

Fiche 8 – Denys et Proclus



Influence de Proclus

L'étude de **Proclus (411-485)** a un intérêt dans notre parcours de la question de l'être parce qu'il est sans doute le néo-platonicien dont la pensée aura le plus de postérité au Moyen-Age. Proclus est le père de la notion de *causa sui*. Pour lui, la perfection est d'être à soi-même sa propre cause. Et, tout ce qui n'a pas sa cause en soi-même est imparfait. A partir de cette distinction se profile déjà à l'horizon la distinction entre un l'Être existant par soi et les étants existants par un autre. Cette notion arrivera chez saint Thomas par l'influence de Denys l'Aréopagite, dont l'ordre hiérarchique se base sur le système de Proclus, et aussi par l'influence d'un livre appelé le Livre des Causes (*Liber de Causis*), lui aussi largement inspiré de Proclus.

Une théologie platonicienne

Contrairement aux autres écoles philosophiques qui ont souvent critiqués les platoniciens pour ne pas avoir développé une véritable théologie, Proclus est convaincu que l'on trouve chez Platon une théologie supérieure à ce que l'on trouve dans la tradition postérieure. Son ambition est de construire une *Théologie platonicienne* dans laquelle la doctrine de Platon sur les dieux serait présentée de manière scientifique. Pour cela, il faut transposer les discours de type mythologique et symbolique dans un registre dialectique. Selon Proclus, c'est le *Parménide* de Platon qui offre les concepts abstraits et la structure scientifique pour construire une telle théologie. Proclus s'appuie sur un certain Syrianus¹ qui a développé une interprétation théologique de la seconde hypothèse, qui correspond à la théologie négative

¹ Cf. C. D'ANCONA, « La doctrine des principes : Syrianus comme source textuelle et doctrinale de Proclus », in *Proclus et la Théologie platonicienne*, Actes du Colloque international de Louvain (13-16 mai 1998), Leuven, University Press / Paris, Les Belles Lettres, 2000, p. 189-278.

de la première². A partir du moment où l'on pose l'identité de l'Un et de Dieu, les quatorze conclusions analysées successivement dans la seconde hypothèse correspondent exactement à autant de *classes* divines qui procèdent de l'Un-Dieu³.

Un ordre hiérarchisé

Pour Proclus, « toutes les classes divines, non seulement procèdent en bon ordre de la *cause* toute première, mais encore elles montrent la cohésion qui les relie les unes aux autres »⁴. L'ensemble forme un ordre hiérarchisé avec une « propriété » déterminée à chaque classe selon sa « procession »⁵. Cette hiérarchie par degrés provient du fait que Proclus considère que chacune des quatorze conclusions de la seconde hypothèse (un et multiple, tout et partie, limité et illimité, en repos et en mouvement, en contact et non-contact, semblable et dissemblable, égal et inégal) est l'attribut d'une réalité ontologique différente et non de la même réalité.

Puisque Proclus se situe dans la tradition théurgique, des dieux du paganisme correspondent à chaque triade disposée selon un ordre hiérarchisé. Ces intermédiaires sont invoqués en fonction de leur place dans la hiérarchie. Seul l'élément supérieur d'une triade inférieure a un lien avec l'élément inférieur de la triade supérieure⁶. Ainsi l'ordre théurgique correspond à l'ordre ontologique qui assigne plus ou moins d'être à chaque classe de triades.

Être à soi-même sa propre cause

Comme chez son prédécesseur Jamblique⁷, on assiste avec Proclus à une systématisation de du schème néo-platonicien dans un déploiement de trois triades hiérarchisées qui correspondent respectivement aux trois moments : **repos** (*monè*), **procession** (*proodos*), **conversion** (*épistrophè*). Davantage qu'un processus noétique qui se déploie dans l'existence, Proclus voit dans ces trois moments l'explication de la constitution de toute la réalité. Alors que chez Plotin et Porphyre, l'accent est placé sur le désir de contemplation où le *voir* doit

² « Chaque attribut nié dans la première hypothèse devient, dans la seconde, un attribut affirmé désignant une classe divine particulière qui procède de l'Un », C. STEEL, « Le Parménide est-il le fondement de la Théologie platonicienne ? », in *Proclus et la Théologie platonicienne*, p. 377.

