



PERSPECTIVAS
REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS

VOL. 7, Nº 1, 2022, P. 187-206
ISSN: 2448-2390

Note sur l'*Apophysis* chez Denys l'Aréopagite

Nota sobre a Apophysis em Dionísio o Areopagita

Note on the Apophysis in Dionysius the Areopagite

DOI: 10.20873/rpv7n1-35

Pedro Calixto Ferreira Filho

Orcid: 0000-0001-6283-1836
Email: pedro.calixto@ufjf.br

Eduardo Alvim Passarella Freire

Orcid: 0000-0001-5990-0861
Email: eduardopassarella1@gmail.com

Résumé

Le présent article se donne comme tâche démontrer que la reprise dionysienne de l'hénologie néoplatonicienne ne se fait pas sans quelques déplacements dus à l'influence de la théologie chrétienne sur le néoplatonisme. Le plus important d'entre eux étant la revalorisation du discours positif sur la divinité, rendue possible grâce à la négation par transcendance qui permet d'affirmer de Dieu qu'il *est*, tout en tenant compte du fait que l'Être divin, à cause de sa transcendance, est au-delà de nos connaissances. Le premier enjeu de la problématique de la négation en régime néoplatonicien a moins été de dépasser la définition aristotélicienne de la négation que de rompre avec le primat supposé de l'affirmation, en démontrant qu'il n'est pas ontologiquement fondé, lorsque l'on a affaire à la pensée de l'Un. Mais aussi et surtout, on retrouve dans la théologie dionysienne, une réhabilitation de la positivité des attributs divins révélés dans l'Écriture, ouvre la pensée du néant suressentiel à la non-opposition. L'entrée ici du concept de révélation est d'une importance capitale, car, désormais en régime chrétien, s'il faut préserver le secret, l'obscurité et faut aussi la concilier avec la révélation, bref, il faut maintenir transcendance, il ne faut pas négliger l'immanence. Ce geste de l'Aréopagite s'avère être d'une grande fertilité au Moyen Age.

Mots-clés

Denys l'Aréopagite. Néoplatonisme. Mystique. *Apophysis*. Théologie négative.

Resumo

Este artigo se propõe a demonstrar que a retomada dionisiana da henologia neoplatônica ocorre com algumas mudanças em razão da influência da teologia cristã no neoplatonismo. A mais importante delas é a revalorização do discurso positivo sobre a divindade, possível graças à negação por transcendência que permite afirmar que Deus *é*, levando em consideração o fato de que o Ser divino, por causa de sua transcendência está além de nosso conhecimento. A primeira questão da problemática da negação em regime neoplatônico cristão não visa tanto romper para com a definição aristotélica de negação e sim romper para com a suposta primazia da afirmação e mostrar que ela não tem fundamento ontológico, quando se trata do Uno. Mas também e acima de tudo, na teologia dionisiana, encontramos uma reabilitação da positividade dos atributos divinos revelados na Escritura, abrindo o pensamento do nada superessencial à não oposição. Nós veremos que a introdução do conceito de revelação é de capital importância, pois, doravante em regime cristão, se é preciso preservar o segredo, a obscuridade e também é preciso conciliar com a revelação, enfim, é preciso para manter a transcendência, não negligencie a imanência. Este gesto do Areopagita revelou-se de grande fertilidade na Idade Média.

Palavras-chave

Areopagita Dionísio. Neoplatonismo. Mística. *Apophasis*. Teologia negativa.

Abstract

This paper wants to demonstrate that the Dionysian resumption of Neoplatonic henology occurs with changes due to the influence of Christian theology on Neoplatonism. The most important of these is the revaluation of the positive discourse on divinity, made possible by the negation by transcendence that allows us to affirm that God *is*, taking into account the fact that the divine Being, because of its transcendence is beyond our knowledge. The first issue of the problematic of negation in a Christian Neoplatonic regime is not so much to break with the Aristotelian definition of negation as to break with the supposed primacy of affirmation and show that it has no ontological foundation when it comes to the One. But also and above all, in Dionysian theology, we find a rehabilitation of the positivity of the divine attributes revealed in Scripture, opening the thought of the superessential nothingness to non-opposition. We will see that the introduction of the concept of revelation is of capital importance, for, henceforth in Christianity, if it is necessary to preserve secrecy, obscurity, and it is also necessary to reconcile with revelation, in short, it is necessary in order to maintain transcendence, not to neglect immanence. This gesture of the Areopagite proved to be of great fertility in the Middle Ages.

Keywords

Areopagite Dionysius. Neoplatonism. Mysticism. *Apophasis*. Negative theology.

Introduction

Suite à un bref parcours sur l'exercice de l'*apophasis* dans hénologie plotinienne nous avons démontré ailleurs¹ que Plotin définit toujours la négation par rapport à l'indétermination. De même que chez Aristote², la négation a comme caractéristique essentielle de ne rien ajouter à ce dont on parle.³ Aussi, le rapport entre l'*Apophasis* (négation) et la *stérèsis* (privation) est le même que celui que nous l'on retrouve chez Aristote.⁴ Plotin considère la privation comme un manque d'une qualité, c'est-à-dire de quelque chose de connu.⁵ Même si la logique aristotélicienne est bien connue de lui et n'est pas complètement évacuée, le statut de la négation a profondément changé. La négation acquiert chez Plotin une dignité qu'elle n'avait pas. Elle ne saisit certes pas l'Un, principe radical de tout, mais elle le *montre* cependant, car chez lui, la négation devient alors un moment essentiel de la remontée de l'âme vers le Bien. Elle est un exercice spirituel qui vise à purifier l'âme de toute forme de détermination qui pourrait l'empêcher de s'unir à l'Un (*henôsis*). La négation n'a chez lui qu'une vertu purificatrice et que la parole négative doit nous mener au silence.⁶ Pour que la négation ne soit qu'un moment de cet itinéraire de l'âme, elle doit être abandonnée.⁷

¹ CALIXTO, P., « Hénologie et langage apophantique dans la pensée de Plotin » ; in : *Revista de Ética e Filosofia Política*, XXI, vol. II, 2018.

² Voir CALIXTO, P., « La négation et l'indétermination dans la conception aristotélicienne du discours apophantique » ; in : *Revista de Ética e Filosofia Política*, XVIII, vol. II, 2015.

³ PLOTIN, *Ennéades* II, 4,14,22-23 ; Trad. E. Bréhier, Belles Lettres, Paris, 1964, p. 68. « Si l'on dit : 'n'est pas', cette négation n'ajoute aucun attribut ; elle affirme seulement qu'une chose n'est pas ».

⁴ C. Guérard arrive à ces mêmes conclusions dans son article "Théologie négative et apophatisme", in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, vol. 68 (1984), p. 183-199.

⁵ Cf. PLOTIN, *Ennéades* VI, 3, 19 ; trad. E. Bréhier, Belles Lettres, Paris, 1992, p. 18.

⁶ Cf. J. TROUILLARD, *La purification plotinienne*, PUF, Paris, 1955, chapitre VIII, La négation, p. 133-153.

