

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 33 (1983)
Heft: 4

Artikel: La "virtus gnostica" selon Jean Scot Érigène
Autor: Trouillard, Jean
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381256>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 19.03.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LA «VIRTUS GNOTICA» SELON JEAN SCOT ÉRIGÈNE¹

JEAN TROUILLARD

La puissante personnalité de Jean Scot est faite de contrastes et même d'antithèses. Cet Irlandais qui arrive à Paris et à Laon dans la première moitié du IX^e siècle entreprend de construire une synthèse théologique chrétienne employant la problématique néoplatonicienne. Sa volonté d'orthodoxie n'a d'égale que la pénétration avec laquelle il réinvente la plupart des thèses d'un néoplatonisme largement oublié. Le dénuement de son époque ne lui permet d'atteindre Platon et ses disciples qu'à travers des fragments et des commentaires. Traducteur et commentateur de Denys le pseudo-aréopagite, lecteur de Grégoire de Nysse, de Maxime le confesseur et de quelques autres Pères de l'Eglise, il parvient à retrouver, par-delà S. Augustin, l'esprit authentique du néoplatonisme.

Cette double fidélité, dogmatique et philosophique, lui impose des conflits internes. Un de ceux-ci est celui qui apparaît entre la théologie négative radicale de l'école néoplatonicienne (qu'Augustin n'avait pas retenue) et les exigences de la pensée chrétienne concernant la Trinité. C'est un aspect de ce problème que nous abordons ici. Si la sagesse (qu'Erigène appelle souvent «virtus gnotica») n'est pas un attribut divin, mais seulement une puissance divine anticipant le processus créateur ou théophanique, le rapport de l'homme à Dieu se manifeste sous un jour nouveau. Après avoir tenté de définir cette «virtus gnotica», nous essaierons de retracer sa genèse, puis de chercher comment elle peut être à la fois engendrée et créatrice, enfin nous nous efforcerons d'élucider sa fonction expressive à partir du Silence originel.

Nous suivrons et citerons le texte de la *Patrologie latine* de Migne, tome 122².

¹ Cet exposé a fait l'objet de deux leçons à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes à Paris (Section des Sciences Religieuses) au cours du premier trimestre de 1982. Il constituera un chapitre d'un ouvrage que l'auteur prépare sur la pensée érigénienne.

² Pour le *Commentaire sur la Hiérarchie céleste de Denys* (SIC), nous utilisons l'édition de J. Barbet («Corpus christianorum, continuatio mediaevalis» XXXI, Turnhout, 1975).

I. Définition

Dans le *Periphyseon* III, 632d-633a (P.L. 122), Erigène nous donne une description plutôt qu'une définition de la «*virtus gnostica*». Une véritable définition ne permettrait pas qu'on reproduise en elle le terme à définir.

«*Si enim intellectus omnium est omnia, et ipsa sola (causa omnium) intelligit omnia, ipsa igitur sola est omnia, quoniam sola gnostica virtus est ipsa, quae, prius quam essent omnia, cognovit omnia, et extra se non cognovit omnia, quia extra eam nihil est, sed intra se habet omnia*³.»

Ainsi présentée, la «*virtus gnostica*» est la connaissance divine créatrice. Mais cette puissance est participée selon des modes divers par les créatures intelligentes et raisonnables, c'est-à-dire par les anges et les hommes. C'est ce que nous dit le *Commentaire sur la Hiérarchie céleste de Denys* 240b:

«... Non aliud est et ipsi Deo et omni rationali et intellectuali creaturae esse, et aliud lux esse, et aliud videre, hoc est intelligere gnostica virtute. Id ipsum itaque ipsis est esse et lucere et videre⁴.»

Dieu seul détient la plénitude de la puissance cognitive (SIC Barbet V 68-69). Mais il illumine immédiatement et médiatement les divers ordres des créatures spirituelles en leur communiquant quelque chose de son pouvoir, chacune reproduisant en elle-même tous les niveaux de vertus (SIC 227a). La «*divine théologie*» n'est pas seulement une spéculation, mais une véritable déification (SIC 166a, Barbet IV 456-461; P. III 683 ad).

Si nous récapitulons la suite des thèses qui permettent de situer la «*virtus gnostica*», nous obtenons ceci:

1) La «*virtus gnostica*» est ontologiquement antérieure à la réalisation des créatures, elle les enveloppe et les mesure, qu'il s'agisse des causes primordiales ou de leurs effets.

«... Priusquam essent omnia cognovit omnia... et intra se habet omnia⁵» (P. III 633a).

2) Elle est efficace ou réalisatrice. Tout ce qu'elle voit, elle le veut et de ce fait le crée. Voir = vouloir = réaliser.

³ «*Si l'intelligence de toutes choses est toutes choses et si seule cette cause de toutes choses intellige toutes choses, elle seule est toutes choses, parce qu'elle seule est la puissance cognitive («*gnostica virtus*») qui a connu toutes choses avant qu'elles fussent et n'a rien connu hors d'elle-même, parce qu'il n'y a rien hors d'elle, mais qu'elle détient toutes choses en elle.*»

⁴ «... Pour Dieu lui-même et toute créature raisonnable et intelligente, être n'est pas autre chose qu'être lumière ni que voir, c'est-à-dire exercer la puissance de connaître. Pour ceux-ci donc, c'est la même chose qu'être, luire et voir.»

⁵ «... Avant que toutes choses fussent, elle a connu toutes choses... et elle détient en elle toutes choses.»

«... Non aliud ei sit videre et aliud operare, sed ipsius visio ipsius est operatio. Videt enim operando et videndo operatur⁶» (P. III 678b).

3) Elle est même la substance des êtres. Ceux-ci existent et procèdent sans cesser de demeurer en elle, en sorte qu'elle est à la fois infiniment simple et infiniment multiple. Les créatures sont plus réelles dans la puissance cognitive qui les pose qu'en elles-mêmes.

«... Ipsamque cognitionem substantiam esse veram, ac solam eorum, quae cognita sunt, quoniam in ipsa perfectissime facta et aeternaliter et immutabiliter subsistunt⁷» (P. IV 768b).

4) Il suit que les êtres créés ne sont rien d'autre que la sagesse divine qui y déploie ses propres modalisations, et qu'en les réalisant elle se réalise elle-même.

«Omnia in sapientia fecisti, hoc est sapientiam tuam omnia fecisti⁸» (P. III 680a).

Les créatures sont en quelque façon Dieu lui-même.

«... Non duo a seipsis distantia debemus intelligere Deum et creaturam, sed unum et id ipsum⁹» (P. III 678bc).

Elles sont le Verbe divin diffusé et manifesté.

«Ipsa diffusio Verbi subsistentia omnium est¹⁰» (P. III 642d).

«... Extendit se in omnia et ipsa extensio est omnia¹¹» (P. III 643b).

Dès lors, en créant, Dieu se crée lui-même. («Deus igitur seipsum fecit»: P. III 674a). Et la puissance gnostique est l'instrument de cette autocréation à travers une théophanie. Elle permet à Dieu de se faire cause de lui-même à travers ses effets.

«Creatur enim a seipsa (divina natura) in primordialibus causis, ac per hoc seipsam creat, hoc est, in suis theophaniis incipit apparere¹²» (P. III 689ab).

⁶ «... Pour Dieu voir n'est pas autre chose qu'opérer, mais sa vision est son opération. Il voit en opérant et il opère en voyant.»

⁷ «La connaissance elle-même est la seule véritable substance de ce qui est connu, parce que c'est en elle que ce qui est connu est créé de façon très parfaite et subsiste de façon éternelle et immuable.»

⁸ «Tu as tout fait dans ta sagesse, c'est-à-dire que tu as fait que tout est ta sagesse.»

⁹ «... Nous ne devons pas comprendre que Dieu et la créature sont séparés l'un de l'autre, mais une seule et même chose.»

¹⁰ «La diffusion même du Verbe est la subsistance de toutes choses.»

¹¹ «... Il s'étend à toutes choses et cette extension même est toutes choses.»

¹² «La nature divine est créée par elle-même dans les causes primordiales, et par là elle se crée elle-même, c'est-à-dire commence d'apparaître dans ses théophanies.»

5) La causalité de soi-même implique un redoublement en cause et effet, contenant et contenu, la manifestation déploie une multiplicité de relations incompatibles avec la simplicité divine.

Dieu, ou au moins la Dêité, transcende donc sa puissance créatrice ou expressive, c'est-à-dire sa «*virtus gnostica*». C'est la thèse selon laquelle Dieu ne se connaît pas lui-même dans son essence, parce qu'il n'a pas d'essence, mais doit être nommé «néant excessif» («*per excellentiam nihil*»: P. III 681a). Et quand on dit qu'il crée «*ex nihilo*», il faut entendre «*ex Deo*» (P. III 686d; IV 771b; V 897d).