³ Par opposé à l'Un de la première hypothèse, l'Un de la seconde hypothèse est l'« Un qui est » : un et être (142 b-d), un et nombre (144 a), un et multiple, tout et parties, fini et infini (145 a), en soi et autre que soi (145 e), immobile et mû (146 a), identique et différent (146 b), semblable et dissemblable (147 c), en contact et non-contact (148 d), égal et inégal (149 d), être de l'un et temps (151 e), être de l'un et devenir (154 a).

⁴ PROCLUS, *Théologie platonicienne*, I, 7, 14-16. A l'instar de Jamblique, Proclus intègre à sa théurgie des notions qu'il reprend à la cosmologie stoïcienne. De la sorte, il ne voit de divinisation possible que grâce à la « sympathie » ou à la « cohésion » de tous les éléments de l'univers qui sont attachés entre eux par des liens d'affinité étroite. Le but de la prière est de se conformer à l'« ordre du monde » de manière à coïncider à son harmonie. Ces thèmes sont surtout développés par Proclus son commentaire du *Timée*. Cf. R. ROQUES, *L'univers dionysien*, p. 48-50.

⁵ Cf. PROCLUS, *Théologie platonicienne*, I, 19, 9-11.

⁶ Cf. R. ROQUES, *L'univers dionysien*, p. 75.

⁷ Jamblique (auteur du *De Mysteriis* et du *De anima*), disciple de Porphyre, n'hésite pas à s'opposer à son maître auquel il reproche d'être resté un philosophe trop « spéculatif ». Selon le courant des « hiératiques », ou des « théurges », que Jamblique inaugure, la contemplation ne peut être atteinte par les forces humaines, sinon les dieux seraient mus par des êtres inférieurs. Il faut donc avoir recours à la prière et aux révélations théosophiques. Cf. J. BIDET, « Le philosophe Jamblique et son école », in *Revue des Etudes Grecques*, t. 32, 1919, p. 29-40.

coïncider avec ce qui est *vu*, le désir est d'être à soi-même sa propre cause domine chez Proclus⁸.

Il faut commencer à chercher la notion de *causa sui* dans le néoplatonisme avec lequel Augustin entretenait un rapport polémique⁹. Du Principe, Plotin dit que « il est lui-même cause de soi (*aition heautou*), de lui-même et par lui-même »¹⁰. Proclus étend cette notion à tout étant ou intelligence qui se donne elle-même la subsistance : « Il est à lui-même sa propre cause (*aition heautô*) »¹¹. Cette proposition se retrouve dans le *Livres des Causes* sous sa forme latine : « Et il ne devient cause de soi (*causa sui*) que par sa relation à sa cause ; et cette relation est sa formation même »¹². Chez Proclus, la perfection par excellence, c'est d'être autonome ou autarcique (*autarces*)¹³. Cette autarcie consiste à se fournir à soi-même son bien sans avoir besoin aucun autre : « en quoi consiste l'autarcie si ce n'est à tenir son bien de soi-même et en soi-même ? »¹⁴. Parce qu'on ne peut remonter indéfiniment de l'effet à la cause, il existe un principe premier dont tous les êtres procèdent. Ce premier principe ne tient son bien que de lui-même, c'est pourquoi lui seul peut être appelé à juste titre « Bien » : « De tous les êtres le principe et la cause toute première est le Bien »¹⁵. Or, le Bien assure la « cohésion » de tous les êtres et les sauve ainsi de la dispersion. Parce qu'il est ce principe d'unification, « le Bien est identique à l'Un »¹⁶. Par là, Proclus réunit la propriété primordiale de l'être parménidien et la notion aristotélicienne de causalité. Cette dernière notion s'explicité encore dans la reprise du « premier moteur immobile » : « il y aura donc un être immobile qui sera le premier moteur »¹⁷. Ensuite, cette conjonction parménidienne et aristotélicienne s'enrichit du processus néo-platonicien de procession-demeure-conversion. En effet, « tout ce qui se meut radicalement a le pouvoir de se convertir vers soi-même »¹⁸.