⁷ En effet la négation, dira Plotin, est elle-même impropre au Principe, puisque la négation est l'une des modalités du langage alors que l'Un est au-delà du *logos*. La négation, en tant que modalité du *logos*, appartient donc nécessairement au domaine de l'être. Être et pensée sont donc une et même chose. Ainsi la contemplation de l'Un exige le renoncement à toute étantité : In *Ennéades* VI,7, Plotin affirme : « elle (l'âme) est alors toute disposée à mépriser l'intelligence qui avait tant d'attrait pour elle en un autre temps ; la pensée, c'est un mouvement, et elle ne peut plus bouger. Elle ne parle même pas de celui qu'elle voit » (PLOTIN, *Ennéades* VI, 7 ,35,1-5 ; trad. E. Bréhier, Belles Lettres, Paris, 1989, p. 109). La vision mystique de l'Un suppose la contemplation de l'intelligible et en même temps

Or, même si Plotin a été pratiquement inconnu de l'Occident médiéval⁸, sa conception de *apophasis* est quant à elle bien présente. En effet, si l'influence d'Aristote est considérable et sa logique omniprésente au Moyen Age, le néoplatonisme quant à lui n'est pas absent, loin s'en faut. Il est rare que l'un des Pères de l'Église – aussi bien grecs que latins –, dont les pensées ont fortement influencé la philosophie médiévale, ne fût marqué d'une façon ou d'une autre par le néoplatonisme.

Même si l'influence du néoplatonisme sur la pensée philosophique médiévale s'est effectuée de manière très diffuse, un auteur va cependant marquer profondément le Moyen Age de son empreinte : il s'agit de Denys l'Aréopagite, dont la pensée présente des échos du néoplatonisme de Proclus, l'un des esprits les plus perçants de la pensée néoplatonicienne.⁹

Il est vrai, l'influence de la conception néoplatonicienne de la négation sur le *corpus dionysiacum* n'est plus à démontrer.¹⁰ Il est cependant important, dans le cadre de nos recherches, de discerner les enjeux philosophiques de l'*apophasis* chez Denys, pour aboutir à une réflexion éclairée sur la conception de la négation en milieu latino-chrétien.¹¹ C'est à cette fin que s'emploie le présent article.

Le choix de Denys l'Aréopagite convient bien à cette tâche pour trois raisons principales: la première est l'autorité privilégiée dont il jouit auprès des philosophes chrétiens durant tout le Moyen Age (en particulier dans les écoles dites néoplatonisantes), lesquels l'identifient à tort à l'un des disciples athéniens de Saint Paul lui-même¹²; il a en outre subi l'influence profonde

son dépassement. La négation, tout en étant essentielle, doit être dépassée car la contemplation de l'Un n'est pas de nature discursive. Pour cette raison, même le nom *Un* n'est pas approprié au Principe, il ne fait que pointer vers l'exigence de nier toute multiplicité.

⁸ Cf. P. HENRY, *Plotin et l'Occident*, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Louvain, 1934, p. 16.

⁹ Sur les liens entre Proclus et Denys voir H.-D. SAFFREY, "La Théologie Platonicienne de Proclus et l'histoire du néoplatonisme"; in *Proclus et son influence*, actes du colloque de Neuchâtel, Edition du Grand Midi, Zurich, 1987, p.29-59.

¹⁰ Voir Y. de ANDIA, *Henosis*, l'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite, Brill, Leiden, 1996. M. SCHIAVONE, *Neoplatonismo e Cristianesimo nello ps. Dionigi*, Milano, 1963, p. 9-44. S. LILLA, "Introduzione allo studio dello Ps. Dionigi l'Areopagita", in *Augustinianum*, t. XXII, 1982 (fasc. 3), p. 533-577.

¹¹ Pour une étude approfondie de Denys, voir Y. de ANDIA, *L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, E.J. Brill, Köln, 1996 ; R. ROQUES, *L'univers dionysien, Structure hiérarchique du monde selon le PseudoDenys*, Aubier, Paris, 1954.

¹² Sur l'histoire de ce pseudonyme, voir l'introduction de M. de GANDILLAC, *Œuvres complètes du PseudoDenys l'Aréopagite*, Aubier, Paris, 1943, p. 7-26.

de l'hénologie de Proclus, étant probablement l'un de ses disciples¹³ ; et enfin, le *corpus dionysiacum* est la principale source néoplatonicienne de la philosophie latine, et c'est par lui que la conception de la négation développée dans le néoplatonisme grec a été transmise au Moyen Age latin.

1. La transcendance de la puissance unitive

Denys hérite de l'hénologie plotinienne, par l'intermédiaire de Proclus, un élément conceptuel que nous avons signalé comme responsable chez Plotin d'une rupture avec le moyen platonisme qui faisait de l'abstraction (a)faire&sjj) une voie menant à la connaissance de l'Un. Chez Plotin, parce que le principe de l'être est au-delà de l'étantité et de l'intellect, il transcende toute saisie discursive ou intelligible.

Il en va de même chez Denys qui rejoint sur ce point Plotin et Proclus¹⁴ en leur accordant que l'union à la divinité a lieu au-delà du discours et de l'intellect. Cette thèse est clairement affirmée dans l'exorde de son étude sur l'onomastique divine :

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 [sofi&aj a)nqrwpi&nhj], mais bien par une démonstration de la puissance qui vient aux théologiens de l'Esprit, puissance par laquelle nous sommes liés de manière nondiscursive et inconnaissable [a]fqe&gktwj kai_ a)gnw&stwj]

¹³ Pour le rapport de Denys à Proclus, voir H. D. SAFFREY, "Un lien objectif entre le Pseudo-Denys et Proclus", in *Text und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. 94 (1966), p. 981-105; H. D. SAFFREY, "Nouveaux liens objectifs entre le Pseudo-Denys et Proclus," in *Recherche de Sciences Philosophiques*, t. 63 (1979) et plus récemment : H.D SAFFREY, *Le néoplatonisme après Plotin*, Vrin, Paris, 2000, chapitre Le lien le plus objectif entre le Pseudo-Denys et Proclus, p. 237-252. Pour la dépendance de Denys à Damascius, voir R. ROQUES, *L'univers dionysien*, Paris, Aubier, 1954, p. 73-74.

¹⁴ Cf. PROCLUS, *Théologie platonicienne* I, 3, P. 5-6; édition et traduction H. D. Saffrey et L. G. Westerink, Les Belles Lettres, Paris, 1968, p. 13. "Ainsi tous, comme je l'ai dit, appellent dieux les principes tout premiers et se suffisant suprêmement à eux-mêmes de ce qui existe, et théologie, la science de ces principes. Quant à la philosophie divinement inspirée de Platon, elle et elle seule, parce qu'elle refuse de mettre au rang de principe premier tout ce qui est corporel [...], et parce qu'aussi elle démontre que l'être de l'âme, tout en étant supérieur à celui des corps, n'en est pas moins suspendu à l'existence de l'intellect (nou=n) [...], mais ensuite il s'avance jusqu'à un autre principe premier, totalement transcendant par rapport à l'intellect (tou= nou= pantelw=j e)ch|rhme&nhn), encore plus éloigné du corporel et indicible (a1rrhton a)f) h|j pa&nta)".

