à laquelle ils réfèrent, celle-ci étant d'une simplicité qui dépasse toute multiplicité finie. Le langage employé ici par le Pseudo-Denys pointe l'Être au-delà de l'Être fini: "Avant tout et par dessus tout son être précède et domine tous les autres. Il a commencé par former tout l'être (j'entends l'être pris en tant que tel); puis, de cet être il a formé toute façon d'être."⁴⁹ Nous voyons ici l'opposition entre l'Être fini et l'Être infini, entre l'Être immanent à la création (la distinction de la distinction) et l'Être transcendant (l'unité de la distinction); l'Être de Dieu est dit précéder et dominer (au-delà) tous les êtres, l'Être fini aussi. Nous pouvons une fois de plus démontrer comment le Pseudo-Denys distinguait l'Être fini de l'Être infini, cette fois-ci à partir de la notion d'éternité. Il distingue en effet entre l'être qui est éternel (le sommet dans le monde de la création) de l'Être antérieur, c'est-à-dire de l'Être qui précède toute détermination temporelle, que ce soit la durée limitée (devenir) ou la durée illimitée (éternité):

C'est Lui [Être antérieur] qui donne les plus excellents degrés d'être aux natures les meilleures, à celles que l'Écriture nomme «éternelles». L'être de toutes les essences demeure indéfectible: c'est qu'il vient de l'Être antérieur;

⁴⁷Lorsque cette expression se réfère à l'Être que Dieu possède et non à l'Être dont Dieu fait don et auquel la créature participe.

⁴⁸La fonction de ces concepts est dialectique. D'une part le substantif dénote un attribut fini à Dieu alors que le préfixe fonctionne comme négation de la finitude de l'attribut, en disant que Dieu est l'Être même (et non l'Être fini, relatif à la création), qu'il précède l'Être (qu'il n'est pas l'Être fini parce qu'il le précède logiquement au niveau causal) ou qu'il dépasse l'Être fini (il n'est pas l'être fini, il le transcende en tant que principe).

⁴⁹DN, 820 A: "Καὶ γὰρ προεἶναι καὶ ὑπερεἶναι προέχων καὶ ὑπερέχων, τὸ εἶναι πᾶν (αὐτό φημι, καθ' αὐτὸ τὸ εἶναι) προὔπευστήσατο, καὶ τῷ εἶναι αὐτῷ πᾶν τὸ ὁπωσοῦν ὄν ὑπευστήσατο." Traduction et texte grec de Chevallier, p.338-339.

l'être est produit par Lui, qui n'est pas dû à l'être; l'être est en Lui, qui n'est nullement dans l'être; tout tient de Lui, qui ne tient rien de l'être. De l'être Il est le commencement, la durée et le terme, Lui qui précède l'essence; de l'être, de sa durée, de tout, Il est le principe effectif, le milieu et la fin.⁵⁰

Ce passage indique encore autre chose. Il démontre la dépendance de l'Être fini par rapport à l'Être antérieur. Le Pseudo-Denys ne pourrait être plus clair; on ne peut pas concevoir l'Être divin à partir de l'Être fini. L'existence de Dieu n'est pas dérivée de celle de l'Être fini, c'est plutôt le contraire. L'Être est en Dieu absolu, il n'est limité par aucune essence. L'Être fini est limité (négativement) par le non-être⁵¹ et (positivement) par toutes les essences possibles (Vie, Sagesse, etc.). En tant que principe de l'Être fini, nous devons concevoir l'Être divin comme infini, transcendant toutes les modalités de la finitude de l'être créé. Suivant cette interprétation, le Pseudo-Denys affirme que Dieu possède réellement l'Être, mais que cet être ne peut être conçu que négativement, en tant qu'il n'est rien de ce qui appartient à l'Être fini.

En Dieu, l'Être est en quelque sorte co-extensif avec toutes les autres perfections dépouillées

⁵⁰DN, 821 D-824 A.

⁵¹Dans le domaine de la création, l'être est limité par le non-être. Prenons l'exemple du cercle carré et de la licorne. Le premier exemple indique que l'être se définit en opposition à ce qu'il n'est pas, par ce qui est absurde par définition. L'être peut emprunter un nombre limité de voies parce que certaines sont inexistantes pour lui en raison d'une contradiction logique. Le deuxième exemple appuie le premier. Ce qui n'existe pas, non en raison d'une contradiction logique, mais en raison d'une possibilité empirique non remplie, limite aussi l'être. Bien des choses qui relèvent du domaine de la fantaisie et de l'imagination, comme la magie, les fées, etc. appartiennent au domaine du non-être en tant que ces entités n'ont aucune réalité sensible. L'être se trouve alors limité par le non-être. En Dieu nous ne pouvons pas concevoir de limite, non pas parce que les fées et les cercles carrés y deviennent actuels, mais bien parce que l'Être antérieur de Dieu étant absolu, il est par définition l'actualité pure qui n'est circonscrite par aucune essence. Puisque c'est l'essence, en donnant une forme à l'être, qui laisse de la place au non-être, il en découle qu'en Dieu l'Être antérieur sans essence ne sera limité par aucun non-être. Il faut concevoir que lorsque le Pseudo-Denys dit que "le non-être lui-même réside dans le Bien et qu'ainsi il existe" (DN, 716 C), il indique que ce qui n'existe pas d'une façon (cercle carré, fée, etc.) existe d'une autre en tant que limite du réel. Puisque Dieu produit le non-être (limite de l'être), il possède le non-être et n'est pas possédé par lui.

de leur connotation finie⁵². L'unité de la distinction, c'est-à-dire l'unité du procès divin, que le Pseudo-Denys nomme préférentiellement le Bien, est l'unité de toutes les perfections divines subsistant sous un mode transcendant. En Dieu, le Bien est aussi l'Être antérieur qui existe d'une existence absolue. De cette façon, nous ne saurions séparer l'Être et le Bien qu'à partir de la distinction du procès et non selon l'unité du procès. En Dieu l'Être est bon, vivant, sage, etc., tout comme la Bonté est être, vivante, sage, etc. L'unité de la procession divine est tellement simple et transcendante qu'il n'est plus possible d'isoler chacun des éléments que nous retrouvons à l'intérieur de la distinction du procès. L'infinité divine signifie la transcendance au-delà de l'essence, donc au-delà de toute division. Pour le Pseudo-Denys, l'unité de la distinction est justement inconcevable parce qu'elle est au-delà de l'essence.

La tentative du Pseudo-Denys dans les *Noms divins* est d'exprimer ce qu'est le procès divin. À plusieurs reprises il mentionne qu'il ne peut exprimer ce qu'est l'essence de Dieu dans son retrait⁵³. Notre conception la meilleure de l'Être, celui d'un être dépouillé de toute limite, de toute essence, mais les possédant toutes, est celle qui convient le mieux au procès divin, dans son unité. Cette affirmation nécessite l'appui de la négation qui est sous-entendue. Dieu est le Bien qui dépasse toute conception du Bien, il est l'Être qui dépasse toute conception de l'Être, etc. Denys stipule ainsi que Dieu possède le principe, en tant que cause, de ce que nous pouvons comprendre comme étant le Bien et l'Être.

⁵²cf. La première citation de ce chapitre à propos de la dénomination divine.

⁵³cf. *DN*, 816 B: "Mais nous nous contenterons de rappeler ici ce qui convient à notre propos, c'est-à-dire non point de révéler cette Essence suressentielle en tant que suressentielle, – car c'est là une réalité indicible et cette Essence est inconnaissable et totalement impossible à révéler, et au delà même de toute union, – mais bien de célébrer le procès par lequel la Théarchie, principe de toute essence, donne rang d'essence à tout être."

Le but de la *Théologie mystique* sera bien différent, il ne sera plus question de cerner ce qu'est le procès divin, mais bien de pointer le retrait de la Théarchie. Toute affirmation, même lorsqu'elle est renforcée par la négation, ne peut atteindre le retrait de Dieu. En tant que fin de tout être, Dieu demande que nous fassions retour à Lui. Pour cela, il demande aux âmes humaines de se dépouiller de toute connaissance et de tout être pour appartenir à Dieu. Il faudra alors voir quel est le rôle de l'ontologie dans le discours de la *Théologie mystique*. Il ne sera plus question de Dieu et de l'Être au sein du discours, mais au niveau de la négation totale et même au niveau de l'au-delà de l'affirmation et de la négation.

Nous devons retenir de ce chapitre les deux sens que Denys donne à l'être. Dans un premier temps, l'être est entendu au sens fini, c'est la perfection de la création. L'être est une manifestation de Dieu, une énergie divine, qui est visible au sommet de l'intelligible. Alors que O'Rourke ne reconnaît que ce sens de l'être chez le Pseudo-Denys, nous avons montré que ce dernier envisageait aussi l'être selon un mode infini. Dans sa manifestation, Dieu demeure voilé à l'intelligence dans l'unité du procès. Denys nous indique que l'Être, le Bien, la Vie et la Sagesse existent sous un mode divin et infini dans l'unité du procès. En nommant Dieu l'Être antécédant ou l'Être transcendant, Denys signifie la transcendance de l'Être infini et divin par rapport à l'être fini et créé. Ainsi, nous savons qu'en Dieu il y a un Être radicalement différent de l'être créé que nous connaissons, mais nous ne pouvons effectivement communier avec lui que lorsque nous nous unissons à Dieu lors de l'extase mystique. Ainsi, contrairement à ce que pensait O'Rourke, ce n'est pas seulement le Bien qui transcende l'être créé dans le système dionysien, mais aussi tous les attributs de Dieu lorsqu'ils sont envisagés à partir du point de vue de l'unité du procès. Donc, le langage permet à Denys de dire que Dieu se manifeste en tant que perfection de l'être créé, laquelle peut être saisie intellectuellement, et

que Dieu, en tant que cause, possède l'Être infini qui transcende l'être créé, lequel est accessible à l'inconnaissance.