Pour Proclus, il existe une identité entre la « cause première », le « Bien » et l'« Un »¹⁹. La perfection consiste à être à soi-même sa propre cause, sans dépendre d'aucun autre : « ce qui est capable de s'engendrer soi-même n'a pas besoin d'un appui extrinsèque, puisqu'il se donne sa propre cohésion et qu'il trouve en lui-même sa conservation sans recourir à un sujet »²⁰. Seul l'être qui n'a pas d'autre générateur que soi-même est capable de se fonder sur soi-même. Voilà pourquoi, il conçoit toute la réalité comme aimantée par le « désir du Bien »

⁸ PROCLUS, *Eléments de Théologie*, prop. 41 et 49.

⁹ Cf. C. VIOLA, « Aséité », article in *Dictionnaire critique de Théologie*, p. 93-95.

¹⁰ *Enn.* VI, 8,14.

¹¹ PROCLUS, *Eléments de théologie*, prop. 46.

¹² *Livre des Causes*, prop. 26, comm. ; éd., Et trad. O. Boulnois et al. §189, Paris, 1990, 76.

¹³ PROCLUS, *Eléments de Théologie*, prop. 9.

¹⁴ Prop. 10.

¹⁵ Prop. 12. Cette proposition est le premier principe du *Liber de causis*. Cf. A. DE LIBERA, *Introduction à la mystique rhénane, d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, O.E.I.L., coll. « Sagesse chrétienne », 1984, p. 26.

¹⁶ Prop. 13.

¹⁷ Prop. 14.

¹⁸ Prop. 17.

¹⁹ PROCLUS, *Eléments de Théologie*, prop. 12 et 13.

²⁰ PROCLUS, *Eléments de Théologie*, prop. 41.

qui est, selon Plotin, « le désir de soi-même »²¹. Le premier Un correspond à ce Bien que toute réalité désire mais qu'il ne peut partager, selon la première hypothèse du *Parménide*.

La substantialisation de l'Un-Etant

Le processus de substantialisation de l'Un-Etant s'explique au niveau du second Un. Conformément au désir du Bien, ce processus est basé sur la *causalité* : « Tout causé *demeure* dans sa cause, *procède* d'elle et *revient* à elle »²². Le premier Un, ou le Bien, est le principe transcendant et inaccessible. Après lui, se déploie la triade fondamentale de toute la réalité (Père-Puissance-Intellect) selon les trois moments de causalité (*monè, prodos, épistrophè*). A chacun de ces moments, un élément de la triade prédomine. Au moment du repos en soi, la prédominance va au *Père*. Au moment de la procession hors de soi, la prédominance va à la *Puissance* tandis qu'au moment de la conversion à soi, elle va à l'*Intellect*²³. Ensuite, ce plan fondamental de l'« autoconstitué » (*aut'hypostaton*)²⁴ se déploie en une multitude de triades selon le même processus de l'autoconstitution de l'Un-Etant. Après l'Etant, qui est le concept le plus universel, se déploie le niveau de la vie et ensuite de la pensée, selon l'ordre du schème être-vie-pensée qui correspond terme à terme, mais selon un déploiement triadique, à la triade chaldaïque.

Le système proclusien est fondé sur trois ordres hiérarchisés en trois séries (être-vie-pensée) : « tout participant est inférieur au participé, et ce participé à l'impaticipable »²⁵ :

- L'impaticipable a valeur de monade « en tant qu'il s'appartient à lui-même et non à un autre »²⁶. Cela veut dire qu'il est l'*acte* qui se tient dans sa *limite*, se possède lui-même dans sa stance (selon la notion parménidienne de l'Un, d'un seul tenant).
- Le participé est un mixte produit par l'ouverture de l'*illimité* sur cette *limite*, or ce mixte est une *puissance* (cf commentaire du *Philèbe* 23 c – 31 b où le double principe est antérieur au mixte de l'être)²⁷.
- Le participant, quant à lui, « appartient à un sujet et non à tous » tandis que le mixte appartient à tous.