à ce qui est indicible et inconnaissable [toi=j a)fqe&gktoij kai_ a)gnw&stoi], par une union [e3nwsin] supérieure à la puissance et à l'activité discursive et intellectuelle selon nous.¹⁵

Ce qui est indicible et inconnaissable (toi=j afqe&gktoij kai_ a)gnw&stoi), nous ne l'atteignons pas par notre puissance discursive et intellectuelle. L'intellect ne peut saisir que ce qui est intelligible, de même que la raison ne peut énoncer que ce qui est rationnel. En conséquence, Dieu n'est pas objet de connaissance et de discours. L'union par laquelle nous nous sommes unis à la divinité dépasse la nature même de l'intellect.¹⁶

Nous ne devrions pas perdre de vue que si notre intelligence possède une puissance intellectuelle qui lui permet d'apercevoir les intelligibles, l'union par quoi elle atteint les réalités qui sont situées au-delà d'elle-même [e]pe&keina e(autou) dépasse la nature de l'intelligence. C'est cette union seule qui nous ouvre l'intellection des mystères divins [...].¹⁷

A l'instar de l'hénologie plotinienne et proclienne, le discours apophasique, puisqu'il nous conduit à l'union avec la divinité et non pas à la compréhension de la divinité, ne peut plus

¹⁵ DENYS L'ARÉOPAGITE, *Les noms divins*, 585 B; in *Corpus dionysiacum*, édition de B. R. Suchla, De Gruyter, Berlin, 1990, vol. I, p. 107-108. Traduction M. de Gandillac modifiée, *Oeuvres Complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Aubier, Paris, 1947, p. 67 : "1Estw de_ kai_ nu=n h(mi=n o(tw=n logi&wn qesmo_ j prodiwrisme&noj to_ th_ n a)lh&qeian h(ma=j katadei&sasqai tw=n peri_ qeou= legome&nwn "ou)k e)n peiqoi=j sofi&aj a)nqrwpi&nhj lo&goij, a)ll) e)n a)po-dei&cei" th=j pneumatokinh&tou tw=n qeolo&gwn "duna&mewj", kaq) h4n toi=j a)fqe&gktoij kai_ a)gnw&stoi a)fqe&gktwj kai_ a)gnw&stwj sunapto&meqa kata_ th_ n kreit&ttona th=j kaq)h(ma=j logikh=j kai_ noera=j duna&mewj kai_ e)nergei&aj e3nwsin ".

¹⁶ Cf. *Noms divins*, VII, 1, 865 D; traduction M. de Gandillac, *ibidem*, p. 141: "si notre intelligence possède une puissance intellectuelle qui lui permet d'apercevoir les intelligibles, l'union par quoi elle atteint aux réalités qui sont situées au-delà d'elle-même dépasse la nature de l'intelligence".

¹⁷ *Noms divins*, VII, 865 C-D; in *Corpus dionysiacum*, édition de B. R. Suchla, *Corpus dionysiacum*, De Gruyter, Berlin, 1990, vol. I, p. 194. Traduction M. de Gandillac, Aubier, Paris, 1943, p. 141: "De&on ei)de&nai to_ n kaq)h(ma=j nou=n th_ n me_ n e1xein du&namin ei)j to_ noei=n, di) h[j ta_ nohta_ ble&pei, th_ n de_ e3nwsin u(perai&routan th_ n nou= fu&sin, di) h[j suna&ptetai pro_ j ta_ e)pe&keina e(autou=. Kata_ tau&thn ou)n ta_ qei=a nohte&on [...]". J. Vanneste établit un parallèle entre ce texte de Denys et les *Ennéades* VI, 7, 35, 19-23, édition et traduction de P. Hadot, *Traité 38*, Paris, 1988: "kai_ to_ n nou=n toi&nun dei= th_ n me_ n e1xein du&namin ei)j to_ noei=n h[| ta_ e)n au(tw=| ble&pei th_ n de&, h[| ta_ e)pe&keina au)tou= e)pibolh=| tini kai_ paradoxh=| kaq) h3n kai_ pro&teron e(w&ra mo&non kai_ o(rw=n u3steron kai_ nou=n e1xe kai_ e3n e)sti". Traduction: "Et à vrai dire l'Esprit lui-même, d'une part, possède la puissance pour penser grâce à laquelle il regarde ce qui est en lui-même, d'autre part, la puissance grâce à laquelle il entre en contact avec ce qui est au-delà de lui-même par une sorte de toucher réceptif. C'est selon cette seconde puissance que l'Esprit a commencé par être vision pure, puis voyant quelque chose, il est devenu 'sensé' et il est devenu une chose une." Cf. *Le mystère de Dieu, Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du pseudo-Denys l'Aréopagite*, Bruxelles, 1959, p. 207-208. Selon Y. de Andia, cette influence de Plotin sur Denys a lieu à travers le *Commentaire du Parménide* de Proclus. L'union (e3nwsij) n'est pas chez Denys une puissance ou une faculté de l'âme, elle est au-delà de l'intellect (u(per nou=n), et désigne l'acte même d'union avec cet au-delà. Cf. *Henosis, L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Brill, Leiden, 1996, p. 269.

être assimilé à la démarche apophatique du moyen platonisme, même si le mot *apophasis* dans le *Corpus dionysiacum* désigne couramment la négation. La première métamorphose du concept de négation qui a eu lieu avec la pensée plotinienne est donc bien passée via Proclus à la pensée dionysienne.¹⁸

2. Les théophanies scripturaires comme révélations positives du divin

Pendant, à la première lecture du *Corpus dionysiacum*, un élément heurte le lecteur familier du néoplatonisme : l'on y retrouve un réel souci de réhabilitation des attributs affirmatifs, que l'on ne retrouve ni chez Plotin ni chez Proclus.¹⁹ Examinons ce point de plus près.²⁰

En effet, en raison du statut révélé des Écritures, Denys s'éloigne sur ce point de la pensée proclienne de l'Un et admet que l'affirmation constitue un élément légitime du discours théologique, si ce discours s'appuie strictement sur la parole révélée.

C'est ainsi qu'après avoir rappelé, dans les *Noms divins*, le lieu commun du néoplatonisme, à savoir qu'éviter l'application téméraire d'aucune parole, voire même d'aucune pensée à la Dèité suessentielle et secrète est une règle universelle, Denys ajoute une exception : les noms révélés dans les saintes Écritures :

C'est, en effet, une règle universelle qu'il faut éviter d'appliquer témérairement aucune parole, voire même aucune pensée à la Dèité suessentielle et secrète [th=j u(perousi/ou kai_ krufi/aj qeo/thtoj], à

¹⁸ Grâce à Denys, cet acquis sera transmis par la pensée médiévale : la traduction érigénienne du *corpus dionysiacum* aura joué un rôle fondamental.

¹⁹ Proclus associait l'engendrement des principes du réel, c'est-à-dire les hénades, causes des niveaux de l'être, aux négations de la première hypothèse du *Parménide* qui *excluent* du Principe tout *indifféremment, ce qui est et ce qui n'est pas*. Les négations étaient premières dans sa pensée, et donc *causes* de l'affirmation. Le statut et la puissance du négatif lui fournissaient les éléments nécessaires pour articuler la transcendance du Principe avec la nécessité pour lui d'être cause de tout.

²⁰ Il convient néanmoins de ne pas se tromper : derrière des mots semblables (tels que *dèité suessentielle, apophasis, unité...*) se cachent en fait des conceptions bien différentes de la dèité. En effet, c'est dans l'univers chrétien où la Bible tient lieu de parole révélée du Dieu Unitrinitaire que Denys intègre son héritage néoplatonicien. Voir si la nouveauté chrétienne (qui véhicule des éléments fort étrangers à la culture néoplatonicienne tels que Trinité, incarnation, résurrection, Bible...) joue un rôle sur la conception de la divinité chez Denys et entraîne en même temps une conception de la négation elle-même, voilà le point qui nous intéresse.

l'exception de ce que nous ont révélé [e]kpefasme/na] divinement les saintes Écritures [e]k tw=n i(erw=n logi/wn).²¹

D'après Denys, le théologien, c'est-à-dire l'auteur sacré des Écritures, n'affirme pas, il ne pose pas. Il ne fait que dis-poser dans sa louange d'une affirmation donnée par la divinité elle-même dont le caractère caché n'empêche pas la révélation. L'Écriture lui procure les affirmations au sujet de la divinité.²²

Tu pourras remarquer que les louanges [u(mnologo/an)] saintes des théologiens consistent, pourrait-on dire, *exclusivement à disposer* les noms divins dans leurs paroles et leurs chants d'après les *manifestations* [e]kfantorikw=j] bienfaitantes de la Théarchie.²³

Quels sont ces noms positifs de la déité ? Jouissent-ils d'un statut ontologique ? Quel rapport entretiennent-ils avec la négation ? En ce qui concerne la nature des noms positifs de la déité, nous constatons d'emblée, outre le fait qu'ils sont révélés, qu'ils répondent à la fonction ontologique de cause (ai)ti&a). Autrement dit, les affirmations au sujet du divin impliquent le fait que l'homme se réfère à Dieu comme Principe premier qui engendre toutes les créatures et les maintient dans leur être.

