

NEGATION ET CONNAISSANCE CATEGORIALE CHEZ JEAN SCOT ERIGÈNE

Pedro Calixto

Universidade Federal de Juiz de Fora

Resumo: O presente artigo tem como objetivo examinar a análise que faz João Escoto Erígena do campo de validade das categorias, análise que é acompanhada de uma intensa reflexão quanto ao alcance do discurso apofântico. Para tal nós vamos estudar os argumentos mais importantes do primeiro livro do *Periphyseon* de João Escoto Erígena, cuja finalidade central é demonstrar a pertinência da negação e o caráter periférico da afirmação no que diz respeito não somente a Deus, mas também à *ousia* e a matéria. A tese d'Erígena é que só pode ser objeto de conhecimento aquilo que se manifesta à alma através dos esquemas categoriais no tempo e no espaço, isto é, somente o que é finito e, logo, definissável.

Palavras-chave: João Escoto Erígena, *Periphyseon*, categorias, espaço, tempo, teofania.

Résumé: L'article en question a comme objectif examiner l'analyse que fait Jean Scot Erigène du champ de validité des catégories, analyse qui s'accompagne d'une réflexion intense sur la portée du discours apophantique. Pour ce faire, nous allons nous arrêter sur les arguments les plus importants du premier livre du *Periphyseon* de Jean Scot Erigène, dont le but central est de démontrer la pertinence de la négation et le caractère périphérique de l'affirmation, concernant non seulement Dieu, mais aussi l'*ousia* et la matière. La thèse d'Erigène est que ne peut être connu ce qui se manifeste à l'âme par les schèmes catégoriaux, dans le temps et dans l'espace, bref, seulement ce qui est fini et donc définissable.

Mots-clés : Jean Scot Erigène, *Periphyseon*, catégories, temps, espace, théophanie.

§ 1

LE PREMIER MODE D'OPPOSITION DE L'ÊTRE ET DU NON-ÊTRE

Le premier mode d'opposition de l'être et du non-être, que Jean Scot met en lumière dans le premier livre du *Periphyseon*, établit une distinction entre les choses qui peuvent être comprises par les sens ou par l'intellect (*omnia quae corporeo sensui, vel intelligentiae perceptioni succumbunt*¹), et celles qui dépassent toute appréhension sensible ou intelligible (*quae per excellentiam suae naturae non solum omnem sensum, sed etiam intellectum rationemque fugiunt*)².

¹ *Periphyseon*, I 443, A, 3; édition Ed. Jeauneau. Traduction F. Bertin, PUF, p. 67: "[...] toutes les choses qui s'offrent à la perception des sens corporels ou à la compréhension de l'intelligence."

² *Periphyseon*, I 443, A, 3; édition Ed. Jeauneau. Traduction de F. Bertin, PUF, p. 67: "qui par l'éminence de leur nature excèdent non seulement tous les sens, mais aussi tout intellect et toute raison."

Plusieurs éléments constitutifs de l'affirmation et de la négation dérivent de cette première opposition:

1.1) On constate tout d'abord que le critère qui rend possible cette première distinction entre l'être et le néant est la connaissance. Ce facteur de prime abord épistémologique fait qu'être ou ne pas être, dans nos discours, dépend en grande partie de notre capacité à appréhender la réalité.³

Jean Scot insiste alors sur le caractère conventionnel des appellations d'être et de néant dans ce cas particulier. En effet, la formulation proprement érigénienne de cette première opposition revient systématiquement associée au "dire":

"Le premier mode [d'opposition entre 'être' et le 'non-être'] semble consister en celui par lequel la raison nous enseigne [*ratio suadet*] que toutes les choses qui s'offrent à la perception des sens corporels [*corporeo sensui*] ou à la compréhension de l'intelligence [*intelligentiae perceptioni*] sont appelées en toute vérité et à juste titre "être", [*rationabiliter dici esse*]. Tel est donc le mode principal et fondamental de division départageant les choses que l'on appelle 'être', et celles que l'on appelle 'non-être' [*dicuntur esse et non-esse*]."⁴

Par conséquent, le fait d'appeler la réalité inconnaissable "non-être" et son opposé "être" semble dériver d'une convention qui a trait au mode humain de connaissance et de langage. Cette appellation est donc relative. Ce faisant, Jean Scot ouvre la possibilité d'un renversement d'appellation, tout en tenant comme fondamentale (*prima atque summa*) cette première opposition. Autrement dit, il serait tout à fait envisageable et peut-être plus adéquat d'appeler "être" la réalité qui échappe à notre connaissance, et néant ce qui est passible d'appréhension.⁵

