



Jean Scot Érigène, La connaissance de soi et la tradition idéaliste

Dermot Moran, Juliette Lemaire

DANS **LES ÉTUDES PHILOSOPHIQUES** 2013/1 (N° 104), PAGES 29 À 56
ÉDITIONS **PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE**

ISSN 0014-2166

ISBN 9782130618119

DOI 10.3917/leph.131.0029

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2013-1-page-29.htm>



CAIRN.INFO
MATIÈRES À RÉFLEXION

Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

JEAN SCOT ÉRIGÈNE, LA CONNAISSANCE DE SOI ET LA TRADITION IDÉALISTE

Aucun homme connaissant correctement la nature des choses ne peut mettre en doute le fait que tous les existants s'avèrent contenus dans l'Intelligence divine.

(Divino animo omnia contineri nullus recte naturas rerum intelligens dubitat).

(Érigène, *Periphyseon*, V. 925a)

Interpréter un penseur médiéval à la lumière de la philosophie actuelle

Un homme nommé Johannes (*ca.* 790/800-*ca.* 877) identifié comme un Irlandais (*scottus*), qui usa du nom de plume « *Eriugena* » (ce qui signifie « né Irlandais ») pour signer un seul manuscrit, fut le principal penseur de la *renovatio* carolingienne, un penseur bien plus original, profond et systématique que Alcuin ou Hilduin¹. Né quelque part en Irlande, il apparaît pour la première fois dans l'histoire officielle comme un disputant théologien, clerc et enseignant (*magister*), doté d'une réputation extraordinaire pour son enseignement, dans la cour itinérante de Charles le Chauve², qui se déplaçait dans les centres royaux et monastiques variés de la région d'Île-de-France³. Érigène est d'abord mentionné comme un spécialiste des arts libéraux, mais fut ensuite engagé comme disputant théologien dans un

1. Sur la vie d'Érigène, voir Maïeul Cappuyns, *Jean Scot Érigène. Sa vie, son œuvre, sa pensée*, Louvain, Abbaye de Mont-César, 1933, *passim* et Dermot Moran, *The Philosophy of John Scottus Eriugena. A Study of Idealism in the Middle Ages*, New York, Cambridge University Press, 1989, pp. 35-47. Johannes Scottus signe sa dédicace épistolaire de sa traduction du travail de Denys l'Aréopagite du nom de plume « Érigène ». Érigène corrigea et augmenta la première traduction de Dionysius par Hilduin et enjoignait quiconque doutait de sa traduction de vérifier le grec (voir *PL*, CXXII.1032c).

2. Voir Mary Brennan, « Materials for the Biography of Johannes Scottus Eriugena », *Studi Medievali*, 3a serie, XXVII, 1, 1986, pp. 413-460. Le nom d'Érigène est absent des *Annales de St-Bertin*, qui archivaient la vie à la cour de Charles le Chauve. Les références les plus anciennes à son sujet sont des archives de recettes médicinales qui lui ont été attribuées. Cependant, il y a une référence à John « l'Irlandais » chez Prudence de Troyes dans son *De Praedestinatione* (851) comme un continuateur de Pélage (*Pelagii ... sectatorem Ioannem videlicet Scotum, PL*, CXV 1011B), qui seul « se rendit d'Irlande en Gaule » (*te solum ... Galliae transmisit Hibernia, PL*, CXV 1194a). Il est cité par Pardule (comme le note Rémi) comme « cet Irlandais, qui dans un palais royal, est appelé John » (*Scotum illum qui est in palatio regis, Joannem nomine, PL*, CXXI 1052a).

3. Voir John J. Contreni, *The Cathedral School of Laon from 850 to 930: Its Manuscripts and Masters*, Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung, 29, Munich, Arbo-Gesellschaft, 1978.

débat sur la prédestination. À la suite de quelques difficultés avec les autorités ecclésiastiques au sujet de son *De divina praedestinatione*⁴, il réapparait comme le traducteur des textes chrétiens grecs, en particulier des travaux de Denys l'Aréopagite, nommé à cette tâche par le roi Charles lui-même. Cependant, son travail philosophique le plus original et le plus créatif est son dialogue cosmologique extraordinaire, *Periphyseon* (également connu sous le titre *De divisione naturae*, ca. 862-ca. 867)⁵.

Le *Periphyseon* (littéralement « sur ou à propos des natures ») est décrit par Érigène comme une « étude de la nature » (*physiologia*, *PP*, IV, 741c)⁶, mais « nature » (Érigène utilise à la fois le grec φύσις et le latin *natura*, *PP*, I, 441a) est ici définie d'une façon nouvelle et radicale. Les protagonistes du dialogue – *Nutritior* et *Alumnus* – se proposent de discuter sur la « totalité de toutes choses » (*universitas rerum*), c'est-à-dire, toute chose rassemblée sous le nom « nature universelle » (*universalis natura*, *PP*, II, 525b) ou simplement *universitas* qui inclut « Dieu et créature » (*deus et creatura*, *PP*, II, 524d). Au cours du dialogue, le « philosophe » (*philosophus*) ou le « théologien » (*theologus*) est aussi représenté comme un « cosmologiste » (*sapiens mundi*) ou « physicien » (*fisicus*) menant une « enquête sur la nature » (*inquisitio naturarum*, *PP*, II, 608c), guidé par la « nature, l'enseignante elle-même » (*natura ipsa magistra*, *PP*, II, 608d). Un *Hexaemeron* ou récit des six jours de la création est inclus comme faisant partie de son enquête sur la nature. « Nature » signifie alors non seulement la nature créée mais inclut aussi la nature divine.

Au début du dialogue, Érigène offre une nouvelle définition de la nature comme « un nom général pour toutes les choses qui sont et toutes les choses qui ne sont pas (*Est igitur natura generale nomen, ut diximus, omnium quae sunt et quae non sunt*, *PP*, I, 441a), la Nature qui inclut « à la fois Dieu et la créature » doit aussi être comprise en termes de relation dialectique entre être et néant, une relation qui peut être décomposée en plusieurs noms distincts. Dieu et nature doivent être pensés ensemble et ne doivent pas être considérés comme séparés l'un de l'autre (*a seipsis distantia*, *PP*, III, 678c). En effet, la nature en tant que telle signifie à la fois la compréhension divine comme cachée et la manifestation du divin, qui inclut aussi l'incarnation du Verbe divin dans les mots humains. Par conséquent, la nature contient la transcendance, l'inconnaissabilité et l'obscurité du divin aussi bien que son

4. Voir G. Madec (éd.), *Iohannis Scotti de divina praedestinatione*, CCCM 50, Turnhout, Brepols, 1978.

5. H.-J. Floss (éd.), *Iohannis Scoti Opera quae supersunt Omnia, Patrologia Latina* (citée désormais *PL*) vol. 122 (Paris, 1853). Une nouvelle édition a été réalisée par É. Jeuneau : *Iohannis Scotti seu Eriugena Periphyseon* curavit Eduardus A. Jeuneau, 5 vol., CCCM 161-5, Turnhout, Brepols, 1996-2003. Le *Periphyseon* (abrégé désormais *PP*) sera cité selon l'édition de Jeuneau et dans la traduction suivante : Jean Scot Érigène, *De la division de la Nature : Periphyseon*, trad. Francis Bertin, Paris, Puf, 1995-2009.

6. En effet, il y a au moins un manuscrit, le *MS* Brit. Mus. Addit. 11035, f. 9^r qui donne le titre *Liber physiologiae Iohannis Scottigenae* – voir I. P. Sheldon-Williams (éd.), *Iohannis Scotti Eriugena Periphyseon, De Divisione Naturae*, livre Un, Dublin, Dublin Institute for Advanced Studies, 1968, p. 10.

écoulement dans l'ordre créé. Le défi d'Érigène est d'expliquer comment la nature infinie inclut à la fois l'être et le non-être, Dieu et la création. Au cours du dialogue, il donne une explication de l'Un divin, son émanation cosmique dans la nature créée et son retour dans sa propre profondeur cachée. De plus, en vertu du principe selon lequel la nature humaine est faite dans l'*imago et similitudo dei*, toutes les choses créées sont contenues dans la nature humaine, qui subit elle-même un processus de sortie et retour à sa source dans l'esprit divin. Une partie de la cosmologie d'Érigène repose sur son anthropologie radicale⁷. La nature humaine faite à l'image de Dieu est médiatrice entre le créateur divin et le monde de la création finie. La nature humaine (du moins avant la chute) à la fois embrasse toutes choses et reflète les attributs du divin lui-même. De plus, le Verbe est incarné comme l'être humain parfait. Ainsi, la nature humaine a le statut unique de connexion et médiation entre la nature divine et la nature créée.

Le *Periphyseon* d'Érigène eut un effet immédiat et local en France dans les Écoles de Laon et d'Auxerre. Il avait presque disparu au XI^e siècle, mais il suscita un regain d'intérêt au XII^e siècle, en particulier dans les écoles de Saint-Victor et de Chartres, partiellement au travers d'une sorte de résumé peu subtil de son travail, *Clavis physicae*, préparé par Honorius Augustodunensis⁸. À la suite de nombreux zigzags herméneutiques tortueux au XIII^e siècle, son *Periphyseon* devint associé à deux versions du panthéisme (Dieu comme *forma omnium* et *materia omnium*) prétendument promulguées par les néoaristotéliens Amaury de Bène et David de Dinant, conduisant à sa condamnation par les autorités de l'Église en 1210 et ensuite en 1225⁹. En dépit de ces condamnations quelque peu imprécises, le *Periphyseon* d'Érigène continua d'être cité avec respect par d'éminents penseurs comme Maître Eckhart et Nicolas de Cues (bien que Nicolas de Cues classe Érigène aux côtés de David de Dinant comme auteurs qui doivent être seulement lus par les sages). En conséquence, Érigène devint largement une figure oubliée jusqu'à la première édition imprimée de ses travaux à Oxford en 1681 par Thomas Gale, un professeur de grec de Cambridge.

Au tout début du XIX^e siècle, la pensée d'Érigène fut largement resuscitée au sein de l'idéalisme allemand qui apporta un nouvel angle sur les doctrines spéculatives propres à Érigène. Hegel, avec une connaissance directe des textes restreinte¹⁰, se réfère à lui dans ses *Leçons sur l'histoire de*

7. Voir Willemien Otten, *The Anthropology of John Scottus Eriugena*, Leiden, Brill, 1991.

8. P. Lucentini (éd.), *Honorii Augustodunensis Clavis Physicae*, *Temi e Testi* 21, Rome, Storia e Letteratura, 1974. Voir S. Gersh, « Honorius Augustodunensis and Eriugena, Remarks on the Method and Content of the *Clavis physicae* of Honorius Augustodunensis », in W. Beierwaltes (éd.), *Eriugena Redivivus. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit*, Heidelberg, Carl Winter Verlag, 1987, pp. 162-73.

9. Érigène dit que Dieu est *forma omnium* (PP, I, 499d) et Robert Grosseteste défend la formule dans son *De unica forma omnium* (ca. 1225).