²¹ « La nature originelle et le désir du Bien, c'est-à-dire le désir de soi-même, poussent vers ce qui est véritablement un et toute nature se hâte vers cela, c'est-à-dire vers elle-même. Car, pour la nature qui est une, le Bien c'est d'être à elle-même et d'être elle-même c'est-à-dire d'être une. C'est pourquoi on dit avec raison que le Bien, pour une chose, c'est ce qui lui est propre », PLOTIN, *Enn.* VI, 5 [23] 1, 18.

²² PROCLUS, *Eléments de Théologie*, prop. 35. Nous soulignons.

²³ Cf. tableau de la triple triade, dans P. Hadot, p. 263.

²⁴ PROCLUS, *Eléments de Théologie*, prop. 41. Ce terme proclusien est, en quelque sorte, la première ébauche du *causa sui*.

²⁵ *Elem.*, prop. 24.

²⁶ *Elem.*, prop. 23.

²⁷ « Puisque l'impaticipable de chaque série communique son caractère propre à tous les membres de sa série, il est évident que l'être primordial communique à tous les êtres à la fois le déterminant et l'infinité, lui qui est le mixte primordial formé par ces deux principes », PROCLUS, *Elem.*, prop. 102.

« En résumé, le premier est l'un antérieur au multiple, le second ou le participé immanent au multiple est à la fois un et non un, le troisième ou toute sorte de participant est à la fois non un et un » (selon les trois plans du système néoplatonicien)²⁸.

Double influence platonicienne et aristotélicienne

Dans le système de Proclus, où la causalité est déterminante, on observe une double influence platonicienne et aristotélicienne. Platonicienne, parce que le Bien est absolument transcendant dans la possession de lui-même, et aristotélicienne, parce que la causalité doit se déployer à la manière dont la puissance passe à l'acte²⁹.

²⁸ *Elem.*, prop. 23.

²⁹ Pour Proclus, l'ordre substance-puissance-acte définit la structure de toute réalité, selon l'exégèse des *Oracles*. Cf. PROCLUS, *In Platonis Timaeum comm.*, t. II, éd. Diehl, 1903-1906, p. 125, 10 ; *Elem.*, prop. 169. Cet ordre remonte finalement à Aristote, *De anima*, II, 2, II, 3, II, 4. (cf. P. Hadot, p. 362).

DENYS (VIe s.)

1. Préambule

La triple triade de Proclus donnera naissance à l'univers dionysien. « La hiérarchie céleste comprend trois hiérarchies constituées chacune par trois ordres »³⁰. Selon Goulven Madec, il est possible de classer le « Corpus areopagiticum », les *Lettres* excepté, selon le plan d'ensemble de la *Théologie platonicienne* de Proclus. Les deux premiers traités de Denys, *Les noms divins* et *La théologie mystique* (voir texte) correspondent à la première partie de l'œuvre proclusienne qui est « un véritable traité des attributs divins » tandis que les deux traités suivants, *La hiérarchie céleste* et *La hiérarchie ecclésiastique*, correspondent à la seconde partie où sont décrits les « degrés de la hiérarchie des dieux »³¹. Tous deux, Proclus et Denys, utilisent un « instrument exégétique commun »³² qui est la *Parménide* de Platon. Cependant, ils n'appliquent pas cet instrument aux mêmes textes. Tandis que Proclus scrute les *Oracles chaldaïques* et les textes de Platon, Denys s'en tient à l'Écriture biblique.

« Selon Endre von Ivanka les treize chapitres des *Noms divins* se regroupent en une introduction (ch. 1-3), un traité du bien (ch.4), un traité de la triade proclusienne : être-vie-pensée (ch. 5-7), un traité de la triade constantinienne : sagesse-puissance-paix (ch. 7, 8 et 11), un exposé sur les attributs antithétiques issus du *Parménide* (ch. 9-10) et un exposé final sur l'Un parfait (ch. 13) »³³. La présence des chapitres 9-10 où sont exposés les attributs antithétiques du *Parménide*, permettent à Denys de procéder « à une sorte de 'réunification' des deux premières hypothèses, en appliquant au même et seul Dieu la double théologie négative et affirmative »³⁴. En cela, Denys se démarque de Proclus qui réserve l'Un transcendant à la première hypothèse tandis qu'il applique les noms aux dieux inférieurs déployés en triades à partir de l'Un de la seconde hypothèse. La « théologie apophatique » et la « théologie cataphatique » sont donc attribuées à deux réalités différentes chez Proclus. Au contraire, chez Denys, ces deux théologies sont appliquées au même Dieu en tant qu'il est en soi, donc inconnaissable, et en tant qu'il est participé par les êtres, donc susceptible d'être nommé. On assiste donc à une accommodation du schème platonicien. Cette accommodation s'étend à l'utilisation des triades néo-platoniciennes.