D'autre part, chaque affirmation scripturaire, c'est-à-dire chaque théophanie où Dieu nous révèle l'un de ses noms, est strictement liée à la louange de l'homme au sujet d'un effet bienfaisant à l'égard de la créature : nous ne sommes plus ici dans le cadre d'un discours qui se veut démonstratif, mais dans celui de la prière de louange, laquelle, selon la conception

²¹ *Ibidem*, 587 C; in *Corpus dionysiacum*, édition de B. R. Suchla, *Corpus dionysiacum*, De Gruyter, Berlin, 1990, vol. I, p. 107-108. Traduction : M. de Gandillac, *Oeuvres Complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Aubier, Paris, 1947, p. 67: "Peri_ tau/thj ou]n, w(j ei1rhtai, th=j u(perousi/ou kai_ krufi/aj qeo/thtoj ou) tolmhte/on ei)pei=n, ou]te me_n e)nnoh=sai ti, para_ ta_ qeoidw=j h(mi=n e)k tw=n i(erw=n logi/wn e)kpefasme/na".

²² Cela n'empêche, comme le remarque R. Roques, que les noms révélés privilégiés par Denys soient bien philosophiques. Cf. DENYS, *La hiérarchie céleste*; introduction, édition et traduction de R. Roques, G. Heil, M. de Gandillac, Cerf, Paris, 1958, Introduction, p. XXV.

²³ *Ibidem*, 589 D; in *Corpus dionysiacum*, édition de B. R. Suchla, *Corpus dionysiacum*, De Gruyter, Berlin, 1990, vol. I, p. 112. Traduction M. de Gandillac, *Oeuvres Complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Aubier, Paris, 1947, p. 70: "Tau=ta pro_j tw=n qei/wn logi/wn memuh/meqa, kai_ pa=san, w(j ei)pei=n, th_n i(era_n tw=n qeolo/gwn u(mnologo/an eu)rh/seij pro_j ta_j a)gaqourgou_j th=j gearxi/aj proo/douj, e)kfantorikw=j kai_ u(mnhtikw=j ta_j qewnumi/aj".

aristotélienne du langage, n'est pas soumise aux critères de vérité propre au discours prédicatif.²⁴ Ainsi, du moment qu'un prédicat divin désigne la puissance d'engendrer et de pourvoir les étants, il peut de tout droit convenir à la divinité, à condition que celle-ci soit convoquée dans un discours de louange dont Dieu constitue la référence à question de la production et de la conservation de tout.

Or, si la divinité nous révèle les prédicats qui lui conviennent, l'affirmation semble acquiescer une dignité qu'elle n'avait pas dans le néoplatonisme antérieur ; si d'autre part le théologien chrétien fidèle à la révélation peut désormais constituer un discours positif sur la divinité, il convient de se demander quel est le statut de l'affirmation et quelle relation elle entretient avec la négation.

3. Le statut de l'affirmation dans l'acte de nommer Dieu.

Dans la suite de son étude sur les noms divins, Denys réaffirme paradoxalement qu'aucune connaissance de la divinité n'est possible, puisque toute connaissance porte sur l'étant et que tout étant est limité.²⁵ Et il ajoute, en se référant à la divinité, qu'elle *transcende*, qu'elle *dépasse* tout raisonnement et toute connaissance du fait qu'elle exclut d'elle-même toute forme de saisie (sensation, image, opinion, raisonnement, contact et science) :

Si la Dèité dépasse tout raisonnement et toute connaissance, absolument supérieure à l'intelligence et à l'essence, embrassant toutes choses et les rassemblant, les comprenant et les anticipant, mais elle-même inaccessible à toutes prises, si elle exclut et sensation et image et opinion et raisonnement et contact et science, comment pourrions-nous discuter sérieusement des noms qui conviennent aux réalités divines, ayant d'abord montré que la Dèité suressentielle échappe à toute expression et transcende tout nom ?²⁶

²⁴ Cf. R. ROQUES, *L'univers dionysien*, Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys, Aubier, Paris, 1954, p. 79-81.

²⁵ Cf. *ibidem*, 593 A; in *Corpus dionysiacum*, édition de B. R. Suchla, *Corpus dionysiacum*, De Gruyter, Berlin, 1990, vol. I, p. 115. "Ai (gnw/seij pa=sai tw=n o1ntwn ei)si_ kai_ eij) ta_ o1nta to_ pe/raj e1xousin".

²⁶ *Ibidem*, 593 A-B; in *Corpus dionysiacum*, édition de B. R. Suchla, *Corpus dionysiacum*, De Gruyter, Berlin, 1990, vol. I, p. 115-116. Traduction M. de Gandillac, *Oeuvres Complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Aubier, Paris, 1947, p. 73 : "Kai_ mh_n, ei) krei)ttwn e)sti_ panto_j lo/gou kai_ pa/shj gnw/sewj, kai_ u(pe_r nou=n kaqo/lou kai_ ou)si/an i3drutai, pa/ntwn me_n ou]sa perilhptikh_, kai_ sunaptikh_, kai_ sullhptikh_, kai_ prolhptikh_, pa=si de_ au)to_j kaqo/lou a !lhptoj, kai_ ou1te ai1sqhsij au)th=j e)stin, ou1te fantasi/a, ou1te do/ca, ou1te o1noma, ou1te lo/goj, ou1te

Le divin est donc, contre toute attente, au-delà de toute emprise cognitive, alors même qu'il semble s'être révélé positivement dans les Écritures. Cela nous conduit à une conclusion d'importance, déjà mise en lumière par Jean-Luc Marion : le propre du discours positif sur la divinité n'est nullement chez Denys la définition, mais la louange. Les affirmations ne définissent pas la divinité, car il n'y a pas ici coïncidence entre l'énoncé et sa référence. Dieu transcende tout, malgré le fait qu'il soit nommé ou se nomme être, vie, pensée. Il reste cependant à dévoiler le statut des noms divins.

Comme l'a démontré R. Roques dans son étude du concept dionysien de hiérarchie²⁷, l'originalité de Denys par rapport à ses sources néoplatoniciennes, notamment Proclus, consiste dans la manière dont tous les attributs positifs (comme par exemple l'Être, la Vie et l'Intelligence), que le néoplatonisme païen n'accordait qu'aux dieux postérieurs à l'Un, sont chez Denys directement rapportés à Dieu lui-même, étant donné que le panthéon païen est exclu de l'univers dionysien, et que la hiérarchie des êtres intelligibles ne possède pas d'autonomie par rapport au Principe en ce qui concerne sa puissance. Ce rapprochement entre le divin et le monde s'inscrit dans un effort pour préserver, à côté de la transcendance absolue l'immanence de la divinité dans le monde, à travers des idées proprement chrétiennes comme celles de création et de grâce.²⁸

4. Le nom divin et son rapport avec la notion de puissance.

L'on ne peut comprendre ce paradoxe apparent entre la nécessité d'une onomastique de l'indicible, si l'on n'éclaire pas le rapport entre le nom et la notion de puissance dans le *Corpus*.

e)pafh_ ou1te e)pisth/mh, pw=j o(peri_ qei/wn o)noma/twn h(mi=n diapragnateuqh/setai lo/goj, a)klh/tou kai_ u(perwnu/mou th=j u(perousi/ou qeo/thtoj a)podeiknume/nhj".

