

# Le cosmos du Pseudo-Denys

Autor(en): **Trouillard, Jean**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **5 (1955)**

Heft 1

PDF erstellt am: **26.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380625>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## LE COSMOS DU PSEUDO-DENYS

Entre le néoplatonisme de Proclus et celui du moyen âge, le mystérieux Denys est un médiateur indispensable. Nul ne conteste à l'auteur des *Noms divins* cette fonction historique. Elle lui vaut un prestige certain ; elle ne suffit pas à lui donner aujourd'hui abondance de lecteurs. Tout le monde sait que Denys contribua à faire passer en Occident certains thèmes alexandrins. Moins nombreux sont ceux qui se sont demandé quelle signification précise revêtent ces thèmes chez cet alexandrin chrétien. Il faut donc se réjouir de voir l'histoire du néoplatonisme s'enrichir d'une étude aussi méthodique et aussi informée que celle de René Roques<sup>1</sup>. Souhaitons que les disciples plus ou moins infidèles de Plotin, jusqu'ici un peu négligés, tels que Proclus, Jamblique, Damascius... soient étudiés avec une attention de cette qualité.

L'auteur du présent travail apporte au moins une raison à la rareté des études dionysiennes. Le style de Denys est touffu, sa pensée l'est également. Elle souffre du mal de ceux qui ont deux cultures hétérogènes sans avoir une puissance éminente de construction : le mal d'éclectisme. Le Pseudo-Aréopagite n'a voulu sacrifier ni son enthousiasme néoplatonicien ni sa fidélité chrétienne. En lui, deux puissants courants se sont affrontés et ont tenté de s'amalgamer. Le risque était beau, l'entreprise instructive. Mais René Roques nous confie que la réussite n'est pas parfaite.

Déjà le titre du livre nous révèle une des orientations fondamentales de la pensée dionysienne. Il s'agit du *cosmos*, au sens hellénique du terme : ordre, harmonie, univers. La vision du monde dionysienne est essentiellement hiérarchique. Procédant de l'Un et tendant vers lui s'étagent des degrés d'être qui sont des niveaux d'unité, de sainteté et de science. Chaque niveau est, selon une mesure donnée,

<sup>1</sup> *L'univers dionysien*, structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys. Un volume in-8 de 382 pages, Paris, Aubier, 1954, Collection *Théologie*.

une puissance de conversion à son principe, une capacité de recevoir le rayonnement de ce foyer et d'en transmettre le bienfait à l'ordre immédiatement inférieur. Nous avons d'abord les degrés de la hiérarchie céleste ou angélique rangés par trois groupes de trois, puis ceux de la hiérarchie terrestre ordonnés en deux séries de trois. Chaque degré de chaque groupe se distingue par la prédominance d'une fonction dans le processus de divinisation : unification, illumination, purification. Ainsi se déroule un immense courant de vie et de lumière qui, sorti de Dieu, se répand à travers des participations de moins en moins capables de le recevoir et de le communiquer, et donc va s'épaississant et s'atténuant jusqu'au sensible. On s'égarerait d'ailleurs si l'on se représentait cette procession comme une descente en ligne droite. On doit plutôt la considérer comme un rythme d'éloignement de plus en plus poussé et de retour de moins en moins vigoureux, ainsi que le faisait récemment remarquer M. Hilary Armstrong à propos de Plotin<sup>1</sup>. L'influence divine provoque, en effet, chaque degré à s'unir autant qu'il est possible à son principe par une conversion qui assimile activement la créature au Créateur.

Nous reconnaissons la vision néoplatonicienne de l'univers et, particulièrement dans l'ordonnance triadique, la manière de Proclus. Le problème de Denys a donc été d'insérer dans ce cosmos le donné chrétien. En ce qui concerne la hiérarchie céleste, le travail avait déjà été commencé à Alexandrie. Une lecture complaisante des textes bibliques permettait de retrouver tant bien que mal dans les anges des théophanies scripturaires les idées, les puissances et les esprits purs des alexandrins. Denys emploie une exégèse encore plus subtile à justifier sa distinction des ordres par les fonctions (p. 150 et seq.). Mais il était plus nouveau et plus hardi d'appliquer une systématisation analogue à l'organisation de l'Eglise, en voyant des degrés métaphysiques d'assimilation à Dieu dans les fonctions ecclésiastiques (évêques, prêtres, ministres inférieurs) et dans les ordres de chrétiens (moines, peuple saint, catéchumènes...). C'est là, en effet, une identification qui soulève des difficultés notables.