10. Hegel s'instruisit sur Érigène au travers d'une thèse doctorale d'un intellectuel danois, Peder Hjort, *Johan Scotus Eriugena oder von dem Ursprung einer christlichen Philosophie*

la philosophie ; Schelling fut aussi intéressé par sa discussion de la nature et du panthéisme et Schopenhauer s'y réfère comme à un panthéiste. En France, Saint-René Taillandier (1817-1879) écrivit à la Sorbonne en 1843 une dissertation doctorale sur Érigène qui se réfère au jugement positif de Friedrich Schlegel et Franz Baader envers la pensée d'Érigène considérée comme une route non empruntée en philosophie médiévale¹¹. Les successeurs théologiens de Hegel, en particulier Johannes Huber et Theodor Christlieb (1833-1889)¹², identifièrent Érigène comme un précurseur pour sa compréhension du déploiement du divin dans le cosmos¹³. Ainsi, Huber le nomme le « père de la philosophie spéculative »¹⁴. Érigène était attirant pour la tradition idéaliste allemande parce qu'il était considéré comme un penseur de la liberté, du système, de l'unité, de la conscience de soi¹⁵ (comme une source de l'explication de l'Un, de l'identité de la raison et de la foi), et de la raison comme ayant la primauté sur l'autorité. Dans chacun de ces cas, il est possible de trouver des affirmations chez Érigène qui corroborent ces positions et thèmes, bien que, naturellement, les idéalistes l'interprètent dans les termes de leurs propres préoccupations théologiques et systématiques qui incluaient l'identification de la philosophie et de la religion, et l'idée d'une procession dynamique du divin vers l'ordre créé.

Au début de la seconde moitié du XIX^e siècle, les historiens de la philosophie commencèrent à découvrir l'Érigène historique. Les néothomistes eurent tendance à lire Érigène – et d'autres néoplatoniciens – en dehors de la tradition principale de la « philosophie de l'être » (promue comme le centre de la philosophie chrétienne par les philosophes néothomistes tels Jacques Maritain et Étienne Gilson). Wilhem Windelband comprit Érigène comme hypostasiant les catégories logiques, en disant qu'Érigène identifie

und ihrem heiligen Beruf (Copenhague, 1823). Hegel se réfère au livre de Hjort dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. Hjort présente Érigène comme un penseur chrétien qui pense l'unité de la philosophie et de la religion d'une manière très haute (voir p. 37).

11. Voir Saint-René Taillandier, *Scot Érigène et la philosophie scolastique*, Strasbourg, 1843, en particulier, pp. 264-265.

12. Voir Theodor Christlieb, *Leben und Lehre des Johannes Scotus Eriugena in ihrem Zusammenhang mit der vorhergehenden und unter Angabe ihrer Berührungspunkte mit der neueren Philosophie und Theologie*, Gotha, 1860. Christlieb étudia au célèbre « Tübinger Stift » et rédigea sa thèse doctorale sur Érigène, sous le titre *Das System des Johannes Scotus Eriugena in seinem Zusammenhang mit dem Neuplatonismus, Pseudodionysius und Maximus Confessor* (1857). Son livre de 1860 est un développement de sa thèse. Après avoir servi un temps à Londres comme pasteur et ensuite à Friedrichshafen (lac de Constance) en Allemagne, Christlieb devint professeur de théologie à Bonn.

13. Voir W. Beierwaltes, « Zur Wirkungsgeschichte Eriugenas im deutschen Idealismus und danach », in *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, Frankfurt, Klostermann, 1994, pp. 313-330 et *id.*, « The Reevaluation of John Scottus Eriugena in German Idealism », in John J. O'Meara et L. Bieler (éds.), *The Mind of Eriugena*, Dublin, Irish University Press, 1973, pp. 190-199.

14. J. Huber, *Johannes Scotus Eriugena: ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Theologie im Mittelalter*, Munich, Lentner, 1861 ; reprinted Hildesheim, Olms, 1960, voir p. 285.

15. Voir W. Beierwaltes, « Das Problem des absoluten Selbstbewusstseins bei Johannes Scotus Eriugena », in W. Beierwaltes, *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters, Wege der Forschung* 197, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969, réimpression du *Philosophisches Jahrbuch* 73, 1966, pp. 264-284.

« les différents degrés de l'abstraction avec les niveaux de la réalité métaphysique, ce qui avait déjà été proposé par l'ancien platonisme et dans le néoplatonisme »¹⁶. Windelband, Ueberweg, Erdmann et d'autres considèrent que le problème du réalisme et du nominalisme provient d'Érigène, et plus récemment des spécialistes, tels Joh Marenbon, ont lié Érigène au développement de la logique et à la discussion des catégories, minimisant la radicalité néoplatonicienne de sa cosmologie et de sa théologie spéculatives¹⁷. Surtout, le travail d'Érigène a dû être considéré comme une forme cohérente mais extrême du platonisme tardif, et sur cet aspect, du travail de valeur a été fait en identifiant ses sources.

Par rapport à la profondeur et l'originalité philosophiques d'Érigène, cependant, le travail de Werner Beierwaltes (né en 1931) en particulier a montré que la complexité spéculative et le système dialectique dynamique d'Érigène ont besoin de quelque chose comme les catégories de l'idéalisme afin d'être articulés dans leur pleine richesse et subtilité¹⁸. Bien sûr, l'articulation d'un auteur médiéval en des termes philosophiques adéquats pose de nombreux défis herméneutiques. Dans la suite de cet article, je veux par conséquent explorer l'idéalisme d'Érigène en ses propres termes, en tentant de saisir la nature précise de ses développements théologiques, métaphysiques et épistémologiques. Je pense que les idéalistes allemands ont eu raison de reconnaître Érigène comme l'un des leurs (en un sens large), et leur manière d'articuler les idées d'Érigène est largement utile. L'explication d'Érigène de la nature de toutes les existences comme essentiellement immatérielles, son classement du monde apparent physique, matériel et sensible au-dessous du niveau de l'esprit et en un sens spécifique, dépendant de l'esprit et sa compréhension de toutes les choses comme non pas seulement contenues dans l'esprit divin (et par extension dans l'esprit humain comme *imago dei*), mais comme étant Dieu dans Dieu (leur être véritable est leur être en tant qu'idées dans l'esprit divin), doivent être considérés non seulement comme constituant un système philosophique original en lui-même, mais aussi correctement situé au sein de la grande famille de l'idéalisme allemand.

Interpréter un penseur antique ou médiéval à la lumière des constellations conceptuelles philosophiques modernes requiert assurément l'exercice d'une herméneutique prudente et une transposition imaginative. Nous devons assurément reconnaître qu'Érigène est un penseur du IX^e siècle luttant

16. Voir Wilhelm Windelband, *A History of Philosophy*, 2 vol., trad. James Hayden Tufts, Londres, Macmillan, 1901, vol. 1, p. 273.

17. Voir John Marenbon, *Early Medieval Philosophy (480-1150): an Introduction*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1983 et son livre *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre: Logic, Theology and Philosophy in the Early Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

18. Voir W. Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zum Neoplatonismus und dessen Wirkungsgeschichte*, Francfort, Klostermann, 1985 ; *Platonismus und Idealismus*, Francfort, Klostermann, 1972 et son *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, Francfort, Klostermann, 1994.

avec un accès insuffisant aux livres spécialisés et une connaissance limitée de la tradition philosophique (son commentaire de Marcianus Capella montre à la fois son ingéniosité interprétative et les limites de son érudition)¹⁹. D'autre part, il n'est pas seulement un philosophe profondément chrétien – et pour cette période, cela signifie aussi être un platonicien – il est aussi hautement original et cherche à montrer l'unité intérieure derrière la divergence apparente entre les Pères Chrétiens grecs et latins. Érigène, ce qui est quasiment unique pour un intellectuel dans l'Europe occidentale à cette époque, avait une familiarité considérable avec la langue grecque, alors même qu'il n'avait pas accès aux travaux philosophiques grecs classiques²⁰. Le platonisme d'Érigène est si authentique qu'il a conduit plus d'un philosophe du XIX^e siècle à conclure qu'il devait avoir une connaissance directe des textes de Plotin ou Proclus. En 1927, M. Téchert²¹ pensa avoir identifié l'influence directe de Plotin sur Érigène à partir d'une comparaison entre des doctrines et des expressions techniques, mais Maïeul Cappuyns a montré que ces expressions et doctrines peuvent généralement être trouvées également dans la tradition néoplatonicienne chrétienne (en particulier chez Basile et Grégoire de Nysse). L'historien français Barthélemy Hauréau (1812-1896) trouva en Érigène « un autre Proclus, à peine chrétien²² », et Stephen Gersh a exploré « l'influence proclusienne chez Érigène, qui bien sûr n'est pas directe mais provient indirectement des écrits de Denys l'Aréopagite²³ ». À strictement parler, Érigène n'a pas pu directement puiser chez Platon, Plotin, Porphyre ou Proclus, mais ses sources provenaient plutôt d'une traduction latine partielle du *Timée* de Calcidius aussi bien que de la tradition chrétienne platonicienne de Marius Victorinus, Augustin, Boèce (parmi les auteurs latins) ainsi que Grégoire de Nysse, Basile, Denys l'Aréopagite et Maxime le Confesseur, pour la tradition grecque chrétienne. Sa découverte capitale de la compréhension de la transcendance divine advint lorsqu'il traduisit le *Corpus Dionysii*, dont le manuscrit vénéré avait été présenté au roi de France Louis le Pieux par l'empereur byzantin Michel le Bègue²⁴. Il

19. Voir Cora Lutz (éd.), *Iohannis Scotti Annotationes in Marcianum*, Cambridge, MA, Medieval Academy of America, 1939. Une nouvelle édition est nécessaire.

20. Érigène avait accès à un fragment du *Timée* de Platon dans la traduction de Calcidius et au traité pseudoaugustinien *Categoriae decem*.

21. M. Téchert, « Le plotinisme dans le système de J. Scot Érigène », *Revue néoscholastique de philosophie* 28, 1927, pp. 28-68.

22. Voir Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique, Part 1 : De Charlemagne à la fin du XI^e siècle* (1872), p. 151 qui décrit Érigène comme « cet autre Proclus, à peine chrétien, qui, par ses discours naïvement profanes, causera tant d'agitation dans l'école, dans l'Église ; qui sèmera tant de vents et recueillera tant de tempêtes, mais aura le courage de les braver ; qui ne fondera pas, comme saint Thomas, une école longtemps prospère, longtemps fréquentée, mais qui, du moins, aura la gloire d'avoir, au IX^e siècle, devancé Bruno, Yanini, Spinoza, Schelling et Hegel... ».

23. Voir S. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena*, Leiden, Brill, 1978.

24. Sur la traduction de Denys par Érigène, voir M. Harrington, *A Thirteenth-Century Textbook of Mystical Theology at the University of Paris*, Dallas Medieval Texts and Translations, Louvain, Peeters, 2004, 22 sq. Harrington souligne (p. 24) qu'en traduisant Denys, Érigène effectue quelques modifications – y compris en exprimant la fusion de l'esprit avec Dieu

fait fréquemment référence au court traité latin de Grégoire de Nysse *De hominis opificio* (qu'il appelle *De imagine*), aux *Ambigua ad Iohannem* et aux *Quaestiones ad Thalassium de Maxime*, et peut-être à d'autres travaux. Sa cosmologie philosophique et théologique est profondément influencée par Denys, Basile, Grégoire de Nysse et Maxime le Confesseur (tous sont librement cités dans le dialogue), autant que par des autorités plus familières de l'Occident romain (c'est-à-dire Cicéron, Augustin, Ambroise, Boèce, Marcianus Capella). Entrelaçant habilement son texte avec ces autorités, Érigène parvient toujours à développer sa propre cosmologie hautement originale dans son *Periphyseon* comme une analyse de la « nature » et de « ces choses qui sont et qui ne sont pas » (*ea quae sunt et ea quae non sunt*). Étant donné ce contexte riche et théologiquement divers (qu'Érigène synthétise dans un système cohérent, et donnant ainsi naissance à l'affirmation selon laquelle le *Periphyseon* est la première *summa* scolastique), il serait par conséquent anachronique de chercher directement chez Érigène une version de l'idéalisme allemand. À la place, nous devons parvenir à comprendre sa *physiologia* à la fois selon ses propres termes et selon la manière dont il s'occupe de nos intérêts actuels.

