Parler de Dieu et parler à Dieu : Damascius et Denys l'Aréopagite sur le rôle de la discursivité

Autor(en): **Vlad, Marilena**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **64 (2017)**

Heft 2: **ó**

PDF erstellt am: **29.04.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-825808

Nutzungsbedingungen

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

Haftungsausschluss

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

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

MARILENA VLAD

Parler de Dieu et parler à Dieu:
Damascius et Denys l'Aréopagite sur le rôle de la discursivité[1]

L'existence d'un principe unique, au-delà de toute chose et au-delà de la pensée est une des données fondamentales de la tradition néoplatonicienne. Or, le principe de tout être ne peut pas être *quelque chose* et ne peut pas être pensé en tant que tel, de sorte que notre discours – qui se réfère toujours à quelque chose qui *est* – ne peut y accéder. Plotin suggère qu'il faut se contenter de parler du principe premier sans avoir la prétention de l'exprimer. En parlant de lui, nous n'affirmons rien à son sujet, mais nous nous l'indiquons à nous-mêmes.[2] Proclus insiste sur le fait que le principe peut être suggéré de manière surtout négative, les négations ne pouvant dire *ce qu'il est*, mais seulement *ce qu'il n'est pas*.[3] Notre discours sur le principe semble voué à une inadéquation qui doit être corrigée par un autre discours. Il faut dire à chaque fois combien notre discours est inadéquat et d'où provient cette inadéquation. Le discours joue ainsi un double rôle : celui de suggérer le principe, de démontrer son existence et de l'indiquer autant que possible, mais aussi celui de montrer qu'il échappe à toute notion et qu'il ne peut pas vraiment être indiqué.[4]

Dans ce qui suit, je me concentre sur la pensée de Damascius et sur celle de Denys l'Aréopagite. Pour eux aussi, la question est de savoir comment on peut parler de l'indicible sans le transformer en objet, comment on peut utiliser le discours autrement que dans son hypostase descriptive habituelle. Je vais essayer de montrer que, avec Damascius et Denys, le discours retrouve une aptitude paradoxale à signifier ce qu'il ne peut pas *dire* directement. Ce qui lie les deux auteurs et ce qui justifie le fait de les

[1] Ce travail fait partie du projet PN-II-RU-TE-2014-4-0569 financé par UEFISCDI.

[2] PLOTIN : *Ennéades*, II 9, 1. 7–8 ; V, 3, 13. 4–6 (*Traités*, traduction sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau. Paris : Flammarion 2002–2010).

[3] Pour Proclus, la première hypothèse du *Parménide* est un hymne négatif adressé au principe absolu, l'expression la plus adéquate de sa transcendance. *Cf.* PROCLUS : *Commentaire sur le Parménide de Platon*, VII, 1191, 34–35 (*In Platonis Parmenidem Commentaria*, vol. III, éd. Carlos Steel. Oxford : Oxford University Press 2009) ; *Théologie platonicienne*, II, 11, 65. 5–15 (édition et traduction par H.D. Saffrey et L.G. Westerink. Paris : Les Belles Lettres 1968–1997).

[4] En ce sens, *cf.* O'MEARA, Dominic : *Notes on the Aporetics of the One in Greek Neoplatonism*, in : NARBONNE, Jean-Marc/RECKERMANN, Alfons (éds.) : *Pensées de l'Un dans l'histoire de la philosophie. Études en hommage au professeur Werner Beierwaltes*. Laval : Presses de l'Université Laval 2004, 98–107, ici 98.

discuter ensemble, c'est que chacun d'eux prend l'indicibilité du principe dans un sens radical, comme total manque d'accès, chacun trouvant une solution à cette inaccessibilité, une manière de rester en contact avec l'indicible.[5] Les deux solutions sont différentes, malgré la similitude des problèmes et des concepts utilisés. Ainsi, chez Damascius, il faut parler du principe absolu afin de découvrir la manière dont celui-ci se soustrait au discours, tout en se montrant paradoxalement, par cette soustraction même. Chez Denys, il faut *tout* dire *à* Dieu, afin de créer dans le discours l'effet de la présence divine qui se révèle en tant que transcendante.

Damascius et l'impossibilité de parler du principe

Dès le début de son *Traité des premiers principes*[6], Damascius soulève le problème du principe unique du tout, pour ensuite suggérer qu'il est impossible de concevoir une telle chose de manière cohérente. Il pratique une sorte de destruction de ce concept, en montrant qu'il n'est pas apte à nommer ce que l'on veut nommer par lui, car ce que l'on appelle « le principe unique du tout » (ἡ μία τῶν πάντων ἀρχή)[7] est inadmissible dans le cadre de ce *tout* même. Son analyse se développe à partir de ce que veut dire le « tout » : celui-ci comprend ce que l'on peut penser, d'une manière ou d'une autre. Or, le tout a une double position par rapport au principe. D'un côté, il le requiert, car, pour être véritablement « tout », il a besoin d'unité, de limite et d'ordre interne, choses que seul le principe peut lui donner. La totalité est déterminée par des limites et par une certaine compréhension, que le principe lui imprime. D'un autre côté, puisqu'on le requiert, on est tenté de le penser en tant que tel et de l'intégrer dans le tout ; mais, dans ce cas, le principe perd son statut, car, au lieu d'être celui qui imprime l'unité et qui limite le tout, il devient lui-même limité et déterminé par la pensée. Le tout requiert le principe, mais il ne peut pas l'admettre, car l'admettre c'est le penser, et le penser c'est le perdre. En effet, selon la démarche aporétique, le principe est soit hors du tout, soit dans le tout. Or, si on le considère *hors* du tout, il devient un « objet » *absurde*, car le tout est la totalité de ce que l'on pense et on ne peut pas *penser* quelque chose qui *échappe* à la totalité de la pensée. En outre, avec un principe *hors* du tout, le tout lui-même cesse d'être complet, car on ad-

5 Sur la dépendance conceptuelle et doctrinaire de Denys par rapport à Damascius, on peut consulter Lilla, Salvatore : *Pseudo-Denys l'Aréopagite, Porphyre et Damascius*, in : De Andia, Ysabel (éd.) : *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*. Paris : Institut d'Études Augustiniennes 1997, 117–154.

6 Damascius : *Traité des premiers principes* [désormais *De principiis*] (CUF), édition par Leendert Gerrit Westerink, traduction par Joseph Combès. Paris : Les Belles Lettres 1986–1991. Dans ce qui suit, nous utilisons cette traduction, légèrement modifiée.

7 Damascius : *De principiis*, édition Westerink [W.] I, 1. 4.

met quelque chose qui lui fait défaut. En conséquence, un tel principe n'est pas véritablement principe du *tout*, puisque le tout n'est plus complet.

Si on suit la deuxième hypothèse, on est entraîné dans d'autres contradictions. En effet, si l'on considère le principe *dans* le tout, comme la limite supérieure du tout, celui-ci n'est plus principe, mais une chose qui fait partie du tout et qui, par conséquent, aura besoin d'un autre principe, de sorte que le vrai principe manque au tout. De nouveau, un tel principe cesserait d'être principe et le tout perdrait sa complétude. Dans les deux cas, le tout est atteint dans sa propre intégrité, soit par un principe qui lui fait défaut, soit par un principe qui, une fois intégré dans le tout, projette un autre principe au-delà de ce tout. On ne peut ni intégrer le principe dans le tout, ni l'exclure hors du tout, car dans les deux cas le tout n'est plus complet et le principe n'est plus principe du *tout* intégral. Le tout requiert un principe, mais il l'annule dès qu'on l'admet en tant que tel, tandis que le vrai principe, qui est censé donner l'unité et la totalité du tout, tend à s'y soustraire, comme une chose qui surpasse et même annule cette totalité et intégrité du tout.