Dieu se trouve donc supérieur, ou mieux antérieur à toute intelligence et à toute intelligibilité dans une négation universelle de tout attribut. Puisque Dieu ne se comprend pas lui-même (il comprend qu'il ne se comprend pas), les bienheureux, anges ou hommes, ne pourront le contempler qu'à travers les «nuées» des théophanies les plus élevées (P. V 905c; 998bc; 1000bc; 1010cd). Ce qui n'introduit aucune distance entre les esprits et Dieu, puisque le centre non gnostique de leur vie spirituelle est la Dêité même, autour de laquelle leur «*intellectus*» évolue en ronde chorale, en mouvement substantiel sphérique (SIC Barbet VII 110-135). La «*virtus gnostica*» n'appartient pas à la Dêité, elle est une médiation entre celle-ci et la théophanie. Elle est engendrée dans la simplicité du Verbe divin et créée dans la multiplicité infinie de ses expressions.

«*Proinde ex superessentialitate suae naturae, in qua dicitur non esse, primum descendens, in primordialibus causis (Deus) a seipso creatur et fit principium omnis essentiae, omnis vitae, omnis intelligentiae, et omnium, quae in primordialibus causis gnostica considerat theoria*¹³» (P. III 683a).

II. *Genèse*

La doctrine érigénienne de la création semble souffrir d'une incohérence entre deux affirmations posées avec une égale intrépidité.

D'une part, la sagesse divine et l'intelligence humaine contiennent la réalité de toutes choses. La sagesse divine les précède et les enveloppe comme leur cause («causaliter»), l'intelligence humaine recueille et prévient la totalité de ses effets («effectualiter») (P. IV 779bc).

D'autre part, cette sagesse semble inefficace et cette intelligence curieusement extravertie, puisque ni Dieu ni l'homme ne peuvent se circonscrire

¹³ «Ainsi donc, Dieu descendant en premier lieu de la suressence de sa nature, dans laquelle il est appelé non-être, est créé par lui-même dans les causes primordiales et devient principe de tout être, de toute vie, de toute intelligence et de tout ce que la contemplation gnostique considère dans les causes primordiales.»

comme essence. Ils savent qu'ils sont sans savoir ce qu'ils sont (P. II 555, 589; IV 771). Leur savoir est la science d'une nescience.

«... Qui melius nesciendo scitur; cujus ignorantia vera est sapientia; qui verius fideliusque negatur in omnibus quam affirmatur¹⁴» (P. I 510b).

Et toute οὐσία ayant sa racine dans cette nuit génératrice est sujette à cette «superinconnaissance» (P. V 398ab; I 487ab; III 693ab), mot qui vient peut-être de Damascios (*Dubitaciones*, Ruelle I, 56, 7-8) et de Proclus (*In Parmenidem* V, Cousin 1864, 1172, 35) par Denys.

Ces deux thèses, nous le savons, appartiennent à des plans différents. La sagesse créatrice est identique à Dieu comme *totalité*, qui partant de sa simplicité se rend intelligible à travers l'étendue entière de sa théophanie. La nescience caractérise le *néant par excès* de la Dèité, qui ne cesse de reposer dans son mystère impénétrable, même quand il retourne la négation en affirmation dans son Verbe et le déploiement des raisons qui l'expriment (P. III 689ab).

Jean Scot professe une théologie négative radicale. Au livre I du *Periphyseon* (459d-461d), il passe en revue les principaux noms que l'Écriture et la raison ont décernés à la divinité, être, bonté, vérité, éternité, sagesse, etc., et il place Dieu au-delà de toutes ces propriétés, en les faisant précéder d'un ὑπέρ ou d'un «plus quam». Nous avons ainsi: «superessentialis», «plus quam bonitas», «plus quam veritas», «plus quam aeternitas», «plus quam sapientia». Il n'excepte pas les relations (paternité, filiation, procession) par lesquelles nous nous efforçons de penser la Trinité divine (P. I 465b), et il n'hésite pas à dire que Dieu est «plus quam trinitas» (P. II 614c). Et pour lever toute ambiguïté, il précise que la voie d'éminence, selon laquelle les perfections susdites seraient en Dieu infiniment au-delà de notre mode de concevoir, n'est que grammaticalement affirmative et cache des opérations négatives de la pensée. «Superessentialis» ne signifie pas une suprême essence, mais «negatio essentiae». «Plus quam veritas» revient à «negatio veritatis» (P. I 460-462). Position inverse de celle qu'adoptera S. Thomas d'Aquin (*Somme théologique* Ia, q.13,a.3), qui fera entrer la voie négative dans celle d'éminence à titre d'instrument rectificatif. Pour S. Thomas, la négation porte sur le mode de la perfection et libère le formel; pour Érigène, la négation atteint le formel et libère un au-delà de l'intelligibilité. Pour S. Thomas, notre pensée ne doit nier que sa finitude; pour Érigène, elle doit se nier elle-même comme pensée.

Il suit que selon Jean Scot la Dèité n'est intelligence (P. III 673a), amour (P. I 512d), volonté (P. II 593a), personnalité et substance (P. II 558a), que par métaphore ou de façon impropre, en tant qu'elle donne aux créatures ce

¹⁴ «... Qui est mieux su par non-savoir; dont l'ignorance est la vraie sagesse; qui est nié en toutes choses avec plus de vérité et de fidélité qu'il n'est affirmé.»

qu'elle n'est pas. Pour revêtir ces attributs, particulièrement la sagesse, elle prend l'initiative de sortir de son ineffabilité et d'ouvrir un univers d'intelligibilité dans lequel elle se donne un sens.

«... In suis theophaniis incipit apparere, ex occultissimis naturae suae finibus volens emergere, in quibus et sibi ipsi incognita...¹⁵» (P. III 689b).

La «virtus gnostica» n'habite donc point l'origine ineffable, elle surgit dans le passage du Rien au Tout. Jean Scot décrit ce passage de deux façons complémentaires: l'une met en jeu la volonté créatrice, l'autre le Verbe divin.

1) Dans le *Periphyseon* III 673-674, la vision divine s'appuie sur la volonté divine. Dieu ne connaît pas les sensibles par les sens ni les intelligibles par l'intelligence. Il saisit les uns et les autres dans son initiative fondatrice. Car les créatures ne sont rien d'autre que les volontés de Dieu. Pour lui, vouloir, c'est produire. Il lui suffit donc de connaître sa volonté pour connaître ses créatures et lui-même comme créateur. Ce caractère volontaire et efficace est inscrit dans les expressions qui désignent les puissances créatrices: «primordiales causae», «προορίσματα, hoc est praedestinationes vel definitiones», «θεῖα θελήματα, hoc est divinae voluntates» (P. II 529ab).

Erigène peut écrire:

«At si voluntas ejus visio ejus est, et visio voluntas, omne quod vult fieri, subtracto omni intervallo, fit¹⁶» (P. III 675ab).

Deux conséquences s'imposent:

a) Du moment que la volonté de Dieu, son opération et sa vision se confondent, il est clair que tout ce que Dieu connaît est non seulement possible, mais réel, et que Dieu ne connaît que des êtres qui sont ou qui sont au-delà de l'être. Dieu ne connaît pas le mal parce qu'il est un non-être par privation et parce qu'il ne le produit pas. Il connaît le pécheur dans sa nature qui ne peut cesser d'être et d'être bonne, mais il ne le connaît pas en tant que pécheur, parce qu'en inversant sa nature celui-ci glisse au-dessous de l'être et donc du vouloir divin. C'est ainsi que Jean Scot réfute la thèse de Godescalc (la prédestination à l'enfer) dans son *De divina praedestinatione*. Dieu ne prédestine point à la damnation, parce que le mal n'est pas une idée divine et donc pas une volonté divine. Cette position sera reprise brièvement dans le *Periphyseon* V 926a. Erigène y répète que toute pensée de Dieu est un être.

¹⁵ «... La divinité entreprend d'apparaître dans ses théophanies, parce qu'elle veut émerger des profondeurs très secrètes de sa nature, en lesquelles elle est inconnue d'elle-même...»

¹⁶ «Mais si la volonté de Dieu est sa vision et la vision sa volonté, tout ce qu'il veut faire est fait sans aucun intervalle.»