Chapitre III

Relation entre théologie apophasique, mystique et être

La recherche entière du Pseudo-Denys peut être caractérisée par cette tentative de rejoindre, dès cette vie mortelle, la déification de l'âme. Tout discours n'a de sens que s'il culmine dans la pratique. Ses traités sont en fait des hymnes à la gloire de celui qui possède tous les noms et aucun. Ils font partie intégrante d'une vie et d'une pratique spirituelles dont peu nous est parvenu. Il est cependant possible d'apprécier le penchant épistémologique/ontologique de cette spiritualité dionysienne lorsqu'elle se trouve confrontée avec le problème de toute spiritualité: comment connaître Dieu si Dieu est inconnaissable? Théologie mystique et théologie apophasique sont les discours sur l'impossibilité du discours, ce sont des enseignements sur la purification intellectuelle. Les *Noms divins* constituaient des hymnes aux dimensions théologiques et philosophiques qui visaient l'intelligibilité des noms de Dieu. Ce qu'on pouvait comprendre de Dieu était dû au jeu habile des affirmations et négations. La *Théologie mystique* a un tout autre motif. Le jeu des affirmations et négations est dominé par ces dernières, lesquelles doivent transporter l'âme hors de soi, c'est-à-dire hors de l'intelligible et de l'être pour qu'elle puisse n'appartenir qu'à Dieu seul. Paradoxe de la mystique chrétienne, le discours rationnel est sommé d'invoquer ses limites et de démontrer qu'elle doit tout abandonner pour les transcender; il faut avancer les raisons de l'abandon de la raison. Dans le cadre conceptuel de Denys, cela ne se fera pas sans le recours à l'être, concept le plus universel de sa pensée. Pour discuter de l'au-delà du discours dans la pensée du Pseudo-Denys, nous devons avant tout dégager la prédominance de la négation dans le cadre de la transcendance divine. Nous verrons que celle-ci est liée au processus d'ἀφαίρεσις (négation par transcendance, retranchement, dépouillement) qui joue tant au niveau conceptuel qu'au niveau de la purgation intellectuelle

(contemplation mystique). Nous envisagerons aussi la différence entre la transcendance de la cause divine (procession) et la transcendance du retrait divin.

3.1 Théologie apophatique et ἀφαίρεσις

La vérité concernant Dieu, aucun discours ne peut la contenir. Lorsque nous parlons des êtres, nous pouvons dire vrai en ce que nous décrivons l'essence de quelque chose; nous la classons parmi les autres êtres. Par exemple, il est vrai de dire que l'être humain est un animal doué de raison (de parole). La raison saisit quelque chose de positif dans un tel discours. Dans le cas de Dieu, plusieurs difficultés surgissent. Nous avons vu que Dieu est situé au-delà de l'essence (de l'être), donc qu'il est situé du même coup au-delà de l'intelligence. Ce principe épistémologique/ontologique qui dirige toute l'entreprise dionysienne est la clef permettant, à l'intérieur du discours, de dépasser le discours. En effet, si l'affirmation est fondée sur l'essence, tout discours affirmatif concernant Dieu devient impossible puisqu'il transcende l'essence. La seule façon de parler correctement de Dieu est donc d'utiliser la négation, c'est-à-dire de nier à Dieu quelque appartenance aux catégories du langage que ce soit. C'est ce qui peut permettre au Pseudo-Denys de dépasser les limites du discours et d'envisager la négation comme étant porteuse de sens. Non qu'elle réhabilite le discours et permette de nouvelles affirmations concernant Dieu, mais plutôt qu'elle ouvre la voie à l'expérience de la transcendance divine (déification, union). Le Pseudo-Denys s'appuie sur l'Écriture pour supporter la primauté de la négation sur l'affirmation: "Aussi bien les théologiens eux-mêmes ont attaché plus de prix à la méthode négative, car elle affranchit l'âme des objets qui lui sont familiers, et à travers ces divines intellections, inférieures elles-mêmes à Celui qui transcende tout nom, toute raison, tout savoir, elle l'unit enfin à Lui, autant que des hommes peuvent accéder à une telle union."¹ La

¹DN, 981 A-B.

théologie apophasique ne vise pas un savoir qui soit en quelque sorte partageable avec les autres. Elle est surtout une recherche de l'intimité divine pour laquelle aucun concept ne peut se substituer, aussi raffiné soit-il.

La raison pour laquelle la méthode négative l'emporte sur la méthode affirmative est fort simple. La transcendance divine exige que nous renoncions à dire quoi que ce soit de Dieu. Il n'est pas possible de se représenter Dieu, ni selon ses attributs, ni selon son essence. Nous avons concédé que les Idées (participations) étaient des formes finies et divines, lesquelles pouvaient être intuitionnées par l'intelligence. Même si pour Denys les Idées (Bien, Beau, Être, Vie, etc.) constituent les distinctions de la distinction de Dieu, elles ne sont qu'un pâle reflet de ce qu'elles sont dans l'unité de la distinction de Dieu. Encore plus loin sont-elles du retrait de la Théarchie. Denys ne pouvait accepter que les Idées soient séparées de Dieu, mais il ne pouvait pas non plus les identifier tout simplement avec Lui. Nous avons vu que la solution proposée était de dire que les Idées sont des attributs de Dieu, mais que l'intelligence devait articuler la conception de ces attributs pour permettre de dire que la plus grande signification de ceux-ci résidait dans leur dénotation infinie². Dieu est dit posséder de façon synthétique et unitaire l'Être, le Bien, la Vie, etc. Cela revient à dire, en d'autres termes, que Dieu possède ces attributs sous un mode incompréhensible à l'intelligence humaine. Malgré l'apparente constitution positive de ces affirmations, elles n'en demeurent pas moins dominées par la négation. Cependant, si de telles affirmations avaient leur place dans les *Noms divins*, c'était

²Remarquons ici que l'usage que nous faisons de l'adjectif infini est essentiellement négatif. Pour demeurer dans l'esprit du système dionysien, nous devons concevoir le premier niveau de la transcendance, celle de l'unité de la distinction (procès), comme étant celui de la cause par rapport à l'effet. Puisque la cause transcende tout de l'effet, c'est-à-dire tout ce qui est fini (être, intelligence, etc.), il n'est pas possible de ne rien affirmer qui pourrait constituer un savoir positif, quelque chose dont on pourrait se représenter. Il ne reste que la négation: Dieu est infini (non fini).

pour louer la grandeur divine. Pour Denys, l'être demeure toujours un concept limité et fini et puisque toute connaissance se limite à l'être, toute proposition formulée à l'égard de ce qui transcende l'être est constitué d'abord par la négation:

C'est pourquoi il arrive aussi à ces mêmes Écritures de célébrer la Théarchie en la représentant, selon un mode qui n'est pas de ce monde, par des images qui ne lui ressemblent d'aucune façon. Elles l'appellent invisible, illimitée, insaisissable, ne signifiant pas ce qu'elle est mais plutôt ce qu'elle n'est pas. À mon sens, cette seconde manière de la célébrer lui convient mieux, car, suivant la tradition secrète et sacrée, nous avons raison de dire qu'elle n'est rien de ce que sont les êtres et nous ignorons cette indéfinissable Surescence qui ne peut se penser ni se dire.³

Le Pseudo-Denys nous dit bien que la Théarchie ne ressemble pas à ce qu'elle n'est pas. Elle ne ressemble pas à l'infini, ni à l'illimité. La négation est cependant plus vraie que l'affirmation, car la Théarchie transcende l'être et la finitude. Mais il ne faut pas la représenter comme une essence sans limite ou un être sans essence (infini), ce qui serait le cas si l'affirmation avait priorité sur la négation. La négation recherche davantage à dépasser la représentation que de proposer de nouvelles représentations concernant Dieu. Par conséquent, le Pseudo-Denys accepte les limites du langage et ne tente pas de trouver une façon supérieure de se représenter la divinité⁴.

³CH, 140 D-141 A.

⁴En ce sens, il faut se méfier des interprétations de John D. Jones, pour qui le Pseudo-Denys formulerait des tentatives d'énonciation qui seraient non propositionnelles. Cette interprétation est beaucoup trop influencée par la pensée de Martin Heidegger, un ardent détracteur de la tradition et de son langage propositionnel rivé à la métaphysique de l'essence. La théologie apophasique du Pseudo-Denys est beaucoup moins une tentative de parler de "l'Être de l'étant" que de rendre compte au niveau du langage la pratique de la contemplation mystique, pour laquelle il faut absolument tout dépasser pour pouvoir avoir la chance d'appartenir à Dieu. On peut consulter, à titre d'exemple, cet article de John D. Jones, "The Character of the Negative (Mystical) Theology for Pseudo-Dionysius Areopagite", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, vol. 51, 1977, p.66-74. On retrouve à la neuvième note de bas de page (p.73) une discussion de la traduction du Pseudo-Denys en langage non propositionnel en essayant d'adopter les deux points (:) au lieu du verbe être conjugué, ce qui permettrait de rendre compte de la différence ontologique entre l'Être et l'étant. Ce point démontre la volonté de récupérer la pensée du Pseudo-Denys au profit d'une tentative contemporaine de dépasser la métaphysique.