2. Affirmation, négation, éminence

« C'est par un mouvement d'affirmation, de négation et d'éminence, que l'intelligence s'accorde à la théologie des noms divins. L'affirmation pose les attributs intelligibles en Dieu, dans un ordre de dignité décroissante. La négation dégagera Dieu de ces mêmes attributs intelligibles, en remontant des plus éloignés aux plus proches. Cette négation ne détruit ni ne récuse l'affirmation. Elle la restreint, sans doute, dans sa certitude primitive. Mais elle l'élargit

³⁰ R. ROQUES, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, Cerf, coll. « Patrimoines », 1983, p. 69.

³¹ Cf. G. MADEC, « Le 'platonisme' des Pères », p. 44.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, p. 44-45. Cf. E. IVANKA, *op. cit.*, p. 214-228.

³⁴ *Ibid.*, p. 45.

surtout, à la transcendance de Dieu à laquelle elle est vouée. Aussi la démarche négative se propose-t-elle, à travers les superlatifs des noms divins, comme une théologie éminente »³⁵.

3. Procession, demeure, conversion

En introduction des *Noms Divins*, Denys présente Dieu comme « être suressentiel et intelligence qui ne peut pas être pensée »³⁶. Cette « Dêité suressentielle », appelée aussi la « Bonté même de la Théarchie », est « au-dessus de toute parole » et de tout discours. Mais, Denys ajoute aussitôt :

« [...] et pourtant le Bien en soi ne demeure pas totalement incommunicable à tout être, car de sa propre initiative et comme il convient à sa Bonté il manifeste continûment ce rayonnement suressentiel qui demeure en lui, en illuminant chaque créature proportionnellement à ses puissances réceptives, et ils entraînent vers lui les âmes saintes afin qu'elles le contemplent »³⁷.

On reconnaît là l'influence de Proclus. La nature même du Bien est de se diffuser, de déborder. Toutes choses procèdent de lui, demeurent en lui et retournent à lui. Nous retrouvons chez Denys les trois moments du processus proclusien, mais dans un ordre différent. En effet, chez Proclus, la triade préexiste dans un moment de **repos** (*monè*), s'extériorise par une **procession** (*proodos*) et **revient** à elle-même (*épistrophè*). Ainsi, la cause première s'immerge dans le processus de substantialisation. Il n'en va pas de même pour Denys. Chez l'Aréopagite, le Bien peut être célébré « comme Suffisance, comme Conservation et comme Demeure, comme Conversion à soi-même, tout cela de façon unique, irrésistible, transcendante »³⁸. En s'appuyant sur l'Écriture, Denys adopte le procès proclusien au niveau du rapport entre Dieu et tout ce qui vient de lui³⁹. Mais, si l'on cherche à contempler Dieu *ad intra*, on ne peut dire de la Bonté qu'elle est l'ineffable « Unitrinité », dont l'action est indissociable *ad extra*⁴⁰. Cette « Unité supérieure à toute unité » est illustrée par les trois lampes dont les lumières sont à la fois « totalement immanentes les unes aux autres » tout en restant bien distinctes⁴¹.

4. Causalité et préexistence

On ne trouve chez Denys aucune association entre le mystère trinitaire et le processus *monè-proodos-épistrophè*⁴². Le Bien, « Unitrinité », est une « Cause pleinement séparée de tous ses effets par sa totale transcendance »⁴³. Lorsque Dieu produit toutes choses, il reste « unique

³⁵ P. PIRET, *L'affirmation de Dieu dans la tradition philosophique*, Bruxelles, Lessius, 1998, p. 86-87.