³ L'extension du concept d'être à tout ce qui est connu représente une rupture avec le refus de Cicéron de nommer "êtres" les choses qui sont seulement intelligées: "Esse ea dico quae cerni tangive possunt, ut fundum, aedes, parietem [...]. Non esse rursus ea dico quae tangi demonstrative non possunt, cerni tamen animo atque intelligi possunt, ut si usus capionem, si tutelam, si gentem [...]." Topiques, VI, 27. Cf. J.F. Courtine, "Les traductions latines d'ΟΥΣΙΑ", in *Les Catégories de l'Être*, PUF, Paris, 2003, p. 45.

⁴ *Periphyseon*, I 443, A, 3; édition Ed. Jeaneau. Traduction de F. Bertin, PUF, p. 67 et 68: "Quorum primus videtur esse ipse, per quem ratio suadet, omnia quae corporeo sensui, vel intelligentiae perceptioni succumbunt, posse rationabiliter dici esse, [...]. Iste igitur modus primus ac summus est divisionis eorum, quae dicuntur esse et non-esse."

⁵ Ce caractère conventionnel de l'appellation d'être fut très exploité par Alain de Lille dans sa recherche d'une sémantique théologique. Voir le deuxième chapitre de la première partie de ce travail.

1.2) Au caractère relatif des dénominations d'être ou de néant s'ajoute le fait que cette première distinction est une distinction rationnelle, car elle est établie rationnellement (*rationabiliter*) et enseignée par la raison (*ratio suadet*).

Or, dans la tradition augustinienne bien connue de Jean Scot, le propre d'une distinction rationnelle est d'avoir affaire au mode humain d'exercer la connaissance. Ce mode rationnel de connaissance, selon Saint Augustin, est marqué par le caractère morcelé du discours, qui est propre à une démarche aux prises avec la multiplicité, qu'elle soit d'origine sensible ou intelligible.⁶

Par conséquent, cette distinction en apparence épistémologique se fonde en réalité sur un élément ontologique: la connaissance et le discours ont affaire à ce qui, dans le réel, est multiple.

Notre inaptitude à la connaissance d'une réalité nous renseigne à la fois sur la constitution ontologique de ce qui est passible de connaissance, et nous informe *a contrario* sur les éléments devant être écartés de la réalité ontologique, qui est au-delà de nos pouvoirs de connaître: l'on appelle par convention "être" ce qui est passible de saisie car multiple, et "néant" la simplicité de la réalité qui est au-delà de notre capacité d'appréhension.

Ce premier constat est d'une importance capitale, car il pose comme préalable à tout discours sur le Principe la question de l'essence et de la limite du langage; c'est-à-dire que la théologie, qui constitue la branche la plus importante de la Sagesse⁸, présuppose que l'on s'entende d'abord sur les lois qui gouvernent le régime général du *logos*, et en particulier celles qui concernent ses deux figures fondatrices que sont l'affirmation et la négation.

La philosophie doit par conséquent, avant d'énoncer une quelconque proposition au sujet de la nature du Principe, définir (c'est-à-dire délimiter) la nature, les champs de possibilités, ainsi que le statut de la parole. C'est seulement dans cette optique que l'on peut comprendre les innombrables détours qu'effectue Jean Scot dans le premier volume du *Periphyseon*, où il se propose d'aborder la nature créatrice et incréée.

Notons cependant que ce rapport entre la conception augustinienne de la connaissance rationnelle et la première opposition de l'être et du non-être chez Jean

⁶ En effet, dans le *De Trinitate*, Augustin établit une distinction entre la raison inférieure, qui s'occupe des choses matérielles et multiples, et la raison supérieure, qui a affaire aux choses transcendantes. Cf. *De Trinitate*, XII, II-IV, Bibliothèque Augustinienne, t. 16, p. 214; et XII, VII, p. 230.

⁷ *Periphyseon* II, 599 C: Ed. E. Jeuneau, p. 101. Traduction F. Bertin, p. 391: "Nunc itaque ad theologiam redeamus quae pars prima est et summa sophiae. Nec immerito, quia aut sola aut maxime circa divinae naturae versatur speculationem. Et dividitur in duas partes, in affirmationem dico et negationem, quae grece appellantur ΑΠΟΦΑΤΙΚΗ et ΚΑΤΑΦΑΤΙΚΗ."

Scot ne doit pas nous empêcher de voir la rupture majeure avec l'augustinisme produite par cette première opposition chez l'Érigène.