Le premier niveau de la transcendance chez le Pseudo-Denys est celui de la causalité divine, lorsque nous considérons Dieu comme étant le Créateur transcendant la création. Les préfixes $\pi\rho\delta$ -, $\upsilon\pi\epsilon\rho$ - et $\alpha\upsilon\tau\omicron$ - peuvent signifier la surabondance de la cause. Dieu est ainsi dit posséder l'être en surabondance sous un mode impensable. La négation est toujours sous-entendue dans les termes composés avec ces préfixes. Lorsque nous désignons Dieu comme cause, nous lui attribuons l'effet sous un mode qui n'est pas celui de la finitude. Il est vrai de dire que Dieu possède l'Être avant l'être fini, l'Être au-delà de l'être fini ou l'Être même (l'Être de l'être). Mais puisque dans de telles formulations l'emploi de préfixes négatifs est déjà sous-entendu, nous ne pouvons pas dire que nous ayons eu accès à un concept nouveau, que l'intelligence ait pu s'élever au-delà de la finitude pour contempler l'Être infini de Dieu. Ce serait se faire illusion que de croire que nous ayons obtenu plus qu'une indication de la transcendance divine. C'est le rapport qui existe entre le Créateur et la création qui nous autorise à utiliser de tels concepts et qui nous permet de croire qu'en Dieu tous les attributs existent de façon unitaire, synthétique et infinie. En ce sens, ces concepts nous montrent le moment logique (méta-logique) précédant la création, l'être et la connaissance. Ce que nous nommons ainsi l'Être suressentiel ou la Bonté au-delà de l'intelligence est le moment de la déification de l'âme, le paradis de la résurrection chrétienne. L'union à Dieu, la déification, est la renaissance de l'âme dans cet au-delà de la création.

Nous trouvons dans la *Lettre V* du Pseudo-Denys une discussion du thème de la transcendance de la cause divine. Cette première transcendance de la Théarchie, celle que nous associons à la causalité divine, semble être pour Denys celle dont il est question lorsqu'il aborde le dépassement de l'être et de la connaissance: "C'est en ce sens qu'on dit du divin Paul qu'il a connu Dieu, parce qu'il a su que Dieu transcende tout acte de l'intelligence et tout mode de connaissance.

[...] car il a découvert Celui qui est totalement transcendant, car il a su, selon un mode qui dépasse toute intelligence, que Celui qui est l'auteur de toutes choses se situe lui-même au-delà de toutes choses.⁵ Dans le système dionysien, Dieu se trouve séparé de la création. C'est ce que nous pouvons nommer le premier niveau de la transcendance. Il n'existe alors pas de commune mesure entre l'Être divin et l'Être créé. La distinction entre la transcendance de la cause et la création correspond à la distinction entre l'Être infini et l'inconnaissable d'une part, et l'Être créé et le connaissable d'autre part:

Il n'est en effet aucune réalité divine, autant qu'elle puisse nous apparaître, que nous ne connaissions à travers des participations: ce qu'elles peuvent être en soi, dans la propriété de leur principe et de leur fondement, cela dépasse toute intelligence, toute essence et toute connaissance. Si nous nommons, par exemple, le Secret suressentiel ou Dieu ou Vie, ou encore Essence, Lumière ou Raison, notre intelligence en ce cas ne saisit que ces puissances qui descendent de Lui vers nous, pour nous déifier, nous essentialiser, nous vivifier, nous assagir. Dans sa nature intime, le Secret ne s'offre à notre élan que par l'abandon de toute opération intellectuelle, par le renoncement à toute saisie intuitive, à toute déification, à toute vie, à toute essence, car rien de tout cela ne convient exactement à cette Cause pleinement séparée de tous ses effets par sa totale transcendance.⁶

La *Lettre V* et ce passage des *Noms divins* illustrent chacun à leur façon que le Pseudo-Denys pensait bien qu'il y avait une réalité au-delà de l'être créé et que celle-ci était accessible par le mode d'inconnaissance, lequel diffère de celui de la sensibilité, la raison et l'intelligence. C'est justement en envisageant un mode d'inconnaissance que le Pseudo-Denys peut s'en remettre à la négation comme étant supérieure à l'affirmation. L'affirmation ne nous mène qu'à la participation (Idée), appartenant au domaine de l'être. C'est en niant tout de l'être que nous pouvons accéder à l'unité du procès de Dieu, à la Cause transcendante.

⁵*Ep. V*, 1073 A.

⁶*DN*, 645 A-B.

La première transcendance de la Théarchie implique en quelque sorte toujours un lien avec l'être et la connaissance. Aussi loin que Denys tente de repousser la transcendance de la Théarchie, il n'a d'autre choix que de l'exprimer en faisant référence à l'être et la connaissance. Dans l'esprit de son système, nous ne pouvons pas connaître autre chose que l'être. La création est le domaine de la limite et c'est ce qui est limité qui peut exister, avoir une essence et être connu. Le langage ne lui permettant pas d'exprimer Dieu, ni l'expérience quotidienne ne pouvant fournir les critères permettant la connaissance de Dieu, il devait postuler un niveau supérieur d'être et de connaissance. La Cause transcendante est dite précéder l'être et exister au-delà de l'être. Dans de telles affirmations où dominant la négation, l'Être de Dieu est mis en opposition à l'être créé et fini. Dieu est dit posséder un être qui n'est en aucune façon un être fini. Ainsi, bien qu'il soit impossible de parler d'être dans le cas de Dieu parce qu'il est situé au-delà de la finitude, nous sommes obligé d'employer des concepts reliés à l'être pour indiquer la transcendance divine. En ce sens, Fran O'Rourke suit notre interprétation:

Expressing the ontological transcendence of the Thearchy with such phrases as ὄντως προῶν or ὧν ἐστὶν ὑπερουσίος, Dionysius is relying upon entitative words and concepts to express the immeasurable distance between the finite and the infinite. He is seeking to express a transcendence beyond Being through terms which rely for their emphasis on the strength and evidence of Being itself. According to a simple and universal logic of being, there is, needless to say, a contradiction implicit in all such phrases; ὄντως is used to convey the supra-existential excellence of the Good but is itself proper to existence, which, according to Dionysius, is necessarily finite. Dionysius thus appeals to an evidence to which, on his own term, he is not entitled.⁷

Comme nous, O'Rourke reconnaît que le Pseudo-Denys est forcé d'employer les concepts reliés à

⁷Fran O'Rourke, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Leiden, New-York, Köln, E.J. Brill, 1992, p.202.

l'être pour dénoter la transcendance de la Théarchie. Alors que O'Rourke y voit une contradiction⁸, parce qu'il ne reconnaît pas qu'il y a un Être infini chez le Pseudo-Denys distinct de l'Être fini créé, nous percevons le génie logique du Pseudo-Denys à l'oeuvre. La négation inhérente à de telles propositions dénotant l'Être fini nous mène nécessairement à cette lecture: l'Être de Dieu qui précède l'être est ni connaissable, ni être au sens fini, par conséquent il faut sortir de l'être fini et de la connaissance finie pour parvenir à l'inconnaissance de l'Être au-delà de l'être. Pour Denys, la négation intrinsèque dans des propositions telles que l'Être précédant l'être ou la Sagesse au-delà de l'intelligence, permettent dans le langage d'indiquer un au-delà du discours. Ainsi, ce que nous pourrions saisir de l'Être infini de Dieu ne se laissera pas dire au sein du discours, mais se laissera appréhender sous mode d'inconnaissance. Le Pseudo-Denys ne tentera donc pas de dire ce qu'est l'Être infini de Dieu, mais plutôt de montrer la voie y menant. Nous pourrions dire que selon Denys l'expérience de la transcendance divine vaut beaucoup plus que toute tentative spéculative de la définir.

La voie menant au Dieu transcendant telle que le Pseudo-Denys s'efforce de nous la présenter est le sentier de la négation. Si dans le discours la négation nous permet de corriger les affirmations, le Pseudo-Denys a conçu aussi que les négations constituaient un exercice spirituel permettant de se préparer pour l'union à Dieu. Ce processus négatif, que l'on retrouve succinctement décrit dans la

⁸O'Rourke ne conçoit pas deux niveaux de transcendance chez le Pseudo-Denys, l'un de la cause, l'autre du retrait. Par conséquent, il trouve contradictoire que le Pseudo-Denys emploie le concept d'être pour dénoter la transcendance de la cause, alors qu'il est tout à fait légitime dans l'esprit de Denys de postuler un Être infini à Dieu, au niveau de la transcendance de la Cause qui soit séparé de l'être fini. O'Rourke ne perçoit pas la polysémie du concept d'être, de là il dérive une contradiction dans l'usage du concept d'être pour dénoter la transcendance.

Théologie Mystique, porte le nom technique d'ἀφαίρεσις⁹. Le Pseudo-Denys illustre cette méthode en établissant le parallèle entre l'activité d'un sculpteur et l'activité de celui qui désire contempler Dieu:

Puissions-nous pénétrer nous aussi, dans cette Ténèbre plus lumineuse que la lumière et, renonçant à toute vision et à toute connaissance, puissions-nous ainsi voir et connaître qu'on ne peut ni voir ni connaître Celui qui est au delà de toute vision et de toute connaissance! Car c'est là une vision véritable et une véritable connaissance, et par le fait même qu'on abandonne (ἀφαίρεσεως) tout ce qui existe on célèbre le Suressentiel selon un mode suressentiel. De même, pour façonner une statue de leurs propres mains les sculpteurs dépouillent d'abord [le marbre] de toute matière superflue qui s'opposait à la pure vision de la forme cachée; et leur seule opération propre, c'est précisément ce dépouillement (ἀφαίρεσις) qui seul révèle la beauté latente.¹⁰

La véritable connaissance de Dieu n'est pas celle que nous avons de ses effets, mais celle que nous pouvons obtenir par voie d'inconnaissance. Le parallèle qui est dessiné entre le sculpteur et le contemplateur nous invite à croire qu'il y a quelque chose au-delà de l'être fini. Tout comme le sculpteur nous révèle la beauté de la statue en dépouillant le bloc de marbre, le contemplateur révèle la Beauté ineffable de Dieu lorsqu'il dépouille ses sens, sa raison et son intelligence de toute représentation reliée au domaine de l'être. Nous pouvons ainsi comprendre que l'être fini est en

⁹Maurice de Gandillac traduit ἀφαίρεσις par négation (au niveau logique) et dépouillement (au niveau mystique) (Pseudo-Denys, *Oeuvres complètes*, tr. Maurice de Gandillac, Paris Aubier, Éditions Montaigne, 1943, p.365). Vanneste propose le terme de négation abstraactive: "Comment, dès lors, forger le mot français qui rende exactement la doctrine et l'idée du Pseudo-Denys? Si la forme verbale « retrancher » est admissible, le substantif correspondant semble faire défaut. Finalement, on s'est décidé, pour une paraphrase « négation abstraactive »." (Vanneste, (J.) S.J., *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, (Museum Lessianum), Paris, Desclée de Brouwer, 1959, p.71.). L'idée derrière ce concept est de nier de Dieu tous les attributs, d'en faire abstraction, voire de les retrancher pour pouvoir contempler Dieu sous mode d'inconnaissance. Cette pratique n'est pas seulement logique, nous pouvons y déceler un certains type de dépouillement, de purification et de purgation spirituels.