³⁶ DENYS, *Noms divins*, I, 1, 588 b.

³⁷ DENYS, *Noms divins*, I, 1, 588 c-d.

³⁸ DENYS, *Noms divins*, I, 7, 596 c-d.

³⁹ Pour l'identité de Dieu avec le Bien : « nul n'est bon sinon Dieu seul » (Mt 19, 17). Pour le processus de procession, de conservation et de conversion : « Tout vient de Dieu » (Co 11, 10), « Tout a été fait par lui et pour lui » (Jn 1, 3), « Tout subsiste en lui » (Rm 11, 36). DENYS, *Noms divins*, II, 1, 637 b.

⁴⁰ DENYS, *Noms divins*, II, 3, 641 a.

⁴¹ Ibid. Cf. R. ROQUES, *L'univers dionysien*, p. 76-77.

⁴² Cf. E. IVANKA, *op. cit.*, p. 219.

⁴³ DENYS, *Noms divins*, II, 7, 645 b.

dans son procès »⁴⁴. Il doit cela « à cette façon unitaire qui est sienne de tout produire et de répandre hors de lui, sans rien perdre de soi »⁴⁵. La procession dionysienne n'est donc pas à confondre avec une expansion naturelle de l'Un hors de lui-même. « Le *proodos* ne devient pas, au fur à mesure de son écoulement dans les êtres, la propriété substantielle et nécessaire de chacun d'eux, propriété qui rayonnerait nécessairement sur les êtres de rang inférieur »⁴⁶. Selon R. Roques, des derniers néo-platoniciens à Denys, la notion de hiérarchie subit « deux modifications substantielles de sens opposé »⁴⁷ :

- D'une part, les trois attributs *être-vie-pensée*, qui étaient hypostasiés selon une hiérarchie chez Proclus, sont attribués tout trois à la seule *cause* transcendante, dans laquelle ils sont parfaitement un. A ce titre, Denys reprend à Porphyre la notion de « préexistence »⁴⁸. Dieu peut être célébré comme le Principe le plus fondamental : « Possédant en effet, préexistence et prééminence, il a contenu d'avance en lui tout être »⁴⁹. On dira donc de ce Premier Principe : « il n'est pas être, mais il est l'Être des êtres » ou « l'Être pur »⁵⁰.

- D'autre part, chaque degré de la hiérarchie participe directement à cette *Cause* unique, ce qui les rapproche avec 'humilité' les uns des autres. Puisque toute être, toute vie et toute intelligence viennent d'en haut, la grâce de la divinisation, par laquelle les intelligences remontent à leur principe ne peut également venir que d'en haut. Il s'agit de l'activité de la « Théarchie » qui, présente à tous les êtres, qu'ils soient célestes ou ecclésiastiques, se dispense selon trois opérations simultanées : la purification, l'illumination et le perfectionnement⁵¹. Cette unité de l'activité théarchique donne à tous les participants de la hiérarchie de vivre dans la communion en respirant « par l'Unique Esprit théarchique »⁵².

Chez Denys, tous les intermédiaires hiérarchiques reçoivent directement l'être, la vie et la sagesse du Dieu transcendant sans l'intervention duquel rien ne subsiste. Il est la seule Cause ontologique⁵³. La Théarchie suresentielle a posé toutes les essences des êtres et les appelle à entrer en communication avec elle dans la mesure de capacité qu'ils ont reçue. Descendant de cette cause suresentielle, tout au long de la hiérarchie, les intermédiaires se « crient l'un à l'autre » (Is, VI, 3), sans la faire survenir d'eux-mêmes (à l'inverse de Proclus chez qui chaque intermédiaire possède l'être), cette causalité qu'ils tiennent uniquement de la Théarchie.