²⁷ Cf. R. Roques, *L'univers dionysien, Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Aubier, Paris, 1954, p. 79-81.

²⁸ Cf. R. ROQUES, *L'univers dionysien, structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Aubier, Paris, 1954, p. 81: "L'écart que le néoplatonisme tendait à répartir selon des transcendances successives entre les divers ordres de la 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".

L'activité onomastique des *Noms divins*, comme l'a bien démontré Y. de Andia²⁹, est intimement liée à la puissance créatrice du Principe. Le propre du nom divin est de dévoiler les puissances qui procèdent de la divinité, et non pas la divinité.

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.³⁰

Si Denys s'éloigne du néoplatonisme païen en posant que l'on peut louer la Cause à partir d'une homonymie avec ses effets, en revanche la source de ce rapprochement du nom divin avec la notion de puissance (*duna&mij*) est bien néoplatonicienne.³¹ Elle provient de la définition proclienne du nom comme *duna&mij* et de sa corrélation avec l'activité démiurgique. Selon Proclus, la nomination ne véhicule pas simplement une puissance d'enseigner et de communiquer les pensées, mais l'acte de nommer comme activité du démiurge coïncide avec la distinction nécessaire à la production même de l'essence.³² La parole ne signifie pas seulement, elle a aussi la capacité d'engendrer une réalité.

5. Le rôle de la négation dans l'acte de nommer Dieu

Mais si l'on veut saisir plus clairement la fonction et le statut des noms, il convient encore de s'interroger sur le rapport qu'ils entretiennent avec les négations. Pour ce faire,

²⁹ Pour le rapport entre les noms divins et leurs puissances, voir le tableau dressé par Y. de ANDIA in *Henosis, L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Brill, Leiden, 1996, chapitre V (La puissance), p. 109111.

³⁰ *Noms divins*, I, 645 A; in *Corpus dionysiacum*, édition de B. R. Suchla, *Corpus dionysiacum*, De Gruyter, Berlin, 1990, vol. I, p. 130: "O[on, ei] th_n u(perou&sion krufio&thta qeo_n h2 zwh_n h2 ou)si&an h2 fw=j h2 lo&gon o)noma&sai-men, ou)de_n e3teron noou=men h2 ta_j ei)j h(ma=j e)c au)th=j proagome&naj duna&meij e)kqewtika_j h2 ou)sio-poiou_j h2 zwogo&nouj h2 sofodw&rouj".

³¹ Cf. J. TROUILLARD, "L'activité onomastique selon Proclus", *Entretiens de la Fondation Hardt*, XXI, *De Jamblique à Proclus*, Vandœuvre-Genève, 1975, p. 239-251. Voir aussi Y. de ANDIA, *Henosis, L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Brill, Leiden, 1996, p. 112.

³² Cf. *Procli Diadochi in Platonis Cratylum Commentaria*, edidit Georgius Pasquali, Lipsiae, Teubner, 1908. Cf. Aussi *Théologie Platonicienne*, I, 4, P. 9-10 ; édition et traduction H. D. Saffrey et L. G. Westerink, Les Belles Lettres, Paris, 1968, p. 20 : "Le troisième mode d'exposition, qui d'une manière divinement inspirée révèle chez ceux qui tiennent le rang le plus élevé dans la célébration des mystères ; en effet, ceux-ci ne jugent pas bon de livrer à leurs adeptes leur pensée au sujet des ordres divins et de leurs propriétés sous le couvert de certains voiles, au contraire c'est sous la motion directe des dieux qu'ils annoncent leurs puissances (*duna&meij*) et les séries qu'ils constituent".

arrêtons-nous sur une précision que Denys croit importante à signaler avant d'exposer chacun des noms divins révélés : si l'on peut tout affirmer de la divinité en tant que cause, il faut néanmoins se garder de confondre les noms de la divinité, c'est-à-dire les prédicats positifs à elle attribués, avec ses effets homonymes dans l'ensemble du créé : l'unité, l'être, la vie, la pensée...

En effet, après avoir d'une part accordé qu'à la Cause de tout, tous les noms conviennent, et après lui avoir d'autre part attribué des noms affirmatifs traditionnels tels que Être, Bien, Fondement, Principe, Perfection..., Denys ajoute : "tout cela de façon unitive, insaisissable, transcendante"³³, et ce parce qu'elle contient tout être de façon simple *et* indéfinissable.

La raison de cette simplicité et de ce caractère indéfinissable est que cette positivité du divin, qui permet de lui attribuer tout nom, cache en réalité une négation que Denys qualifie de *négation par transcendance*. Par conséquent, si la Bible nous fournit les noms positifs de la divinité, dont on peut de tout droit disposer dans la prière, il convient de ne pas s'y tromper : les affirmations exigent la transcendance (u(peroxh)/ et donc la négation.

C'est ainsi qu'on peut la nommer tout entière *Plus* que bonne [u(pera/gaon)], Plus que Dieu [u(pe/rqeon)], Suresentielle [u(perou/sion)], Plus que vivante, Plus que sage, et lui attribuer généralement tous les noms qui expriment une négation [a]faire/sewj] par transcendance [u(peroxikh=j)]. Ajoutons-y Bien, Beau, Être, Source de vie, Sage, et également tous les termes qui se rapportent aux dons bienfaisants de cette Déité qu'on appelle pour cela Source de tout bien.³⁴

Le nom n'implique à ce niveau ni saisie ni connaissance, et ce non seulement parce qu'il est disposé dans une prière, mais parce qu'il présuppose une négation qui lui est inhérente. Chaque affirmation est comprise de façon une et donc suréminente. En conséquence, l'on ne peut parler de théologie positive chez Denys que si l'on tient compte de la nature suréminente de cette positivité ou, ce qui revient au même, si l'on tient compte de la négativité qui est pré-supposée par ces affirmations.

³³ Ibidem, 596 C-D: "Kai_ tau=ta h(nwme/nwj, a)sxe/twj, e)ch|rhme/nwj".

³⁴ Ibidem, 640 B; in *Corpus dionysiacum*, édition de B. R. Suchla, *Corpus dionysiacum*, De Gruyter, Berlin, 1990, vol. I, p. 125. Traduction M. de Gandillac, p. 80: "Ta_ me_n ou]n h(nwme/na th=j o3lhj qeo/thto/j e)stin to_ u(pera/gaon, to_ u(pe/rqeon, to_ u(perou/sion, to_ u(pe/rzwon, to_ u(pe/rsofon, kai_ o3sa th=j u(peroxikh=j e)stin a]faire/sewj : meq / w{n kai_ ta_ ai}tiologika_ pa/nta, to_ a)gaqo_n, to_ kalo_n, to_ o2n, ta_ zwogo/non, to_ sofo_n, kai_ o3sa e)k tw=n a)gaqoprepw=n au)th=j dwrew=n, h(pa/ntwn a)gaqw=n ai)ti/a katonoma/zetai".