¹⁰MT, 1025 B. Les mots de grec ancien entre parenthèses sont tirés du texte établi par Chevallier, p.580-581.

quelque sorte un voile pour l'Être infini de Dieu. Lorsque nous exerçons notre raison de façon naturelle, c'est-à-dire lorsque nous pensons à partir des objets de la création, nous nous coupons de Dieu. Le passage de l'être créé à l'Être divin ne se fait pas par le perfectionnement de nos concepts, mais plutôt par l'abandon de cette foi en la rationalité, selon laquelle il est possible de discourir rationnellement sur l'essence de Dieu.

Le dépouillement auquel nous enjoint le Pseudo-Denys doit être bel et bien considéré comme un exercice spirituel. Bien qu'il soit vrai que le Pseudo-Denys ne parle presque jamais de purification morale lorsqu'il aborde l'union avec Dieu¹¹, il nous faut tout de même considérer la purification intellectuelle comme faisant partie intégrante de la voie du mystique¹². Dès le début de la courte *Théologie mystique*, le Pseudo-Denys conjure Timothée, son correspondant fictif, à s'exercer aux

¹¹Une des exceptions à cette règle est la *Lettre X*. S'adressant à Saint Paul, il parle de ceux qui sont unis à Dieu en des termes moraux: "De même nous voyons ici-bas les bons déjà unis à Dieu, parce qu'ils sont les amis de la vérité; parce qu'ils renoncent au désir des biens matériels; parce qu'entièrement libérés du mal et mus par l'amoureux désir de tous les biens divins ils chérissent la paix et la sainteté. C'est ainsi que dès la vie présente ils anticipent la vie future, vivant parmi les hommes à la façon des anges, hors de toute passion, ne cessant de bénir Dieu, d'exercer la bonté et les autres biens." (*Ep. X*, 1117 B). On peut aussi remarquer que Denys, lorsqu'il discute de la paix, énonce que déchoir de la paix (union), c'est déchoir de l'être. Or, il n'y a aucun être qui n'est pas totalement démuné d'une tendance vers la paix, même ceux qui sont agités par les passions. (*DN*, 953 A). Il semble bien que l'âme doive apprendre à maîtriser ses passions si elle désire atteindre l'union avec Dieu; une conduite morale est exigée pour atteindre les sommets de l'intelligible et les dépasser pour rencontrer Dieu. Cependant, ces passages ne permettent pas de conclure que le Pseudo-Denys accordait une grande importance à la purification morale. Tout au plus, nous pouvons supposer qu'il y était sensible.

¹²Rosemary Ann Lees va dans le sens de notre interprétation lorsqu'elle compare l'approche du Pseudo-Denys avec celle de Grégoire de Nysse: "Thus, whereas Gregory of Nyssa insists on moral purity as a prerequisite for perfect understanding of the inner meaning of scripture, purification in the moral sense has no more force in the Dionysian Corpus as a criterion for the interpretation of biblical language than Ps.-Dionysius allows it theologically as a condition for progress in the mystic way." (Rosemary Ann Lees, *The Negative Language of the Dionysian School of Mystical Theology*, Salzburg, Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg, 1983, p.124). Notons cependant une réserve. La *Lettre X* nous incite à croire que la dimension morale n'est pas totalement exclue de l'esprit du système dionysien. Mais faute de preuve plus concluante, nous devons concevoir l'entreprise mystique comme étant avant tout dirigée par les aspects épistémologique et ontologique.

contemplations mystiques en suivant la voie de l'ἀφαίρεσις: "Pour toi, cher Timothée, exerce-toi sans cesse aux contemplations mystiques, abandonne les sensations, renonce aux opérations intellectuelles, rejette tout ce qui appartient au sensible et à l'intelligible, dépouille-toi totalement du non-être et de l'être, et élève-toi ainsi, autant que tu le peux, jusqu'à t'unir dans l'ignorance avec Celui qui est au delà de toute essence et de tout savoir.¹³" Voilà, d'une façon condensée, la description de l'ἀφαίρεσις. Nous voyons bien que le Pseudo-Denys insiste sur l'abandon de tout ce qui appartient au domaine de la connaissance (le sensible et l'intelligible dans ce cas-ci), de l'être et même du non-être (qui appartient en quelque sorte au nom divin de Bien). Ainsi, le Pseudo-Denys se maintient dans le climat de l'ontologie et de l'épistémologie lorsqu'il discute de la voie mystique menant à l'union à Dieu. L'ἀφαίρεσις n'est possible que par l'universalité du concept d'être. Si dans le système du Pseudo-Denys l'être n'avait pas eu le privilège d'être le concept le plus universel (après le bien qui inclut le non-être), jamais il n'aurait pu discuter de cette méthode de purification intellectuelle. S'il était possible de parler de l'Être infini de Dieu, il ne serait pas possible de se dépouiller de tous nos concepts pour parvenir à cet être. Il faudrait au contraire progresser positivement. Si nous cherchons par exemple à comprendre l'être de l'humain, ce n'est pas en niant tout ce qui n'est pas humain que nous obtiendrons une connaissance positive de l'être humain. Il faut affirmer, analyser pour parvenir à une connaissance quelconque. Il faut comprendre ce qu'est pour lui la vie (biologie), la société (sociologie), l'art, la vie psychique (psychologie), etc. Dans le cas de Dieu, c'est le paradoxe suivant qui prévaut: il faut abandonner tout savoir concernant l'être et ses modalités sans nombre pour pouvoir parvenir à l'inconnaissance (la vraie connaissance) de Celui qui est situé au-delà de l'être (l'Être infini).

¹³MT, 997 B.

L'un des dangers qui guette l'adepte de la contemplation mystique est de tomber dans le piège de vouloir tenter d'assimiler l'inconnaissance à une modalité de la connaissance. Il est bon d'insister que même si le Pseudo-Denys affirme (paradoxalement) que la vraie connaissance concernant Dieu est l'inconnaissance, nous ne devons pas comprendre cela comme voulant signifier qu'il y aurait chez l'être humain une faculté supérieure de connaître¹⁴. Le Pseudo-Denys qualifie une telle attitude de profane: "Mais prends garde que personne ne t'entende de ceux qui ne sont pas initiés, je veux dire de ceux qui s'attachent aux êtres, qui n'imaginent pas que rien ne puisse exister suressentiellement au delà des êtres et qui croient pouvoir connaître par voie de connaissance « *Celui qui a pris la Ténèbre pour retraite* »."¹⁵ Il faut se méfier de l'illusion que produit le langage et de croire que nous pouvons saisir quelque chose d'intelligible de la Théarchie. La mise en garde est encore plus sévère dans la *Lettre I*: "S'il advient que, voyant Dieu, on comprenne ce qu'on voit, c'est qu'on n'a pas vu Dieu lui-même, mais quelqu'une de ces choses connaissables qui lui doivent l'être."¹⁶ La distinction que Denys fait entre l'être créé et l'être infini, entre la connaissance et l'inconnaissance doit être considérée comme étant radicale et sans appel. Le but de l'ἀφαίρεσις est justement d'éviter que nous fassions l'erreur d'associer l'être créé, fut-ce l'Idée de l'Être, avec l'Être infini de Dieu. Lorsque Denys nous dit que nous ne pouvons pas comprendre ce qui transcende l'être créé, il signifie que c'est seulement après avoir suivi le processus de l'ἀφαίρεσις qu'il est possible à l'âme de s'unir à Dieu.

¹⁴Par faculté supérieure de connaître, nous entendons un mode supérieur de connaître qui relierait le sujet à l'objet. Ainsi, l'âme purifiée pourrait, en tant que sujet, contempler l'objet Dieu dans sa pureté première. Une telle façon de concevoir les choses demeure sur les plans de la connaissance et de l'être, lesquels doivent être transcendés selon le Pseudo-Denys.

¹⁵MT, 1000 A. Le passage en italique fait référence à la Bible, Ps. XVII, 12.

¹⁶Ep. I, 1065 A.

Que le Pseudo-Denys s'autorise de parler d'ὑπὲρ τὰ ὄντα ὑπερουσίως εἶναι doit être compris au sens où il *indique* une réalité qui dépasse l'être et la compréhension, non qu'il *comprende* et nous *explique* ce qu'est cette réalité¹⁷. Lorsqu'il est question de la transcendance divine, l'attitude de la théologie négative doit primer, laquelle nous dit ce que Dieu *n'est pas*, et l'exercice de l'ἀφαίρεσις doit l'emporter sur la tentative de l'intelligence de comprendre quelque chose.