5. Un cercle perpétuel

Quelle est donc cette réalité qui déborde du Bien, conserve toutes choses et les appelle à retourner au Bien ? Denys la présente comme un « feu » qui est à la fois « saisissant et insaisissable ». Ce feu descend de maillons en maillons de façon à incendier l'ensemble des choses pour leur communiquer ce qu'il a de plus propre : le fait d'être doué d'un mouvement

⁴⁴ DENYS, *Noms divins*, II, 11, 649 b.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ R. ROQUES, *op. cit.*, p. 78.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 79-81.

⁴⁸ PORPHYRE, *Sur le Parménide*, XII, 26-35. Cf. P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, t. 1, p. 141.

⁴⁹ DENYS, *Noms divins*, V, 4, 820 a.

⁵⁰ DENYS, *Noms divins*, V, 4, 817 d. 820 b. Denys affirme que « c'est celui qui demeure en soi sans essence qui est le comble de l'essence », III, 3, 697 a.

⁵¹ DENYS, *La hiérarchie ecclésiastique*, 508 a.

⁵² *Ibid.*, 432 b.

⁵³ DENYS, *Noms divins*, V, 1, 816 b – 2, 816 d.

éternel qui se suffit à lui-même, c'est-à-dire d'être à soi-même sa propre cause. Ce feu est le « Désir amoureux » (*eros*). Pour expliquer ce qu'il est, Denys le présente comme :

« un cercle perpétuel, qui, grâce au Bien, à partir du Bien, au sein même du Bien et en vue du Bien, parcourt une parfaite orbite, demeurant identique à soi-même et conforme à son identité, ne cessant ni de progresser ni de demeurer stable ni de revenir à son état premier »⁵⁴.

Autrement dit, le Bien actualise toutes les choses sans sortir de lui-même et, en revenant au point qu'il n'a jamais quitté, il les attire à lui comme le plus aimable. De la sorte, Dieu s'aime lui-même dans ce qui procède, demeure et revient à lui. Dieu aime sa propre bonté. Toutes les choses produites sont amenées à participer à cet acte unique par lequel Dieu s'aime lui-même et est à lui-même sa propre *possession*.

Cette conception circulaire et réflexive de l'être remonte aux Grecs. Dans son *Poème*, Parménide décrit l'être comme « une sphère bien arrondie » (Fragm. 8, 43). A cette définition sphérique de l'être, correspond la connaissance circulaire de l'être : « vérité bien arrondie » (Fragm. 1, 29)⁵⁵. Dans le monde sensible, c'est la forme de la sphère qui exprime le mieux cette identité sans faille du monde intelligible. Comme l'affirme Platon dans le *Timée* : « c'est là de toutes les figures la plus parfaite et la plus semblable à elle-même »⁵⁶. Dans la distinction entre le monde sensible et le monde réel des idées, l'homme individuel n'atteint jamais cette identité parfaite à lui-même. Seule l'idée de l'homme, l'espèce humaine, « se conserve »⁵⁷.

« Si chez Platon ce n'est que le monde empirique qui revêt une structure sphérique ou circulaire, chez Aristote le cercle est érigé en principe de la cosmologie »⁵⁸. Le système d'auto-réflexivité du Stagirite culmine dans la « pensée de la pensée »⁵⁹ du Moteur Immobile, mais chaque échelon de l'être possède sa propre forme de « retour sur lui-même ». Et si chaque être vivant « persiste dans l'être, ce n'est pas en lui-même mais semblable à lui-même, non pas dans unité individuelle mais dans l'unité de l'espèce »⁶⁰.

Aristote aurait pu écrire la phrase de Proclus : « toute chose qui retourne sur elle-même subsiste en soi » mais il l'aurait compris dans un sens nettement différent. « Dans l'œuvre du

⁵⁴ DENYS, *Noms divins*, IV, 14, 712 c. Comme chez Proclus, Denys présente la figure du cercle éternel dont le plan comporte un centre, un rayon vecteur et une circonférence (Cf. *Ibid.*, II, 5, 641 d).

⁵⁵ « [...] il ne paraît pas surprenant qu'une ontologie 'sphérique' se traduise par une épistémologie elle aussi 'sphérique' ou 'circulaire'. Ce parallélisme entre les domaines de l'être et de la pensée, c'est-à-dire leur similarité et commensurabilité dues à leur commune nature circulaire, est sans doute ce que le célèbre fragment 3 veut dire dans son affirmation pointue d'une 'identité' du penser et de l'être », P. W. ROSEMANN, *Omne ens aliquid, Introduction à la lecture du « système » philosophique de saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, Peeters, 1996, p. 55.