L'expression « principe du tout » devient ainsi doublement contradictoire. C'est comme si on parlait d'un principe du *tout* qui n'est plus le *tout*, à cause du principe qui s'y soustrait, ou bien d'un principe qui n'est plus principe, précisément parce qu'il *est* le principe du *tout*, qui l'intègre. Mais alors, pourquoi parle-t-on toujours d'un principe premier du tout, si un tel concept se montre inconsistant ? C'est qu'on ne peut pas renoncer au problème du principe et considérer que le tout soit dépourvu de principe, car alors il serait dépourvu d'ordre, d'unité et de sens. Le principe est la garantie que le tout est unitaire et qu'il a une source à partir de laquelle il se développe. On ne peut pas renoncer au principe sans renoncer en même temps au « tout », c'est-à-dire à la totalité de ce que l'on pense.

En outre, il faut remarquer que le problème ne réside pas dans le *principe* en tant que tel, mais plutôt dans son *rapport* avec le tout, dans la manière dont on pense ce rapport. En effet, par le simple fait de le *nommer* principe et de le considérer principe *du* tout – dans une certaine relation avec le tout – le principe devient une chose dans le tout. En conséquence, il ne peut pas vraiment jouer le rôle d'un principe. C'est le concept de « principe unique *du tout* » qui semble incohérent et inconsistant, car ce qu'il indique s'annule par le simple fait d'être indiqué. Chaque concept indique quelque chose intégré dans le tout, tandis que le principe du tout perd son sens par le fait d'être conceptualisé et intégré dans le tout. Ce n'est pas le principe qui est incohérent, mais notre manière de le concevoir, de sorte qu'il faut trouver un principe qui ne soit plus affecté par la manière dont notre pensée le reflète. De plus, il faut continuer notre quête parce que c'est le tout même qui l'impose. En effet, si l'on considère le principe hors du tout, le tout tend à le réintégrer, par le fait qu'on le *pense* en tant que tel, tandis que si on le considère dans le tout, le tout tend à le

projeter de nouveau hors du tout. Dans les deux cas, le tout a ce penchant vers un principe qui n'est ni dans le tout, ni hors du tout. Mais alors, quel pourrait être ce principe recherché par le tout, en dépit et au-delà des apories ?

Est-ce l'un absolu, de la tradition néoplatonicienne ? Damascius montre que ce principe non plus n'est pas apte à se détacher du tout. Certes, l'un détient *tout* dans sa simplicité ; il a « absorbé le tout » (ἓν ὡς πάντα καταπιόν)[8]. Il est ce que sont les choses plurielles, non pas à leur façon plurielle, mais de manière complètement indivisible. L'un n'est donc pas dans le tout, mais avant le tout, puisqu'il *précède* la pluralité ; en outre, il n'est pas hors du tout, mais il est le *tout* même. Cet « un-tout avant le tout » (ἓν πάντα πρὸ πάντων)[9] semble échapper aux apories. Et pourtant, l'« un-tout » ne peut pas sortir de la dualité entre la simplicité absolue et la totalité du tout. Puisqu'on le considère être *tout*, nous pouvons de nouveau le réintégrer dans le tout et concevoir un autre tout encore plus compréhensif, ainsi qu'un principe encore plus simple. Ce que Damascius veut souligner, c'est le fait que notre pensée même – en stricte identité avec ce que l'on appelle le « tout » – tend toujours vers un principe qui serait non seulement plus simple que toute dualité, mais qui ne serait plus réintégré dans le tout. Notre discours demande un autre principe, avant cet un qui est tout.[10] C'est précisément notre argumentation sur le principe qui impose la continuation de la quête.[11] Autant faut-il dire que les apories déployées n'impliquent pas de renoncer au principe premier, en tant qu'inconsistant, mais au contraire : elles impliquent de dépasser notre *manière de le concevoir* car, finalement, toute manière de concevoir le principe est vouée à l'échec[12]. Le problème est de trouver un principe qui ne s'oppose plus au tout et qui ne serait plus déterminé par sa relation *au tout*. Or, cela implique aussi que le principe ne serait plus accessible au discours. Il faut trouver une manière de montrer la présence du principe sans le déterminer, sans rien en dire. Il est vrai que nous ne pouvons pas

8 *De principiis*, W. I, 3. 10.

9 *De principiis*, W. I, 3. 12 et W. I, 80. 1.

10 *De principiis*, W. I, 3. 23–24 : « le raisonnement nous amènera à chercher un autre principe antérieur au tout, principe qu'il ne conviendra plus de penser comme tout ni même de coordonner aux choses qui procèdent de lui ».

11 *Cf.* DILLON, John : *Damascius on the Ineffable*, in : Archiv für Geschichte der Philosophie 78 (1996), 120–129, ici 127 : « the postulation of the Ineffable is the result of an eminently rational dialectical process ».

12 *Cf.* COMBÈS, Joseph : *La théologie aporétique de Damascius*, in : BONNAMOUR, J./DUPAS, J.-C. (éd.) : *Néoplatonisme. Mélanges J. Trouillard* (= Cahiers de Fontenay 19–22). Paris : ENS 1981, 125–139, ici 126 : « L'aporétisme de Damascius ne vise pas à ruiner la croyance mystique de l'apophatisme néoplatonicien par un nihilisme qui serait un athéisme déclaré [...] La théologie de Damascius se veut aporétique pour radicaliser l'apophatisme en lui-même, et mettre le dépôt à l'abri de tout discours ».

éviter totalement le discours ; néanmoins, il faut utiliser le discours pour montrer que le principe ne passe pas par le discours, mais s'y soustrait.

Mais comment faire cela, puisque justement le discours n'est pas apte à nous montrer le principe unique du tout ? Pour Damascius, le fait que le discours ne puisse pas montrer le principe devient l'indication fondamentale par laquelle il accède finalement à un principe qui n'est plus contradictoire ou incohérent avec ce que l'on dit de lui. Il remarque que cette impossibilité de décrire le principe est finalement une manière renversée de saisir sa présence et sa vraie nature, non pas en le décrivant, non pas en corrigeant constamment notre conception sur lui, mais en découvrant que le discours ne peut pas s'y appliquer et qu'*il y a* « quelque chose » qui échappe véritablement et totalement au discours, « quelque chose » que le tout ne peut plus assimiler. Si dans la tradition néoplatonicienne on parle du principe premier par une constante correction du discours, voire même une constante négation de ce que l'on dit du principe, chez Damascius, il ne faut pas corriger l'impuissance du discours à dire le principe, mais il faut la conserver en tant que telle, puisqu'en elle réside la force du discours à dépasser la contrainte de la totalité et à saisir le principe non-conceptuel de cette totalité. L'exercice aporétique de cette inadéquation du discours devient une méthode pour suggérer la nécessaire présence du principe, sans le déterminer et donc, sans l'invalider.[13] En ce sens, l'inadéquation discursive devient la marque de la soustraction du principe, de sorte que l'inadéquation devient adéquate, car seule cette impossibilité de parler du principe nous montre un principe véritablement indicible.