Le but de l'ἀφαίρεσις est d'arriver à cet "état d'âme" que le Pseudo-Denys nomme l'inconnaissance¹⁸. Nous pouvons caractériser l'inconnaissance au niveau ontologique et épistémologique. Lorsque nous l'envisageons à partir de l'ontologie, nous pouvons dire que c'est le moment qui n'a plus aucune part ni à l'être ni au non-être. En d'autres mots, c'est le dépassement du domaine de la création. L'âme se trouve dans un état dans lequel il n'est plus possible de rien dire, ce n'est ni l'être ni le non-être. Nous pouvons alors ajouter que cette condition de l'âme s'accompagne au plan épistémologique de ce que le Pseudo-Denys appelle l'inconnaissance. Puisque l'âme n'est plus à même de distinguer ni objet ni sujet, que toutes les modalités cognitives des sens,

¹⁷René Roques nous formule autrement cette idée que le langage ne saurait contenir la transcendance divine: "Si elles [démarches du langage] gardent une valeur, c'est uniquement par la tension de l'intelligence qui demande seulement aux déterminations du langage des orientations stimulantes et dynamiques et non des formulations définitives et satisfaisantes." (René Roques, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, Les Éditions du Cerf, collection "Christianisme", 1983, p.204). En ce sens, les formulations du Pseudo-Denys concernant la transcendance de Dieu ne sauraient satisfaire l'intelligence, car elles sont essentiellement négatives. Elles ne portent pas en elles-mêmes un contenu positif, mais plutôt une indication pour l'intelligence qui recherche le Dieu transcendant qu'elle doit dépasser toute formulation conceptuelle pour atteindre sa finalité.

¹⁸Vanneste propose une interprétation qui suit la nôtre: "[...]dans le système théologique élaboré par le Pseudo-Denys autour d'une connaissance sublime de Dieu, le pivot est constitué par l'inconnaissance (ἀγνοσία). Jouant sur ce mot, l'auteur nous corrigerait en disant à la fois: l'inconnaissance et l'incognoscibilité de Dieu. [...] Armé d'une puissante dialectique et d'un style vigoureux qu'il manie en virtuose, l'auteur s'attaque au problème de l'incognoscibilité divine: par la voie des négations, il prétend aboutir à un non-connaître total qu'il proclame la véritable connaissance de Dieu. Le terme de cette démarche, qu'il appelle une « théologie négative » est donc vraiment l'inconnaissance." (J.S. Vanneste, *Op.cit.*, p.182.).

de la raison et de l'intelligence ne sont plus activées, il n'est plus possible de parler de connaissance. C'est de cette façon qu'il faut interpréter l'inconnaissance; c'est la négation de l'activité de connaître et de l'ontologie. Le Pseudo-Denys semblait penser que l'on pouvait s'exercer à atteindre un tel état d'âme¹⁹. Ainsi, la spéculation théologique culmine dans la pratique spirituelle.

Le retour à Dieu ne s'accomplit pas automatiquement lorsque l'âme atteint cette inconnaissance. Le Pseudo-Denys conçoit une autre étape suivant celle de l'inconnaissance. Il s'agit de l'extase et de l'union (déification). Qu'il soit possible d'isoler ces moments dans l'expérience concrète du mystique, nous ne saurions le dire, mais nous pouvons cependant les distinguer au niveau de la logique du discours portant sur l'expérience mystique et la transcendance divine. La première fois que nous rencontrons de façon plus approfondie la notion d'extase dans le corpus dionysien, c'est dans le chapitre des *Noms divins* concernant le nom de Bien. Le Pseudo-Denys envisage d'abord l'extase à partir de l'étude du désir amoureux en Dieu (ἔρωϛ)²⁰. L'étude des textes démontre clairement que l'ἔρωϛ est associé à l'extase²¹ et à l'union²². Nous pouvons par conséquent sous-

¹⁹Rappelons nous l'injonction à Timothée au début de la *Théologie mystique* où il lui demande de *s'exercer aux contemplations mystiques*. L'inconnaissance n'est pas seulement un point spéculatif du système dionysien, c'est un état d'âme qu'il est possible d'atteindre selon le Pseudo-Denys.

²⁰C'est à partir de l'exigence chrétienne du Dieu amour que Denys aborde Dieu selon l'ἔρωϛ et l'ἀγάπη. À ce sujet on peut consulter John Rist: "The first person to combine the Neoplatonic ideas about God as Eros with the notion of God's "ecstasy" is Pseudo-Dionysius, and it would seem merely perverse to deny that Dionysius' Christianity is the direct cause of this adaptation. Dionysius has in fact adapted Eros to the Christian demand that God loves all things, and he is the first person to do so." (John M. Rist, "A Note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius", *Vigilae Christianae*, (Amsterdam), 20, 1966, p.239.).

²¹DN, 712 A: "Mais en Dieu le désir amoureux est extatique. Grâce à lui, les amoureux ne s'appartiennent plus; ils appartiennent à ceux qu'ils aiment."

²²DN, 713 A-B: "*Extraits des Hymnes érotiques du très saint Hiérothée*. — « Par désir amoureux, qu'on parle de celui qui appartient à Dieu, ou aux anges ou aux intelligences ou aux âmes ou aux natures, nous entendons une puissance d'unification et de connexion, qui pousse les êtres supérieurs à exercer leur providence à l'égard des inférieurs, ceux de rang égal à entretenir de mutuelles relations, ceux qui sont en

entendre que l'ἔρωξ est un phénomène associé au cheminement mystique, bien qu'il ne soit pas possible d'établir à partir de la *Théologie mystique* un lien textuel direct, l'ἔρωξ n'y étant jamais mentionné. Lorsque nous abordons le moment de l'expérience mystique proprement dite, l'extase et l'union à Dieu, nous devons concevoir cette étape comme étant l'accomplissement final du mouvement amorcé par Dieu (retrait-procès-retour)²³. Le retour à Dieu est universel dans la pensée de Denys, bien qu'ils soient peu nombreux ceux qui y parviennent en cette vie comparativement à ceux qui y parviennent lors de la Résurrection. Nous ne pouvons pas douter que l'extase et l'union rendent le phénomène mystique plus intelligible à nos yeux, tout en permettant de renforcer la position ontologique et épistémologique du Pseudo-Denys.

Après avoir demandé à Timothée d'abandonner tout savoir pour s'adonner à l'ignorance, le Pseudo-Denys lui indique quel est le but d'une telle pratique: "Car c'est en sortant de tout et de toi-même, de façon irrésistible et parfaite que tu t'élèveras dans une pure extase jusqu'au rayon ténébreux de la divine Surescence, ayant tout abandonné et t'étant dépouillé de tout."²⁴ Le but de la contemplation mystique (ἀφαίρεσις) est de rendre l'âme disponible à l'extase et à l'union à Dieu. L'expérience quotidienne nous enseigne qu'il ne suffit pas de nier mentalement tous les attributs de

bas de l'échelle à se tourner vers ceux qui se situent au-dessus d'eux. »" La figure de Hiérothée, maître de Denys, nous est inconnue. Soit qu'il s'agisse d'un autre pseudonyme pour un personnage connu (Proclus?) ou inconnu, soit qu'il s'agisse d'un personnage fictif. En tous les cas, le Pseudo-Denys fait sienne l'opinion de Hiérothée en plusieurs matières, dont celle de l'ἔρωξ .

²³DN, 713 D: "Autre extrait des mêmes Hymnes érotiques. — « Mais ramenons derechef toutes ces puissances à l'unité et disons qu'il n'existe qu'une Puissance simple, productrice d'union et de cohésion, qui est le principe spontané de son propre mouvement, et qui du Bien jusqu'au dernier des êtres, puis de nouveau de cet être même jusqu'au Bien, parcourt sa révolution cyclique à travers tous les échelons, à partir de soi, à travers soi et jusqu'à soi, sans que cesse jamais, identique à soi-même, cette révolution sur soi-même. »"

²⁴MT, 997 B-1000 A.

Dieu pour pouvoir parvenir à l'union à Dieu. Cet extrait de la *Théologie mystique* nous montre que l'extase est envisagée de façon passive et involontaire. Si le contemplateur doit jongler avec la dialectique, entre les affirmations et les négations, et de cette façon agir volontairement, il ne semble pas que la volonté joue un rôle déterminant dans l'extase. La volonté agit où il y a objet à désirer et nous ne trouvons de tels objets que dans le domaine de l'être. L'extase implique la sortie du domaine de l'être, donc de tout ce qui pourrait être appelé désir et volonté au sens où nous les entendons normalement. La sortie de soi à laquelle nous convie Denys est "irrésistible", c'est-à-dire que nous ne pouvons ni la désirer ni ne pas la désirer. De plus, la sortie de soi implique aussi la sortie hors de tout mode naturel de l'âme (sensations, raison, intelligence, volition, etc.). Cette métaphore indique que l'âme, lors de l'extase, quitte bel et bien le domaine de l'être et de la connaissance. Nous avons alors affaire à un saut qualitatif dans l'ordre épistémologique et ontologique que nous ne saurions mesurer.

La sortie de soi mène selon le Pseudo-Denys à l'union à Dieu. À ce chapitre, le Pseudo-Denys ne nous fournit aucune explication de ce à quoi pourrait ressembler cette union²⁵. Nous pouvons seulement la qualifier de façon négative. Nous savons qu'elle correspond au niveau épistémologique à l'inconnaissance, au niveau ontologique à ce qui n'est pas être (créé; fini). L'ajout de l'épithète infini

²⁵Les écrits du Pseudo-Denys peuvent être considérés comme une "logique de la mystique". Il s'adonne avec ardeur à décrire un système fondé sur une ontologie et une épistémologie aux accents néoplatoniciens pouvant rendre compte du salut de l'âme dans le cadre d'une théologie de la transcendance. En ce sens, le Pseudo-Denys écrit beaucoup plus à la façon d'un logicien ou d'un métaphysicien que d'un poète mystique (pensons à Saint Jean de la Croix, Angelus Silesius, etc.). Vladimir Lossky nous dit que ce caractère est typique dans l'Orthodoxie chrétienne: "La voie de l'union mystique est presque toujours un secret de Dieu et de l'âme qui ne se livre pas au-dehors, si ce n'est au confesseur ou à quelques disciples. Ce qui est publié, ce sont les fruits de l'union: la sagesse, la connaissance des mystères divins s'expriment en un enseignement théologique ou moral, en des conseils qui doivent édifier les frères. Quant au côté intime et personnel de l'expérience mystique, il demeure caché aux yeux de tous." (Vladimir Lossky, *Théologie mystique de l'église d'orient*, Aubier, Éditions Mouton, «Les religions», 1960, p.18.)