«Sanctorum quippe in sapientia Patris cognitio, eorum est creatio. Intellectus enim omnium in Deo essentia omnium est. Siquidem idipsum est Deo cognoscere, priusquam fiant, quae facit et facere quae cognoscit. Cognoscere enim et facere Dei unum est. Nam cognoscendo facit et faciendo cognoscit¹⁷» (P. II 559ab).

b) Puisque la pensée divine est réalisatrice et que tout ce qui est en Dieu est éternel, on ne peut manquer de croire que tout ce que Dieu fait «simul et semel» est à la fois éternel et produit. L'apparition et le déroulement temporel des choses ne signifie nullement un commencement temporel de leur être, pas plus que leur dissémination spatiale ne révèle une dispersion dans la pensée divine (P. III 669ab). Il faut même dire que dans leur unité procédante elles sont Dieu même. En créant, Dieu d'une certaine façon se crée lui-même, puisque sa volonté est lui-même. «Deus igitur seipsum fecit» (P. III 674ab). En tout ce qu'il fait, il est à la fois créé et créateur, «omnia creans in omnibus creatum, et factor omnium factus in omnibus» (P. III 678c). Etant tout dans tout ce qu'il fait, il est à la fois infiniment simple et infiniment multiple (P. III 674c).

Sans doute Erigène n'avance pas cette création de Dieu par lui-même sans marquer une certaine réserve: «locution figurée», écrit-il.

«Dum enim, ut jamdudum inter nos confectum est, fieri Deus dicitur, figurata quadam locutione dici manifestum est. Fieri siquidem aestimatur in creaturis suis universaliter, dum in eis non solum intelligitur esse, sine quo esse non possunt, sed etiam eorum essentia sit. 'Esse enim omnium est superesse Divinitas', ut sanctus ait Dionysius¹⁸» (P. I 516c).

Mais ce thème est constant chez lui et remplit une fonction importante dans l'économie de sa pensée. L'ineffable s'exprime. Et s'exprimer, pour un esprit, c'est se créer en créant un monde, c'est devenir ce qu'il conçoit, c'est passer du néant de signification à la totalité sans cesser d'être néant.

«... Incircumscribitur, et dum circumscribitur incircumscribitur perseverat¹⁹» (P. III 633c).

¹⁷ «La connaissance des saints dans la sagesse du Père est leur création. L'intelligence que Dieu a de toutes choses est l'être de toutes choses. Si bien que c'est même chose pour Dieu de connaître ce qu'il fait, antérieurement à ce que ce soit fait, et de faire ce qu'il connaît. Connaître et faire sont identiques en Dieu. Car il fait en connaissant et il connaît en faisant.»

¹⁸ «Quand nous disons que Dieu se fait, comme déjà entre nous nous avons employé ce langage, il est manifeste que nous usons d'une expression figurée. On suppose que Dieu se fait universellement dans ses créatures, puisqu'on comprend que non seulement il est en elles, lui sans qui elles ne peuvent être, mais même qu'il est leur être. 'L'être de toutes choses est la divinité supérieure à l'être', dit Saint Denys.»

¹⁹ «... L'incirconscrit est circonscrit, et alors qu'il est circonscrit il demeure incirconscrit.»

2) Le plus souvent (par exemple P. III 669ab), Jean Scot fait naître la « virtus gnostica » dans la sagesse du Verbe et il introduit la vision créatrice dans l'émission de ce même Verbe divin. Commentant le verset I, 3 du prologue de St Jean : « omnia per ipsum facta sunt », il écrit :

« Eo (Verbo) nascente ante omnia ex Patre, omnia cum ipso et per ipsum facta sunt. Nam ipsius ex Patre generatio ipsa est causarum omnium conditio, omniumque, quae ex causis in genera et species procedunt, operatio et effectus²⁰ » (*Homélie sur le prologue de l'Evangile selon St Jean*, P. L. 122, 287a, cf Ed. Jeauneau p. 230-232).

Contre une identification pure et simple, il précise immédiatement :

« Per non factum, sed genitum, omnia facta, sed non genita²¹. »

Dans l'acte indivisible par lequel le Père s'exprime, Erigène distingue une génération par laquelle le Père se dit adéquatement et une création par laquelle il s'épanche modalement. La première est une effusion simple, la deuxième une diffusion multiple ou diversifiante. Mais cette pluralité des causes primordiales et de leurs effets est pour ainsi dire le déploiement prismatique de la lumière du Verbe, qui est à la fois simple (en tant qu'il est tourné vers le Père) et multiple (en tant qu'il se distribue dans les créatures).

« Quid enim simplicius Verbo Dei, dum per seipsum in Patre suo super omnia cogitatur, quantum se sinit cogitari? Quid eodem multiplicius, dum super omnia, quae in ipso et per ipsum facta sunt, expanditur, intellectibusque sapere valentium numerose distribuitur²²? » (P. L. 122, 134bc, Barbet I 331-335).

Au verset I, 4 du prologue de St Jean, Jean Scot propose plusieurs lectures, mais il préfère visiblement celle-ci : « quod factum est in ipso vita erat », c'est-à-dire « Tout ce qui en lui a été fait était vie ». Le Verbe étant engendré, en lui la création est totalement posée.

Les causes primordiales qui l'enveloppent tout entière naissent coéternelles au Verbe. Toutefois, dans le *Periphyseon* II 562b-562a, le Maître concédera au disciple que cette coéternité doit être affirmée avec réserve, parce que les causes primordiales ne sont pas coessentielles (ou consubstantielles) au Verbe. Les coessentiels sont liés entre eux au point que l'un ne peut exister sans l'autre et inversement. Or, le Verbe tient son éternité de lui-

²⁰ « Dans la naissance du Verbe à partir du Père antérieurement à toutes choses, tout a été fait avec lui et par lui. Car la génération du Verbe à partir du Père est la création même de toutes les causes, et la production et l'actualisation de tout ce qui procède dans les genres et les espèces. »

²¹ « Par celui qui n'a pas été fait, mais engendré, toutes choses ont été faites, mais non engendrées. »

²² « Quoi de plus simple que le Verbe de Dieu quand on le pense par lui-même dans le sein du Père, autant qu'il permet qu'on le pense? Quoi de plus multiple que ce même Verbe quand il s'épanche sur tous les êtres qui ont été faits en lui et par lui et qu'il se distribue harmonieusement aux intelligences capables de sagesse? »

même et non des causes primordiales, alors que celles-ci la reçoivent du Verbe et ne jouissent donc que d'une éternité participée.

Il reste qu'à ce titre la création est tout entière simultanée à la génération du Verbe. Elle est comprise dans cette génération de telle sorte qu'elle n'en a été séparée par aucun intervalle et n'a reçu aucun commencement temporel.

«Credamus itaque et, quantum datur, mentis acie intueamur omnia visibilia et invisibilia, aeterna et intemporalia, illudque aeternum, et tempus, et loca, et spatia, et omnia, quae dicuntur secundum substantiam et accidens, generaliterque dicendum quaecumque universitas totius creaturae continet, in Verbo Dei unigenito et aeterna simul et facta esse, et neque aeternitatem in eis praecedere facturam, neque facturam praecedere aeternitatem. Siquidem eorum aeternitas condita est et conditio aeterna in dispensatione Verbi²³» (P. III 669a).

La Dèité suréternelle (ὕπεραιώνιος; P. I 460b) ou prééternelle s'exprime par une théophanie éternelle. Celle-ci inclut non seulement le Verbe, mais aussi tout ce qu'il porte en lui de puissances créatrices. La «virtus gnotica» concentrée dans le Verbe contient d'une part la nescience par laquelle la Dèité se connaît comme «surinconnaissable», d'autre part la connaissance que Dieu se donne de lui-même à travers sa volonté créatrice et le réseau de significations qu'elle implique: «incomprehensibilis comprehensio», «compréhension de l'incompréhensible», «inintelligibilis intellectus», «intelligence de l'inintelligible», «superessentialis essentia», «essence du suressentiel» (P. III 633a; cf. 678c).

Ces thèses peuvent surprendre ceux qui considèrent les processions trinitaires comme la vie intime et nécessaire de Dieu, indépendante de la création contingente, et les idées divines comme de simples possibles, nécessairement connues par un Dieu identifié à la plénitude de l'intelligibilité. Rien n'apparaît pourtant plus logique que ces vues de Jean Scot, si on les replace dans sa problématique. Examinons l'une et l'autre thèse.

1) Puisque la Dèité est au-delà de toute intelligibilité, même pour elle-même, et puisqu'elle veut se manifester, elle le fera en deux étapes, en excluant de ce mot tout sens temporel. D'abord, elle se dira de façon simple et plénière, puis à l'intérieur de cette expression totale elle se développera en perspectives multiples. Erigène retrouve ici un axiome néoplatonicien selon lequel toute procession part d'une monade pour engendrer d'abord

²³ «Croyons donc et, autant que nous le pouvons, saisissons par la pointe de notre esprit que tous les êtres visibles et invisibles, éternels et intemporels, que ce qui est éternel et le temps, les lieux, les espaces et tous les attributs substantiels et accidentels, disons de façon générale que tout ce que contient l'universalité de la création, tout cela est à la fois produit et éternel dans le Verbe, fils unique de Dieu, et que ni l'éternité ne précède la production ni la production ne précède l'éternité, car l'éternité de tous ces êtres est créée et cette création est éternelle dans la dispensation du Verbe.»

une autre monade avant de se déployer dans un nombre homogène, « monas monadem genuit... ». L'unité doit produire de l'unité avant de se monnayer. Telle est la loi de la formation des séries, d'après Proclus :

« Toute idée, écrit-il, antérieurement à la pluralité, donne subsistance à une monade qui lui ressemble « πᾶν γὰρ εἶδος... πρὸ τοῦ πλήθους ἑαυτῷ παραπλησίαν ὑφίστησι μονάδα (In *Timaeum*, Diehl I, 444, 16-18).