La vision cosmologique d'Érigène

De façon générale, la pensée d'Érigène représente une tentative visionnaire de présentation d'une explication néoplatonico-chrétienne cohérente et systématique du Dieu infini, inconnu et inconnaissable, « incompréhensible » (*deus per se incomprehensibilis*, *PP*, I, 450b), pensé à la fois en lui-même et dans les termes de sa création et réabsorption de l'univers. Érigène ouvre le dialogue en soulignant l'incompréhensibilité divine (voir, par exemple, *per se ipsum incomprehensibilis*, *PP*, I, 451b). Dieu est inconnu – en son essence – non pas seulement des créatures, mais encore inconnu (*incognita*) même à lui-même. Érigène écrit que Dieu peut être compris comme se créant lui-même et en tant que tel, il est initialement inconnu à lui-même, mais il se connaît lui-même dans sa création :

Car la Nature divine devient créée par elle-même dans les causes primordiales, et elle se crée donc elle-même, c'est-à-dire que la Nature divine commence à apparaître dans ses théophanies, en voulant émerger des replis les plus cachés de sa nature, dans lesquels la Nature divine reste inconnaissable même pour elle-même, c'est-à-dire lorsqu'elle ne se connaît encore en rien parce que la Nature divine demeure infinie, supranaturelle, suessentielle et transcendante à tout ce qu'on peut connaître et à tout ce qu'on ne peut pas connaître ; mais, en descendant dans les

comme une *theoria* ou une *speculatio* plutôt que comme un torrent ou une interaction avec la théophanie divine ou le rayon divin (voir *PL*, CXXII 1116c). Voir aussi René Roques, *Libres sentiers vers l'érigénisme*, *Lessico intellettuale europeo*, IX, Rome, Ateneo, 1975.

causes primordiales des existants et en se créant pour ainsi dire elle-même, la Nature divine commence alors à se connaître elle-même dans quelque chose. (*PP*, III, 689a-b ; Bertin, vol. 3, pp. 184-185.)

Érigène conçoit le Dieu en termes néoplatoniciens comme le plus haut principe, « l'un identique à soi immuable » (*unum et idipsum immobile*, *PP*, I, 476b), qui engendre toutes choses à travers sa « descente de soi » (*exitus*) et les récupère en lui-même dans un trajet de « retour » (*reditus*). Cet Un est « inconnu » et inconnaissable (même à lui-même) parce que ce qui est infini est sans limites et ne peut être limité, comme Érigène le répète plusieurs fois.

Suivant Denys et Maxime, Érigène propose une conception essentiellement dynamique de la divinité transcendante comme se mouvant du caché à la révélation, s'extériorisant lui-même dans les divisions de la nature et retournant en lui-même en une seule grande articulation de soi intemporelle qui est en même temps comme un rayonnement infini de rayons de lumière vers l'extérieur dans toutes les directions. Toute la nature – y compris et particulièrement la nature divine – est conçue comme l'expression de soi, l'articulation de soi ou l'explication de soi de l'esprit divin qui même dans sa sortie et son retour jamais ne s'écarte (excepté dans les termes de la croyance humaine à son propos et du monde, caractérisé religieusement comme « la Chute ») du royaume de l'esprit divin. C'est la façon la plus profonde de concevoir le « Verbe » (*verbum*, *logos*) au cœur de la divinité. Sortant de cette obscurité infinie d'ignorance de soi et inconnaissance, provient le Verbe divin ou la divine lumière qui est l'expression de soi de l'Un, le caché devenant manifeste. La divine expression de soi est présentée comme provoquant non pas seulement la manifestation de soi du divin, mais, en particulier dans le livre trois du *Periphyseon*, le mouvement du non-être à l'être lui-même. Cette expression de soi est en même temps l'avènement d'un genre de *connaissance de soi* de l'Un qui dans sa plus grande inconnaissabilité reste dans l'ignorance de soi. C'est aussi ce qui engendre l'univers créé :

Puisque le Fils de Dieu est à la fois Verbe, Raison et Cause, il n'est donc pas déraisonnable d'affirmer que la Raison (*creatrix ratio*) et la Cause créatrice de l'univers créé, à la fois absolument simple et infiniment multiple en soi, c'est le Verbe de Dieu ; et, si nous inversons la proposition : Le Verbe de Dieu, qui est à la fois absolument simple et infiniment multiple en soi (*simplex et in se infinite multiplex*), est la Raison et la Cause créatrice de l'univers créé (*universitatis conditae*). Le Verbe de Dieu est simple, car la totalité des existants forme en Lui une unité indivisible et indissociable ; ou plutôt, le Verbe de Dieu est Lui-même l'unité indivisible et indissociable de tous les existants, car il est Lui-même tous les existants (*quoniam ipsum omnia est*). Mais c'est à juste titre que nous pouvons aussi considérer le Verbe de Dieu comme multiple, parce que le Verbe de Dieu se diffuse à l'infini (*diffusio*) à travers tous les existants, et parce que c'est cette diffusion même qui fait subsister tous les existants. (*PP*, III, 642c-d ; Bertin 3 : 104.)

C'est une version de l'idée selon laquelle toutes choses sont une en Dieu et aussi que Dieu, en tant que bon, est diffusé au travers de toutes choses. Selon une tradition ancienne déjà articulée dans les *Lois* de Platon et développée chez Proclus, Érigène conçoit le Dieu infini comme contenant toutes choses comme « le début/principe, le milieu et la fin » (*principium et medium et finis*, *PP*, I, 451d) de toutes choses²⁵. L'épanchement divin conduit toutes les choses à l'être, et ces choses sont compénétrées de divinité. Ainsi, en empruntant une image à Maxime dans son *Ambigua* (*PG*, XCI, 1076a-1088d), Érigène dit que de même que l'air se manifeste comme la lumière et ne peut pas être distingué d'elle, de même la nature humaine illuminée par Dieu brille seulement comme Dieu (*PP*, I, 450a-b). En effet, chaque anneau dans la chaîne de la nature créée, lorsqu'il est illuminé par le divin, reçoit le divin à sa manière (toutes les choses sont reçues selon la manière dont elles sont reçues). Chaque être créé est pleinement illuminé par le divin afin – tout en conservant mystérieusement sa propre nature – de rayonner uniquement comme le divin. Érigène résume cela ainsi :

De même donc que tout l'air semble devenu lumière et que tout le fer liquéfié, comme nous l'avons déjà dit, semble devenu igné, voire semble devenu feu lui-même, nonobstant la conservation de leurs substances (*substantiis*) respectives, de même une intelligence sensée doit admettre qu'après la fin de ce monde toute nature, corporelle ou incorporelle, semblera devenue Dieu seul (*solus deus esse videbitur*), tout en conservant l'intégrité de sa nature (*naturae integritate permanente*), de telle sorte que Dieu, qui en Lui-même est inconnaissable, deviendra en quelque sorte (*quodam modo*) connaissable dans la créature, tandis que la créature elle-même sera transformée par un miracle ineffable en Dieu (*in deum uertatur*)... (*PP*, I, 451b ; Bertin I : 79-80.)

Dieu se manifeste Lui-même en toutes choses *en tant que* ces choses. Plus tard, Nicolas de Cues tentera d'exprimer cette résidence dans les choses créées plus précisément en distinguant entre l'essence absolue et l'essence « contractée » des choses (voir *De docta ignorantia* II, iv, 15) – Dieu est ce que sont les choses créées mais sans pluralité ou différence.

Le plus haut mystère, pour Érigène, est la manifestation de soi du divin à partir de sa propre obscurité intérieure et de son non-être. La manifestation du divin intervient dans des « théophanies » (*theophaniae*), qui sont des apparences appropriées et proportionnées à chaque degré de l'échelle des natures créées. Dès l'ouverture du livre I du *Periphyseon*, Érigène définit la théophanie comme une manifestation de soi du divin (*theophania, hoc est dei apparitio*, *PP*, I, 446d). Une théophanie (en grec : θεοφάνια – parfois translittéré par Érigène *theophania*) doit aussi être reçue – et appréciée – par un esprit contemplatif, par une contemplation (*contemplatio intellectus*,

25. Voir W. Beierwaltes, *Proklos*, Francfort, Klostermann, 1965, pp. 82-86.

θεωρία). Érigène soutient que toute réalité est comprise dans l'esprit divin : « toutes les choses sont contenues dans l'esprit divin » (PP, V, 925a). Pour Érigène, Denys (en suivant saint Paul) et même saint Ambroise de Milan confirment que toutes les choses sont « en Dieu ». Leur être est leur être connu par Dieu :

Car qu'est-ce que tous les existants sont d'autre, sinon leur connaissance dans l'Intelligence divine ? (*Quid enim aliud omnia sunt, nisi eorum in divino animo scientia*, PP, V, 925b, Bertin 5 : 100.)

Les essences de toutes choses sont les « idées » (*ideai*) de ces choses en Dieu, où elles sont toutes une sans différence. De plus, la nature humaine, qui est en essence l'esprit humain, est aussi essentiellement définie comme une « idée » ou une « notion » (*notio*) dans l'esprit de Dieu : « l'homme est une notion intellectuelle créée de toute éternité dans l'Intelligence divine » (*homo est notio quaedam intellectualis in mente divina aeternaliter facta*, PP, IV, 768b, Bertin 4 : 93)²⁶. L'esprit humain est fait à l'image de l'esprit divin. Selon les mots de Maximus dans son *Ambigua ad Iohannem*, traduit par Érigène, Dieu et la nature humaine sont les paradigmes l'un de l'autre (*Dicunt enim inter se invicem paradigmata Deum et hominem*, PL, CXXII. 1220a ; CCSG 18 : 48). Ainsi, toutes les choses créées doivent être dites contenues non seulement dans l'esprit divin, mais aussi dans l'esprit humain d'avant la chute, puisque l'esprit humain est le *officina omnium* (PP, II, 530d ; IV, 755b ; V, 893c), l'atelier de toutes les choses. Le Logos est à la fois la Seconde Personne de la Trinité et s'incarne également en être humain. L'esprit humain pénètre aussi en quelque manière toute la création. En un sens, il n'y a pas de monde sans le déploiement de l'esprit humain ; il n'y a assurément pas d'ordre temporel ou spatial dans la participation humaine à l'ordre cosmique. La nature humaine, s'il n'y avait pas eu la Chute, aurait gouverné l'univers (PP, IV, 782c). De façon similaire, la nature humaine parfaite se serait réjouie de l'omniscience et d'autres attributs dont jouit Dieu. De même que Dieu est infini et sans limites, la nature humaine est indéfinissable et incompréhensible et ouverte à la possibilité infinie et à la perfectibilité (PP, V, 919c). La transcendance et l'immanence de Dieu sont reflétées dans la transcendance et l'immanence humaine par rapport à son monde (IV, 759a-b). La Chute est interprétée par Érigène comme la descente de l'intellect dans les sens : l'*intellectus* est distrait par la volupté de la sensibilité (*aesthesis*). Érigène suit l'interprétation de Grégoire de Nysse selon laquelle la différence sexuelle est une conséquence de la Chute et n'est pas une caractéristique qui définit la nature humaine. L'être humain parfait n'est ni mâle ni femelle, de même

26. Voir D. Moran, « *Officina omnium or notio quaedam intellectualis in mente divina aeternaliter facta*: the Problem of the Definition of Man in the Philosophy of John Scottus Eriugena », in C. Wenin (éd.), *L'Homme et son univers au Moyen Âge*, 2 vol., Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, 1986, vol. 1, pp. 195-204.

qu'« en le Christ il n'y a ni mâle ni femelle ». (PP, IV, 795a.) De plus, l'esprit humain se connaît aussi lui-même dans une sorte d'engendrement de soi :

Car l'intelligence engendre sa connaissance de soi (*notitia sui*)... Car l'intelligence aspire déjà à se connaître, avant même d'engendrer comme une sorte de progéniture issue de sa propre substance (*veluti prolem suam*) sa propre connaissance. (PP, II, 610b-c ; Bertin 2 : 409.)