Si Denys suivait rigoureusement la ligne proclusienne, la hiérarchie ecclésiastique devrait communiquer avec Dieu par l'intermédiaire de la hiérarchie angélique et non directement par le Christ. Cela est déjà étrange. Mais Denys veut aussi que le pouvoir et la place de chacun dans l'Eglise soient strictement corrélatifs de la valeur interne de la personne (c'est-à-dire de son degré de conversion,

<sup>1</sup> « The process of « emanation » in Plotinus is not precisely a « one-track process », but has an alternating rhythm of outgoing and return. » *Spiritual or intelligible matter in Plotinus and St Augustine*, Augustinus magister, Paris 1954, p. 278, note 1.

de divinisation et de science), et voilà qui est encore plus difficile à comprendre. Cette équation de l'être et du paraître n'est pas de ce monde. Denys en tire d'ailleurs la conséquence de façon intrépide : un ministre qui se détourne de Dieu en péchant gravement perd sa fonction et son pouvoir sacramentel. Mais il faut aussi que les évêques aient le don de lire infailliblement dans les cœurs pour appeler les plus dignes aux charges qui leur conviennent et auxquelles ils sont prédestinés. Sinon, Dieu devrait exactement et à tous points de vue proportionner sa grâce à la charge reçue, ce qui est confondre, contrairement à l'expérience et à la doctrine de l'Eglise, la grâce donnée à titre personnel et celle qui est destinée au service des autres. Il n'est ni nécessaire ni souhaitable que les deux coïncident.

Si la fonction est ainsi relative à la conversion, c'est que chez Denys la conversion mesure la communication que Dieu fait à chacun de sa causalité assimilatrice. Nous retrouvons la thèse néoplatonicienne qui rend chaque ordre générateur de celui qui le suit. Denys s'écarte-t-il sur ce point de la tradition plotinienne ? René Roques le croit (pp. 53, 78). Le Dieu de Denys communique bien son pouvoir d'unifier et d'illuminer, suscite des médiations, il ne délègue point son efficacité créatrice. Or, cette restriction est chose difficile à concevoir à l'intérieur du néoplatonisme. Dans ce contexte idéaliste où la substance n'est point distincte de l'opération, l'illumination revient à la création. Produire un terme différent de lui-même, c'est pour l'Un créer ; mais assimiler ce terme à son principe, c'est encore pour ce principe créer. Si le Dieu de Denys délègue la seconde opération à l'exclusion de la première, il n'agit certes pas comme l'Un de Plotin, mais il communique quand même une partie de sa puissance créatrice. Le danger est ici d'user de la problématique thomiste pour comprendre Denys. Suivant cette ontologie, en effet, il y a une infranchissable frontière entre création et causalité participée. Selon la philosophie plotinienne de l'esprit, au contraire, un être qui, sous la motion de l'Un, déploie ses ordres internes peut être dit créateur.

L'interprète du Pseudo-Aréopagite aperçoit ici une menace pour la transcendance divine. Si les intermédiaires reçoivent une telle efficacité ne vont-ils pas, en se multipliant, se rapprocher insensiblement de l'Un pour constituer avec lui une série graduée dont il ne sera plus que le premier terme <sup>1</sup> ?

<sup>1</sup> « ... L'écart que le néoplatonisme tendait à répartir selon des transcendances successives entre les divers ordres de réalité se trouve pour ainsi dire absorbé, chez Denys, par l'intervalle infini qui sépare le Dieu Un et Trine du premier terme de la hiérarchie céleste », p. 81.

En ce qui concerne Plotin, cette crainte est certainement sans objet. Si divin que soit le νοῦς, la transcendance de l'Un à son égard est franche et incontestable. M. Gilson l'a noté : « La coupure radicale qui sépare les choses de leur Principe passe là et nulle part ailleurs, dans la doctrine de Plotin »<sup>1</sup>. Il y a infiniment plus de distance entre l'Un et l'esprit (νοῦς) qu'entre l'esprit et l'âme. On ne saurait dire sans corrections : « ... le νοῦς procède de l'ἐν de la même manière que la ψυχή procède du νοῦς. Et le νοῦς par rapport à la ψυχή est aussi inaccessible que l'ἐν l'est au νοῦς lui-même » (p. 77, note 5). La procession de l'esprit est incommensurable à celle de l'âme. D'une part, on a le passage de l'Un à l'altérité, la déchirure première et originelle, d'autre part, le passage d'un niveau à un autre à l'intérieur d'un même être.