La génération du Verbe et la procession de l'Esprit qui « couve » (« divini amoris fotu ») les causes primordiales et distribue les dons divins (P. II 553d-554b) sont constamment placées par Jean Scot dans la perspective d'un épanchement continu, qui s'étend jusqu'aux derniers effets des causes primordiales. Ceux-ci sont conçus dans le Verbe, assumés et consacrés par lui (P. V 915c). L'incarnation du Verbe purifie et exalte la création entière concentrée dans l'homme. Erigène se garde d'opposer des processions nécessaires et éternelles à une création contingente et temporelle. Les processions trinitaires sont une théophanie pour ainsi dire interne et enveloppée d'où procède une théophanie développée.

Notre théologien souligne que cette démarche, qui infuse en chacun des dérivés une communication totale, se reproduit en chaque esprit et lui accorde de prendre part à sa propre création. Chaque créature spirituelle est une sorte de série qui se déroule en elle-même du non-être par excès au tout et à la partie totale. Car dire que Dieu se crée dans sa créature n'est pas la rendre passive, mais impliquer que celle-ci, de quelque manière, se crée par Dieu.

« Omne quod a superiori se creatura non movetur, sed ab ipsa sola causa omnium immediate principium sui motus accipit, a nullo moveri non immerito dicitur, quoniam causa motus sui superessentialis est, et superat omne quod est, et quod non est²⁴ » (SIC 180d-181a).

L'âme humaine, continue Jean Scot, peut être nommée légitimement αὐτοκίνητος (automotrice). Cela signifie, non que sa nature s'épanouit en spontanéité, mais que cette spontanéité se donne une nature en se faisant un univers.

« Ad similitudinem trium divinitatis personarum cognosce intellectum nostrum omnia, quaecumque de Deo causisque rerum potest intelligere, universaliter in ratione *per cognitionem actu scientiae creare*, hoc est formare, et per sensum consubstantiali sibi particulariter in singulas rerum definitiones, quas in ratione colligit, contemplationis virtute inconfuse dividere...²⁵ » (P. II 579d 580a).

²⁴ « Tout être qui n'est pas mû par une créature supérieure à lui-même, mais qui reçoit immédiatement le principe de son mouvement de la seule cause de toutes choses est tenu à juste titre pour n'être mû par rien, parce que la cause de son mouvement est suessentielle et dépasse tout ce qui est et tout ce qui n'est pas. »

²⁵ « Sache qu'à la ressemblance des trois personnes de la divinité notre intelligence crée sur le mode universel dans la raison *par la connaissance dans l'acte de la*

2) La théologie négative érigénienne entraîne une autre conséquence. La Déité ne recèle dans ses ténèbres aucune idée sans une initiative de sa part. Dès lors, les idées divines ne sont pas des possibles résidant dans un entendement antérieur à la volonté divine et entre lesquels celle-ci opérerait. Elles procèdent de cette volonté comme des causes efficaces à la fois créées et créatrices. La création ne consiste pas à donner l'existence à des essences préalables, mais à former, à partir du néant d'intelligibilité, des essences réalisatrices. Toute créature est éternellement présente et vivante dans le Verbe. Elle a donc un double statut, éternel et temporel, nocturne et diurne.

«Non enim alia creatura intelligitur in causis facta, alia in effectibus causarum condita, sed una eademque in rationibus aeternis, veluti in quibusdam tenebris secretissimae sapientiae, omnique intellectu remotae facta, et in processibus rationum in effectus intellectibus succumbens, veluti in quadam die perfectae notitiae manifestata²⁶» (P. III 693ab).

Si toute créature exige une certaine durée en tant qu'elle comporte une certaine mobilité, elle n'est pas pour autant essentiellement temporelle. Elle se développe dans le temps comme dans un détour nécessaire, mais elle n'a, dans le temps, ni son principe ni sa fin ni son centre. Elle est avant tout le jaillissement éternel d'un sujet destiné à devenir la «matière» des fulgurations divines («fulgores»: P. II 558c) (SIC 258ab).

«Neque enim credendum est, tunc inchoasse fieri, quando in mundo sentiuntur oriri. Semper enim fuerunt in Verbo Domini substantialiter, ortusque eorum et occasus in ordine temporum atque locorum per generationem, hoc est per accidentium assumptionem semper in Verbo Dei erat, in quo, quae futura sunt, jam facta sunt²⁷» (P. III 669b).

III. *Puissance cognitive et création*

La «virtus gnostica» étend son efficacité créatrice à partir de l'ineffabilité divine jusqu'au dernier effet cosmique. Elle descend du Verbe divin et

science tout ce qu'elle peut comprendre, et qu'elle divise sans confusion de façon particulière par le sens qui lui est consubstantiel en déterminations singulières des choses ce qu'elle recueille dans la raison par la puissance de la contemplation.»

²⁶ «La créature produite dans ses causes n'est pas tenue pour autre que celle qui a été créée dans les effets de ces causes, mais pour une seule et même créature, qui d'une part est produite dans les raisons éternelles comme dans les ténèbres de la sagesse très secrète et hors de la portée de toute intelligence, et d'autre part tombe sous les regards de l'intelligence dans les processions des raisons jusqu'aux effets, comme si elle se manifestait dans un grand jour de la parfaite connaissance.»

²⁷ «Il ne faut pas croire que les créatures commencent à être quand leur naissance est éprouvée dans le monde. Elles ont toujours été substantiellement dans le Verbe du Seigneur, et leur naissance et leur disparition dans le cours réglé des temps et des lieux par la génération, c'est-à-dire par l'assomption d'accidents, étaient depuis toujours dans le Verbe de Dieu, en qui ce qui est futur est déjà réalisé.»

des causes primordiales aux genres et espèces, enfin, aux individus. Cette expansion suscite quelques problèmes. Nous nous arrêterons sur deux d'entre eux.

1) Un premier problème est la place qu'occupe la «*virtus gnostica*» parmi les causes primordiales. D'une part, celles-ci s'identifient au Verbe divin qui est la sagesse par excellence. D'autre part, la «*summa ratio*», qui désigne parmi ces causes (P. III 622d) la source de toute connaissance, n'occupe pas la première place, mais seulement la quatrième dans la hiérarchie de ces causes. Si bien que la sagesse apparaît une puissance créatrice inférieure à la bonté, l'être et la vie.

Jean Scot nous livre, en effet, la division des causes primordiales dans l'ordre suivant:

- 1) «*Summa bonitas*», «*Suprême bonté*»
- 2) «*Summa essentia*», «*Suprême être*»
- 3) «*Summa vita*», «*Suprême vie*»
- 4) «*Summa ratio*», «*Suprême raison*»
- 5) «*Summa intelligentia*», «*Suprême intelligence*»
- 6) «*Summa sapientia*», etc., «*Suprême sagesse*», etc.

Il nous explique comment il établit cette classification. Non par l'intuition de ces puissances créatrices qui, concentrées dans le Verbe, sont trop simples pour être définies et ordonnées, mais en les référant aux genres et formes des effets qui bénéficient de leurs participations. Dans cette optique, la bonté est pour ainsi dire le genre le plus efficace et le plus universel. Chez les néoplatoniciens, le genre est générateur. Or, la bonté, comme le non-être par excès avec lequel elle se confond, est génératrice de l'être.

«*Si igitur Creator per suam bonitatem omnia de nihilo, ut essent, derivavit, necessario intellectus per seipsum bonitatis, intellectum per seipsam essentiae praecedit. Non enim per essentiam introducta est bonitas, sed per bonitatem introducta est essentia*²⁸» (P. III 627d).

Nous retrouvons ici le primat néoplatonicien de la bonté et l'antériorité du non-être sur l'être. Supprimez l'être, nous dit notre philosophe, la bonté ne disparaît pas. Elle demeure à son comble dans le non-être supérieur qui participe de la façon la plus étroite au Bien suressentiel. L'être ou la plénitude d'intelligibilité marque une distance vis-à-vis du Bien. Erigène précise ici le sens d'une expression dont il use fréquemment: «*Quae sunt et quae non sunt*».