Comment Damascius réussit-il à renverser l'inadéquation du discours en la seule manière adéquate de parler du principe ? Il conçoit un exercice philosophique qui consiste à essayer de *dire* le principe, pour montrer ensuite que ce que l'on dit ne s'y applique pas, mais que le principe (ou « ce que l'on appelle principe ») est précisément « ce » à quoi notre discours ne s'applique plus. Au lieu d'établir une certaine liaison entre notre discours et le principe – celui-ci devenant « le référent » de ce que l'on dit – Damascius fait le contraire. Il dit par exemple que le principe est indicible, ou transcendent ; ensuite, il montre que ce que l'on dit n'arrive pas à s'appliquer à ce que l'on veut indiquer par ces mots. Finalement, il établit une liaison renversée entre ce que l'on *n'arrive* pas à dire et « ce » à quoi on *n'arrive pas* à nous référer. De la sorte, le principe n'apparaît pas comme notre objet ultime de discours, mais au contraire, comme un non-référent, comme ce que le discours montre sans l'objectiver. Dans la tradition avant Damascius, il y avait toujours une certaine ambiguïté du discours con-

[13] *Cf.* O'MEARA, Dominic : *Les apories de l'un dans la philosophie néoplatonicienne*, in : EMERY, Gilles/GISEL, Pierre (éd.) : *Le christianisme est-il un monothéisme?* Fribourg : Labor et Fides 2001, 184–191, ici 192, qui insiste sur la valeur de la gestation aporétique de l'âme chez Damascius.

cernant le principe, car on nommait le principe en tant que tel, on parlait toujours du « principe unique », on le nommait *un* et *bien*, pour ensuite montrer qu'il n'est même pas *un*, ni *bien*, dans le sens déterminé de chacun de ces mots. En outre, on utilisait les négations (cet hymne négatif de la première hypothèse platonicienne, comme dirait Proclus), mais finalement on arrivait à dire que même les négations sont inconvenantes, parce que le principe est indicible.[14] Il y avait toujours une manière de revenir sur ses propres pas, pour dire que, effectivement, dans le discours il y a une constante inadéquation. On acceptait cette inadéquation, on avançait avec elle, pour suggérer le principe, pour nous le montrer et pour faire signe vers lui, comme disait Plotin, mais on la dénonçait constamment. Il s'agissait d'une manière graduelle d'avancer vers le principe : on le nommait, par une simple nécessité discursive, pour ensuite surpasser cette exigence discursive et pour dire que le principe reste indicible. Il y avait donc une constante rétractation de toute démarche discursive qui, pourtant, restait une exigence constante.

Chez Damascius, le rôle de la discursivité change. Il ne parle pas du principe, pour ensuite rétracter ce qu'il a dit ; au contraire, il montre dès le début qu'il est impossible de parler du principe, même lorsque l'on énonce les prédicats les plus nobles, ou les négations les plus radicales. L'exercice philosophique qu'il propose consiste à montrer que le principe échappe à toute tentative de s'y référer. Le principe se montre inexprimable, non parce qu'il est plus simple ou au-delà de la pensée, mais parce qu'on fait l'expérience du fait qu'il se dérobe à toute expression possible. Regardons de plus près en quoi consiste cette expérience et comment Damascius découvre le principe premier, en montrant que l'on ne peut rien dire à son sujet. Il met au travail tout l'arsenal conceptuel de la tradition néoplatonicienne, pour montrer que rien ne vaut pour ce que l'on appelle « le principe unique du tout ». Il considère les plus hauts attributs, mais aussi les négations et jusqu'au fait même de parler et de proférer une opinion, même renversée. Dans chaque cas, il montre que ce que l'on dit du principe se contredit et que toute affirmation ou négation est sujette à l'autocontestation.

Le renversement du discours

Damascius n'essaye pas de suggérer le principe par des négations de tous les détails de la pluralité. Il recourt plutôt au *silence* de Platon, qui suit les négations. Ainsi, dans le *Parménide*, Platon arrive à l'un par la suppression de toutes les choses. Ensuite, il supprime l'un lui-même, car l'un, « s'il est, n'est même pas un [...] de sorte que [de lui] il n'y a même aucune néga-

[14] *Cf.* Proclus : *Commentaire sur le Parménide de Platon*, VII, 64–76 K.

tion »[15]. Platon ne dit rien de ce qu'implique cette suppression de l'un. Au contraire, « après s'être élevé jusqu'à l'un, Platon s'est tu »[16]. Damascius suggère que Platon « par la médiation de l'un, nous a fait monter ineffablement vers l'ineffable au-delà de l'un, précisément par la suppression même de l'un »[17]. Autrement dit, par la suppression de l'un (qui n'est même pas un et pour lequel aucun discours n'est adéquat), Platon suggère l'ineffable. Il ne le dit pas de manière explicite, mais il le suggère « ineffablement » ou secrètement (ἀπορρήτως), il nous conduit vers l'ineffable, tout en gardant le secret à son sujet. Ainsi, une fois arrivé à l'un, Platon garde le silence sur ce qui est au-delà.[18] Il supprime l'un, mais il ne montre pas ce qu'implique cette suppression, il ne parle pas de cet au-delà de l'un, de ce principe qui n'est même pas un. Il indique le principe au-delà de l'un, précisément par ce silence. Or, Damascius choisit de parler de ce principe au-delà de l'un, tout en créant *dans le discours*, les prémisses de ce silence platonicien.

Il a besoin d'un principe qui n'entre plus sur le terrain du discours, mais qui demeure tel un sanctuaire ineffable produisant toutes les choses sans qu'on puisse l'indiquer en tant que tel et le compter avec les autres choses : « de là-bas, comme d'un sanctuaire inaccessible, tout procède à partir de l'ineffable et selon un mode ineffable »[19]. Cela implique deux choses : que le principe est inaccessible au discours et qu'il n'est déterminé d'aucune manière par la procession des choses, mais aussi que la procession des choses se passe de manière indicible et indéterminée, à savoir sans opposition au principe et sans avoir une relation déterminée avec le principe.

Or, Damascius commence son analyse par une objection : « en disant de lui justement ceci, à savoir qu'il est ineffable, qu'il est le sanctuaire inaccessible du tout, qu'il est incompréhensible, nous éprouvons le renversement de notre discours »[20]. Autrement dit, le discours nous a conduit à l'exigence d'un principe qui ne soit plus dicible d'aucune manière, qui ne soit plus coordonné aux autres choses, ni intégré dans le tout. Toutefois, on continue de le nommer en tant que tel : on dit qu'il est ineffable et incompréhensible. Alors, le discours même se contredit et se renverse.[21] Cependant, cette objection n'est pas à même de miner le

[15] DAMASCIUS : *De principiis*, W. I, 9. 3–5.

[16] *De principiis*, W. I, 9. 16.

[17] *De principiis*, W. I, 9. 10–12.

[18] Sur ce silence de Platon et l'interprétation qu'en donne Damascius, *cf.* TRABATTONI, Franco : *Le « silence de Platon », ou le renversement du discours dialectique chez Damascius*, in : LONGO, Angela/DEL FORNO, Davide (éd.) : *Argument from Hypothesis in Ancient Philosophy* (= Elenchos 59). Napoli : Bibliopolis 2011, 413–435, ici 434–435.

[19] DAMASCIUS : *De principiis*, W. I, 8. 7–11.

[20] *De principiis*, W. I, 8. 12–14.