On peut donc se demander si l'opposition indiquée entre Denys et Plotin est bien nette. On a reproché au néoplatonisme tantôt d'éloigner le Principe dans une transcendance ruineuse, tantôt de le dissoudre dans l'immanence de ses produits. Mais le caractère anti-thétique de ces objections montre peut-être qu'il est impossible de retrouver l'équilibre interne d'une pensée sans lui appliquer ses propres catégories à elle.

Tout le sens de la hiérarchie dionysienne est, en effet, suspendu au rapport établi par le Pseudo-Aréopagite entre activité créée et activité incréée. La fonction de chaque esprit est mesurée par son opération. Mais celle-ci est peut-être à son tour commandée par une nature qui exprime une prédestination divine. A moins que cette nature ne soit le résultat d'une initiative radicale de l'être même qui en jouit. Dans ce cas, l'essence, avec l'ordre qu'elle implique, coulerait en chacun de sa conversion constituante, véritable activité substantielle. Si Denys pense dans le sillage plotinien, c'est la seconde hypothèse qui doit être retenue.

Plaçons-nous un instant, par méthode, dans cette ligne de pensée. L'ordre ne serait plus imposé aux esprits du dehors. Chacun le déploierait en soi-même dans l'acte par lequel il se réfère du dedans à l'Absolu et pour se suspendre à lui fondamentalement en maîtrisant son inertie d'être procédant. Le secret de son ordre coïnciderait alors avec le centre de son initiative ou de son affirmation de soi. L'esprit ne serait plus enclos dans un regard déterminant qui lui imposerait sa norme ou sa perspective, ne lui laissant plus qu'une liberté de refus, un simple choix des moyens, un jeu entre le plus

<sup>1</sup> *L'être et l'essence*, Paris, Vrin 1948, p. 43. Cf. *Ennéades* III, 9.4 ; V, 2.1 ; VI, 8.19.

et le moins <sup>1</sup>. Le sujet ne serait plus extérieur au foyer originel des déterminations. Par delà le déterminisme qui exclut la liberté et la contingence qui ne la sauve point, la nécessité serait le phénomène de la liberté et l'ensemble des conditions que celle-ci exige.

Une liberté de ce genre suppose évidemment en chaque esprit une communication immédiate avec la source divine de l'illumination. Seul ce contact hypernoétique peut conférer à l'esprit l'universalité à partir de laquelle il se singularise. Chacun est un *tout* qui se veut *tel*. Par la vertu de cet *a priori* chacun possède l'avance nécessaire pour se structurer comme coexistant et pour intérioriser toute interaction dans l'affirmation de soi.

« Dès que l'homme est devenu νοῦς, écrit Marcel De Corte à propos de Plotin, il pénètre dans un univers régi par la participation interexistentielle où il est tous les êtres et où chaque être est tous les autres. » <sup>2</sup>

Dans les dernières pages de son livre (p. 325-329), René Roques semble s'orienter en ce sens. L'extase que fait entrevoir la *Théologie mystique* laisse deviner une présence qui engrène chaque sujet en l'Absolu. Quelque exceptionnelle que soit l'expérience mystique, son germe doit de quelque façon exister en tout esprit et y proliférer en significations. Ainsi, la *Théologie mystique* fournirait la clef des *Hierarchies*. René Roques nous dira, dans l'étude qu'il annonce sur la noétique dionysienne, si l'ordre, selon son auteur, est vraiment une invention sans qu'on soit contraint de poser en Dieu un ciel de possibilités et de normes logiquement antérieur à l'acte créateur et s'imposant à Dieu comme à nous. Dans l'affirmative seule, le cosmos du Pseudo-Aréopagite serait purgé de tout sociologisme et d'un prédéterminisme qui compromettrait l'initiative divine autant que la nôtre en faussant le rapport de l'esprit à Dieu.

Dans la logique néoplatonicienne, c'est, en effet, le rapport de l'esprit à Dieu qui constitue l'ordre. Se placer hors de cette relation serait transformer la conscience en objet. L'ordre se récapitule en autant de perspectives qu'il y a de regards et il est en chacun son effort d'assimilation à la divinité.