²⁸ «*Si donc le Créateur par sa bonté a fait passer toutes choses du néant à l'être, nécessairement la notion de la bonté en elle-même précède la notion de l'être en lui-même. Car ce n'est pas par l'être qu'a été introduite la bonté, mais par la bonté que l'être a été introduit.*»

«Non esse autem, ut arbitror, dicuntur, quae nec sensu, nec intellectu, prae nimia sui excellentia, inseparabilique unitate, ac simplicitate percipi possunt; esse vero aestimantur, quae intellectibus sensibusve succumbunt, et in quadam certa definitaque substantia differentiis proprietatibusque circumscribuntur, accidentibusque subjecta, locis temporibusque varia atque dispersa semel et simul esse non valentia. Videsne igitur, quantum generalior est bonitas, quam essentia²⁹» (P. III 628bc).

En somme, ce qui peut être senti, compris et défini, constitue l'être, identique au connaître, tandis que ce qui excède la sensation, la pensée et l'intelligibilité appartient au non-être par excellence et participe au Bien à titre primordial. Donc le bien est plus universel et plus fondamental que l'être, puisqu'il s'étend au non-être plus encore qu'à l'être et les enveloppe tous les deux dans sa causalité. En déroulant les causes primordiales à partir du bien, on se conforme à l'ordre de la procession, qui va de l'universel au particulier.

Selon la même loi, l'être est le genre générateur de la vie, puisque les êtres se divisent en vivants et non-vivants (bien que, d'après SIC, Barbet IV, 153-245, les minéraux reçoivent quelque participation à la vie). La vie, à son tour, est le genre de la raison, puisque parmi les vivants, les uns sont raisonnables et les autres non. La raison elle-même comprend deux espèces: la sagesse et la science. La sagesse est cette puissance («virtus») par laquelle l'esprit contemplatif se tourne vers le divin, l'éternel et l'immuable, soit qu'il évolue autour de la cause première et universelle, soit qu'il s'applique aux causes primordiales que le Père a créées dans son Verbe par une unique opération («semel simulque»). C'est alors la théologie. Quant à la science, elle est la puissance de l'esprit «théorique» («theoreticus») qui étudie les effets des causes primordiales, les divise par genres et espèces, détermine leurs différences et propriétés, temporelles ou intemporelles, spatiales ou aspatiales, et les articule en système. Ainsi procède la physique («physica»), d'où découle l'éthique («morum disciplina») (P. III 628c-629ab).

La difficulté de cette classification, c'est que la «summa ratio», qu'on est tenté d'identifier à la «virtus gnostica» (puisque toutes les deux semblent se rejoindre dans la notion de sagesse), apparaît ici créatrice non de l'univers, mais des seuls êtres raisonnables. Elle est une cause parmi d'autres et non la puissance médiatrice de toute création.

On peut répondre que Jean Scot se place ici dans la perspective de l'univers déchu, c'est-à-dire d'une nature distribuée et extraposée en fonction du

²⁹ «On qualifie de non-être, à mon avis, ce qui ne peut être perçu ni par le sens ni par l'intelligence, en raison de son excessive excellence, de son unité et de sa simplicité indivisible. On estime être ce qui tombe sous les intelligences ou les sens et est circonscrit par des différences et des propriétés dans quelque substance certaine et définie, ce qui est sujet d'accidents, varie et se dispersé selon les temps, n'étant pas capable d'être dans une unique simultanéité. Vois-tu combien la bonté est plus universelle que l'être?»

péché de l'homme. Ayant fait éclater son être, l'homme est devenu par sa faute une espèce animale parmi d'autres, alors qu'il contient encore à son insu l'animalité et la nature entière (P. IV 764ac; 774b). Tout réel qu'il soit, cet ordre d'extériorité n'est ni premier, ni dernier, ni fondamental. Il porte et masque en lui-même une vérité plus profonde qu'il a pour fonction de restaurer. Les corps sont des cristallisations des esprits, et les esprits des foyers plus ou moins transparents pour les théophanies. La nature humaine est essentiellement esprit (« intellectus »). Parlant de la consommation finale dans laquelle rien ne sera anéanti, mais tout sera révélé et exalté, Erigène écrit :

« Tota siquidem humana natura in solum intellectum refundetur, ut nil in ea remaneat, praeter illum solum intellectum, quo Creatorem suum contempletur³⁰ » (P. V 874b).

Puisque dans cet état définitif l'homme récapitulera au grand jour la création entière, celle-ci dans son intégralité se manifestera comme « intellectus ». Et ce qu'elle manifestera alors, elle l'est déjà. L'univers n'étant rien d'autre qu'une constellation d'esprits, la « virtus gnostica » redevient universellement compréhensive. Jean Scot songeait sans doute à cette vision restaurée quand il énonçait de nettes réserves à l'égard de la hiérarchie des causes qu'il proposait. En elles-mêmes, les causes primordiales ne sont ni plus divisibles ni plus hiérarchisables que les rayons dans le centre du cercle. A ce point, la « virtus gnostica » du Verbe les enveloppe toutes dans sa simplicité et engloutit l'être et la vie. Car, nous le savons, l'être et la vie des créatures sont leur genèse dans la pensée créatrice.

« Sola siquidem gnostica conditoris earum virtus eas numerare discernere, multiplicare, ordinare, dividere non incongrue creditur posse³¹ » (P. III 626c).

Cela dit, on comprend que Jean Scot maintienne une antériorité de la bonté sur la « virtus gnostica », et du non-être sur l'être. Cette antériorité pourrait s'exprimer par la priorité du Père générateur du Verbe ou de la sagesse, ou mieux encore par celle de la Dèité ineffable sur les processions trinitaires.

2) Un deuxième problème posé par le déploiement de la « virtus gnostica » est encore plus complexe. Comment s'opère le passage de l'universel aux singuliers ? La notion de la nature humaine enveloppe-t-elle la connaissance de chacun des individus ? Bien entendu, l'universel néoplatonicien qu'emploie Erigène n'est pas l'abstrait aristotélicien qui est postérieur à

³⁰ « La nature humaine tout entière sera refondue dans la seule intelligence, en sorte que rien ne demeure en elle que cette intelligence seule par laquelle elle contempera son Créateur. »

³¹ « On croit non sans raison que seule la puissance cognitive du Créateur est capable de dénombrer, discerner, multiplier, ordonner et diviser ces causes. »

l'expérience, mais une idée «a priori» génératrice d'une multiplicité sérielle. On peut dès lors se demander jusqu'à quel point cette multiplicité est présente et comprise dans l'universel. Est-ce comme les propriétés ou les conséquences d'un principe susceptibles d'être dégagées par déduction? Ou bien s'agit-il d'un enveloppement causal créateur de ses déterminations?

A la question ainsi posée, Proclus aurait répondu par la deuxième solution. Le genre est générateur: γένη... γόνιμα, δυνάμεως πλήρη (*In Tim.* II 151, 22. Cf. *In Parmenidem* IV, Cousin 1864, 950, 15-21). Parce qu'il possède une causalité déterminante, le genre ne se borne pas à un simple déroulement logique. Agir est ici plus que déduire. En se déployant, le genre fait apparaître du nouveau. Entre l'un indivis et la pluralité divisée, Proclus insère l'un en acte de division (*In Tim.* I 449, 1-12). Le passage du simple au complexe ou du caché au manifeste est une sorte de création.

Telle semble être également la démarche décrite par Erigène dans le modèle arithmétique qu'il propose pour nous convaincre que les nombres sont à la fois éternels dans la monade et créés dans les esprits qui les engendrent.

«Non alios reris, ut opinor, numeros in monade *vi et potestate* constitutos, et alios *actu et opere* in genera et species intelligibilium numerorum, sed eosdem profluentes³²» (P. III 657b).

Les nombres sont dans la monade comme pouvoir, dans nos esprits comme des termes actualisés. Dans la monade, les nombres sont contenus sous le mode énergétique, comme les rayons dans le centre de la sphère.

«Sicut in monade et in centro non quantitatem vel qualitatem numerorum et linearum, sed *solum virtutem* quae nulla mole, nullo spatio, nulla quantitate et qualitate circumscribitur perspicit³³» (P. V 901a).

Dans nos esprits, les nombres passent de l'intensité à l'extension et font surgir par leur clarté distincte un nouvel ordre d'intelligibilité. L'unité s'explique en manifestation sans commune mesure avec elle.

Il convient de ne pas perdre de vue ce modèle si on veut savoir comment les hommes individuels sont contenus dans la nature humaine universelle. Jean Scot aborde ce problème quand il traite de la faute originelle. Sur ce point, ses déclarations nous semblent plutôt contrastées. Tantôt il nous dit que dans la volonté d'Adam, symbole de l'universel humain, toutes les volontés individuelles étaient présentes et ont péché collégialement. Tantôt

³² «Tu avoueras, comme je le crois, que autres ne sont pas les nombres constitués en *puissance et en pouvoir* dans la monade, et autres ceux qui sont *actualisés et réalisés* dans les genres et les espèces des nombres intelligibles, mais les mêmes en dérivation.»