Suivant Grégoire de Nysse, Érigène soutient que les « essences » (*οὐσίαι*) véritables des choses corporelles sont immatérielles et intelligibles, et que la corporéité est simplement une apparence créée pour l'esprit qui a chuté par la concaténation des propriétés, en particulier, quantité, qualité, temps et lieu. Ainsi, la corporéité est une illusion (ou même une hallucination) de l'esprit après la Chute, et quelque chose qui disparaîtra dans le retour de toutes choses, quand le corps reviendra à l'esprit (comme cela se produit dans le *reditus*). En suivant cette version de Grégoire de Nysse, Érigène souligne que le flot temporel corrupteur et les lieux apparents restreints de ce monde ne font pas partie du dessein originel de Dieu, mais se sont imposés dans notre monde humain au travers de différents genres d'ignorance de soi – dans ce cas, l'ignorance humaine de sa vraie nature. Le but de la philosophie est de surmonter cette basse ignorance de soi et la remplacer par une haute « ignorance divine », celle qui reconnaît l'infinité et l'ineffabilité du divin et son immanence immédiate en toutes choses comme l'*essentia omnium*.

En expliquant la dialectique de la relation entre connaissance humaine, connaissance divine et ignorance, Érigène pense même la réalité comme constituée par des esprits communicants, en particulier la communication entre les membres de la Trinité, mais aussi entre le divin et l'humain (c'est seulement à propos d'humains et non pas des anges que l'on dit qu'ils sont faits à l'image et à la ressemblance de Dieu). En effet, Érigène envisage la condition de l'après-résurrection comme celle dans laquelle les humains ressuscités conversent avec la divinité au sujet des « principes des choses visibles » (PP, IV, 843b).

Le concept dynamique de la nature universelle d'Érigène

Érigène ne se contente pas d'établir un parallèle entre d'une part Dieu et l'être véritable et d'autre part la création elle-même (sans le support de Dieu) et le non-être, comme dans la tradition augustinienne (bien qu'Augustin lui-même tint toujours à insister sur le fait que Dieu était mieux connu au travers de l'ignorance, *melius scitur nesceindo*, une phrase souvent citée par Érigène (voir PP, I, 510b). Érigène proposait plutôt une division quadripartite de la nature : la nature qui crée et qui n'est pas créée, la nature qui crée et qui est créée, la nature qui est créée et qui ne crée pas, et la nature qui n'est ni créée ni ne crée. Il vaut mieux penser ces

divisions (auxquelles on fait aussi référence avec « formes » et « espèces ») comme exprimant des aspects variés de la manifestation divine dans une sorte d'ordre systématique. En fait, les divisions de la nature énumèrent aussi les étapes de la procession cosmique de sortie et de retour vers Dieu. Chaque chose prend place *au sein* de la nature. Dieu est présent dans les quatre divisions, et cette division quadripartite de la nature est à la fois « de Dieu et en Dieu » (*de deo et in deo*, *PP*, III, 690a). La quatrième division – celle qui est incréée et qui ne crée pas (*nec creat nec creatur*, *PP*, I, 442a) présente initialement un problème parce qu'elle signifie le néant en plusieurs sens. La création signifie précisément la création *ex nihilo*, et Érigène interprète radicalement *ex nihilo* comme signifiant aussi *ex deo*, puisqu'il ne peut rien y avoir en dehors de Dieu. En même temps, selon Denys et Maxime, Dieu doit être compris comme un non-être au-dessus de l'être, un néant suressentiel demeurant dans l'obscurité divine. La division quadripartite introduit une ambiguïté qui déstabilise toute lecture des quatre divisions comme une hiérarchie simplement néoplatonicienne depuis Dieu vers le néant à travers les créatures.

La lecture érigénienne de Denys

Érigène est toujours sensible aux différentes interprétations de l'Écriture qu'il trouve dans les autorités à la fois grecques et latines. L'Écriture – comme la nature – est infinie, et il y a autant d'interprétations qu'il y a de couleurs dans une « queue de paon » (*penna pavonis*, *PP*, IV, 749c) :

Car l'Esprit-Saint, qui est l'auteur infini (*infinitus conditor*) de l'Écriture sainte immanent aux intelligences des Prophètes, a déposé en elle une multiplicité infinie de significations (*infinitos intellectus*) herméneutiques ; et c'est pourquoi l'interprétation qu'en propose tel commentateur n'exclut pas l'interprétation qu'en propose tel autre commentateur, pourvu que l'interprétation proposée par chacun des commentateurs soit conforme à la Foi orthodoxe et au Credo catholique, qu'il s'agisse d'une interprétation que l'on découvre par soi-même après avoir été illuminé par Dieu (*a deo illuminatus*). (*PP*, III, 690b-c ; Bertin 3 : 187.)

Bien qu'il mette l'accent sur l'accord fondamental entre les Pères chrétiens, Érigène favorise cependant les versions grecques par rapport aux versions latines des doctrines théologiques. Il estime en particulier les écrits spirituels énigmatiques de Denys l'Aréopagite, qu'il appelle *summus theologus, sanctus Dionysius, magnus Dionysius Areopagita* (*PP*, III, 644a), *praeclarissimus episcopus Athenarum* (*PP*, III, 644b). Érigène est totalement conquis par la vision de Denys. Il reconnaît que le discours de l'Aréopagite selon sa « manière compliquée et déformée » (*more suo perplexo yperbaticeque disputat*, *PP*, I, 509c) est « obscur » (*abstrusus*) et « difficile » (*difficilis*). Pour Érigène, la caractéristique principale de cette tradition théologique est son accent sur Dieu comme « être supérieur » dans la mesure où Dieu pourrait

être appelé un « non-être ». Érigène est particulièrement captivé par une formulation qu'il trouve dans le quatrième chapitre de *Celestial Hierarchy* de Denys (*CH* iv 1, *PG*, III, 177d1-2) : τὸ γὰρ εἶναι πάντων ἐστὶν ἡ ὑπὲρ τὸ εἶναι θεότης, qu'il traduit par « l'être de toutes les choses est la divinité au-dessus de l'être » (*Esse enim omnium est super esse divinitas*, *PP*, I, 443b)²⁷. C'est peut-être la phrase favorite d'Érigène chez Denys²⁸. Dans les manuscrits, cela est parfois rendu, probablement par un copiste qui ne connaît pas le grec original, par *esse enim omnium est super esse divinitatis*²⁹. Parfois, au lieu d'invoquer la formule de Denys *super esse divinitas*, Érigène parle de « suessentialité divine » (*divina superessentialitas*, *PP*, III, 634b), ou – citant Denys *Divine Names* I, 1-2 (*PG*, III, 588b-c) – de la « divinité suessentielle et cachée » (*superessentialis et occulta divinitas*, *PP*, I, 510b).

Dans le livre I du *Periphyseon*, à travers la voix de *Nutritor*, Érigène commente le sens de *superessentialis* :

N'avons-nous pas déclaré que la Nature ineffable (*ineffabilis natura*) ne peut être signifiée à proprement parler par aucun verbe et par aucun nom, ni par aucun autre son sensible, ni non plus par aucune propriété signifiée par ceux-ci ? Et tu l'as admis. Car ce n'est pas au sens propre, mais c'est au sens figuré (*Non enim proprie sed translative*) qu'on l'appelle Essence, Vérité, Sagesse, et autres noms de ce type ; en revanche, c'est au sens propre qu'on l'appelle Suessence (*superessentialis*), plus-que-vérité, plus-que-sagesse, etc. Mais ces noms ne semblent-ils pas alors correspondre en quelque sorte à des noms propres (*propria nomina*) ? Car si on ne l'appelle pas Essence au sens propre, en revanche, on l'appelle bel et bien Suessence au sens propre (*proprie*) ; de même, si on ne l'appelle pas Vérité ou Sagesse au sens propre, en revanche, on l'appelle bel et bien plus-que-Vérité et plus-que-Sagesse au sens propre. La Nature divine n'est donc pas dépourvue de noms propres. Car quoique chez les Latins ces noms ne soient pas habituellement formulés sous une intonation unique (*sub uno accentu*) ni sous une teneur de composition unique, à l'exception du mot *suessentiel* (*superessentialis*), ces noms sont pourtant formulés par les Grecs sous une teneur composée unique. (*PP*, I, 460c-461a ; Bertin 1 : 94.)

Donc Dieu n'est pas essence, mais « suessence » (*superessentialis*) ou même l'« essence au-dessus de l'essence » (*superessentialis essentia*). Érigène considère apparemment les désignations affirmatives telles que *superessentialis*

27. Voir aussi *PP*, I, 516c ; III, 644b, V, 903c, *Patrologia Latina* CXXII, 1046b-c ; voir aussi John Scottus, *Expositiones in Ierarchiam Coelestem* II, 1083, éd. J. Barbet, CCCM 31, Turnhout, Brepols, 1975, p. 49.

28. Maxime le Confesseur commente aussi la phrase de Denys dans *Amb.* 6 (CCSG 18, p. 94, l. 1448-9), un passage bien connu d'Érigène qui traduit *Ambigua*.

29. Voir Jean Scot, *Homélie sur le Prologue de Jean*, SC 151, Paris, Éditions du Cerf, 1969, Appendix ii, 323-326. L'article grec défini « ἡ » avant « θεότης » ne peut pas être rendu en latin. Dans *Expositiones*, Érigène donne une autre version : *esse omnium est divinitas quae plus est quam esse*. Ailleurs, il rend ἡ ὑπὲρ τὸ εἶναι θεότης par *superessentialis divinitas* (*Hom.* 289b) : *esse omnium est superessentialis divinitas*. *Superessentialis* est bien sûr la traduction de ὑπερουσίτης de Denys. Ces traductions variées ont conduit Dondaine à souligner le soin avec lequel Érigène a amélioré ses traductions pour prendre la mesure exacte de l'influence de la théologie de Denys.

comme appartenant réellement à la théologie négative. Comme *Alumnus* en vient à le reconnaître :

Car lorsqu'on déclare : *Dieu est Surescence*, on ne me laisse entendre rien d'autre qu'une négation de l'essence (*negatio essentiae*). Quiconque déclare : *Dieu est Surescence*, nie explicitement (*aperte negat*) que Dieu soit Essence. Et par conséquent, quoique la négation ne se traduise pas dans la formulation même des termes, son sens caché n'échappe toutefois pas aux gens qui savent observer attentivement. (*PP*, I, 462a-b ; Bertin 1 : 96-7.)