ne pourrait que camoufler notre ignorance; on ne peut parler d'union à l'Être infini de Dieu selon un mode de connaissance infini en des termes positifs, ce ne serait que translittérer les thèmes non-être et inconnaissance. Nous pouvons cependant dire que cette union se produit avec ce que Denys appelle l'unité de la distinction. Lorsque Denys commente l'expérience de Moïse, il énonce sans ambiguïté que l'union ne se produit pas au niveau des Idées intelligibles:

Aussi n'est-ce pas sans motifs que le divin Moïse reçoit d'abord l'ordre de se purifier, puis de s'écarter des impures, qu'après la purification il entend les trompettes aux sons multiples, qu'il voit des feux nombreux dont les innombrables rayons répandent un vif éclat, que, séparé de la foule, il atteint alors avec l'élite des prêtres, au sommet des ascensions divines. À ce degré pourtant, il n'est pas encore en relations avec Dieu, il ne contemple pas Dieu, car Dieu n'est pas visible, mais seulement le lieu où Dieu réside, ce qui signifie, je pense, que dans l'ordre visible et dans l'ordre intelligible les objets les plus divins ne sont que les raisons hypothétiques des attributs qui conviennent véritablement à Celui qui est totalement transcendant, raisons qui révèlent la présence de Celui qui dépasse toute saisie mentale, au-dessus des sommets intelligibles et des lieux les plus saints.²⁶

Il y a dans les Idées de l'Être, du Bien ou de la Sagesse la révélation d'une présence encore plus sublime. La manière la plus correcte de parler de l'union de la distinction serait de dire qu'elle est Dieu absolu. Denys indique qu'après les sommets de l'intelligibles, nous abandonnons tout "et pénétrant dans la ténèbre où siège vraiment (dit l'Écriture) Celui qui est au-delà de tout."²⁷ Il n'est pas opportun de faire remarquer que Denys préfère ici le terme d'existence à celui de Bien pour parler de la Ténèbre divine. Il y a union avec l'être qui "traverse tout" (πάντων ἐπέκεινα). Ce n'est pas l'être qui est connaissable, celui de la création, mais l'Être divin. Il est impossible d'en parler parce que cet Être divin est absolu, c'est-à-dire qu'il transcende toute façon d'exister, d'être bon, d'être sage, etc. En

²⁶MT, 1000 C-1001 A.

²⁷MT, 1000 C: "καὶ εἰς τὸν γνόφον εἰσδυομένοις οὐ ὄντως ἐστὶν (ὡς τὰ λόγια φησὶν) ὁ πάντων ἐπέκεινα." Texte grec et traduction de Chevallier, p.574.

Dieu, le Bien, l'Être, la Sagesse ne forment qu'Un. La manière dont tous les attributs sont en Dieu unifiés, leur mode d'existence, la façon dont ils sont connus, leur bonté, tout cela n'est accessible que lorsque nous abandonnons tout pour nous unir à Dieu²⁸.

3.2 La transcendance au-delà de l'être

Nous pouvons nous demander pourquoi le Pseudo-Denys a envisagé cette différence entre le retrait et le procès de Dieu. La première raison que nous pourrions invoquer, c'est celle qu'implique la nécessité de la transcendance. Le Pseudo-Denys désire avant tout éviter le panthéisme auquel la théorie de l'émanation pourrait le conduire. En ce sens, il est obligé d'introduire une coupure dans le procès, entre l'unité des distinctions (Dieu absolu) et les distinctions de la distinction (Idées). Cette nécessité dicte d'abord que les Idées sont les modèles de la création, que tout ce que nous pouvons comprendre de l'ordre créé, que ce soit l'essence d'une roche ou l'essence de l'Être même, se fait à partir des Idées. Ce sont ce qui est de plus sublimes dans la création et nous devons les assimiler à la présence de Dieu dans le cosmos. Mais Dieu est transcendant, il est absolu. En ce sens le Pseudo-Denys devait séparer le créé et la manifestation du divin dans la création, du Dieu transcendant. Cette première transcendance est marquée par une différence ontologique et épistémologique. L'être de Dieu n'est pas l'être créé (la cause diffère de l'effet), la connaissance que nous pouvons avoir de Dieu n'est pas celle que nous pouvons avoir de l'ordre créé. Par l'extase, nous

²⁸L'interprétation de Lossky va dans le même sens que la nôtre. Comme nous, il distingue entre la connaissance (des distinctions de la distinction de Dieu; les Idées) et l'inconnaissance de l'extase (union des distinctions): "La voie négative ne découvre pas l'Essence; elle aboutit à l'union avec les Vertus divines. En tant que distinctes, ces Vertus se font connaître dans la théologie positive par le moyen de la science, dans la mesure où tout ce qui existe y participe d'une façon ou d'une autre; mais « en Dieu les unions priment sur les distinctions »; aussi ces mêmes Vertus peuvent-elles être connues en tant qu'unies, ne se séparant pas de la simple unité; cela dans la théologie négative par le moyen de l'extase." (Vladimir Lossky, "La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 28, 1939, p.219.

parvenons à sortir de l'ordre créé pour appartenir à Dieu. Nous rejoignons l'Être infini en le "connaissant" infiniment par inconnnaissance. Pourtant, nous n'avons pas encore atteint l'essence de Dieu. Denys nous dit bien que nous "appartenons à Dieu" lorsque nous nous unissons à lui. S'il y avait eu identification pure et simple entre l'âme et Dieu, nous aurions pu croire que l'âme s'unissait à l'essence de Dieu lorsqu'elle pénétrait dans la Ténèbre divine. Mais une telle pensée va à l'encontre de la doctrine dionysienne selon nous. L'âme ne devient pas Dieu lorsqu'elle s'unit; elle est déifiée, mais elle n'est pas rendue identique à Dieu. Nous pouvons nous remémorer ce passage des *Noms divins*: "Mais nous nous contenterons de rappeler ici ce qui convient à notre propos, c'est-à-dire non point de révéler cette Essence suessentielle en tant que suessentielle – car c'est là une réalité indicible et cette Essence est inconnnaissance et totalement impossible à révéler, et *au delà même de toute union*, – mais bien de célébrer le procès par lequel la Théarchie, principe de toute essence, donne rang d'essence à tout être."²⁹ Le parallèle entre l'Essence suessentielle, que nous pouvons assimiler au retrait divin, et le procès divin est clairement établi. Il semble que pour le Pseudo-Denys le retrait divin constitue un deuxième niveau de transcendance, que nous pourrions nommer la Transcendance absolue de Dieu. Celle-ci se situe au-delà de l'union, laquelle nous devons comprendre comme étant celle que nous atteignons lors de l'extase – l'union de la distinction (du procès). Pour le Pseudo-Denys, le retrait de la Théarchie constitue la Transcendance absolue de Dieu, au-delà de la connaissance et de l'inconnnaissance, au-delà de l'être et du non-être³⁰.

²⁹DN, 816 B. C'est nous qui soulignons.

³⁰On peut consulter la *Lettre IX* où il serait possible de lire l'exégèse du symbole du sommeil concernant Dieu dans le sens de notre interprétation: "Mais quand nous t'aurons montré que le sommeil de Dieu symbolise la transcendance divine et l'impossibilité où sont les objets de sa Providence d'entrer avec lui en contact [...]." (*Lettre IX*, 1113 B). Denys semble vouloir dire ici que le procès divin (objets de sa Providence) est séparé du retrait divin (transcendance divine).

Le retrait de la Transcendance absolue est annoncé dans la *Théologie mystique*. Nous avons vu que même si l'union de la distinction était séparée de la création par une différence ontologique et épistémologique, il était quand même possible de la situer dans le langage de façon négative. Ainsi, en disant qu'il était non-être ou au-delà de l'être, nous disions que Dieu possédait l'être mais en niant que cet être soit celui que nous connaissons (être fini de l'ordre créé). Au niveau épistémologique, nous pouvions dire que Dieu était inconnaissable, mais cela laissait supposer qu'il existe un mode de connaître totalement différent de celui que nous possédons naturellement. La théologie négative nous invitait seulement à ne pas assimiler l'être de Dieu à l'être créé, ni d'identifier l'inconnaissance à quelque mode de connaître que ce soit. L'approche de la *Théologie mystique* est plus radicale:

s'il convient de lui attribuer et d'affirmer d'elle tout ce qui se dit des êtres, parce qu'elle est leur cause à tous, il convient davantage encore de nier d'elle tous ces attributs, parce qu'elle transcende tout être, sans croire pour autant que les négations contredisent aux affirmations, mais bien qu'en soi elle demeure, parfaitement transcendante à toute privation, puisqu'elle se situe au delà de toute position, soit négative soit affirmative.³¹

Dieu est dit non seulement transcender toute position affirmative (θεσίῃν), mais aussi toute position négative (ἀφαίρεσίῃν). Tant que nous discutons du procès divin, il était possible de corriger les affirmations par les négations, c'est-à-dire de nommer Dieu cause en lui attribuant toute l'excellence de la création en lui niant toutefois la communauté d'appartenance avec l'ordre du créé. Lorsque nous voulons parler du retrait divin, plus rien ne peut être dit. Dieu, dans sa Transcendance absolue, est étranger à toute tentative de le lier à quelque concept intelligible que ce soit; il est coupé de tout lien noétique³². En ce sens, nous devons comprendre que Dieu transcende tout, l'être fini et l'être infini,

³¹MT, 1000 B.