³³ «Ainsi dans la monade et le centre la raison aperçoit non la quantité ni la qualité des nombres et des lignes, mais *la seule puissance* qui n'est circonscrite par aucune masse, aucun espace, aucune quantité ni qualité.»

il affirme que la nature humaine a été pécheresse avant de former la multiplicité des individus, puisque c'est ce péché même qui lui impose le mode de reproduction animal et sexué à la place du mode angélique.

Dans son ouvrage de jeunesse, *De divina praedestinatione* 419b-420a, Erigène accentue fortement la contenance des volontés individuelles distinctes dans l'homme primordial et le caractère personnel de leurs fautes. Tous et chacun possédaient dans ce premier homme leur individualité numérique et y ont encouru leur culpabilité propre.

« On admet très justement que de la même façon que Dieu a voulu créer en Adam la substance générale du genre humain, ainsi il a fait subsister en lui la volonté propre de tous les hommes. Si en effet dans un seul a été constituée commune à tous la plénitude à la fois corporelle et spirituelle de la nature humaine, il y avait nécessairement en lui la volonté propre de chacun. Ce n'est donc pas la généralité de la nature qui a péché dans cet être, mais la volonté individuelle de chacun... Ce n'est pas lui qui a péché en tous, mais tous en lui. De même qu'il avait sa propre volonté, il avait aussi son propre péché. Et de la même façon qu'en lui chacun possédait l'individualité numérique de sa volonté, ainsi en lui chacun a pu commettre par lui-même son propre délit ('et quemadmodum in illo unusquisque voluntatis suae individuum possederat numerum, ita in illo per se ipsum singulus quisque potuit proprium committere delictum'). »

Mais voici un autre texte qui rend un son différent. Il est emprunté au *Periphyseon* II 582ab, qui est une œuvre de maturité. Il affirme d'abord que les raisons de tous les hommes ont été créées en une seule fois (« simul ac semel ») dans cet homme unique qui a été fait à l'image de Dieu. Mais ce qui suit précise que cette simultanéité est celle d'un *pouvoir* (« in sola possibilitate ») logiquement antérieur dans son unité à la multiplication, et donc à l'actualisation des individus, et que c'est dans cette indivision antérieure à la prolifération humaine que le péché d'origine a été commis. Je traduis « possibilitas » par « pouvoir », comme le latin le permet, car le terme « possibilité » conviendrait mal au contexte érigénien. Il n'y a pas, nous le savons, de possible en Dieu ni dans la « virtus gnostica », et la connaissance de l'homme, ainsi que la prévision de sa chute dans la pensée divine, impliquent la création de cette nature universelle.

« Dans cet homme général et universel fait à l'image de Dieu, tous les hommes ont été créés en une seule fois selon le corps et selon l'âme uniquement en pouvoir ('in sola possibilitate'), et dans cet homme tous ont péché avant de procéder dans leurs propres substances de façon spirituelle comme les anges ('priusquam in proprias substantias spiritualiter sicut angeli prodirent'), c'est-à-dire avant que chacun se manifeste dans une âme rationnelle et un corps spirituel de façon distincte et différenciée ('in sua discreta differentia') selon le mode de multiplication angélique. »

Plus explicitement encore le *Periphyseon* IV 776c-777a souligne l'antériorité de la nature humaine sur les individus qui y participent. En elle chacun ne peut « se discerner » lui-même de façon distincte. Il ne peut se

connaître que sous un mode général et latent dans ses causes, non spécial et manifeste comme effet. Seule la sagesse divine peut atteindre le singulier dans l'universel. Car un genre qui ne subsiste que comme une unité encore indivise n'offre ni à l'intelligence ni aux sens la vision de ses formes différenciées. La suite du texte (777) affirme pourtant que l'homme aurait triomphé de cette obscurité s'il n'avait péché. Sans la faute, l'homme se serait multiplié sans se disperser dans la clarté de l'esprit. Dans la condition déchue, l'universel se divise en se distendant selon l'espace et le temps. Cette extraposition obscurcit sa transcendance créatrice ainsi que ses réalisations singulières. L'homme n'atteint plus que confusément les idées créatrices.

« Dis-moi, demande le Maître, quand l'homme reçoit-il la connaissance de lui-même? Est-ce dans cette création en laquelle tous les hommes ont été formés de façon universelle et antérieure aux temps et aux siècles, ou bien dans la génération elle-même par laquelle l'homme procède en cette vie selon l'ordre des temps que Dieu seul connaît et définit à l'avance?

Dans l'une et l'autre, à mon sens, répond le disciple. Dans l'une de façon générale et cachée dans les causes ('generaliter in causis latenter'), dans l'autre de façon particulière et manifeste dans les effets ('specialiter in effectibus manifeste'). Car dans cette création primordiale et générale de la nature humaine tout entière, personne ne se connaît individuellement ni ne possède la moindre ébauche d'une connaissance propre de soi. Il n'y a là qu'une seule et générale connaissance de tous les hommes, qui est le fait de Dieu seul. Là tous les hommes sont un seul homme, celui qui a été véritablement créé à l'image de Dieu et en qui tous les hommes ont été créés. De même, en effet, que toutes les formes ou espèces contenues dans un genre unique ne tombent pas encore sous le regard de l'intelligence ou du sens dans leurs différences et propriétés, mais que ce genre subsiste comme une unité encore indivise ('sed veluti quaedam unitas nondum divisa subsistit') jusqu'à ce que chacun reçoive sa propriété et sa différence sous sa forme individuelle de façon intelligible ou sensible, ainsi dans la communauté de la nature humaine, aucun homme ne se discerne ('discernit') lui-même, ni les êtres de même essence, par une connaissance propre avant qu'il ait procédé dans ce monde en son temps, selon ce qui a été établi dans les raisons éternelles. »

Le *Commentaire sur l'Evangile de Jean* serait le dernier ouvrage d'Érigène, et son inachèvement s'expliquerait par la mort de l'auteur entre 870 et 880. C'est l'hypothèse que suggère Edouard Jeauneau, son éditeur dans la collection « Sources chrétiennes », p. 21 et 78-80. Il convient donc de relever ce qui est peut-être le dernier état de la pensée érigénienne sur le rapport de l'homme primordial et des individus qu'il enveloppe, rapport qui apparaît de nouveau à travers sa théorie du péché originel. Voici la section qui l'expose dans la traduction de Jeauneau.

« La nature humaine tout entière, qui fut créée dans son ensemble et simultanément ('simul et semel') à l'image de Dieu, et en laquelle tous les hommes, depuis le commencement du monde jusqu'à la fin, ne font qu'un — car ils ont été créés en elle selon le corps et selon l'âme — cette nature humaine a désobéi, transgressant dans le paradis les lois divines et refusant d'observer le commandement de Dieu.

Le premier homme, en effet, celui qui, sur l'ensemble du genre humain, est venu avant tous les autres dans ce monde visible, n'est pas seul à avoir péché; tous ont péché avant d'arriver en ce monde. Car ces paroles de l'Apôtre — 'De même que tous meurent en Adam, de même tous sont rendus à la vie dans le Christ' (*I Cor. XV, 22-23*) — nous ne les entendons pas uniquement du premier homme pris individuellement; nous admettons que le nom d'Adam désigne ici, de façon générale, la nature humaine dans son ensemble. L'individu nommé Adam, en effet, ne serait pas né, par voie de génération, à ce monde corruptible, si la faute de la nature humaine n'avait précédé ('ille siquidem singularis Adam non nasceretur in hunc mundum corruptibilem per generationem, si naturae humanae non praecederet delictum'). Car la division de la nature en deux sexes, mâle et femelle, et la génération grâce à laquelle, à partir de ces deux sexes, l'espèce humaine se développe et croît en nombre, sont la peine de ce péché général par lequel le genre humain, dans son ensemble et tout entier, a transgressé, dans le paradis, le commandement de Dieu» (Jeauneau, p. 173-175; P. L. 122, 310cd).

L'intérêt de ce texte est de mettre en évidence l'originalité de la position érigenienne. L'intemporalité du péché originel est la naissance même du temps et abolit le problème de sa transmission. Jean Scot comprend que le paradis terrestre est un mythe plein de sens et non une histoire. Mais il trouve le moyen de subordonner l'histoire au mythe. L'Adam premier individu devient le symbole historique de l'Adam méta-historique qui est la nature humaine éternellement créée. La désobéissance historique dans le paradis terrestre n'est que l'effet et le signe de la faute méta-historique. Dès lors, l'antériorité chronologique du péché originel se change en antériorité logique génératrice du temps et, de ce fait, immédiatement présente à tous les membres de la dispersion spatio-temporelle. La faute collective n'est plus du passé, mais du présent intemporel également immanent à tous les instants du présent fluent. Tous les épisodes du paradis et la division des sexes sont les conséquences d'une faute qui échappe à la succession parce qu'elle en est l'origine. Elle est l'acte indivis de la division et, comme tel, à la fois un et multiple: un comme acte de la totalité, multiple comme acte de chacune de ses parties.