Pour Érigène, des termes comme *superessentialis* composent les deux genres de la théologie – la positive et la négative – puisqu'ils semblent positifs en apparence, mais leur sens a « la force du négatif » (*virtus abdicativae*, *PP*, I, 462c). Ces termes contiennent la dialectique de celui qui semble affirmer et à la fois nier, et par conséquent participe de la dialectique de la connaissance et de l'ignorance. Le point principal est que Dieu ne doit pas être compris comme « être » (*esse*) ou « essence » (*essentia*) mais comme « plus que *essentia* » ou « au-dessus de l'essence ». Comme Érigène le souligne, cette pensée n'est pas étrangère à la tradition latine : Augustin et Boèce insistent tous deux sur le fait que les catégories d'Aristote ne s'appliquent pas *proprie* à Dieu. De plus, Aristote – « le plus sagace des Grecs » – considérait que les catégories s'appliquaient seulement à l'univers *créé* :

Aristote, le plus sagace d'entre les Grecs, dit-on, et inventeur de la méthode consistant à différencier les réalités naturelles (*naturalium rerum*), classa les innombrables variétés de toutes les réalités postérieures à Dieu et créées par Dieu en dix genres universels, qu'il appela les dix Catégories, c'est-à-dire les dix prédicaments. Car, selon lui, on ne peut rien découvrir dans la multitude des réalités créées et dans les divers mouvements des esprits, qu'on ne puisse ranger dans l'un de ces genres. (*PP*, I, 463a ; Bertin 1 : 97-8.)

Pour appuyer l'interprétation selon laquelle la catégorie de substance ne s'applique pas à Dieu, Érigène cite Augustin, *De Trinitate* (V, 1, 2), selon lequel les catégories des choses créées ne sont pas appropriées à l'essence divine. Sans surprise, Érigène lit Aristote à travers les yeux d'Augustin. Dieu n'est pas *οὐσία*, mais plus que *οὐσία* et la cause de toutes les *οὐσίαι* (*PP*, I, 464a). Ces catégories ne sont pas prédiquées *proprie* mais *metaphorice* de Dieu. Pourtant, dans le *De Trinitate* V, Augustin a écrit :

Toutefois, il n'y a point de doute que Dieu soit une substance ou, si l'on préfère ce vocable, une essence (*substantia, vel, si melius appellatur, essentia*), ce que les Grecs appellent *οὐσίαν*. ... Et qui donc « est » plus que Celui qui a déclaré à Moïse son ami « *Je suis Celui qui suis* » – « *dis aux fils d'Israël : Celui qui est m'a envoyé à vous* » (Exod., 3, 14)³⁰ ?

30. Augustin, *De Trinitate* V.2.3 ; *La Trinité* (livres I-VII), traduction et notes par M. Meillet et Th. Camelot, *Œuvres de saint Augustin* 15, Bibliothèque augustiniennne, Paris, Desclée de Brouwer, 1955, p. 429.

Boèce dans son *De Trinitate* IV (un texte dont Érigène était familier) était plus explicite sur le fait que Dieu n'est pas substance au sens normal des catégories :

Il y a dans l'ensemble des dix catégories tout ce qui peut être universellement prédiqué de toutes les choses, à savoir, substance, qualité, quantité... Mais lorsque l'on applique celles-ci à la prédication de Dieu, toutes les choses qui peuvent être prédiquées (*quae praedicari*) sont changées... Car quand nous disons « Dieu » (*deus*) nous semblons en effet signifier une substance ; mais elle est telle en tant que sur-substantielle (*quae sit ultra substantiam*)³¹.

Érigène accepte lui-même le principe qu'une simple nature n'admet pas la notion de substance et d'accidents (*PP*, I, 524a). Donc Dieu n'est pas *οὐσία*.

La rencontre d'Érigène avec Denys l'a conduit à lire Augustin selon une nouvelle perspective, en mettant l'accent sur l'engagement d'Augustin dans la *via negativa*, à savoir Dieu « est mieux connu en ne connaissant pas, son ignorance est la sagesse véritable » (*qui melius nesciendo scitur, cuius ignorantia vera est sapientia*, *PP*, I, 510b)³². Et pour Augustin et pour Boèce, Dieu n'est pas saisi en vérité par la catégorie de substance. Mais la lecture d'Érigène des catégories est plus profondément marquée par Maxime le Confesseur, qui les considère comme s'appliquant seulement au monde créé. Érigène est clair : tout ce qui est substance est fini et sujet aux accidents. Mais Dieu n'a pas d'accidents, donc Dieu n'est pas une substance :

Car la substance qui occupe le premier rang parmi les Catégories est une substance finie et sujette aux accidents, alors que l'essence universelle ne tolère pas en elle le moindre accident (*universalis essentia nullum in se accidens recipit*). (*PP*, II, 597a ; Bertin 2 : 387-88.)

Ainsi, il y a au centre de la philosophie d'Érigène une conception de Dieu comme « au-delà de l'être », « au-delà de l'essence ». Mais il va plus loin et pense spécifiquement Dieu comme « néant » (*nihilum*, *PP*, III, 685a), un terme dont il pense qu'il a une autorité biblique, et en tant que négation de l'essence (*negatio essentiae*, *PP*, I, 462b) :

Car lorsqu'on déclare : *Dieu est Surescence*, on ne me laisse entendre rien d'autre qu'une négation de l'essence. (*Nam cum dicitur : Superessentialis est, nil aliud mihi datur intelligi quam negatio essentiae*, *PP*, I, 462b ; Bertin 1 : 96).

Dieu n'est « ni ceci ni cela ni quoi que ce soit » (*nec hoc nec illud nec ullum ille est*, *PP*, I, 510c). De plus, ce « non-être » est lui-même l'être de toutes les

31. Boethius, *Tractates, De Consolatione Philosophiae*, trad. H. F. Stewart, E. K. Rand, S. J. Tester, Harvard, Heinemann, Loeb Classical Library, 1918, pp. 16-18.

32. Érigène cite Augustin, *De Ordine* XVI.44 (*Deus qui melius scitur nesciendo*). Voir *De Ordine*, in *Œuvres de saint Augustin. Première série. Opuscules vol. IV. Dialogues philosophiques*, R. Jolivet (éd.), Paris, Desclée de Brouwer, 1948, p. 438.

choses créées. Le premier principe divin est mieux compris comme un néant, qui au travers d'un acte de négation de soi amène lui-même à l'être.

*La création comme l'expression de soi
du néant divin transcendant*

La tradition christiano-néoplatonicienne maintient à la fois la transcendance du divin et Son immanence dans la création, mais l'accent est mis – chez Érigène et chez Denys – sur Dieu comme transcendant toutes les prédications, au-delà de tout ce qui peut être dit de Lui. Dieu « surpasse toutes les essences » (*superat omnem essentiam*), est infini et ne peut pas être défini (PP, II, 589a-b) :

Ou encore comment l'Infini pourrait-il devenir définissable ou devenir connaissable par Lui-même, alors que le Dieu infini sait qu'il transcende l'ensemble du fini et de l'Infini, et que le Dieu infini sait qu'il subsiste au-delà de la finitude et de l'Infinitude ? (*Cum se cognoscat super omne finitum et infinitum et finitatem et infinitatem*, PP, II, 589b ; Bertin 2 : 375.)

En effet, il est même meilleur pour Dieu de connaître qu'Il est « séparé de » (*remotus*) toutes les choses plutôt qu'Il est dans toutes choses (PP, II, 598a). Dieu « surpasse » (*superat*) chaque essence (PP, II, 599c). La tentative pour penser ce premier principe inconnu et transcendant conduit à une explication extraordinaire à la fois de l'immanence de ce principe dans ce monde et aussi de la manière dont la nature humaine imite le divin à la fois en termes d'être et de non-être, connaissance et ignorance.

La nature divine doit être considérée comme « néant » (*nihil*) en raison de l'« excellence de la suressentialité divine » (*divinae superessentialitatis excellentia*, PP, III, 634b). Dieu est dit être néant en raison de son « ineffable excellence » (*ineffabilis excellentia*) et « incompréhensible infinité » (*incomprehensibilis infinitas*, PP, III, 634b). Dieu est dit ne pas être parce qu'il est au-delà de toute connaissance et d'être à cause de son infinité. C'est à cause de son infinité que Dieu est inconnu même à lui-même – pour ce qui est de ce qu'Il est, bien qu'Il sache qu'Il est.

« Néant » s'exprime d'abord comme bonté et ensuite comme être (en suivant une certaine séquence de théophanies). Érigène, invoquant explicitement l'autorité de Denys l'Aréopagite, pense le Bon, qui est antérieur à l'être, comme responsable du mouvement du non-être à l'être :

Si le Créateur a donc éduit tous les existants du néant à l'être par sa Bonté, le concept de Bonté en soi précède nécessairement le concept d'Être en soi. Car ce n'est pas le Bien qui a été produit par l'Être, mais l'Être qui a été produit par le Bien. (*Non enim per essentiam introducta est bonitas sed per bonitatem introducta est essentia*, PP, III, 627d ; Bertin 3 : 80.)

Érigène cite le slogan néoplatonicien caractéristique pour dire que « toutes les choses qui sont sont dans la mesure où elles sont bonnes » (*PP*, III, 628a, faisant écho au *De doctrina christina* 1, 32, 35 d'Augustin). Si la bonté s'est retirée, dit Érigène, les choses ne peuvent arriver à l'essence (*PP*, III, 628a). La bonté fait surgir l'essence ; c'est « la prérogative de la Bonté divine d'appeler de la non-existence à l'existence ce qu'elle souhaite être fait » (*PP*, II, 580c) et encore :

Or, le propre (*proprium*) de la Bonté divine consiste à appeler ce qui n'existait pas à l'existence. (*PP*, III, 627c ; Bertin 3 : 80.)

L'idée d'Érigène est que la nature divine en elle-même n'a pas de relation en dehors d'elle-même, et est manquante dans tous les accidents (*omni accidenti carens*, *PP*, II, 588c et *PP*, II, 599c). Ce n'est que lorsqu'il se manifeste lui-même comme bonté qu'il devient le Créateur Dieu. La bonté, pour Érigène, est liée à la fonction créative, la diffusion de soi, qui est elle-même comprise comme un discours du Verbe. Érigène offre une étymologie du terme « bonté » (*bonitas*) à partir du grec βῶω signifiant « Je crie » (*hoc est clamo*, *PP*, II, 580c).

Dieu crée à travers l'acte d'énoncer le Verbe, et le Verbe contient les éternelles « Causes Premières » (*causae primordiales*, *PP*, II, 616c)³³, qui elles-mêmes produisent les « effets créés » en des lieux et temps spécifiques (« éternité en elle-même », *aeternitas per se ipsam*, est l'une des causes primordiales). En effet, selon Érigène, « la véritable substance de chaque créature est sa raison, pré-connée et pré-crée dans les causes primordiales » (*PP*, II, 582c)³⁴. Même le temps a sa « raison » (*ratio*) dans l'esprit divin. Cette « sortie » (πρόοδος, *exitus*) part du genre le plus haut vers les espèces et individus les plus bas, culminant dans le plus bas niveau de la matière informée (*materia informis*), qui est « proche du rien » (*prope nihil*). Invoquant l'imagerie typiquement néoplatonicienne, Érigène compare la bonté à une rivière qui s'écoule d'elle-même partout (*PP*, III, 632c), « descendant selon les degrés naturels » (*per naturales descensiones gradusque*, *PP*, III, 630b). La « fécondité ineffable et surnaturelle de la bonté divine » (*ineffabilis ac supernaturalis divinae bonitatis foecunditas*, *PP*, II, 611b), en une « diffusion inépuisable » (*inexhausta diffusio*) et « simple multiplication » (*simplex multiplicatio*, *PP*, III, 632d) s'étend « d'elle-même en elle-même vers elle-même » (*a se ipsa in se ipsa ad se ipsam*, *PP*, III, 632d). Cette divinité suessentielle crée – au sens où elle se manifeste elle-même comme – le « Dieu en lui-même » (*bonitas per se ipsam*), qui à son tour amène les êtres à l'existence (ou l'essence), et de là génère « par une opération gnostique » (*gnostica operatione*, *PP*, II, 581b) la hiérarchie entière des êtres créés selon leur ordre et leur rang (genres, espèces et individus). Selon cette division cosmique (πρόοδος),

33. Le concept de causes primordiales utilisé par Érigène provient de la discussion de Denys à propos des noms divins dans *De divinis nominibus* chap. XI (voir *PP*, II, 617a).