⁵⁶ PLATON, *Timée*, X, 33 b 1-8.

⁵⁷ PLATON, *Banquet*, 206 c.

⁵⁸ P. W. ROSEMANN, *Omne ens aliquid*, p. 57.

⁵⁹ ARISTOTE, *Métaphysique*, L, 7, 1072 b 18-20 ; ☉, 9, 1074 b 33-34.

⁶⁰ ARISTOTE, *De l'âme*, 415 b.

Stagirite, le retour est conçu comme étant exclusivement 'horizontal', c'est-à-dire qu'il désigne un mouvement au sein duquel, dans chaque ordre formel, les membres de cet ordre s'épanouissent dans le monde en effectuant un mouvement réflexif ou circulaire qui reste effectivement confiné à ce même ordre. La causalité aristotélicienne ne permet pas de penser la possibilité d'un retour qui traverse plusieurs ordres affectés d'une dignité ontologique différente avant de revenir au point de départ. Or c'est justement cette dimension 'verticale' du retour que les néoplatoniciens développèrent davantage : selon ces derniers, toute la multiplicité du cosmos s'explique comme un mouvement d'« émanation » et de retour avec un seul principe comme origine et comme fin »⁶¹.

6. Retour au même et conservation de soi

En conclusion, malgré qu'il ne soit pas interprété comme une émanation et qu'il soit adapté à l'Écriture⁶², le cycle proclusien se présente comme « une révolution sur soi-même »⁶³. Autrement dit, la diffusion du Bien, pour extatique qu'elle soit, est toujours réorientée vers le même. La sortie vers l'*autre* est d'ores et déjà orientée vers le retour au *même*. Le chapitre IX des *Noms divins*, dans lequel Denys passe en revue les différents attributs du *Parménide*⁶⁴, sont très explicites sur le rapport entre l'Identité et l'Altérité. Pour affirmer l'Identité de Dieu, Denys s'appuie sur l'Écriture qui proclame : « tu es le même que toi-même » (Ps 101, 28)⁶⁵. Pour affirmer l'Altérité de Dieu, Denys se contente de dire que l'Écriture le « représente par une diversité de figures et de formes »⁶⁶. Un peu plus loin, apparaît une dissymétrie très forte entre l'Identité et l'Altérité. La perfection de Dieu est située du côté de l'Identité : « Cet Être éternel, cet Être parfait en soi, demeure en soi-même identique à soi-même dans l'unité »⁶⁷. Au contraire, l'Altérité, par laquelle Dieu est présent à toutes choses, n'est en rien « une altération de cette Identité »⁶⁸.

La Bonté de Dieu, dans sa *diffusion* même, est donc avant tout une *conservation* de soi : « bien que dans une *effusion* sans limite, ses dons se laissent participer par tout être, ils n'en demeurent pas moins totalement inépuisables, *conservant* cette plénitude qui dépasse toute plénitude et, loin de rien perdre de soi en se répandant, ils ne cessent au contraire de déborder toujours davantage »⁶⁹.

⁶¹ P. W. ROSEMANN, *Omne ens aliquid*, p. 61.

⁶² Cf. Rm 11, 36 : « Tout est de lui, par lui, en lui et pour lui » (en lui ne figure pas dans le texte paulinien), cité in DENYS, *Noms divins*, IV, 10, 708 a.

⁶³ DENYS, *Noms divins*, IV, 17, 713 d.

⁶⁴ Parmi lesquels sont les quatre genres du *Sophiste* : « Même », « Autre », « Mouvement », « Repos ».

⁶⁵ DENYS, *Noms divins*, IX, 1, 909 b.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ DENYS, *Noms divins*, IX, 4, 912 c.

⁶⁸ DENYS, *Noms divins*, IX, 4, 913 b.

⁶⁹ DENYS, *Noms divins*, IX, 2, 909 c.