[21] Sur le renversement du discours chez Damascius, *cf.* HOFFMANN, Philippe : *L'expression de l'indicible dans le néoplatonisme grec de Plotin à Damascius*, in : LÉVY, Carlos/PERNOT,

discours de Damascius, mais au contraire, elle le renforce. Car elle montre qu'un tel principe, un tel sanctuaire ineffable, ne peut pas apparaître dans le discours, si ce n'est pour renverser ce discours et pour le prouver inefficace. Le principe absolu – l'ineffable (τὸ ἀπόρρητον) – entre dans le discours non pas de manière directe, mais de manière renversée. Sa première apparition dans le discours est aussi l'occasion de le faire sortir du discours. Le terme même d'ineffable – qui est sensé indiquer le principe non-discursif et non-totalisable – s'annule en s'affirmant et s'affirme en s'annulant.

Ainsi, en affirmant qu'il est ineffable, notre discours s'auto-supprime et se renverse, parce qu'il suggère qu'on ne peut rien dire de lui, même pas qu'il soit ineffable.[22] L'ineffable se nie par sa propre affirmation, car il y a une contradiction irrésolue entre le *sens* de l'ineffable et le *concept* qui l'exprime. Mais le renversement va encore plus loin. En effet, non seulement l'ineffable suggère qu'on ne peut pas le nommer en tant que tel mais, en outre, nous voulons suggérer que le principe est ineffable et, malgré cela, nous parlons de lui, en *disant* qu'il est ineffable. En le disant, on suggère le contraire de ce que l'on veut dire, car le principe ne peut pas être complètement ineffable, tant qu'on lui applique un nom. Il y a, cette fois, une contradiction entre le *sens* de l'ineffable et *l'acte* discursif de l'affirmer en tant que tel. Ce ne peut être qu'un acte raté. S'il est ineffable, on ne peut pas le dire en tant que tel, tandis que si on le *dit* ineffable, il n'est plus ineffable et, de nouveau, on ne peut pas vraiment le dire ineffable. Ainsi, en le disant ineffable, nous le *rendons* indicible. L'ineffable se soustrait à la pensée qui essaye de dire qu'il est ineffable, précisément à cause du fait qu'on essaye de le dire.

Cependant, cette double impossibilité implique un troisième sens du renversement, cette fois positif, car l'ineffable s'impose en tant que principe, notamment par cette impuissance à le dire. Il est évident que le sens de ce terme ne peut pas être descriptif, mais il s'obtient plutôt par le fait même qu'on le nie en l'affirmant. Il est ineffable parce que nous ne pouvons pas le dire, ni renvoyer à lui, car ce que l'on dit de lui se supprime. Le sens de ce terme se montre par sa propre *annulation*, par le renversement

Laurent (éd.) : *Dire l'évidence*. Paris : L'Harmattan 1997, 335–390. *Cf.* LAVAUD, Laurent : *L'ineffable et l'impossible : Damascius au regard de la déconstruction*, in : Philosophie 96 (2007), 46–66, ici 53–56. Sur les nuances sceptiques du renversement chez Damascius, *cf.* RAPPE, Sara : *Scepticism in the sixth century? Damascius'* Doubts and Solutions Concerning First Principles, in : Journal of the History of Philosophy 36 (1998), 337–363 ; RAPPE, Sara : *Damascius' Skeptical Affiliation*, in : The Ancient World 29 (1998), 111–125 ; RAPPE, Sara : *Reading Neoplatonism : Non-Discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus and Damascius*. Cambridge : Cambridge University Press 2000, 212–213.

[22] *Cf.* METRY-TRESSON, Carolle : *L'aporie ou l'expérience des limites de la pensée dans le* Péri Archôn *de Damaskios*. Leiden : Brill 2012, 35–36, qui affirme : « Cette notion de péritropê est utilisée chez lui pour dénoncer le conflit de notre perspective dualisante avec la nature simple des principes premiers suressentiels ».

du discours qui l'affirme. L'impossibilité de dire l'ineffable se renverse en une manière de suggérer qu'il est réellement ineffable. Le principe sera ineffable, à savoir soustrait à la pensée, non pas dans la mesure où nous *disons* qu'il est tel – car cette affirmation se contredit – mais dans la mesure où le discours qui essaye de faire cela s'auto-supprime. Comme le dit Damascius : « peut-être l'absolument ineffable est-il tellement <ineffable> qu'on ne peut même pas poser de lui qu'il est ineffable »[23]. Le principe est ineffable, non pas parce que nous le disons ineffable, mais au contraire, parce que nous éprouvons l'impossibilité de le dire ineffable.[24]

Ce renversement total, dans lequel aucune prise n'est possible, n'implique pas de renoncer au problème de l'ineffable, comme à une chose contradictoire ou simplement impossible, mais au contraire : la suppression constante de la pensée et du discours est précisément le signe de l'ineffable. Le principe ne s'annule pas par l'impossibilité de l'exprimer, mais il se montre davantage. C'est en ce sens qu'il s'agit finalement d'un renversement « positif ». Par son renversement total, le discours fait signe au-delà de lui-même, vers le principe inexprimable. De la sorte, le discours devient suggestif, non pas dans sa manière habituelle, au sens d'un référent auquel les mots renvoient directement, mais il est suggestif lorsqu'il est brisé, lorsqu'il ne fonctionne plus du tout. Damascius gardera ce nom pour le principe premier : à savoir l'ineffable ; pourtant, comme il le montre dès le début, celui-ci est le nom du principe qui renverse tout nom et toute tentative de le dire. De la sorte, ce renversement total de l'ineffable ne laisse pas de place pour un attribut contraire, que l'on pourrait toujours appliquer au principe, en disant qu'il est « non-ineffable » ou « même pas ineffable »[25]. Bien que le penchant de la pensée soit celui de voir dans la négation d'un attribut un nouvel attribut, Damascius nous met face à un « attribut » qui se supprime en tant qu'attribut. En effet, il suggère que le sens de l'ineffable n'est pas déterminé par le discours, par ce que nous disons de lui, mais plutôt par l'impuissance à le dire.

Damascius continue cette analyse aporétique, doublement contradictoire – tant au niveau du sens du mot, qu'au niveau de l'acte de parler – en montrant que chaque tentative de suggérer l'ineffable se renverse : on ne peut pas le dire inconnaissable, ni transcendent, il n'est pas objet de l'opinion, ni de la négation[26]. À chaque fois, rien de ce que l'on dit ne

23 DAMASCIUS : *De principiis*, W. I, 10. 22–24. *Cf. ibid.*, W. I, 61. 3–4.

24 *Cf.* BÉGUIN, Victor : *Ineffable et indicible chez Damascius*, in : Les Études philosophiques 4 (2013), 553–569, ici 555 : « l'ineffable nous somme de ne pas même l'appeler ineffable ».

25 Le renversement de l'ineffable ne constitue pas un autre attribut, comme le suggère KOŁAKOWSKI, Leszek : *Metaphysical horror*. Oxford : Blackwell 1988, 44.

26 *Cf.* VLAD, Marilena : *Stepping into the Void: Proclus and Damascius on Approaching the First Principle*, in : International Journal of the Platonic Tradition 11 (2017), 44–68, ici 59–61.

s'applique à l'ineffable, mais tout ce que l'on dit de lui se renverse.[27] Celui-ci reste hors du discours, comme un non-objet que notre discours suggère par cette impossibilité de s'y référer. Cependant, afin d'entrevoir et de suggérer ce principe ineffable, il faut continuer ce discours qui essaye de le dire, tout en subissant à chaque fois son propre renversement. Chez Damascius, le discours subit une transformation radicale, parce qu'on parle du principe premier et qu'on profère un discours, mais qu'on ne parle pas directement, *par* le discours. Au contraire, le moyen par lequel on « parle » du principe c'est plutôt la suppression du discours, son annihilation constante.