34. Cette remarque est ajoutée dans le manuscrit Bamberg de la main d'Érigène.

nous commençons avec le genre le plus général et nous allons vers le plus bas niveau ou *infima species*. Il est remarquable qu'Érigène pense que la création originale se déroule d'une manière intemporelle. Il postule en effet deux genres de temps : un temps immuable – une raison ou *ratio* dans un esprit divin – et un temps corrompu (*PP*, V, 906a).

Dans cette création ou manifestation de soi, Érigène souligne la manière dynamique avec laquelle la divinité cachée devient manifeste et qu'elle est aussi comprise selon les termes de la procession de la Trinité (voir *PP*, II, 612a *sq.*)³⁵. De plus, cette création automanifestante s'explique non pas seulement en termes néoplatoniciens de sortie et descente mais aussi par la plus haute manière intellectuelle comme auto-intellection. Érigène comprend Dieu comme un néant transcendant ou un non-être « au-dessus de ce qui est et n'est pas », dont le premier acte est sa propre autoexplication ou création, son mouvement du non-être suressentiel vers l'être manifeste. Ainsi dans le livre III du *Periphyseon*, comme nous l'avons dit plus haut, Érigène répète l'idée selon laquelle la nature divine se crée elle-même (*PP*, III, 689a-b).

La création est définie par *Nutritio* comme « manifestation dans un autre » (*creatio, hoc est in aliquo manifestatio*, *PP*, I, 455b), ce qui dans ce cas signifie manifestation de soi-même dans un autre. La création essentielle en tant que manifestation est elle-même une *theophania* ou une manifestation divine. La création de soi de Dieu est sa manifestation de soi ou externalisation de soi, son épuisement de sa propre obscurité transcendante et divine ignorance ou non-connaissance dans le devenir du principe de l'être et de la lumière. La création de soi de Dieu donne naissance à la connaissance de soi de Dieu, qui à son tour génère son être manifeste. Alors que la création de soi divine en elle-même n'est pas explicitement une thèse idéaliste, Érigène, en des termes adaptés à partir de l'explication par saint Augustin de la connaissance de soi, comprend le mouvement du non-être à l'être comme un mouvement de la nature divine en l'esprit. L'intellect est premier par rapport à l'être. La lumière divine de la connaissance est une lumière incompréhensible qui ne devient manifeste que dans ce qui le reflète. L'esprit divin se crée lui-même dans sa tentative pour en venir à la connaissance de soi. Incidemment, selon sa conception de la création, Érigène est tout à fait heureux de dire que dans La Trinité, le Père est la « cause » de la naissance du fils (*pater causa nascentis de se filii*, *PP*, II, 613a). Mais ce n'est pas comme si le divin était dit exister prioritairement par rapport à l'esprit, il est plutôt le non-être totalement incompréhensible avant d'en venir à la saisie de soi (et la non-compréhension de soi). La saisie de soi divine chez Érigène n'est jamais une compréhension de soi complète parce que l'infini ne peut être

35. Selon les termes de la théologie négative d'Érigène, les noms divins Père, Fils et Esprit appartiennent à la théologie affirmative. À strictement parler, Dieu est « plus que la Trinité » (*plus quam trinitas*, *PP*, II, 614c).

compris ou circonscrit. Ainsi, le divin conserve toujours une dimension d'ignorance et d'obscurité divines même à propos de Lui-même. « Son ignorance est la véritable sagesse » :

Dieu ne subsiste dans aucun des existants contenus dans la nature, mais que ces hommes savent que Dieu transcende tous les existants, et que leur ignorance relative à Dieu constitue donc la véritable connaissance de Dieu, et que c'est en ignorant que Dieu subsiste en eux qu'ils connaissent le mieux Dieu comme subsistant au-delà de tous les étants et de tous les non-étants. (PP, II, 598a ; Bertin 2 : 389.)

Selon Érigène, ce ne sont pas seulement les humains qui sont ignorants de l'essence de Dieu, mais Dieu également a une sorte d'ignorance divine, une ignorance de sa propre nature infinie. L'infinité de Dieu est telle qu'Il sait qu'Il est, mais non pas Ce qu'il est, Son essence est inépuisable, même pour lui-même.

La création de soi de Dieu fait un avec la création de toutes les choses autres que Dieu. Toutes les créatures sont des manifestations divines, des théophanies :

... toute créature sensible ou intelligible peut être appelée une théophanie, c'est-à-dire une apparition divine. (PP, III, 681a, Bertin 3 : 171 ; voir aussi PP, I, 446d.)

La création comme un tout et l'être réel de toutes les choses est un produit des *volontés* de l'esprit divin (*θεία θελήματα, divinae voluntates*, PP, II, 529b ; II, 616a). Ces volontés sont des apparitions divines ou des théophanies, et elles sont aussi des « principes » (*principia*) ou *idéai* (PP, II, 529b). L'être de Dieu est donc l'essence de toutes les choses. La véritable nature de toutes les choses est leur essence immatérielle dans la nature divine. La réalité est la manifestation de soi de la pensée divine. Dieu doit être, selon les mots de saint Paul « tout dans tout » (*Deus erit omnia in omnibus, τὰ πάντα ἐν πᾶσιν*, I Cor. 15 : 28 ; voir PP, V, 935c). Cette diffusion et manifestation de soi de la bonté divine transcendante prend la forme d'un mouvement cyclique partant d'elle-même vers les natures et les essences puis revenant en elle-même. Dans les trois premiers livres du *Periphyseon*, Érigène se concentre sur le mouvement vers l'extérieur, l'*exitus* (ou *πρόδοξ*) qui est précisément un mouvement à partir de l'infini, l'inconnu, le caché, le transcendant, l'atemporel, le purement spirituel vers le fini, l'immanent, le temporel, le monde matériel :

Car tout ce que l'on peut concevoir par l'intelligence ou percevoir par les sens n'est rien d'autre que (*nihil aliud est*) l'apparition de ce qui est non apparent, la manifestation de ce qui est caché, l'affirmation de ce qui est nié, la compréhension de l'incompréhensible, la profération de l'ineffable, l'accès de l'inaccessible, l'intelligibilité du non intelligible, la corporalisation de l'incorporel, l'essentialisation du suressentiel, la formalisation de l'informel, la mensuration de l'incommensurable, la numération de l'innombrable, la pondérabilité de l'impondérable, la matérialisation du spirituel (*spiritualis incrassatio*), la visibilité de l'invisible, la localisation de ce

qui n'a pas de lieu, la temporalisation de l'intemporel, la finitisation de l'infini, la circonscriptio de l'incirconscrit... (PP, II, 633a-b ; Bertin 3 : 89.)³⁶

L'accent dans ce mouvement est sur le principe transcendant qui est repensé en tant qu'immanent dans le monde. Alors qu'Augustin avait caractérisé Dieu comme « esprit » (*spiritus*) dans son *De Trinitate*, avec Sa propre connaissance de soi et Son intellection de soi, Érigène met également l'accent sur le fait que l'esprit doit aussi se transformer dans son opposé, c'est-à-dire la matière. L'obscurité divine devient lumière, le suressentiel devient essence, le spirituel devient matériel (*spiritualis incrassatio*)³⁷.

Le mouvement cosmique dynamique d'aller-retour descendant depuis l'Un est présent en des termes allégoriques dans l'histoire chrétienne de la Création-Chute-Rédemption donnée dans la Genèse. À l'origine, les humains étaient « un avec l'Un » et dans leur état de chute, leur but est d'être à nouveau réunis avec Dieu, y compris jusqu'à la déification (*deificatio* ou *θέωσις*), une notion rare dans les livres latins comme le reconnaît Érigène (PP, V, 1015c), bien qu'il croie que cela soit impliqué par saint Ambroise, mais notion qui fut une partie centrale de la chrétienté grecque³⁸. Dans une prière magnifique du livre III du *Periphyseon*, Érigène demande à Dieu qui a donné la nature d'accorder aussi la grâce pour sauver les mortels de l'ignorance et des erreurs « et briser les nuages de rêves vides (*nubes vanarum phantasiarum*) qui empêchent l'œil de l'esprit (*acies mentis*) » de contempler Dieu et de les conduire chez eux en Dieu, le bien suressentiel le plus élevé (*summum bonum superessentiale*, PP, III, 650b). Ainsi la bonté, alors qu'elle est au-dessus de l'être, doit être comprise comme traversant avec intellection, puisque la bonté est comprise comme la possession de la bonne volonté, et ses volontés sont les choses qui sont créées. Comprendre la bonté comme donnant naissance à l'être est déjà voir l'esprit au cœur du procès cosmique.

La dialectique du déploiement divin

La nature divine se déploie elle-même dans un processus d'accès à l'intellection de soi et de saisie de soi. Ce déploiement de la volonté bienveillante du divin est compris en termes dialectiques. Érigène veut penser Dieu et la Création comme liés au travers d'une sorte de *dialectique* ontologique, par

36. Nicolas de Cues reconnut la puissance de cette phrase *nihil aliud*, si bien qu'il l'utilise comme le nom de Dieu Lui-même dans son *De li non Aliud*. Voir Jasper Hopkins, *Nicholas of Cusa on God as Not-Other: a Translation and Appraisal of De Li Non Aliud*, Minneapolis, Banning Press, 1983. Érigène est par ailleurs satisfait du nom *Nihilum* dont il considère qu'il s'agit d'une désignation scripturaire commune pour Dieu.

37. Le terme *incrassatio* signifiant « épaissement » ou « alourdissement » est post-classique et se trouve chez Tertulien et dans les *Confessions* VII, 1, 1, lorsqu'Augustin parle de « *Ego itaque incrassatus corde* ».

38. Voir M. Lot-Borodine, « La Doctrine de la déification dans l'Église grecque », *Revue d'histoire des religions*, 105, 1932, pp. 5-43.

laquelle Érigène signifie l'art de la division (*divisio*) d'un genre en espèce et ultimement en individus, et de recollection des individus en leurs espèces et leurs genres. La nature est le *summum genus*, le γενικότατον γένος de Maxime le Confesseur qu'il traduit par *generalissimum genus*³⁹. Le genre suprême est une réalité tout autant que les genres variés intermédiaires et les rangs des espèces et individus au sein de ces espèces. De plus, il trouve un appui scripturaire à l'idée selon laquelle la nature entière est élaborée dialectiquement du genre aux individus à travers les espèces dans la version de la Vulgate de la Genèse I, 24 qu'il cite en *PP*, IV, 748d (au lieu de l'habituel Septante)⁴⁰.

Et tu peux constater comment la Parole divine nous indique la consécution naturelle des événements : « Que la terre produise, déclare-t-elle, des âmes vivantes selon leur genre propre. » Le texte sacré mentionne d'abord le genre, car toutes les espèces sont précontenues dans leur genre commun et ne font qu'un en lui, puis le genre se subdivise dans les espèces, et achève de se multiplier à travers les formes générales et les espèces individuelles, selon un processus également indiqué par les paroles suivantes : « Qu'elle produise les bestiaux, les bestioles qui rampent sur le sol et les bêtes sauvages selon leurs espèces propres (*secundum species suas*). » (*PP*, IV, 748d-749a ; Bertin 4 : 61.)