Cet effort, chez Denys, est indivisiblement don de Dieu et activité de l'homme, divinisation, sainteté et science. L'auteur des *Noms divins* identifie perfection et sagesse. Tout en s'efforçant

<sup>1</sup> « L'ordre dionysien, écrit René Roques, ne dissimule nullement une philosophie de la nécessité » (p.64). Mais une philosophie de la liberté est-elle celle en laquelle nécessité et contingence composent sur le même plan, ou bien celle en laquelle la nécessité tout entière est sous-tendue par la liberté ?

<sup>2</sup> *Plotin et la nuit de l'esprit*, Etudes carmélitaines, octobre 1938, p. 110.



d'intégrer l'histoire du salut, il pense que la science ne concerne pas d'abord le devenir mais les vérités éternelles, ou plutôt qu'elle est visée de l'Absolu et que cette visée est transfiguration du sujet. Cependant, René Roques ne croit pas que Denys accepte pour autant le primat platonicien du noétique sur l'éthique. La science salvatrice n'est pas, en effet, réservée à une aristocratie intellectuelle et n'exige pas une préparation encyclopédique, un entraînement aux arts libéraux et aux disciplines profanes comme les mathématiques (pp. 118, 121 note 1, 225).

Effort moral et aspiration contemplative sont deux aspects essentiels d'un même mouvement vers Dieu. Ils rencontrent le même obstacle qui est l'attachement au relatif érigé en absolu. Les valeurs de ce monde doivent être surmontées comme toute figure, tout langage, toute pensée. Les symboles les plus dissemblables à ce qu'ils signifient sont les meilleurs parce qu'ils ne risquent pas d'arrêter à eux-mêmes l'élan de l'âme. Le renoncement requis consiste surtout à prendre du recul vis-à-vis des conceptions les plus élevées, des révélations les plus précieuses de l'Écriture, afin de maintenir la Transcendance pure des compromissions que suppose toute expression. Cette purification est l'aspect négatif du processus d'illumination et de divinisation qui a son origine dans la générosité divine. Réciproquement, c'est notre propre générosité, notre piété (pp. 241 et seq.) qui commande l'accueil que nous faisons de la lumière divine, puissance d'unification et d'union. Le symbolisme sacramentel, l'Incarnation du Verbe sont conçus comme des descentes de la simplicité divine dans le monde de la multiplicité et de la succession, afin de faire accéder cet ordre dispersé à l'unité même du Transcendant.

Sous cet aspect de la générosité, la procession néoplatonicienne est peut-être moins différente de la dionysienne et même de la chrétienne qu'on ne le croit souvent. La note 1 de la page 316 le reconnaît heureusement. L'assimilation divine selon Plotin est bien réellement une divinisation. Il reste que, chez ce dernier, la théorie du péché et du salut n'aboutit pas à une doctrine de rédemption. Pour Plotin, en effet, la chute étant une confiscation du jugement, ce sont surtout des médiations noétiques qui lui permettront de se libérer. L'accès à l'universel est à la fois l'objectivité de l'intelligence et le désintéressement de l'amour. Le péché en tant que tel n'a pas de consistance. Il suffit, pour l'effacer, de surmonter le plan où certains quiproquos sont possibles. Et l'exigence même qui apporte l'intelligible fournit assez de recul pour le dépasser. Plotin estime que les âmes sont malades tant qu'elles ne sont pas assez esprits. Denys traite les esprits comme des âmes. Et c'est cette manière de penser qui donnera peu à peu dans le christianisme au

terme d'*âme* un sens plus total et plus chaud qu'à celui d'*esprit*. Mais peut-être laissera-t-on perdre alors des valeurs intellectualistes que la latinité n'est pas encore parvenue à récupérer <sup>1</sup>.

C'est l'intérêt du livre de René Roques que de renouveler le dialogue entre le christianisme et un néoplatonisme bien différent de celui de saint Augustin. Une étude qui fait renaître un tel problème donne à penser plus qu'elle ne dit et plus qu'on ne croit d'abord. Si elle est écrite avant tout pour des théologiens, elle donne déjà beaucoup aux philosophes et leur fait espérer encore davantage de Denys et de son savant interprète.

JEAN TROUILLARD.

<sup>1</sup> La comparaison entre Denys et Plotin à laquelle nous nous sommes quelque peu attardé est destinée à faire ressortir certains aspects de la pensée dionysienne. Mais ce procédé est notre fait, non celui de René Roques. Celui-ci ne consacre à Plotin que quelques lignes. Le lecteur ne doit pas se méprendre sur l'orientation de l'ouvrage ici présenté qui veut avant tout, et non sans raison, exprimer Denys en termes dionysiens.