«Mala quippe voluntas, quod est peccatum occultum, praecessit vetiti fructus gustum, quod est peccatum apertum³⁴» (P. IV 808b).

Les textes que nous venons de lire ne semblent pas indiquer une évolution, puisque le dernier paraît rejoindre le premier. Ils sont plutôt complémentaires. Deux principes s'en dégagent.

1) L'universel n'est pas la somme ni la simple organisation des singuliers. Il les domine comme leur loi réalisatrice ou le tout antérieur à ses parties dont parle Proclus (*Eléments de théologie* 67-69).

³⁴ «La mauvaise volonté qui est le péché caché a précédé la dégustation du fruit défendu qui est le péché manifeste.»

2) L'inférieur est davantage lui-même dans le supérieur que dans sa dérivation. Sa manifestation apporte du nouveau au prix de son affaiblissement. Si l'effet n'est pas manifeste dans sa cause, il y est pourtant impliqué (P. IV 766b, 768b, 769a).

Sa perfection consiste donc à se réintégrer dans son origine par une conversion qui reste à étudier.

IV. *Puissance cognitive et créativité humaine*

Si la «virtus gnostica» est essentiellement créatrice, l'homme qui est illuminé par elle et qui illumine à son tour la nature entière doit être en quelque mesure créateur.

Selon Jean Scot, toute création est expression. Tel est aussi le schéma des processions trinitaires. Notre théologien conçoit la Trinité divine à partir des trois opérations de l'esprit («intellectus», «ratio», «sensus interior»), et en retour il projette sur l'homme la perspective trinitaire. Comme le Père se connaît et crée dans son Verbe qui est sa sagesse et son art, notre esprit prend forme et se fait créateur dans l'art rationnel de la synthèse et de l'analyse, quand il passe de l'«intellectus» à la «ratio» et remonte de la «ratio» à l'«intellectus». Cette démarche substantielle qui exécute autour du Dieu caché comme de son centre la ronde des négations (P. II 572cd) engendre la «ratio» qui change ces négations en affirmations et, partant des causes primordiales, divise, définit et distribue les genres et les formes. Notre esprit épouse ainsi le mouvement créateur et déploie en lui-même la théophanie.

«... Ita etiam humanus intellectus, quodcumque de Deo, deque omnium rerum principiis purissime incunctanterque percipit, veluti in quadam arte sua, in ratione dico, mirabili quadam operatione scientiae *creat per cognitionem*, inque secretissimis sinibus ipsius recondit per memoriam³⁵» (P. II 579b).

À l'image de la Trinité créatrice et incréée, l'homme est une «trinité créatrice et créée». Il crée la nature en construisant le savoir, «universaliter in ratione per cognitionem actu scientiae creare, hoc est formare» (P. II 580a). Il regagne ainsi par une multitude d'opérations discursives ce qu'il aurait saisi par intuition s'il n'avait été exilé en quelque sorte de lui-même et des choses par le péché. Il crée également son corps, non le corps spirituel et indissoluble qui est l'œuvre de Dieu seul, mais l'organisme sensible qu'il compose de matière et de qualités, que son âme vivifie et qui est destiné à se résorber dans le corps spirituel. Sans doute, l'homme, à la différence de Dieu, ne crée pas de rien (si on entend par là une initiative absolue), mais

³⁵ «Ainsi même l'intelligence humaine crée par la connaissance dans une admirable opération de science tout ce qu'elle perçoit très purement et fermement de Dieu et des principes de toutes choses, comme dans son art, c'est-à-dire dans la raison, et l'enferme par la mémoire dans ses replis très secrets.»

sous la motion et l'illumination divines, qui se manifestent directement dans son « intellectus » et indirectement par ce que recueillent les sens périphériques (P. II 580-581).

Puisque connaître, c'est créer, les esprits doivent se créer les uns les autres et les uns par les autres grâce à la connaissance qu'ils prennent les uns des autres et d'eux-mêmes par ce moyen. C'est ce qu'Erigène nous explique dans une page séduisante qui annonce bien des développements modernes.

«... La personnalité ne saurait être solitaire, écrira Maurice Blondel..., elle n'est *une* qu'en n'étant pas *seule*...» (*L'Action*, 1893, p. 349).

D'après Jean Scot, il n'y a point de conscience ni de foyer spirituel sans la réciprocité des échanges, sans l'interaction des moi. Nous nous constituons dans un réseau de relations. Il n'y a d'ange que par l'homme, d'homme que par l'ange, et les hommes (qui sont substantiellement des « intellectus ») se font exister comme tels par leurs communications spirituelles.

« Car un pur intellect vient à l'être dans tout ce qu'il connaît parfaitement et il devient un avec ce qu'il connaît... Ainsi l'ange vient à l'être dans l'homme par l'intellection de l'ange qui est en l'homme, et l'homme vient à l'être dans l'ange par l'intellection de l'homme qui est établie dans l'ange. Celui, en effet, qui, comme je l'ai dit, a une intellection pure vient à l'être dans celui qu'il intellige. C'est pourquoi la nature intellectuelle et rationnelle angélique a été réalisée dans la nature intellectuelle et rationnelle humaine, tout comme la nature humaine dans l'angélique, par la connaissance réciproque selon laquelle l'ange intellige l'homme, et l'homme l'ange.

Et cela n'a rien de surprenant, car, nous-mêmes, quand nous discutons, nous nous réalisons par une immanence mutuelle. Ainsi, quand je comprends ce que tu comprends, je deviens ton intellect et je suis réalisé en toi selon un certain mode ineffable. Semblablement, quand tu comprends avec pureté ce que je comprends avec clarté, tu deviens mon intellect, et de nos deux intellects il se produit un unique intellect formé par ce que nous comprenons tous les deux de façon authentique et incontestable.

Prenons un exemple tiré des nombres. Tu comprends que le nombre six est égal à ses parties, et moi pareillement je le comprends, et je comprends que tu le comprends, de même que tu comprends que je le comprends. Nos deux intellects en deviennent un seul informé par le nombre six, et par là je suis créé en toi et tu es créé en moi (« ac per hoc et ego in te creor, et tu in me crearis »). Car nous ne sommes rien d'autre que notre intellect. Notre être véritable et suprême est notre intellect spécifié par la contemplation de la vérité » (P. IV 780ac).

Cette création des esprits par communion mutuelle est l'application du principe érigénien qui affirme le primat de la pensée sur l'être.

« Quod enim intelligit melius esse quam quod intelligitur ratio edocet... Ac per hoc facilius dixerim notitiam intelligibilium rerum antiquiorem esse ipsis intelligibilibus rebus³⁶ » (P. IV 766b).

³⁶ « La raison enseigne que ce qui comprend est meilleur que ce qui est compris... Et par là je dirais plus aisément que la connaissance des réalités intelligibles est antérieure aux réalités intelligibles elles-mêmes. »

La substance de la créature est la vision efficace que Dieu fulgure. Et cette vision se récapitule dans l'intellect humain, puisque les raisons de tout ce qui procède de Dieu se concentrent dans l'homme «laboratoire de l'univers» («officina omnium... quoniam in eo omnia quae post Deum sunt continentur»: P. V 893c). Du moment que la pensée divine constitue l'homme et que la pensée humaine constitue l'univers, on peut conclure que la pensée de l'homme constitue l'homme. Chacun se crée lui-même en prenant conscience de soi.

«Itaque si notio illa interior quae menti inest humanae, rerum quarum notio est, substantia constituitur, consequens, ut et ipsa notio, qua seipsum homo cognoscit, sua substantia creatur³⁷» (P. IV 770a).

Érigène tient à la fois que l'homme est créé parfait dans ses causes et qu'il n'est parfait que s'il se crée lui-même comme effet. Ce n'est pas diviser l'homme en deux termes opposés. Il n'y a pas deux substances dans l'homme, mais deux perspectives complémentaires sur une seule et même substance («unam dupliciter intellectam»: 771a). Celle-ci peut être considérée ou dans le Verbe divin ou en elle-même. Il faut, en effet, qu'en elle-même elle accueille sa perfection native, qu'elle reconnaisse son moi divin, qu'elle devienne «actu et opere» ce qu'elle est, «vi et potestate» dans le Verbe. Se créer, pour elle, c'est s'égaliser elle-même à elle-même. Ce n'est pas se créer de rien, si on entend par là l'absence de toute autre causalité. La création est divine et collégiale. Mais c'est se créer de rien, si on veut signifier «ex Deo» par «ex nihilo».

Cet enracinement de l'homme dans l'ineffabilité divine apparaît chez Jean Scot à travers une double démarche.