³²Louis Grondijs développe une position similaire à la nôtre, en montrant que la définition de Dieu dans le système dionysien repose sur le principe métalogue d'*hyper-non-connaissabilité* (*hyper-agnostic*): "L'Hyper-non-connaissabilité retire à un objet, malgré qu'il soit reconnu évident, tout rellement

la connaissance et l'inconnaissance. Les dernières lignes de la *Théologie mystique* confirment cette interprétation:

que d'elle on ne peut absolument ni rien affirmer ni rien nier; que, lorsque nous posons des affirmations et des négations, qui s'appliquent à des réalités inférieures à elle, d'elle-même nous n'affirmons ni ne nions rien, car toute affirmation reste en deçà de la Cause unique et parfaite de toutes choses, car toute négation demeure en deçà de la transcendance de Celui qui est simplement dépouillé de tout et qui se situe au delà de tout.³³

Ce passage nous indique sans ambages que les affirmations sont insuffisantes pour parler de Dieu en tant que Cause, car celle-ci transcende l'effet. Cela sous-entend néanmoins que la négation combinée à l'affirmation permet d'énoncer des propositions vraies dont le contenu n'est réellement accessible que par l'inconnaissance. Dieu transcende aussi la négation, car le retrait divin implique que la Théarchie est si éloignée de la création que rien à ce niveau ne peut la signifier. Nous pourrions même dire que le retrait divin transcende le procès divin. Le lien qui existait entre la cause et l'effet nous permettait de parler de la Cause, en disant qu'elle transcendait le créé. Mais le retrait divin transcende non seulement le créé mais aussi le divin. Dieu transcende tout, même l'être. Donc, rien dans le domaine de la création ni dans le domaine du divin ne peut nous permettre de parler de Dieu. Aux

possible avec l'esprit humain, et lui dénie par conséquent pensabilité, attribution de réalité, dénégation de réalité, tout en lui reconnaissant un « réel » alogique (donc absurde) et purement logique." (Louis H. Grondijs, "La terminologie métalogue dans la théologie dionysienne", in *L'homme et son destin d'après les penseurs du moyen-âge (Actes du premier congrès international de philosophie médiévale. Louvain-Bruxelles, 28 août-4 septembre 1958)*, Louvain, Éditions Nauwelaerts; Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1960, p.343.) Plus loin, il précise cette idée: "La maxime fondamentale « hyper-a-gnostique » qui résume l'aboutissement final et définitif de la Pensée néoplatonicienne, s'énonce comme suit: chaque « concept » hyper-a-gnostique attribue à son « objet » le pouvoir d'être en même temps A et non-A, et également d'être ni A, ni non-A. Il est évident que « ne pas être A » n'est pas identique à « Non-A »." (*Ibid.*, p.344.)

³³MT, 1048 A-B.

dières de Denys, il ne reste que le silence³⁴.

Dans ce chapitre, nous avons essayé de montrer deux approches différentes de l'être dans la pensée de Denys. Alors que dans le discours nous pouvions savoir que Dieu possède l'Être infini, il était néanmoins impossible de le connaître, car il transcendait l'essence et la connaissance. La voie mystique, caractérisée essentiellement par la théologie négative et l'ἀφαίρεσις, devrait permettre à l'âme de parvenir à l'Être infini de Dieu. Ainsi, l'impossibilité de connaître l'Être infini de Dieu est transmutée en une possibilité de salut pour l'âme. En effet, puisque nous ne pouvons pas nous unir à Dieu à partir des êtres créés, la voie mystique demande que nous renoncions à tout de l'être pour en échapper. Théologie négative et ἀφαίρεσις s'unissent pour amener l'âme à la disposition permettant l'extase et l'union à Dieu dans l'inconnaissance. Loin d'être une réalité dénuée de sens, l'Être infini de Dieu est la finalité de la pratique spirituelle. De cette façon, l'ontologie dionysienne se prolonge dans l'exercice mystique. D'autre part, la deuxième approche de l'être esquissée dans ce chapitre se rapporte plutôt à la transcendance totale par rapport à l'être. La lecture que nous avons proposée stipule que l'âme qui parvient à l'union avec l'Être infini de Dieu n'est tout de même pas encore parvenue à l'essence de Dieu. Faudrait-il alors postuler un être transcendant l'Être infini? Denys refuse cette hypothèse. Plutôt, son intention est de comprendre l'essence de Dieu comme étant totalement ineffable et transcendant tous les modes de l'être. Ainsi, il y a une essence divine dans la pensée de Denys, mais celle-ci est totalement et radicalement transcendante. Rien du créé ni du divin

³⁴MT, 1033 C. Nous pouvons attribuer deux fonctions au silence dans la pensée dionysienne. La première fonction du silence est liée à la pratique de la contemplation mystique. Le silence signifie alors l'inconnaissance à laquelle l'âme parvient pour parvenir à l'union à Dieu dans l'extase. De cette façon, l'âme fait taire en elle le créé pour que la Transcendance de la cause se révèle. La deuxième fonction du silence renvoie à la Transcendance absolue du retrait divin. Nous entendons alors le silence comme étant l'impossibilité de signifier le retrait divin, que ce soit au niveau de la réalité créée ou de la réalité divine.

ne peut la signifier; aucune affirmation ni aucune négation ne peut convenir. Au niveau de l'ontologie, nous devons considérer que l'être dans le système dionysien n'englobe pas tout et que l'essence de Dieu lui échappe.

Conclusion

Nous nous étions donné pour but de comprendre l'ontologie du Pseudo-Denys l'Aréopagite à l'intérieur de son système. Donc, notre souci n'était pas de pouvoir relier l'ontologie dionysienne avec le néoplatonisme ou la philosophie chrétienne, bien que ce point mériterait d'être l'objet d'une étude plus approfondie. L'examen du système dionysien nous a permis d'en cerner les éléments essentiels. Cette pensée ne peut être adéquatement saisie que si nous mettons en relief les fondements de la vérité sur lesquels elle s'appuie. Explicitement, Denys nous explique que l'Écriture constitue la source de toute vérité et que tout raisonnement doit s'appuyer sur la révélation divine. Cependant, lorsque nous étudions de plus près ses affirmations concernant la tradition de l'Écriture, nous constatons qu'elle n'inclut pas seulement le livre de la Bible, mais aussi la tradition orale des exégètes de l'Écriture. Cet habile stratagème a permis au Pseudo-Denys d'incorporer des éléments de la philosophie néoplatonicienne sous le voile de la tradition chrétienne. Ainsi, une bonne partie de la structure métaphysique du système est constituée par les schèmes du retrait-procès-retour et unité-distinctions, lesquels sont représentatifs du néoplatonisme. L'épistémologie quant à elle permet de compléter l'univers philosophique du Pseudo-Denys, laquelle s'avère être conditionnée par l'ontologie. En effet, la connaissance se limite à l'être et à la finitude, alors que l'inconnaissance transcende l'être et la finitude. Le parallèle entre l'être et la connaissance se révèle être le fil conducteur de cette étude consacrée à l'ontologie. En revanche, le système dionysien ne saurait être convenablement compris si la finalité de celui-ci n'est pas mise en évidence. Conséquemment, le salut de l'âme (la déification et l'union à Dieu) doit être considéré comme étant le guide de l'entreprise dionysienne. L'ontologie, l'épistémologie, la métaphysique, bref, toute forme de savoir s'éclipse en face de cet impératif.

En suivant l'orientation du couple ontologie-épistémologie, nous avons décidé d'aborder la question de l'être selon deux perspectives. La première était une tentative de cerner l'être au sein du discours alors que la seconde comptait rendre compte de l'être au-delà du discours. Pour le Pseudo-Denys, l'être est avant tout un concept reflétant la finitude et la limite. Nous devons comprendre que l'être désigne surtout le domaine de la création. Lorsque nous envisageons la perfection de l'être, c'est-à-dire l'Idée de l'Être, nous devons l'attribuer à Dieu. Manifestation de Dieu, l'Idée de l'Être représente la distinction de la distinction, ou, pour dire autrement, l'aspect manifeste du procès divin. En contrepartie, l'aspect caché du procès divin, ou unité de la distinction, se trouve voilé à la connaissance. Dépourvu d'essence, l'Être infini de Dieu ne se laisse désigner que par le jeu habile des affirmations et négations. Ainsi, le Pseudo-Denys laisse entendre qu'il existe en Dieu un Être au-delà de l'Idée de l'Être, un Être au-delà de l'univers créé qui appartient à Dieu seul. Si nous pouvons l'indiquer par le discours, il apparaît impossible de le comprendre autrement que négativement; l'Être de l'unité du procès ne peut être positivement compris à l'aide de la raison ou de l'intelligence. C'est pourquoi le Pseudo-Denys a prévu un autre mode de saisie de cet Être, par voie d'inconnaissance et d'union. Cependant, ce mode est compris à la lumière du salut de l'âme et non comme un moyen de mieux connaître Dieu. La contemplation mystique exige donc que nous abandonnions tout de l'être et du non-être pour pouvoir parvenir à l'inconnaissance et à l'union à Dieu. Il y a alors transcendance de l'être fini et transcendance de la connaissance; l'âme s'unit à l'Être infini de Dieu par inconnaissance. Ce que nous nommons la première transcendance de Dieu, la transcendance de la cause, est l'unité de la manifestation de Dieu. L'Être infini est aussi Bonté infinie, Sagesse infinie, Vie infinie, etc. Totalement incompréhensible à l'oeil de l'intelligence, il faut se dépouiller de toute conception pour se laisser ravir par l'eros divin et ainsi appartenir à Dieu par delà la création. Suivant

le schème néoplatonicien du retrait-procès-retour, le Pseudo-Denys envisageait aussi que Dieu demeurait dérobé non seulement à l'intelligence et à l'être créé, mais aussi à l'ignorance, l'union et l'Être infini. La deuxième transcendance de Dieu, la Transcendance absolue, est totalement ineffable: transcendance au-delà de la création et de l'être fini, transcendance au-delà du procès divin, de la cause divine et de l'Être infini.