Mais alors, comment comprendre ce type de non-objet qui se laisse montrer par un discours indirect et renversé, parlant plutôt de lui-même et de sa propre suppression que de « quelque chose » ? Pour Damascius, le principe ne peut pas être sujet de discours ; toutefois, en tant que tel, il est « le plus merveilleux » (θαυμασιώτατον). On passe ainsi de l'objet du discours (τὸ λεγόμενον) à l'objet de l'émerveillement (τὸ θαῦμα) et de la vénération (τὸ σεμνότερον). On peut rappeler que, pour Proclus, l'émerveillement est le signe d'un soupçon (ὑπόνοια) qu'atteint l'âme qui entrevoit la vérité.[28] En revanche, chez Damascius, l'émerveillement est lié au manque complet de toute notion ou supposition concernant le principe. En ce sens, « c'est par cette abstention même de toute supposition que nous reconnaissons qu'il est, lui, le plus merveilleux »[29]. Le plus merveilleux – mais aussi le plus vénérable (σεμνότατον)[30] et le plus digne (τιμιώτατον)[31] – est ce qui « a déjà fui toutes nos suppositions »[32].

Ainsi, dans l'absence de toute notion et supposition, l'émerveillement et la vénération peuvent se manifester envers le principe sans le déterminer, car on ne lui applique pas le fait d'être le plus vénérable ou d'être

[27] *Cf.* OPSOMER, Jan : *Syrianus, Proclus, and Damascius*, in : WARREN, J./SHEFFIELD, F. (éd.) : *The Routledge Companion to Ancient Philosophy*. London : Routledge 2014, 1479–1518, ici 1507, qui suggère qu'il est impossible de ne pas se référer au principe. Pourtant, il faut remarquer que, pour Damascius, toute expression linguistique possible va se supprimer au sujet du principe premier, qui ne nous est pas accessible directement, mais plutôt par des expressions infiniment renversées ; *cf.* DAMASCIUS : *De principiis*, W. I, 22. 15–19.

[28] PROCLUS : *Commentaire sur le Parménide de Platon*, 761. 14–19, 757. 29–33 et 766. 31–37. Proclus se réfère au passage du *Parménide*, 129 b7–c1.

[29] DAMASCIUS : *De principiis*, W. I, 14. 16–17 (τῷ γὰρ μηδὲν ὑπονοεῖν αὐτῷ τούτῳ ὁμολογοῦμεν εἶναι αὐτὸ θαυμασιώτατον). *Cf.* PLATON : *Le Banquet*, 210 e (*Œuvres complètes*, texte établi et traduit par Auguste Diès. Paris : Les Belles Lettres 1991), pour l'idée d'une beauté merveilleuse qui sera rencontrée à la fin de l'initiation. Chez Damascius, il y a un avancement dans l'émerveillement, car le principe est dit être « une merveille » (θαῦμα) par « son caractère même totalement incompréhensible à nos pensées » (*De principiis*, W. I, 14. 8–9), tandis qu'on le reconnaît comme « le plus merveilleux » (θαυμασιώτατον) parce qu'il échappe à nos suppositions.

[30] DAMASCIUS : *De principiis*, W. I, 7. 20.

[31] *De principiis*, W. I, 7. 23.

[32] *De principiis*, W. I. 7. 23–24.

une merveille[33], mais la vénération et l'émerveillement décrivent seulement notre attitude envers lui, ou plutôt notre attitude envers le manque de supposition concernant le principe. On peut l'admirer et le vénérer, sans *dire* qu'il est le plus vénérable ou l'objet de notre vénération, car la vénération reste en nous, telle une manière dont nous sommes affectés par sa présence.[34] Si le discours (tant direct, qu'indirect) a toujours besoin d'un objet discursif pour se manifester et finit par intégrer tout objet en tant qu'objet de discours, la vénération et l'émerveillement se manifestent différemment : elles ne déterminent pas leur objet, mais au contraire, elles sont suscitées précisément par le fait que cet « objet » échappe à toute prise. L'émerveillement est l'envers du discours qui détermine. Il est l'acte d'une pensée qui s'avoue supprimée, mais qui atteste le principe par cette suppression même.

Denys et le nom merveilleux

Ce caractère merveilleux de l'indicible se retrouve également chez Denys l'Aréopagite, avec un sens bien différent. L'analyse de ce thème nous aidera à comprendre où se séparent les perspectives des deux penseurs, qui parlent différemment d'un même sujet, à savoir de l'indicible, et qui, ce faisant, mettent à l'œuvre des nuances distinctes de la discursivité, mais aussi de l'émerveillement qui passe au-delà des mots. Au tout début du traité des *Noms divins*, Denys nous dit qu'on ne peut rien dire concernant la divinité suressentielle car : « Comme elle l'a transmis d'elle-même dans les Écritures, de manière adéquate au bien, la science et la contemplation de ce qu'elle est reste inaccessible à tous les êtres »[35]. Pour Denys, la divinité est impensable et innommable[36], ce qui, en bonne tradition néoplatonicienne, suit la conclusion de la première aporie du *Parménide*[37], qui montre que l'un absolu ne peut être pensé, ni nommé. En effet, le but de Denys n'est pas de connaître la divinité, mais au contraire, de découvrir « l'inconnaissance de sa suressentialité au-delà de la raison, de l'intellect et de l'être »[38]. C'est pour cela que l'on ne peut rien dire de la divinité à partir

33 *De principiis*, W. I, 14. 4–9 : « Car, de même que ce qui est au-delà d'une connaissance définie est meilleur que ce qui est saisi par elle, de même aussi ce qui est au-delà de toute conjecture doit être plus vénérable encore, sans même qu'on puisse le connaître comme plus vénérable ; ou plutôt, cette qualité au suprême degré, c'est comme en nous qu'il l'a et comme un état qui est nôtre ; et nous le déclarons le plus merveilleux par son caractère même totalement incompréhensible à nos propres pensées ».

34 *De principiis*, W. I, 14. 6–8.

35 Denys : *Les noms divins*, I. 2, 110. 2–6. Nous citons l'édition grecque du *Corpus Dionysiacum I*, éd. Beate Regina Suchla. Berlin : Walter de Gruyter 1990–1991. S'il n'est pas indiqué autrement, la traduction des passages des *Noms divins* est la nôtre.

36 *Les noms divins*, I, 1, 109. 14–15 (ἀνοησία καὶ ἀνωνυμία).

37 Platon : *Parménide*, 142 a3.

38 Denys : *Les noms divins*, I, 1, 108. 8–9.

de notre propre raison. À cette inconnaissance au-delà de la raison, il s'impose précisément de dédier « la science suressentielle, levant nos yeux autant que le rayon des Écritures théarchiques se montre »[39]. La science qui se réfère à la suressentialité divine est elle-même suressentielle, donc elle ne peut pas être pratiquée comme une science des choses, des étants.