1) Il souligne que chez l'homme comme chez Dieu affirmations et négations entrent en conflit terme à terme et exigent d'être dépassées.

2) Il fait valoir que les antithèses du discours doivent être retranchées par une négation non plus intérieure à la pensée, mais antérieure à l'intelligibilité.

1) Le premier procédé rappelle la troisième hypothèse du *Parménide* platonicien (155e-157b) en laquelle l'un accumule en lui-même les oppositions. Selon la première hypothèse, il n'est rien, selon la deuxième, il est tout. Dans la troisième il apparaît à la fois tout et rien, et donc ni rien ni tout. Or, une telle opposition ne peut exister que dans une raison discursive ou successive. Car la succession temporelle distingue et relie à la fois, unit les incompatibles en les opposant, et ainsi les établit dans leur incompatibilité. Elle implique ainsi un centre dominateur non successif qui est le nœud inthématisable de la succession. C'est «l'instantané» (ἐξαιφνης) distinct de

³⁷ «C'est pourquoi si cette notion intérieure qui réside dans l'esprit humain forme la substance des réalités dont elle est la notion, il suit que cette notion par laquelle l'homme se connaît lui-même doit être tenue pour sa substance.»

l'instant fluent (vōv). Le présent qui coule est soutenu par un présent intemporel implicite qui assure la conscience de l'écoulement. C'est pourquoi les néoplatoniciens voient dans ce troisième un l'âme raisonnable en tant qu'elle totalise les contradictions du discours et du mouvement et, de ce fait, les transcende (Plotin IV, 2, 2, 49; Proclus, *In Parm.* VI 1089, 32-1090, 3; *In Tim.* III 215, 21-23; Damascios, *Dubitationes*, Ruelle II 289, 1-4; 266, 3-9).

Sans avoir connu directement le *Parménide*, Jean Scot retrouve cette démarche. L'homme et Dieu sont le lieu des contradictions, puisqu'on doit préciser à la fois qu'ils sont tout et ne sont rien. On peut dire par exemple « Dieu est vérité » et « Dieu n'est pas vérité ». Dieu est vérité par métaphore en tant que source de toute vérité. Mais il est plus juste de dire que Dieu n'est pas vérité en tant qu'il dépasse infiniment tout ce qui peut être compris. De son côté, l'homme totalise la création ou la théophanie, et pourtant comme image de Dieu il n'est pas intelligible. On peut dire de lui tout ensemble qu'il est animal et qu'il n'est pas animal.

Quid igitur mirum, si de homine, qui solus inter cetera animalia ad imaginem Dei factus est vere simul possit praedicari, homo animal est, non est animal homo, ut per hoc saltem intelligamus, ad imaginem Dei illud animal specialiter esse conditum, de quo pugnantia sibimet in aliis animantibus proloquia vere simul praedicantur? Porro si propterea divinae essentiae affirmationes et negationes conveniunt, quoniam superat omnia, quae ab ae facta sunt et quorum causa est, cui non liceat prospicere, negationes et affirmationes imagini et similitudini ejus, quae in homine est, unanimiter convenire, quandoquidem superat cetera animalia, inter quae sub uno genere conditus est, et cujus causa condita sunt³⁸? » (P. IV 758ab).

Transcendant tout prédicat, l'homme demeure dans l'ineffabilité divine sans aucun intervalle (« nullum interstitium, nulla interposita creatura: P. V 941cd; II 531bc; SIC 181b). Et, en s'élançant sous la motion divine de ce centre nocturne pour se manifester à l'intelligence et au sens, il ne cesse de demeurer incompréhensible.

³⁸ « Quoi donc de surprenant si on peut affirmer avec vérité et simultanément de l'homme, qui seul parmi les autres animaux a été fait à l'image de Dieu: « l'homme est un animal », « l'homme n'est pas un animal », afin que par là nous comprenions au moins que cet animal a été créé spécialement à l'image de Dieu, puisque de lui des propositions opposées chez les autres êtres animés peuvent être portées simultanément? Eh bien, si les affirmations et les négations conviennent à l'essence divine parce qu'elle dépasse toutes choses qui ont été faites par elle et dont elle est la cause, à qui n'est-il pas permis de considérer que les négations et les affirmations conviennent ensemble à son image et ressemblance qui est dans l'homme, lui qui dépasse les autres animaux, parmi lesquels il a été créé sous un seul et même genre et qui ont été créés à cause de lui? »

«... Dum sic extrinsecus apparet, semper intrinsecus invisibilis permanet, dumque in varias figuras sensibus comprehensibiles prosilit, semper statum suae naturae incomprehensibilem non deserit³⁹» (P. III 633bc).

Les contradictions de l'homme, ainsi que celles de Dieu se résolvent dans une «unité» supérieure à tout savoir et à toute intelligibilité (P. I 510c), unité unique, bien entendu, puisque son indétermination ne laisse place à aucune distinction et que la créature est Dieu en acte de manifestation.

« Proinde non duo a seipsis distantia debemus intelligere Deum et creaturam, sed unum et id ipsum. Nam et creatura in Deo est subsistens, et Deus in creatura mirabili et ineffabili modo creatur, seipsum manifestans...⁴⁰» (P. III 678b).

Dans le *Periphyseon* IV 759c, Erigène cite un texte de Denys, qu'il avait déjà résumé plus haut (P. I 510c). Ce texte, tiré du premier chapitre de la *Théologie mystique*, invite à dépasser les impressions sensibles et les opérations intellectuelles, l'être et le non-être, pour se réintégrer sous le mode de la nescience (ἀγνώστως = «inscius») dans l'unité de celui qui est au-dessus de tout être et de tout savoir.

2) Après avoir dit que l'homme doit être considéré sous deux perspectives (dans le Verbe et en lui-même), Jean Scot proclame que selon l'une et l'autre il se découvre incompréhensible dans ses profondeurs, et que c'est en cela qu'il demeure en Dieu.

« Una itaque eadem veluti duplex dicitur propter duplicem sui speculationem, ubique tamen suam incomprehensibilitatem custodit, in causis dico et in effectibus...⁴¹» (P. IV 771a).

Le point de départ de l'opération créatrice ou expressive en l'homme comme en Dieu est le Néant excessif («per excellentiam nihil»). Et la «virtus gnotica», étant en définitive le savoir d'un néant, est nécessairement la science d'une nescience. Elle ne sait pas, mais elle sait qu'elle ne sait pas et pourquoi elle ne sait pas ce qui la meut. Ce qu'elle cherche à connaître n'est pas de l'ordre du connaître. Elle connaît ce à travers quoi elle exprime l'inexprimable. Ce non-savoir qui ne signifie pas une absence est le centre de l'«intellectus».

³⁹ « Tandis que notre esprit se manifeste au-dehors, il demeure toujours invisible au-dedans, et tandis qu'il s'élance en figures variées saisissables aux sens, il n'abandonne jamais le caractère incompréhensible de sa nature. »

⁴⁰ « Ainsi donc nous ne devons pas comprendre que Dieu et la créature sont séparés l'un de l'autre, mais une seule et même chose. Car la créature subsiste en Dieu et Dieu est créé dans la créature de façon admirable et ineffable en se manifestant lui-même. »

⁴¹ « La substance humaine qui est une et identique à elle-même est dite double en raison de sa double perspective, et pourtant elle conserve toujours son incompréhensibilité, je veux dire dans ses causes et dans leurs effets... »

«... Plus laudatur mens humana in sua ignorantia quam in sua scientia. *Laudabilius namque in ea est, se nescire quid sit, quam scire quia est*, sicut plus et convenientius pertinet ad divinae naturae laudem negatio ejus quam affirmatio, et sapientius est ignorare illam quam nosse, cujus ignorantia vera est sapientia, quae melius nesciendo scitur⁴²» (P. IV 771c).

L'homme s'assimile à Dieu davantage en ignorant son essence et celle de Dieu qu'en connaissant son existence et celle de Dieu. Car c'est dans ce foyer ineffable que l'homme coïncide avec la motion créatrice et qu'il la déploie intégralement.

Et un mot, la «virtus gnostica» n'est pas l'absolu ni ne livre l'absolu, sinon en ce qu'elle fait entendre le silence dont elle est le Verbe: λόγος, disait Proclus, τῆς πρὸ τῶν νοητῶν σιγῆς «le verbe du silence antérieur aux intelligibles» (*Commentaire sur la philosophie chaldaïque*, IV, dans *Oracles chaldaïques*, des Places, p. 210, 27).

⁴² «... L'esprit humain est digne de louange dans son ignorance plus que dans son savoir. Car *il est plus louable pour lui de ne pas savoir ce qu'il est plutôt que de savoir qu'il est*, de même que la négation touche davantage et avec plus de convenance la nature divine que l'affirmation, et il est plus sage de l'ignorer que de la connaître, elle dont l'ignorance est la véritable sagesse et qui est mieux sue par non-savoir.»