6. Négation et dépouillement

Cependant, ce renversement du statut de la négation s'accompagne-t-il d'un changement de conception de l'*apo&fasij*? Pour répondre à cette question, il est nécessaire de bien déterminer la fonction de la négation dans la mystique dionysienne.

S'il convient à la cause transcendante de lui attribuer et d'affirmer [*katafa/skein*] d'elle tout ce qui se dit des êtres, parce qu'elle est leur cause à tous, il convient davantage encore de nier [*a)pofa/skein*] d'elle tous ces attributs, parce qu'elle transcende tout être, sans croire pour autant que les négations [*ta_j a)pofa/seij*] contredisent [*a)ntikeime/naj*] aux affirmations [*katafa/sesin*], mais bien qu'en soi elle demeure parfaitement transcendante à toute privation [*sterh&seij*], puisqu'elle se situe au-delà de toute position, soit négative soit affirmative.³⁵

Autrement dit, le Principe étant au-delà (*u(pe&r*) de l'abstraction (*a)fai&resin*)³⁶ et de la position (*qe&sin*), les négations (*a)pofa&seij*) ne s'opposent pas aux affirmations (*kata&faseij*) ; en conséquence le Principe est évidemment au-delà des privations (*sterh&seij*). L'on voit apparaître trois termes pour la négation : *a)fai&resij*, *a)pofa&fasij*, et *sterh&seij*. A ces trois termes il faut encore ajouter les propositions, les noms et verbes précédés par le préfixe *u(pe&r*, puisque le néoplatonisme revendique depuis Proclus³⁷ que des formulations construites avec la particule *u(pe_r*

³⁵ *Théologie Mystique*, 1000 B; in *Corpus dionysiacum*, édition de B. R. Suchla, *Corpus dionysiacum*, De Gruyter, Berlin, 1990, vol. II, p. 143. Traduction de M. Gandillac, *Oeuvres Complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Aubier, Paris, 1947, p. 178: "De/on e)p / au)th| = kai_ pa/saj ta_j tw=n o1ntwn tiqe/nai kai_ katafa/skein qe/seij, wj pa/ntwn ai)ti/a|, kai_ pa/saj au)ta_j kuriw/teron a)pofa/skein, wj u(pe_r pa/nta u(perou/sh|, kai_ mh_ oi1esqai ta_j a)pofa/seij a)ntikeime/naj ei)nai tai=j katafa/sesin, a)lla_ polu_ pro&teron au)th_n u(pe_r ta_j sterh&seij ei)nai th_n u(per pa=san kai_ a)fai&resin."

³⁶ L'on voit par là combien la thèse de R. Mortley, qui fait dériver la "théologie négative" de l'*aphairesis*, est étrangère à la pensée dionysienne.

³⁷ Cf. PROCLUS, *In Parmenidem*, livre VII, col. 1172; traduction latine de de G. Moerbeke, édition de C. Steel, Leuven, University Press, 1985, t. II, p. 442: "NEQVE ETIAM IDEMQVE ALTERI NEQVE SIBI IPSI ERIT. NEQVE RVR SVM ALTERVM, NEQVE A SE IPSO NEQVE AB ALTERO VTIQVE ERIT. - ALIQVALITER UTIQVE. [139 b 4-5] Omnibus supervenit in *Sophiste* quidem vocatis entis generibus, hic autem synthematis divinorum et intellectualium ordinum, et ostendit qualiter le unum causa quidem ipsorum est vocatis superabnegationibus, nullo paricipat neque est aliquid ipsorum, ut per horum omnium remotionem ostendatur le unum locatum ultra omnem intellectualem diakosmisin. Hoc enim utique le idem et alterum sibi ipsi et aliis apparebit omnem characterizans nobis conditium diakosmon, [...]" Traduction française : "Il ne sera ainsi ni le même qu'un autre ni que lui-même, ni non plus différent ni de lui-même ni d'un autre. [Cf. *Parménide*, 139 b] - Pourquoi cela ? Il aborde ce que dans le *Sophiste*, on appelle les genres de l'être, et ici les symboles caractéristiques des ordres divins et intellectuels, et il montre comment l'un est cause par soi de ce qu'on appelle les *hypernégations*, qu'il ne participe d'aucun (de ces symboles), qu'il n'est pas l'un d'entre eux, afin que par la suppression de tous ces caractères, il montre l'un ayant son fondement au-delà de tout le diacosme intellectuel ; car ceci : le même et autre que lui-même et que les autres, va nous apparaître comme caractérisant tout le diacosme démiurgique, [...]" PROCLUS, *Commentaire sur le Parménide*, VII,

engagent une négativité certaine.³⁸

La définition de la négation comme *a)faï&resij*, qui dans la philosophie grecque se caractérisait par un mouvement d'abstraction d'enlèvement à visée positive, n'a plus sa place. La mystique dionysienne ne vise pas une position de la divinité, et n'aboutit nullement à une affirmation du divin. L'erreur ici serait de croire que l'*a)po&fasij* s'oppose à l'affirmation (*kata&fasij*). Afin d'éviter toute équivoque, il faut renforcer la négation, dans une formulation construite avec *u(pe_r*, et dénoncer ainsi l'erreur consistant à identifier le mouvement apophasique aux deux autres modalités de la négation : *a)faï&resij* et *sterh&sij*: "*u(pe_r ta_j sterh&seij ei}nai th_n u(per pa=san kai_ a)faï&resin*".³⁹

C'est pour cette raison que la contemplation mystique exige l'abandon de tout, du non-être et de l'être, afin que nous soyons élevés dans l'ignorance par le Principe qui est au-delà de toute essence, c'est-à-dire de tout ce qui est et qui n'est pas, au-delà de l'être et du non-être.

Le propre de cette négation par transcendance est de rendre possible le discours en permettant de dire l'indicible et de penser l'impensable. Sans cette négation transcendante, la théologie serait blasphématoire, car elle attribuerait des prédicats inférieurs au supérieur. Par conséquent, le caractère transcendant et suréminent de Dieu implique que ses prédicats affirmatifs soient d'abord épurés par la négation, par la transcendance.

Grâce à cette négation qui se présente non pas comme l'envers de l'affirmation mais bien plutôt comme une troisième voie qui implique le dépassement de l'affirmation et de la négation, le divin se situe au-delà de toute position, qu'elle soit négative ou affirmative : "*u(pe_r pa=san kai_ qe/sin kai_ a)faï/resin*".⁴⁰

§ 142, (col. 1172); trad. franç. De A. Ed. Chaignet, Ernest Leroux éditeur, Paris, 1903, t. III, p. 1. Cette tournure a été transmise *via* Denys au néoplatonisme latin médiéval. Nous effectuons une analyse de cette tournure dans le néoplatonisme latin dans le premier chapitre de la troisième partie.

³⁸ Ce passage laisse entrevoir la complexité, mais aussi la richesse de la pensée néoplatonicienne de la négation. Une grande partie de notre recherche consistera à bien préciser ces différents emplois.

³⁹ Voir J.-L. MARION, *De surcroît*, PUF, Paris, 2001, p. 162.

⁴⁰ Ibidem, 641 A. Traduction M. de Gandillac, p. 81: "L'Au-delà de toute affirmation et de toute négation".