Érigène est explicite sur le fait que sa dialectique n'est pas seulement une procédure logique en l'esprit mais appartient à la nature des choses, *natura rerum* :

Nous pouvons en conclure que cet art, qui divise les genres en espèces, et qui résout les espèces dans les genres, que l'on appelle la dialectique (*διαλεκτική*), n'a pas été inventé par des machinations humaines (*non ab humanis machinationibus*), mais cet art a été créé dans la nature même des choses (*sed in natura rerum*) par l'auteur de tous les arts, qui sont des arts véritables, et cet art de la dialectique a été découvert par les philosophes, qui ont pris l'habitude de l'utiliser pour pratiquer un examen approfondi de la nature même des choses. (*PP*, IV, 749a ; Bertin 4 : 61-2.)

La nature différencie elle-même dialectiquement en espèces et individus. Comme Werner Beierwaltes l'a commenté :

La conviction d'Érigène est que la dialectique n'est pas à l'origine un projet humain, mais qu'elle a plutôt *son fondement dans l'être lui-même*. L'être est ainsi déterminé comme possédant une structure dialectique, qui est adéquatement traduisible en dialectique comme méthode⁴¹.

39. Maximus, *Ambigua ad Iohannem VI*, 1387-99, CCSG 18, p. 92 ; *PG*, 91, 1177b-c.

40. Voir *Iohannis Scotti Eriugena Periphyseon IV*, E. Jeauneau (éd.), *Scriptores Latini Hiberniae* 13, Dublin, Institute for Advanced Studies, 1995, p. 283, n. 21.

41. W. Beierwaltes, « Sprache und Sache. Reflexionen zu Eriugenas Einschätzung von Leistung und Funktion der Sprache », in *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, p. 69 : « Es ist Eriugenas Überzeugung, daß Dialektik nicht primär ein menschlicher Entwurf ist, sondern daß sie *im Sein selbst gründet*. Sein ist also von einer dialektischen Struktur bestimmt, die in die Dialektik als Methode adäquat übersetzbar ist. »

Il est crucial de reconnaître qu'Érigène a considérablement élargi le sens de cette dialectique, à savoir celle qui tresse ensemble des éléments issus de la tradition catégoriale et logique aristotélicienne avec les modalités affirmatives et négatives du discours à propos du divin chez Pseudo-Denys et l'aristotélisme néoplatonicien plutôt étrange de Maxime le Confesseur. La logique des êtres créés finis ne s'applique pas à Dieu. Un genre différent de dialectique est requis, à savoir la pratique de l'affirmation et de la négation qui conduit à une vision plus profonde, une illumination et ultimement une *θέωσις*.

Pour Érigène, le procès cosmique est dialectique mais il étend aussi cette dialectique à la nature divine elle-même. La Divinité (*deitas*) s'exprime elle-même comme Trinité sans perdre son unité (PP, III, 687d). Elle est aussi comprise comme la triade ontologique de l'essence, du pouvoir et de l'opération, *οὐσία, δύναμις, et ἐνέργεια*, comme chez Maxime. Mais le résultat final est une explication de l'esprit divin venant à l'être et à la connaissance de soi et transcendant ensuite sa nature manifeste dans son obscurité divine cachée. Tandis que l'aspect caché, mystique du divin ne peut recevoir de nom, il n'y a aucun doute sur le fait que la manifestation de soi de la création, le déploiement de soi du divin est tel que le cosmos tout entier est une expression de l'esprit divin et de la volonté divine.

La cosmologie immatérialiste d'Érigène

L'une des préoccupations du livre III du *Periphyseon* est de montrer qu'il ne pourrait pas y avoir de matière co-éternelle avec Dieu. Ainsi, la création ne peut pas signifier création à partir d'une matière sans forme comme second principe. Ici, Érigène absorbe l'immatérialisme et l'intellectualisme d'Augustin – l'idée selon laquelle les choses intellectuelles (*intellectuales*) sont plus élevées que les choses intelligibles (*intelligibiles*), une idée qu'il trouve clairement articulée dans le *De Genesi ad litteram*⁴² d'Augustin. Suivant Augustin, Érigène met aussi en garde contre la « pensée fautive et les opinions matérialistes » (PP, V, 1081b) et contre l'erreur des philosophes païens qui soutenaient que la matière était co-éternelle avec Dieu (PP, III, 637a). De façon similaire, en suivant encore la tradition augustinienne, il soutient que toutes les créatures sont créées « à partir de rien » (*ex nihilo*) et doivent être considérées en elles-mêmes comme « un rien entier » (*omnino nihil*, PP, III, 634b). Leur réalité tout entière est un « don » (*donum*) de la nature divine. De plus, pour Érigène, *ex nihilo* signifie *ex deo*. Être fait à

42. Le premier texte augustinien mentionné par Érigène dans le *Periphyseon* fait référence à cet ouvrage (cf. *De Genesi ad litteram* IV, 24, 41-32, 50) et se réfère à la manière dont les intellects angéliques furent créés en premier dans l'ordre de l'excellence plutôt que dans l'ordre du temps. Par conséquent, l'intellect angélique contemple les causes primordiales (PP, I, 446a).

partir de rien signifie ne devoir son être entier et sa nature à rien d'autre que Dieu. En accord avec un platonisme chrétien, les choses sont réductibles à leur être en Dieu. Dieu est l'unique source de toutes les choses et toutes les choses sont réellement identiques à leurs idées immatérielles éternelles dans l'esprit de Dieu. De plus, leur être en Dieu n'est pas autre chose que leur être Dieu puisque Dieu est simple et ne contient pas de division ou distinction. Toutes choses en Dieu sont Dieu, point sur lequel Nicolas de Cues insistera plus tard⁴³.

Conformément à cette explication profonde de l'immanence du divin dans toutes choses, Érigène maintient que les objets apparemment corporels sont essentiellement incorporels. L'essence (*οὐσία*) de toutes choses est immatérielle et éternelle, et en Dieu, elle n'est rien d'autre que Dieu. Quelques entités créées prennent l'apparence de la corporalité et de la matérialité en raison du mélange ou concours (*concursum, confluum, coitum*) de qualités elles-mêmes immatérielles qui se rassemblent autour de l'essence certes immatérielle, mais qui a l'apparence de la matérialité et de la corporalité pour l'esprit non illuminé par la philosophie. Cette idée est spécialement intéressante pour Érigène et il l'articule en différents lieux. Voyons quel en est le contexte.

Érigène, en suivant l'*Ambigua* de Maxime le Confesseur conçoit le monde physique comme délimité par les catégories aristotéliennes⁴⁴. De même que le corps humain corporel est réellement une concaténation d'accidents, toutes les autres choses corporelles sont de façon similaire produites par un mélange de quantité, qualité et autres accidents, rassemblés autour de l'essence première invisible (*PP*, I, 495d-496a). De plus, Érigène conçoit l'*οὐσία* ou la substance comme un substrat inconnaissable qui n'est connu que par les « circonstances » (*circumstantiae*, *PP*, I, 417b34 ; *circunstantes*, *PP*, I, 417c7 ou *περιοχαι*). Ce ne sont pas à strictement parler des accidents, parce qu'ils sont « extérieurs » (*extrinsecus*) à l'essence, et qu'ils ne peuvent donc exister séparément d'elle. Dans la cosmologie de Maxime qu'Érigène reprend, ces attributs entourent l'essence, comme s'ils étaient la manifestation dans laquelle l'essence cachées se manifestait elle-même. En ce sens, l'*ousia* des choses créées reflète la structure opération-essence-pouvoir de l'essence divine.

Érigène souligne constamment que l'*οὐσία* ou l'*essentia* est inconnaissable en elle-même. Empruntant le langage d'Augustin, l'*οὐσία* doit être pensée

43. Voir D. Moran, « Pantheism in Eriugena and Nicholas of Cusa », *American Catholic Philosophical Quarterly* (anciennement *New Scholasticism*), vol. LXIV, 1, Winter, 1990, pp. 131-152.

44. Pour une explication de la conception d'Érigène du monde physique, voir Dermot Moran, « Time, Space and Matter in the *Periphyseon*: an Examination of Eriugena's Understanding of the Physical World », in F. O'Rourke, *At the Heart of the Real. Philosophical Essays in Honour of Archbishop Desmond Connell*, Dublin, Irish Academic Press, 1992, pp. 67-96.

comme « intellectuelle » plutôt que comme « intelligible ». Dans le livre I, Érigène dit qu'aucune des catégories n'est accessible aux sens (*PP*, I, 478c). *Lousia* elle-même transcende les sens et les autres catégories qui sont soit dans ou autour de *l'ouvsia* de telle sorte qu'elles sont en elles-mêmes aussi non connues par les sens. L'argument est simple : si *l'ouvsia* est incorporelle, alors les accidents doivent aussi être incorporels puisqu'ils lui sont inhérents ou se tiennent autour d'elle :

Je présume que tu n'ignores pas qu'aucune des Catégories précitées qu'Aristote a fixées au nombre de dix, lorsqu'on la considère à la lumière de la raison telle qu'elle subsiste en elle-même, c'est-à-dire dans sa nature propre, ne devient accessible aux sens corporels. Car l'essence est incorporelle et échappe à toute perception corporelle, alors que les neuf autres Catégories subsistent comme adjacentes à l'essence ou comme inhérentes à l'essence. Mais si cette Catégorie d'essence est incorporelle, professes-tu une autre opinion que celle comme quoi toutes les autres Catégories, qui adhèrent à l'essence ou qui subsistent dans l'essence (*omnia quae aut ei adhaerent aut in ea subsistunt*) et qui ne peuvent pas subsister sans l'essence, sont elles aussi incorporelles ? Toutes les Catégories, considérées telles qu'elles subsistent en elles-mêmes, sont donc incorporelles. (*PP*, I, 478c ; Bertin 1 : 121.)

Érigène réinterprète de façon radicale les catégories aristotéliennes : elles sont immatérielles et non-sensibles et, en outre, toutes les choses contenues en elles sont aussi immatérielles et non-sensibles. Il poursuit en expliquant que certaines de ces catégories sont « regroupées » (le terme qu'il utilise est *coitus*) les unes avec les autres pour produire l'effet de corporéité.

Mais certaines de ces Catégories, selon les allégations de Grégoire de Nysse, se concrétisent néanmoins dans une matière visible grâce à une combinaison mutuelle extraordinaire, alors que d'autres Catégories ne deviennent tangibles en rien et demeurent à jamais incorporelles. Car l'essence et la relation, le lieu et le temps, l'action et la passion ne deviennent jamais perceptibles par aucun sens corporel, alors que la quantité et la qualité, la situation et la disposition qui, en se combinant mutuellement, se concrétisent dans une matière, comme nous l'avons déjà indiqué, sont habituellement perceptibles par les sens corporels. (*PP*, I, 479a ; Bertin 1 : 121-22.)