Denys dit explicitement que Dieu n'a pas de nom et qu'il est loué en tant que tel. Néanmoins, le sens de ce manque de nom change complètement par rapport à la tradition néoplatonicienne. Les théologiens louent Dieu « de n'avoir aucun nom, puisqu'ils rapportent que la Théarchie elle-même, dans une des visions mystiques où elle se manifeste symboliquement, admonesta celui qui lui demandait : "Quel est ton nom ?" et, pour le détourner de toute connaissance qui nomme Dieu, lui dit : "Pourquoi tu demandes mon nom ? Il est merveilleux"[40]. Et n'est-ce précisément cela le nom merveilleux : à savoir "celui qui dépasse tout nom"[41], l'anonyme, "celui qui transcende tout nom qui se nomme en ce siècle, comme dans le siècle à venir"[42] ? »[43]

Dieu, ou la « théarchie » (θεαρχία), est « sans nom » et il a manifesté cela au moyen de la vision mystique. Il n'y a pas de nom par lequel on puisse connaître Dieu en tant que tel, car il est au-delà de tout nom qui se nomme. Néanmoins, le sens de cette révélation est ambivalent, car lorsque Dieu veut écarter celui qui demande une telle connaissance, il ne dit pas tout simplement *qu'il n'a pas de nom*, mais il dit : « Pourquoi tu *demandes* mon nom ? Il est merveilleux » («Ἵνα τί ἐρωτᾷς τὸ ὄνομά μου»; καί Τοῦτο «ἔστι θαυμαστόν»). *Il y a* donc bien un nom de Dieu, mais ce nom n'implique pas une *connaissance* de la divinité. En effet, explique Denys, Dieu repousse son interlocuteur et lui dit que son nom est merveilleux, *précisément* afin de l'écarter de toute connaissance de la divinité. C'est pour cette raison que ce nom ne peut pas être dévoilé et qu'on ne peut même pas le demander : parce qu'il n'entre pas dans la logique habituelle des noms indiquant telle ou telle réalité. Dieu est *sans nom*, parce qu'il n'est pas indiqué par un nom proprement dit. En revanche, il *avoue* avoir un nom qui ne peut pas être dit, ni demandé, ni nommé, ni connu, mais qui est merveilleux. Ainsi, en disant « *mon nom [...] est merveilleux* », Dieu ou le principe divin parle de son propre nom et l'affirme, au moins en deux sens : premièrement parce qu'il parle de soi-même, il *se* nomme, invoquant ce « moi » qui parle et parlant du nom de ce « moi » (τὸ ὄνομά μου) ; deuxièmement, parce qu'il montre le caractère merveilleux de ce nom.

39 *Les noms divins*, I, 1, 108. 9–109.1.

40 *Cf.* Genèse 32. 24–30 ; Juges, 13. 17–18.

41 *Cf.* Philippiens, 2. 9.

42 *Cf.* Éphésiens, 1 21.

43 DENYS : *Les noms divins*, I, 6, 118. 4–10 [traduction par Maurice de Gandillac : PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE : *Œuvres complètes*. Paris : Aubier 1943, partiellement modifiée].

Paradoxalement, cette révélation montre *le nom* de Dieu qui est innommé. Elle suggère un nom qui ne se dit pas et ne transmet pas une connaissance concrète de Dieu. Or, pour Denys, ce nom merveilleux dont il s'agit ici est *précisément* le « sans nom » (τὸ ἀνώνυμον), qui n'est pas *exprimé* en tant que tel, mais qui est suggéré dans ce « dialogue » de la révélation. Pour Denys, il y a aussi d'autres noms divins, qui ne décrivent pas Dieu, mais le montrent plutôt en tant qu'inconnaissable. Or, le « sans nom » est *dit* merveilleux, parce qu'il saisit l'essence de tout nom divin, à savoir le fait qu'il indique Dieu, mais n'implique pas une description ou une définition de Dieu. Ce nom paradoxal correspond parfaitement à l'intention de Denys, à savoir celle de nommer l'inconnaissable par tous les noms révélés, sans pour autant trahir ce caractère innommable de Dieu.[44]

Ainsi, celui qui demande le nom de Dieu le reçoit et ne le reçoit pas. Il est rabroué pour l'avoir demandé et il ne reçoit pas un nom proprement dit. Et pourtant, il reçoit le *nom merveilleux* de Dieu, car pour Denys le sens de la révélation est que Dieu lui-même a *montré* qu'il est « sans nom ». C'est précisément à partir d'une telle révélation que les théologiens louent Dieu comme « sans nom ». Assurément, Dieu ne dit pas son nom en tant que déterminé, mais il le dit tout en refusant de le dire et tout en disant qu'il est merveilleux, voire indicible. Il le dit tout en parlant de celui qui n'a pas de nom.[45] Ainsi, le *nom* et le « sans nom » de Dieu sont transmis par un seul et même acte, celui de la révélation : Dieu est *sans nom* en soi, mais il a un nom merveilleux puisque, par cette révélation, il dit : mon nom est le « sans nom ».

On remarque que le sens du « merveilleux » (θαυμαστόν) change radicalement par rapport à Damascius. Pour celui-ci, le principe premier est *le plus merveilleux*, parce qu'il est sans nom, car on ne peut ni le nommer, ni même le dire ineffable. La seule « prise » que l'on puisse avoir sur un tel principe est celle qui passe par le renversement de tout discours, qui nous laisse en face de la plus grande merveille : l'absolument insoupçonnable. En revanche, chez Denys, le manque de nom est merveilleux en deux sens : d'un côté, parce que le « sans nom » ne peut pas se dire et qu'on ne peut pas l'exprimer telle une description de Dieu ; d'un autre côté, parce que ce « sans nom » devient un nom. Il est merveilleux, à la fois parce qu'il ne se dit pas, mais aussi parce qu'il *est* le nom par excellence, que Dieu lui-

44 *Cf.* SCHÄFER, Christian : *The Philosophy of Dionysius the Areopagite. An Introduction to the Structure and the Content of the Treatise* On the Divine Names. Leiden : Brill 2006, 25.

45 Dans le nom merveilleux, la connaissance de Dieu passe par une inconnaissance manifeste, qui relève à la fois de la théologie apophatique et de l'« anthropologie apophatique », pour reprendre l'expression employée par STANG, Charles M. : *Dionysius, Paul and the Significance of the Pseudonym*, in : COAKLEY, Sarah/STANG, Charles M. (éds.) : *Re-thinking Dionysius the Areopagite*. Oxford : Wiley-Blackwell 2009, 16. *Cf.* STANG, Charles M. : *Apophasis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite. "No longer I"*. Oxford : Oxford University Press 2012, 153–196.

même *dit* et qu'il dit être merveilleux. Si chez Damascius il s'agissait d'un absolument merveilleux en tant que suppression du nom, chez Denys on découvre le *nom* merveilleux précisément dans le manque de nom.

Ce changement radical de perspective découle du fait que, pour Denys, c'est Dieu lui-même qui dit qu'il est sans nom. Denys suit la perspective néoplatonicienne concernant le principe inaccessible à tous les êtres.[46] Cependant, puisqu'aucun être ne peut connaître la divinité, Denys en déduit qu'on ne peut même pas savoir que la divinité est inaccessible. C'est la même chose que montrait Damascius : car dire que le principe est inconnaissable, c'est déjà une manière de le connaître.[47] Or, Denys répond précisément à cette aporie : seule la divinité elle-même peut transmettre cette inconnaissance d'une manière adéquate à sa divinité, sans la transformer en une connaissance indirecte.[48] Nous ne pouvons pas *connaître* l'inconnaissance de la divinité, qui reste au-delà de la raison[49]. Nous pouvons seulement la *recevoir* en tant que telle, de la part de la divinité qui se montre inconnaissable. En ce sens, la divinité ne devient jamais un objet du discours, un simple « référent »[50], puisque Dieu est par excellence celui qui s'adresse, celui qui, par sa propre manifestation, peut entamer ce discours sur l'indicible. Dieu est plutôt le sujet de son automanifestation, qui ne devient jamais objet du discours.