Il n'y a donc pas chez Denys une théologie positive et une théologie négative, mais plutôt une interaction de deux moments discursifs⁴¹ qui doivent exprimer non pas une *position*, mais plutôt le dépassement de toute position. Négation et affirmation peuvent désormais convenir à Dieu. La négation lui convient pour autant qu'elle n'exprime pas en lui une privation ou une limite, mais une transcendance de l'essentialité (créée) à la suessentialité (créatrice) : elle constitue une méthode ascendante du créé vers l'incréé, de ce qu'il y a de plus bas vers ce qu'il y a de plus élevé.

Dans le chapitre II de sa *Théologie Mystique*, Denys, en comparant la *via negationis* à l'art du sculpteur, exalte la seule vertu de la négation qu'il reconnaisse, à savoir le dépouillement :

[...] et par le fait même qu'on abandonne 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 qui seul révèle la beauté latente.⁴²

Cependant, la *via negationis* est plus qu'un simple exercice de logique. La valeur de la négation chez Denys serait méconnue si nous ne prenions en compte cette donnée essentielle, à savoir qu'elle constitue un exercice spirituel d'un dynamisme initiatique. Comme chez Plotin, l'apophasis est une étape essentielle de l'itinéraire de l'âme vers Dieu.

Le sommet de l'expérience mystique suppose le dépouillement de tout concept, car Celui que l'âme cherche n'est pas une idée, il n'est pas. Pour qu'elle soit unie à Dieu, non par une faculté qui lui appartienne, mais bien plutôt par un don du Tout Puissant lui-même, l'âme doit transcender toute forme. C'est dans la traversée de l'intelligible vers le Principe que la voie négative prend tout son sens et sa valeur.⁴³ La négation n'a qu'une vertu purificatrice et la parole

⁴¹ Sur les liens entre la pensée dionysienne et celle de Proclus, voir Ysabel de ANDIA, *Henosis*, 'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite, Leiden, éditions E. J. Brill, "Philosophia antiqua", n° 71, 1996, p. 510.

⁴² *De Mystica Theologia*, II, 1025 B; in *Corpus dionysiacum*, édition de B. R. Suchla, *Corpus dionysiacum*, De Gruyter, Berlin, 1990, vol. II, p. 145. Traduction M. de Gandillac, *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Aubier, Paris, 1943, p. 180: "[...] kai_ to_ n u(perou&sion u(perousi&wj u(mnh=sai dia_ th=|j pa&ntwn tw=n o1ntwn a)faire&sewj, w3sper oi(au)tofue_ j a1galma poiou=ntej, e)cairou=ntej pa&nta ta_ e)pirosqou=nta th=| kaqara=| tou= krufi&ou qe&a| kwlu&mata, kai_ au)to_ e)f) e(autou= th=| a)faire&sei mo&nh| to_ a)pokekrumme&non a)na-fai&nontej ka&lloj".

⁴³ Voir à ce sujet le dernier chapitre de Y. de ANDIA, *Henosis*, L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite, Leiden, éditions E. J. Brill, 1996.

négative doit nous mener au silence. Et pour que la négation ne soit qu'un moment de cet itinéraire de l'âme, elle doit être abandonnée. En effet la négation, dira Denys, est elle-même impropre au Principe, puisqu'elle est l'une des modalités du langage alors que la divinité est au-delà du *logos*.

7. La négation et le danger du néant comme privation

Cependant, cette vertu purificatrice de la négation qui accomplit à merveille le dépouillement, car elle nie systématiquement de Dieu non seulement la multiplicité et l'étantité elle-même mais l'âme elle-même, ne présente pas que des avantages. Il faut constamment insister sur le fait qu'il s'agit d'une troisième voie afin que le Principe ne soit compris ni comme néant par privation, ni comme superposition, c'est-à-dire comme position d'une détermination suréminente.

La première de ces deux interprétations exposerait la pensée dionysienne à l'accusation d'athéisme⁴⁴ : Dieu n'est rien. La seconde interprétation de l'*apophasis* dionysienne l'inscrit dans la liste étendue des "métaphysiques de la présence", même si nous avons ici affaire à une réduction sur-ontique du Principe : la négation ne ferait que prédisposer la pensée à une affirmation suréminente.⁴⁵

Cette insistance prévient mais n'élimine cependant pas une menace considérable qui plane sur le néoplatonisme en général et qui devient d'autant plus saillante dans l'horizon de la théologie chrétienne, où une réflexion sur le rapport entre Créateur et créature est incontournable : que les négations soient plus vraies parce que Dieu transcende tout, et que les affirmations soient tolérées parce que révélées et disposées dans une prière, ne constitue nullement une élucidation philosophique suffisante de la divinité. Qu'est-ce qu'empêcherait que notre louange ne soit que la simple manifestation de notre volonté de puissance.

⁴⁴ Cf. C. BRUAIRE, *Le droit de Dieu*, Paris, 1974, p. 21: "Il faut donc prendre acte de la théologie négative, lui donner son statut exact, à distance des sentiments fidéistes, qui recouvrent d'une gangue sensible, de déchets religieux, l'absolu inaltérable, signe du *Rien* : la théologie négative est négation de toute théologie. Sa vérité est l'athéisme". Voir à ce sujet les critiques de Jean-Luc Marion à cette identification de la théologie négative à l'athéisme dans *De surcroît*, PUF, Paris, 2001, p. 160, note 1.

⁴⁵ C'est ce à quoi semblent aboutir les analyses de R. Mortley concernant la conception de la négation...

Or cet état de non-élucidation est ce qui met en danger la *via negationis*. Qu'est-ce qui prouve, en effet, que le néant suressentiel ne s'identifie pas au néant phantasmatique si bien mis en lumière par Bergson⁴⁶ ? C'est d'ailleurs ce risque inhérent au néoplatonisme plotinien qui a conduit Porphyre, et Augustin via Porphyre, à revenir à l'identification de l'Être et de l'Unité, et faire de l'Être le premier Principe.

Conclusion

Nos recherches sur la conception dionysienne de la négation aboutissent aux conclusions suivantes :

La reprise dionysienne de l'hénologie néoplatonicienne ne se fait donc pas sans quelques déplacements dus à l'influence de la théologie chrétienne sur le néoplatonisme.⁴⁷ Le plus important d'entre eux étant la revalorisation du discours positif sur la divinité, rendue possible grâce à la négation par transcendance qui permet d'affirmer de Dieu qu'il *est*, tout en tenant compte du fait que l'Être divin, à cause de sa transcendance, est au-delà de nos connaissances.

La pensée aristotélicienne de l'*apophasis*, qui se caractérisait par une impuissance à saisir, n'est pas inconnue de la pensée dionysienne. Nous constatons en outre une reprise de la distinction aristotélicienne entre la négation (*apofasij*) et la privation (*sterh&sj*). La négation est encore considérée comme puissance d'éloignement grâce à sa vertu purificatrice, et le discours le plus adéquat à la divinité, étape essentielle de l'union de l'âme à Dieu, est le négatif.

⁴⁶ H. BERGSON, *Evolution créatrice*, PUF, Paris, 1969. En particulier le chapitre 4, paragraphe : Esquisse d'une critique des systèmes fondée sur l'analyse des idées de *néant* et d'*immutabilité*. L'existence et le néant, p. 272-297.

⁴⁷ En effet, l'hénologie de Proclus tendait à éliminer de l'Un (de la première hypothèse du *Parménide*) toute opposition (l'Un ni n'est ni n'est pas), en le plaçant au-delà des hénades suressentielles qui sont contenues dans la deuxième hypothèse du *Parménide* (l'Un qui est et qui n'est pas), c'est-à-dire des principes positifs du réel. La manière dont Denys conçoit le divin introduit une indistinction entre la première et la deuxième hypothèse, ce qui intensifie la non-opposition entre l'affirmation et la négation dans le divin : Dieu *est* et *n'est pas*, car en lui il n'y a pas d'opposition. En Dieu donc, en tant qu'il est Principe de toutes les oppositions qui régissent l'étantité, il ne peut exister d'oppositions. L'extrait des *Noms divins* que voici illustre très bien ce rapport entre la non-opposition en Dieu et son caractère causal.