Ainsi, Érigène considère non seulement les corps humains mais tous les corps matériels comme faits de « congruence » d'accidents⁴⁵. La matérialité est comprise en termes d'accidents se rassemblant autour d'un accident premier, la quantité, mais l'idée clé n'est pas que la matière est quantité, *res extensa*, mais qu'elle est sensuellement saisie, qu'elle apparaît

45. Les termes qu'il donne pour signifier cette congruence sont variés : *concursum* (*PP*, I, 498b23, I, 503a4), *contemperatus coitus* (*PP*, I, 498b26-7), *armonia* (*PP*, I, 501b9), *confluxus* (*PP*, III, 713c 19), *conventus* (*PP*, III, 714a31), *synodus* (*PP*, III, 714a33). Les occurrences les plus fréquentes sont généralement *concursum* et *coitus* (par exemple *PP*, III, 712b7). Érigène s'engage dans l'idée que toute la nature agit harmonieusement, de telle sorte que ce rassemblement des qualités pour former des corps n'est pas chaotique ou désordonné.

comme sensible. Ici, Érigène fait appel à Grégoire de Nysse qui, dans la *Création de l'homme* chap. 24 (*De hominis opificio*, connu par Érigène comme *De imagine*), argumente en faveur de l'immatérialité des corps⁴⁶. Quand nous pensons à un corps, selon Grégoire, nous pouvons formuler différentes idées à son sujet – qu'il est long de deux coudées, lourd, etc. – ces idées peuvent être séparées du corps lui-même et les unes des autres. Quand elles sont toutes ôtées, aucun sujet de prédication, aucun *ὑποκείμενον* ne reste⁴⁷. Chacune des qualités est saisie indépendamment par une *idea* intellectuelle qui est incorporelle (nous pouvons par exemple distinguer l'idée de la couleur de l'idée du poids). Pour Grégoire, ces qualités sont des idées indépendantes les unes des autres et indépendantes de tout substrat. Ce n'est que lorsqu'elles sont pensées ensemble que nous saisissons l'idée de matérialité. Quand toutes les idées sont retirées, l'idée du corps lui-même se dissout. Il est probable que Grégoire hérite cette idée de Plotin qui, dans les *Ennéades* VI 3, 8, montre que les substances sensibles ne sont qu'une « conglomération » (*συμφόρησις*) de matières et qualités⁴⁸. La matière n'est pas comprise comme un principe réel, mais comme « une ombre sur une ombre, une image et une apparence⁴⁹ ». La matière est apparence pour la sensibilité. Plotin, dans ce passage, est un immatérialiste, mais, ce qui est plus important, les chrétiens qui l'ont lu furent en mesure d'importer sa théorie dans leur système sans conserver un résidu de matière comme un quelconque genre de second principe, comme dans la dyade indéfinie de Platon, plaçant Dieu en position unique dans la création.

46. Grégoire de Nysse, *De hominis opificio*, PG, XLIV.212d. Cf. Grégoire de Nysse, *La Création de l'homme*, Introduction et traduction par Jean Laplace, notes par Jean Daniélou, *Sources chrétiennes* 6, Paris, Éditions du Cerf, 1944, p. 194. Pour la version d'Érigène, voir M. Cappuyens, « Le *De imagine* de Grégoire de Nysse traduit par Jean Scot Érigène », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 32, 1965, pp. 205-262, et Philip Levine, « Two Early Latin Versions of St. Gregory of Nyssa's *peri kataskeues anthropou* », *Harvard Studies in Classical Philology*, LXIII, 1958, pp. 473-492. *Peri Kataskeues Anthropou*, écrit en 379 pour compléter l'*Hexaëmeron* de son frère Basile, donne un récit de la création de l'homme au sixième jour. Il fut traduit en latin quatre fois entre le VI^e et le XVI^e siècle, la traduction la plus ancienne étant celle de Denys le Petit, qui l'intitula *De conditione hominis*. Une nouvelle édition du texte de Grégoire de Nysse est en préparation par Carlos Steel de l'université de Leuven. Un passage idéaliste similaire se trouve dans le *De anima et eius resurrectione* de Grégoire, qui semble cependant avoir été inconnu d'Érigène.

47. R. Sorabji, *Matter, Space and Motion. Theories in Antiquity and Their Sequel*, Londres, Duckworth, 1988, p. 53.

48. Mais pour une évaluation critique de Grégoire qui minimise l'influence de Plotin, voir J. Rist « On the Platonism of Gregory of Nyssa », *Hermathena* No. 169, Winter, 2000, pp. 129-152.

49. Voir R. Sorabji, « Bodies as Bundles of Properties », dans son *Matter, Space and Motion*, p. 51. Voir Plotin *Ennéades* VI, 3, 8, 19-37. Le terme *συμφόρησις* lui-même provient d'Épicure. Pour une discussion récente, voir Paul Kalligs, « The Structure of Appearances: Plotinus on the Constitution of Sensible Objects », *The Philosophical Quarterly*, vol. 61, n° 245, Oct. 2011, pp. 762-782.

Idéalisme, immatérialisme, intellectualisme

La conception d'Érigène, comme nous l'avons vu, combine à la fois immatérialisme et idéalisme, ainsi qu'un sens de la réalité absolue enveloppant et développant la réalité dépendante de la création. L'idéalisme d'Érigène inclut un *intellectualisme* profond, la reconnaissance selon laquelle un certain genre d'esprit ou de principe intellectuel (qui est conçu comme un genre de vie) à la fois transcende et inclut la nature matérielle, en la comprenant, et est même en un sens responsable d'elle. Cet intellectualisme est explicite dans la conception augustinienne selon laquelle les choses spirituelles sont meilleures que les choses matérielles, que l'éternel doit être préféré au temporel, et ainsi de suite. Dans sa forme plus extrême, comme chez Érigène, c'est la conception selon laquelle la matière est en quelque sorte expulsée de l'esprit, que la matière est, selon son expression mémorable, un « épaissement de l'esprit » (*spiritualis incrassatio*, *PP*, III, 633b). La divinité d'Érigène est non-manifeste et manifeste, non-crée et créée, cachée dans l'obscurité la plus profonde, mais créée dans toutes choses comme ces choses elles-mêmes.

Érigène conclut :

Nous devons donc comprendre que Dieu et la créature ne constituent pas deux réalités distinctes l'une de l'autre (*a se ipsis distantia*), mais constituent une seule et même réalité (*sed unum et id ipsum*). Car c'est par un concours mutuel que la créature subsiste en Dieu, et que Dieu se crée sous un mode extraordinaire et inexprimable dans la créature, en se manifestant Lui-même ; le Dieu invisible se rend alors visible et le Dieu incompréhensible se rend compréhensible, le Dieu caché devient révélé et le Dieu inconnaissable devient connaissable, le Dieu dépourvu de forme et de figure adopte une forme et une figure, le Dieu sursésentiel devient essentiel et le Dieu supranaturel devient naturel, le Dieu simple devient composé et le Dieu dénué d'accidents devient sujet aux accidents et accident même, le Dieu infini devient fini et le Dieu incirconscrit devient circonscrit, le Dieu qui subsiste au-delà du temps devient temporel et le Dieu qui subsiste au-delà du lieu devient local, le Dieu créateur de tous les existants devient créé dans tous les existants et le Dieu producteur de tous les existants devient produit dans tous les existants... (*PP*, III, 678c ; Bertin 3 : 167.)

Le monde entier est donc en un sens divin. Il est aussi éternel, infini et immatériel. C'est seulement en raison de la transgression humaine qu'il prend l'apparence de la corporéité, de la spatialité et de la temporalité, et de toutes les autres limitations, y compris la présence de la mort.

Pour conclure, le système néoplatonicien de la nature d'Érigène implique une interaction dialectique du caché et de la manifestation, du néant et de l'être, de l'esprit inconnu de lui-même qui en vient à la connaissance de soi en tant que connaissant et inconnaissant infini. L'esprit divin produit et pénètre toute chose, et l'essence de toute chose est en elle-même immatérielle et incorporelle. Érigène est certainement le plus grand *immatérialiste*

de la philosophie occidentale avant Berkeley (même si son immatérialisme est tiré de Grégoire de Nysse). De plus, il propose une explication hautement intellectualiste de la nature de toutes les choses comme contenues dans l'esprit divin, et par extension, du fait de la doctrine de l'*imago dei*, dans l'esprit humain. Pour Érigène, l'intellection de toutes les choses est l'être de toutes les choses (*intellectus enim omnium <in deo> essentia omnium est*, *PP*, II, 559a-b), et, qui plus est, toutes les choses sont identiques à leur connaissance dans l'esprit divin (*PP*, V, 925b). Ici, il cite les *Noms divins* de Denys, chap. VII « En se connaissant lui-même l'esprit divin connaît toutes les choses matérielles d'une manière immatérielle » (*Semel igitur divina sapientia cognoscens cognoscit omnia immaterialiter materialia*, *PP*, V, 925c)⁵⁰. De plus, par extension, l'esprit humain d'avant la chute connaît les essences de toutes les choses, les essences qui sont dans l'esprit de Dieu et contenues explicitement dans l'esprit du Christ, l'homme parfait. La connaissance de toutes les choses, qui constitue l'être de toutes les choses, est logée dans la nature humaine parfaite. De plus, sa nature est esprit. Notre faculté la plus haute est notre véritable substance, à savoir l'esprit. Cet esprit a une « mémoire des choses éternelles » (*PP*, IV, 755c). C'est seulement par la liberté de sa volonté que l'homme est un animal (*PP*, IV, 755d), et, en retour, il y a une absorption du corps dans l'esprit et de l'esprit dans le corps.

En définitive, la pensée d'Érigène de la relation entre Dieu et la création a des coloris idéalistes à plusieurs niveaux. Il témoigne d'une conviction, qui sera articulée plus tard dans l'idéalisme absolu allemand (Schelling, Fichte, Hegel, Feuerbach), mais qui dérive de la théologie du Verbe (*verbum*) dans le prologue de *L'Évangile de Jean* selon lequel le procès de la création divine peut être pensé aussi comme un processus de la connaissance de soi divine. Dieu en vient à se connaître Lui-même comme un créateur dans l'acte de création qui est un acte de volonté. La création est une manifestation de soi du divin. De plus, puisque la nature humaine est le sommet de la création, qui rassemble à la fois toutes les créations en son sein et est aussi à l'image et à la ressemblance de Dieu, le procès de la connaissance de soi humaine est en même temps le réveil de la connaissance de soi du divin. La conception d'Érigène du divin est celle d'un non-être transcendant dont le premier acte est d'arriver à la conscience de lui-même et ainsi faisant, se manifeste lui-même comme être. De même que les pensées dans les esprits humains sont inconnues en elles-mêmes mais en viennent à être connues à travers leurs mises en mot, de même l'esprit divin ne se connaît pas lui-même jusqu'à ce qu'il se manifeste lui-même dans le Verbe, et le Verbe est identique au Père. C'est ça la *clamor dei*, le discours du verbe, et ce Verbe

50. Le *in Deo* (« en Dieu ») est inséré ici dans le manuscrit Bamberg de la main d'Érigène. La position considérée d'Érigène est que la connaissance divine des choses est leur être. Les choses n'ont pas d'autre être que leur être connu par Dieu, et bien sûr, en Dieu, il n'y a pas de distinction, de telle sorte que les choses connues sont Dieu de part en part.

ne traverse pas seulement toutes les choses, mais il est l'essence de toutes les choses. De façon similaire, l'univers sensible en son entier est lui-même l'expression de l'esprit divin, qui, participant à l'explication de soi du divin, en quelque manière s'écarte de la réalisation de sa propre compréhension de soi ou non-compréhension en tant qu'être corporel, mortel. C'est le triomphe de cette connaissance de soi au travers d'une participation dans l'ignorance divine qui ramène le monde sensible à sa source éternelle dans l'esprit divin. Bien qu'idéalisme pourrait être un terme insuffisant pour contenir la richesse et la complexité de son système, nous pouvons conclure que la philosophie de la nature infinie d'Érigène est au moins un idéalisme.

Dermot MORAN

University College Dublin
(Traduction Juliette Lemaire)