Ainsi, d'après Denys, c'est seulement l'un au-delà de la compréhension qui pourrait montrer « en toute rigueur et en toute connaissance » qu'il est impensable, innommable et au-delà de l'être[51]. Ici, Denys évite l'aporie dans laquelle tombe l'un chez Damascius, à savoir le fait que, même si l'on reconnaît qu'il est inconnaissable, on parle de lui et ainsi il devient connu et ne peut plus être le principe premier. Chez Denys, en revanche, on ne peut rien dire de cet un absolu, sauf ce qu'il dit de lui-même. La divinité est inconnaissable, non parce que nous identifions en *nous-même* cette inconnaissance, mais parce que personne ne peut la dire inconnaissable, sauf elle-même. Seule la divinité peut affirmer ce manque de nom, cette ἀνωνυμία, et elle l'a dit dans la révélation invoquée par Denys, concernant le nom merveilleux.

Or, en disant qu'elle est sans nom, comme dans la révélation, un autre type de renversement a lieu. Le « sans nom » est *établi* en tant que *nom* de

46 DENYS : *Les noms divins*, I, 2, p. 110. 5–6 : « la science et la contemplation de ce qu'elle est restent inaccessibles à tous les êtres ».

47 DAMASCIUS : *De principiis*, W. I, 11. 17–12. 6.

48 DENYS : *Les noms divins*, I, 2, p. 110. 2–6 : « Comme elle a transmis d'elle-même dans les Écritures, de manière adéquate au bien, la science et la contemplation de ce qu'elle est reste inaccessible à tous les êtres, en tant que suressentiellement transcendante à tout ».

49 *Les noms divins*, I, 1, p. 108. 8–9.

50 *Cf.* GERSH, Stephen : *Being Different. More Neoplatonism after Derrida*. Leiden : Brill 2014, 81 : « the Dionysian prayer establishes its own referent (another aspect of performativity) ».

51 DENYS : *Les noms divins*, I, 1, p. 109. 11–110. 1.

Dieu. De la sorte, le nom est réinvesti et le discours est revalorisé dans sa manière affirmative. Il s'agit d'un sens particulier du nom, en tant que nom qui ne transmet aucune connaissance. En quoi consiste ce *nom* du « sans nom » ? Il faut dire que l'un de la première aporie du *Parménide* était déjà un nom du « sans nom », puisqu'on l'appelait « un », bien qu'il se montrait innommable à la fin de l'analyse. Les néoplatoniciens utilisent ce nom de l'un, mais ils soulignent que le principe est innommable et que ce nom aussi doit être supprimé en fin de compte. Damascius, lui aussi, le supprime et le dépasse. Les néoplatoniciens utilisent ce nom du *sans nom*, par une nécessité du langage, dans la mesure où on ne peut pas parler du principe sans nous l'indiquer d'une certaine manière ; c'est la raison pour laquelle cette nécessité doit être dépassée en fin de compte. Or, chez Denys, le nom de l'anonyme – et finalement tout nom possible est un tel nom – ne s'utilise pas par une simple nécessité discursive. Ce nom est avant tout le nom *de Dieu*, en tant que Dieu lui-même *le dit* et *se dit* par ce nom, lorsqu'il se montre et s'adresse à nous dans la révélation.

Le *nom merveilleux* par lequel Dieu s'appelle ne consiste pas dans un nom quelconque – soit connu, soit qui resterait inconnu, et que Dieu ne voudrait pas dévoiler, ou que nous ne pourrions pas entendre ou comprendre –, mais il consiste dans l'*autorévélation*, dans le *fait* que Dieu s'adresse, parle de lui-même et *se* nomme lui-même. Il a un nom, non parce que nous parlons de lui – en lui attribuant nos propres concepts –, mais parce qu'il parle et il se réfère à lui-même. Il a un nom en tant qu'acte de s'adresser et de parler de lui-même, pour dire qu'il ne peut pas être décrit par le contenu d'un nom déterminé. De la sorte, son nom fonctionne en tant qu'acte de se nommer, sans s'objectiver dans une dénomination quelconque. Il dit que son nom est merveilleux, précisément pour éviter que, à la place de ce nom auto-révélé, on mette un nom conçu par la raison humaine.

Alors, non seulement ce « sans nom » est un nom de Dieu, mais tout nom possible peut devenir un nom divin, à condition qu'on le comprenne comme étant un nom de l'anonyme. Car chaque nom appelle la source de toute chose, sans la décrire. Tous les noms, en stricte correspondance avec la procession des choses, ont le rôle de nous initier à cette inconnaissance de Dieu, car le bien indicible pour toute raison se communique en tant que tel, à chaque être et par tout être. De la sorte, Denys peut accorder les deux aspects du nom divin. D'un côté, Dieu est innommable, comme il l'a montré lui-même. Mais d'un autre côté, il doit être nommé par tous les noms possibles. Son inconnaissance est le mystère auquel on est initié tant par les Écritures, que par la procession de toutes les choses.[52] Par toutes les choses et aussi par les Écritures, Dieu manifeste sa présence qui, en soi, est inconnaissable, d'après son propre témoignage. En ce sens, chaque nom

[52] *Les noms divins*, I. 4, p. 112. 7–10.

peut devenir un nom merveilleux. En se montrant, en se révélant, Dieu parle de lui-même (disant par exemple : je suis bon, je suis celui qui est, la vie, la lumière, mon nom est merveilleux). Et pourtant, par ces noms, Dieu ne se décrit pas soi-même, mais il se montre en tant que celui qui parle et en tant que cause de toutes les choses, qui reste sans nom.

Nous pouvons utiliser ces noms parce que c'est par eux que Dieu s'adresse et parle de lui-même, bien que sans dévoiler sa nature innommable. L'innommable reçoit des noms seulement parce qu'il *se* donne des noms, en parlant de lui-même. Il reçoit tous les noms possibles, parce qu'il *se* montre par toute la réalité dont il est la cause. Le sens primordial du nom divin – réinvesti par Denys – n'est pas celui qui relève de la discursivité humaine et dont Platon avait déjà montré l'inadéquation (dans la première aporie du *Parménide*), mais c'est le nom en tant qu'autoréférence non-descriptive, en tant que l'inconnaissable et l'innommable se dit tel. Chez Denys, le discours a doublement perdu sa valeur descriptive, remplacée par l'invocation. La discursivité est dépassée parce que l'on ne parle pas de Dieu, mais à Dieu ; en outre, elle est dépassée parce qu'on n'adresse pas à Dieu des noms qui relèvent de notre propre pensée, mais des noms que Dieu lui-même dit et, qui plus est, des noms qui le montrent en tant qu'inconnaissable. Néanmoins, au-delà de ce sens primordial du nom, comment pouvons-nous comprendre et utiliser ces noms, sans risquer de déterminer Dieu ? Car, une fois importés dans notre discours, les noms risquent de reprendre leur sens descriptif et, comme nous en avertissait Damascius, même les noms « ineffable » ou « inconnaissable » risquent de décrire et de limiter le principe.