En somme, le premier enjeu de la problématique de la négation en régime néoplatonicien a moins été de dépasser la définition aristotélicienne de la négation que de rompre avec le primat supposé de l'affirmation, en démontrant qu'il n'est pas ontologiquement fondé, lorsque l'on a affaire à la pensée de l'Un.

Mais aussi et surtout, on retrouve dans la théologie dionysienne, une réhabilitation de la positivité des attributs divins révélés dans l'Écriture, ouvre la pensée du néant suressentiel à la non-opposition. L'entrée ici du concept de révélation est d'une importance capitale, car, désormais en régime chrétien, s'il faut préserver le secret, l'obscurité et faut aussi la concilier avec la révélation, bref, il faut maintenir transcendance, il ne faut pas négliger l'immanence. Ce geste de l'Aréopagite s'avère être d'une grande fertilité au Moyen Age. En effet, c'est en approfondissant à la fois la notion de révélation et celle de non-opposition qu'une nouvelle approche de la négation va voir le jour en milieu latin au Moyen Age. Jean Escoto Erígena, nous le verrons, sera très sensible à conciliation de cette opposition dans le divin : Dieu *est* et *n'est pas*, car en lui il n'y a pas d'opposition. En Dieu donc, en tant qu'il est Principe de toutes les oppositions qui régissent l'étantité, il ne peut exister d'oppositions. L'extrait des *Noms divins* que voici illustre très bien ce rapport entre la non-opposition en Dieu et son caractère causal.

Bibliographie

Sources primaires

- DENYS L'ARÉOPAGITE. **Corpus dionysiacum**. Édition de B. R. Suchla. De Gruyter: Berlin, 1990.
- DENYS L'ARÉOPAGITE. **La hiérarchie céleste**. Introduction, édition et traduction de R. Roques, G. Heil, M. de Gandillac. Cerf: Paris, 1958.
- DENYS L'ARÉOPAGITE. *Les noms divins*. In **Corpus dionysiacum**. Vol. I. Édition de B. R. Suchla. De Gruyter: Berlin, 1990.
- DENYS L'ARÉOPAGITE. **Oeuvres Complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite**. Traduction M. de Gandillac. Aubier: Paris, 1947.
- DENYS L'ARÉOPAGITE. *Théologie Mystique*. In **Corpus dionysiacum**. Vol. II. Édition de B. R. Suchla. De Gruyter: Berlin, 1990.
- PLOTIN. **Ennéades II**. Trad. E. Bréhier. Belles Lettres: Paris, 1964.
- PLOTIN. **Ennéades VI**. Trad. E. Bréhier. Belles Lettres: Paris, 1992.
- PROCLUS. **Commentaire sur le Parménide**. Tome III. Trad. A.-Ed. Chaignet. Ernest Leroux: Paris, 1903.
- PROCLUS. In **Parmenidem**. Traduction G. Moerbeke. Édition de C. Steel. Leuven University Press, 1985.

- PROCLUS. **Procli Diadochi in Platonis Cratylum Commentaria**. Ed. Georgius Pasquali. Lipsiae: Teubner, 1908.
- PROCLUS. **Théologie Platonicienne**. Édition et traduction H. D. Saffrey et L. G. Westerink. Les Belles Lettres: Paris, 1968.
- ROQUES, R. **L'univers dionysien**. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys. Aubier: Paris, 1954.

Études

- BERGSON H. **Evolution créatrice**. PUF: Paris, 1969.
- BRUAIRE C. **Le droit de Dieu**. Aubier-Montaigne: Paris, 1974
- CALIXTO P. "La négation et l'indétermination dans la conception aristotélicienne du discours apophantique". **Revista de Ética e Filosofia Política**, XVIII, vol. II, 2015.
- CALIXTO P. "Hénologie et langage apophantique dans la pensée de Plotin". **Revista de Ética e Filosofia Política**, XXI, vol. II, 2018.
- DE ANDIA, Y. (Éd.). **Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident**. Institut d'Etudes Augustiniennes: Paris, 1997.
- DE ANDIA, Y. **Henosis**, l'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite. Brill: Leiden, 1996.
- GANDILLAC M. **Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite**. Aubier: Paris, 1943.
- GUÉRARD C. "Théologie négative et apophatisme". **Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques**, v. 68 (1984), p. 183-199.
- HADOT P. **Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin**. Entretiens Hardt. Genève, 1957.
- HENRY P. **Plotin et l'Occident**. Spicilegium Sacrum Lovaniense: Louvain, 1934.
- LILLA S. "Introduzione allo studio dello Ps. Dionigi l'Areopagita". **Augustinianum**, t. XXII, 1982 (fasc. 3), p. 533-577.
- MARION J.-L. **De surcroît**. PUF: Paris, 2001.
- MARION J.-L. **L'idole et la distance**. Grasset: Paris, 1989.
- ROQUES, R. **L'univers dionysien**. Aubier: Paris, 1954.
- SAFFREY H.-D. "*La Théologie Platonicienne* de Proclus et l'histoire du néoplatonisme". In **Proclus et son influence**. Actes du colloque de Neuchâtel. Edition du Grand Midi: Zurich, 1987, p. 29-59.
- SAFFREY, H. D. "Nouveaux liens objectifs entre le Pseudo-Denys et Proclus". **Recherche de Sciences Philosophiques**, t. 63 (1979).
- SAFFREY, H. D. "Un lien objectif entre le Pseudo-Denys et Proclus". **Text und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur**, t. 94 (1966), p. 98-105.
- SAFFREY, H. D. **Le néoplatonisme après Plotin**. Vrin: Paris, 2000.
- SCHIAVONE M. **Neoplatonismo e Cristianesimo nello ps. Dionigi**. Vita e Pensiero: Milano, 1963, p. 9-44.
- TROUILLARD J. "L'activité onomastique selon Proclus". **Entretiens de la Fondation Hardt**, XXI, *De Jamblique à Proclus*, Vandœuvre-Genève, 1975, p. 239-251.
- TROUILLARD J. **La purification plotinienne**. PUF: Paris, 1955.

VANNESTE J. **Le mystère de Dieu**. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du pseudo Denys l'Aréopagite. Bruxelles, 1959.

Recebido em: 30/04/2022

Aprovado em: 01/06/2033

Pedro Calixto Ferreira Filho

Doutor pela Universidade de Paris Sorbonne e Universidade de São Paulo. Concluiu o pós-doutoramento pela Universidade de São Paulo sob a orientação de Moacyr Ayres Novaes Filho. Ex-professor da Universitas Catholicae Parisiensis – PUC – Paris. Professor na Universidade Federal de Juiz de Fora e Pesquisador junto ao CEPAME – Universidade de São Paulo.

Eduardo Alvim Passarella Freire

Bacharel em Direito pelo Instituto Vianna Júnior (Juiz de Fora), especialista em Direito Constitucional pelo Instituto Brasileiro de Ensino, Desenvolvimento e Pesquisa (IDP)/Brasília, Mestrando em Filosofia, tendo como linha de pesquisa: Metafísica e Ontologia Geral sob a orientação de Prof. Dr. Pedro Calixto Ferreira Filho - Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).