Nous pouvons dire que nous avons découvert chez le Pseudo-Denys un cosmos hiérarchisé. Nous pouvons jauger la valeur de l'univers par son rapport à l'être. Hors de toute emprise se trouve la Transcendance absolue de la Théarchie. Échappant à l'être sous toutes ses formes à cause d'un retrait par excellence, la Transcendance absolue de Dieu constitue le jardin secret de la divinité. Nous pourrions dire qu'elle trône au sommet de la hiérarchie si cela n'allait pas à l'encontre de la règle d'ineffabilité la concernant. Il existe une totale et absolue discontinuité entre le retrait et le procès de Dieu, que ni la connaissance, l'inconnaissance ou l'union peuvent combler. Le réel sommet de l'univers dionysien est plutôt constitué par le procès divin. Dieu se manifeste lui-même en tant que Créateur, demeurant à la fois voilé (unité) et découvert (distinctions). En tant que Cause, Dieu transcende la création. Sous cet angle, Denys envisage que Dieu possède l'Être infini et absolu. Puisque la cause diffère de l'effet, l'Être dans l'unité du procès diffère de l'Être de la distinction du procès. Le premier est considéré comme une perfection divine inconnaissable qui transcende tout de l'être que nous pouvons connaître. L'Être infini n'est déterminé par aucune catégorie que nous connaissons: essence, limite, temps, finitude, etc. Nous parvenons à l'Être infini lorsque nous nous dépouillons de tout de l'être créé et de la connaissance (sensible, rationnelle et intelligible) pour nous unir à Dieu dans l'inconnaissance. Dieu a cependant un visage visible dans la création. L'Idée de l'Être est l'aspect manifeste du procès, pouvant être intuitionné par l'intelligence sainte. À ce niveau,

le Pseudo-Denys considère l'Être comme étant la perfection du créé. Tout dans la création participe à cet Être, de près ou de loin; en principe, tout est contenu dans l'Idée de l'Être. Plus un être participe de près à l'Être, plus il côtoie l'éternité et la stabilité. Plus il s'en éloigne, plus il a part au devenir, à la corruption et au changement. Nous voyons que l'être est considéré de trois façons en ce qui concerne Dieu et de deux façons en ce qui concerne le monde créé. Dieu est dit (1) transcender absolument l'être et le non-être, (2) il est dit l'Être absolu et infini qui transcende l'être fini et créé et, (3) il est la perfection de l'être créé, l'Idée de l'Être. Au niveau de la création, l'être est considéré à partir du couple être-devenir. L'être convient plus à ce qui existe éternellement alors que le titre de devenir se rapporte aux êtres qui existent selon un mode corruptible.

Nous devons faire remarquer pour terminer que la structure ontologique de l'univers dionysien est orientée vers la nécessité pratique du salut et le respect de certains dogmes chrétiens. La division du monde créé entre l'être et le devenir fait intervenir une distinction qualitative entre ce qui a le plus et le moins part au Bien et à l'Être de Dieu. Le désir du Bien nous détermine à vouloir l'être éternel, à diriger notre âme vers le monde intelligible et au-delà. Le salut de l'âme pourrait être traduit en termes ontologiques: il s'agit de participer le plus pleinement possible à l'être divin. Et cette participation ontologique est possible parce que l'âme peut dépasser ce qu'elle est (un être à la fois sensible et intelligible) au niveau épistémologique. En se dépouillant de la connaissance de l'être et du non-être, l'âme peut transcender l'être créé pour appartenir à Dieu au-delà de tout. Ce salut se fait en accord avec les dogmes chrétiens. D'abord, la séparation de l'Être infini de Dieu et de l'Idée de l'Être permet d'éviter le panthéisme. La manifestation de Dieu dans la création n'est donc pas identifiée à la Cause de cette manifestation. Ensuite, l'union à Dieu se produisant avec l'Être infini de Dieu, elle permet de respecter la transcendance absolue de Dieu et la distinction entre la créature

la créature et le créateur. Puisque le retrait divin transcende tout, même l'union, la déification de l'âme ne signifie pas qu'elle devienne Dieu. Elle appartient plutôt au divin, sauvée des vicissitudes du devenir. En fin de compte, nous pouvons considérer l'ontologie dionysienne comme une structuration rationnelle de l'expérience mystique du salut et de la foi chrétienne.

Bibliographie

I.Sources

Chevallier, Phillipe, *Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'aréopage*, 2 vols., Bruges, Desclés de Brouwer, 1937, 1950.

Migne, Jean-Paul, *Patrologiae Graecae*, t. III, Paris, 1857. (*Hiérarchie céleste*, col. 119-369, *Hiérarchie Ecclésiastique*, col. 370-584, *Noms divins*, col. 585-996, *Théologie mystique*, col. 997-1064, 11 *Lettres*, col. 1065-1122).

Pseudo-Denys, *Oeuvres complètes*, tr. Maurice de Gandillac, Paris Aubier, Éditions Montaigne, 1943.

Pseudo-Dionysius, *The Complete Works*, tr. Colm Luibheid, New-York, Mahwah, Paulist Press, 1987.

II.Instruments de travail

Bulletin signalétique. Sciences humaines. Philosophie, Vandoeuvre-Lès-Nancy Cedex, Centre National de la Recherche Scientifique, Institut de l'information scientifique et technique.

Encyclopédie philosophique universelle, Paris, PUF, 1992.

The Philosopher's Index, Bowling Green, The Philosopher's Information Center.

Répertoire bibliographique de la philosophie, Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie.

Routledge Encyclopedia of Philosophy, 10 vol., New-York, London, Routledge, 1988.

La Sainte Bible, traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1961.

III.Littérature secondaire

Booth, Edward L.W., "Τὸ ὑπερεῖναι of Pseudo Dionysius and Schelling", in *Studia Patristica. Late Greek Fathers, Latin Fathers after Nicea, Nachleben of the Fathers*, vol. 23, Édité par Elizabeth A. Livingstone, Leuven, Peter Press, 1989, p.215-225.

- Bernard, Charles André, "La doctrine mystique de Denys l'Aréopagite", *Gregorianum*, 68, 1987, p.523-566.
- Bernard, Charles André, "Les formes de la théologie chez Denys l'Aréopagite", *Gregorianum*, 1978, p.39-69.
- Black, Deborah, "The Influence of the *De divinis nominibus* on the Epistemology of St. Thomas Aquinas", *Proceedings of the PMR Conference*, 10, 1985, p.41-52.
- Carroll, William J., "Unity, Participation and Wholes in a Key Text of Pseudo-Dionysius the Areopagite's *The Divine Names*", *New Scholasticism*, 57, 1983, p.253-262.
- Corbin, Michel, "Négation et transcendance dans l'oeuvre de Denys", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 69, 1985, p.41-76.
- De Libera, Alain, *La philosophie médiévale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.
- Duclow, Donald F., "Pseudo-Dionysius, John Scotus Eriugena, Nicholas of Cusa: An Approach to the Hermeneutic of the Divine Names", *International Philosophical Quarterly*, vol. 12, 1972, p.260-278.
- Ernst, Cornélius, "Metaphor and Ontology in «Sacra Doctrina»", *The Thomist*, 1974, p.403-425.
- Grondijs, L.H., "La terminologie métalogue dans la théologie dionysienne", in *L'homme et son destin d'après les penseurs du moyen-âge (Actes du premier congrès international de philosophie médiévale. Louvain-Bruxelles, 28 août-4 septembre 1958)*, Louvain, Éditions Nauwelaerts; Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1960, p.335-346.
- Hadot, Pierre, "L'être et l'étant dans le néoplatonisme", in *Études néoplatoniciennes*, Neuchatel, A la baconnière, «Langages», p.27-41.
- Hankey, Wayne, "Aquinas' First Principle: Being or Unity?", *Dionysius*, 4, 1980, p.133-172.
- Ivánka, Endre von, "Le problème des « noms de Dieu » et de l'ineffabilité divine selon le Pseudo-Denys l'Aréopagite" in *L'analyse du langage théologique. Le nom de Dieu. Actes du colloque organisé par le Centre d'Études Humanistes et par l'Institut Philosophique de Rome. Rome, 5-11 janvier 1969*, Paris, Aubier-Montaigne, 1969, p.201-205.
- Jones, John D., "The Character of the Negative (Mystical) Theology for Pseudo-Dionysius Areopagite", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, vol. 51, 1977, p.66-74.

- Jones, John D., "The Ontological Difference for St. Thomas and Pseudo-Dionysius", *Dionysius*, 4, 1980, p.119-132.
- Jones, John D., "A Non-Entitative Understanding of Be-ing and Unity: Heidegger and Neoplatonism", *Dionysius*, 6, 1982, p.94-110.
- Kellenberger, J., "The Ineffabilities of Mysticism", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 16, 1979, p. 307-315.
- Lees, Rosemary Ann, *The Negative Language of the Dionysian School of Mystical Theology*, Salzburg, Institut für anglistik und amerikanistik, Universität Sazburg, 1983.
- Lossky, Vladimir, *Vision de Dieu*, Neuchatel, Éditions Delachaux & Niestlé, «Bibliothèque orthodoxe», 1962.
- Lossky, Vladimir, *Théologie mystique de l'église d'orient*, Aubier, Éditions Montaignes, «Les religions», 1960.
- Lossky, Vladimir, "La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 28, 1939, p.204-221.
- O'Rourke, Fran, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Leiden, New-York, Köln, E.J. Brill, 1992.
- Rist, John M., "A Note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius", *Vigilae Christianae*, (Amsterdam), 20, 1966, p.235-243.
- Roques, René, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, Les Éditions du Cerf, collection "Christianisme", 1983.
- Rorem, Paul, *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to their Influence*, New-York, Oxford, Oxford University Press, 1993.
- Ross, Robert R.N., "The Non-Existence of God: Tillich, Aquinas and the Pseudo-Dionysius", *Harvard Theological Review*, vol. 68, 1975, p.141-166.
- Tomasic, Thomas, "Negative Theology and Subjectivity", *International Philosophical Quarterly*, Vol. 9, 1969, p.406-430.
- Vanneste, (J.) S.J., *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, (Museum Lessianum), Paris, Desclée de Brouwer, 1959.