Or l'enjeu de Denys sera précisément de montrer en quoi les noms divins peuvent s'appliquer à Dieu sans le déterminer et donc, comment chaque nom est finalement merveilleux. Il y a trois indices concernant ce statut particulier du nom divin, qui *dit* sans *décrire*. Premièrement, Denys insiste sur le fait que les noms divins n'ont pas le sens habituel de ces mots. Par exemple, on nomme Dieu *bonté*, *monade*, ou *triade*, mais il ne s'agit pas de la *bonté* telle que *nous* la connaissons.[53] Deuxièmement, l'explication des noms divins (qui est le but déclaré de Denys) consiste à *renverser* chaque nom et à le revêtir d'un sens transcendent, soit en tant que dépassement (comme *sur-bonté* ou *sur-lumière*), soit même en tant que contradiction du sens premier (par exemple : « intellect non-intelligible et nom innommable »[54] ou « sagesse folle »[55]). Le but de Denys n'est pas de récupérer un sens déterminé, mais plutôt d'*enlever* tout sens descriptif, pour que chaque nom puisse s'appliquer à Dieu, comme nom de l'innommable. Troisièmement, et peut-être avant tout, chaque nom est

53 *Les noms divins*, XIII, 3.

54 *Les noms divins*, I, 1, p. 109. 14 (νοῦς ἀνόητος καὶ λόγος ἄῤῥητος).

55 *Les noms divins*, VII, 1, p. 194. 16 (μωρὰν σοφίαν).

seulement *adressé* à Dieu, renvoyé à Dieu, mais sans jamais le saisir. Dieu est invoqué, par exemple, en tant que sur-bonté, il est appelé par ce nom, mais non pas décrit. Denys ne parle pas *de* Dieu, mais plutôt *à* Dieu. En ce sens, les noms sont adressés en prière[56] : ils sont retournés à Dieu qui les a proférés, qui les a adressés comme automanifestation. Les adresser en prière, c'est les adresser tels que Dieu lui-même nous les a donnés et nous les a adressés (car seule cette manière *divine* de parler de la divinité peut garder le statut merveilleux et non-descriptif des noms divins). Prier Dieu n'est pas une manière de demander quelque chose, par exemple, une certaine connaissance.[57] En effet, dans la révélation invoquée plus haut, celui qui demande une connaissance sur la divinité est rabroué. Bien plus, pour Denys, *prier* c'est recevoir les mots que Dieu a déjà dit, qu'il a déjà donnés. Il prie explicitement pour que Dieu *n'enlève* pas les mots de la vérité de sa bouche.[58] Il prie de recevoir les mots de Dieu et il prie pour qu'il puisse redire ou retourner à Dieu les mots de Dieu. Expliquer les noms divins c'est les dire en prière, ce qui consiste à récupérer le sens des noms tels que Dieu les a adressés, en tant que non-descriptifs. Expliquer les noms de Dieu, c'est recevoir ce « nom merveilleux » qui ne peut pas être demandé, mais qui, une fois adressé par Dieu, peut être appelé et ré-adressé. Au lieu de s'émerveiller devant le non-dit qui renverse tout dit, comme chez Damascius, il faut plutôt *dire* les noms merveilleux dans lesquels Dieu s'adresse et par lesquels nous lui devenons présents, comme il est présent en toute chose, parce qu'il se dit par toute chose.

Concluons en reprenant la question initiale: comment parler de l'indicible sans le déterminer, sans le transformer en objet de la pensée ? Pour Damascius, il faut pousser toujours plus loin le discours qui essaye de parler du principe premier, afin d'éprouver à chaque pas le renversement du discours, son impossibilité de conceptualiser le principe et de le prendre en tant que référent. Damascius récupère un sens ultime de la discursivité : il s'agit d'une discursivité qui, à la limite, est dysfonctionnelle, car elle ne peut pas s'appliquer à ce dont on parle, mais qui suggère l'au-delà par sa propre inefficacité à s'y appliquer. Elle ne décrit rien, mais elle a atteint une capacité de signifier sans déterminer.

56 *Cf.* VLAD, Marilena : *Damascius and Dionysius on prayer and silence,* in : DILLON, John/TIMOTIN, Andrei (éd.) : *Platonic Theories of Prayer*. Leiden : Brill 2015, 192–212.

57 Les néoplatoniciens ont l'habitude de prier les dieux avant de rédiger un discours sur la divinité, afin que la divinité les y aide. *Cf.* PLOTIN : *Ennéades*, IV, 9, 4. 6–7 ; V, 1, 6. 9–12 ; PROCLUS : *Théologie platonicienne*, I, 1, 7. 21–8. 4 ; III, 1, 6. 4–7 ; *Commentaire sur le Parménide de Platon*, I, 617. 1–4

58 DENYS : *Les noms divins*, I, 8, p. 121. 17–18 : « puisse-t-il n'éloigner jamais de ma bouche "la parole de vérité" ! » (μὴ περιέλοι «λόγον ἀληθείας» ἀπὸ τοῦ στόματός μου) (traduction par Maurice de Gandillac).

Pour Denys, c'est le contraire. Puisque l'on ne peut rien dire du principe premier – ni même qu'il est inconnaissable ou innommable – tout ce que l'on peut faire, c'est laisser Dieu parler de lui-même, pour ensuite redire à Dieu tout nom, tel que Dieu l'a adressé. Seule la divinité peut nommer non-contradictoirement son propre manque de nom, sa propre ἀνωνυμία, sans la conceptualiser et sans qu'elle devienne un objet de la connaissance. En effet, Dieu ne parle pas de lui-même comme d'un objet inconnaissable, mais sa présence se manifeste comme celle d'un locuteur qui montre qu'il est inconnaissable, par le refus du discours qui demande un nom. Denys récupère non pas un sens ultime de la discursivité – comme Damascius –, mais plutôt un sens *préliminaire* de chaque nom, qui, avant d'indiquer telle ou telle chose, indique la cause de toute chose, qui se manifeste par toute chose et s'adresse par tout nom. Denys remplace ainsi la discursivité au sens descriptif par la discursivité au sens du dialogue. Car l'indicible, on peut bien l'écouter, même si on ne peut pas le dire.

Résumé
Dans cet article, je discute une question qui concerne à la fois Damascius et Denys l'Aréopagite, mais que les deux penseurs approchent différemment. Le premier principe est indicible en lui-même ; pourtant, on doit l'aborder d'une certaine façon, lorsqu'on le décrit en tant qu'inaccessible. Je montre qu'il y a un thème commun qui relie les deux perspectives, à savoir l'idée que le principe (ou Dieu) est merveilleux, précisément parce qu'il rejette tout nom. Cependant, si pour Damascius cela implique qu'il faut nous abstenir de le nommer, pour Denys, au contraire, l'absence de nom est déjà un nom, ce qui nous donne la possibilité de nommer Dieu par tous les noms divins.

Abstract
In this article, I discuss a problem that concerns both Damascius and Dionysius the Areopagite, but which the two thinkers answer differently. The first principle is unspeakable in itself, and yet, one has to approach it in some way, in order to describe it as inaccessible. I argue that there is a common topic that links their perspectives, namely the idea that the principle (or God) is marvellous, precisely because it rejects every name. And yet, while for Damascius, this entails that we should refrain from naming it, for Dionysius, on the contrary, the lack of name is already a first name, which gives us the possibility to name God through all divine names.