Certes, comme chez Jean Scot, on retrouve chez Augustin, dans le livre V du *De Trinitate*, une interrogation sur la validité des catégories appliquées à Dieu.

Certaines catégories, appelées par la suite *accidentelles*, ne peuvent aucunement être prédiquées proprement de Dieu, car elles impliquent nécessairement une mutabilité, qui expose l'essence des choses au changement:

"Les autres essences ou substances que nous connaissons comportent, il est vrai, des accidents qui leur imposent d'importantes, en tout cas, certaines transformations."⁹

Cependant, chez l'évêque d'Hippone, toutes les catégories ne sont pas invalidées, car *l'Essentia*, considérée par Augustin comme nom révélé, et la relation sont applicables proprement à Dieu.¹⁰

"Toutefois il n'y a point de doute que Dieu soit une substance ou, si l'on préfère vocable, une essence, ce que les Grecs appellent *ousian*. [...] Et qui donc "est", plus que Celui qui a déclaré à Moïse son ami: "*Je suis Celui qui suis*" - "*dix aux fils d'Israël: Celui qui est m'a envoyé à vous*" (Ex. 3,14)."¹¹

Dieu est proprement essence car il est exempt de toute transformation:

⁹ Augustin, *De Trinitate*, V, I, II, 3; édition bénédictine, Traduction et notes M. Mellet, O.P., et Th. Camelot, O.P., BA, p. 428: "Sed aliae quae dicuntur essentiae sive substantiae, capiunt accidentia, quibus in eis fiat vel magna vel quantacumque mutatio."

¹⁰ Pour ce qui concerne la place de la relation dans la conception augustinienne du divin voir l'ouvrage d'Emmanuel FALQUE intitulé *Dieu, la chair et l'autre*, Paris, PUF.

¹¹ Augustin, *De Trinitate*, V, I, II, 3; édition bénédictine, traduction et notes M. Mellet, O.P., et Th. Camelot, O.P., BA, p. 428: Est tamen sine dubitatione substantia, vel, si melius hoc appellatur, essentia, quam Graeci *ousian* vocant. [...] Et quis magis est, quam ille qui dixit famulo suo Moysi: 'Ego sum qui sum'; et 'Dices filiis Israel: Qui est, misit me ad vos' (Exod., III, 14) ? Voir aussi: Illa omnia quae quomodo sunt ab ea Essentia sunt, quae summe maxime est Augustin, *De Immortalitate animae*, XI, 18. Voici l'interprétation de J.-F. Courtine de ce texte: "La "définition" aristotélicienne de l'ΟΥΣΙΑ ΠΡΩΤΗ est clairement évoquée, mais pour être entièrement théologisée. "*ousia...hê kuriôstata te kai prôtô kai malista legomenê*... s'entend désormais comme Essentia... quae summe maxime est, c'est-à-dire Dieu. Rien n'est, rien n'est étant que par l'être en lui, par son essentia: omnis essentia... non ob aliud essentia est, nisi quia est." J.F. Courtine, "Les traductions latines d'ΟΥΣΙΑ", in *Les Catégories de l'Être*, PUF, Paris, 2003, p. 50-51.

"C'est Dieu, à qui sied vraiment, au sens le plus fort et le plus exact, cet être (*esse*) dont l'essence tire son nom [*essentia nominata*]. Ce qui change [*mutatur*], en effet, ne conserve pas l'être, et ce qui peut changer, alors même qu'il ne change pas, peut n'être plus [*non esse*] ce qu'il a été."¹²

Or il n'en va pas de même chez l'Érigène. L'ensemble des prédicaments sont des accidents, ils ne sont pas aptes à saisir l'être même des choses. Tout ce qui, dans chaque créature, se laisse percevoir par les sens corporels ou connaître par l'intellect, n'est rien d'autre qu'un *accident, une détermination qui échoit* à l'essence de chacune des créatures grâce aux catégories de l'être.

"En revanche, tout ce qui dans chaque créature se laisse percevoir par les sens corporels ou connaître par l'intellect n'est rien d'autre qu'un accident déterminé qui échoit à l'essence de chacune des créatures, et leur essence, comme on l'a indiqué, demeure inconnaissable en elle-même, mais elle devient connaissable, non point dans sa quiddité mais dans son existence, grâce à la qualité ou à la quantité, grâce à la forme ou à la matière ou grâce à n'importe quelle autre différence, grâce à l'espace ou au temps."¹³

Cet extrait du *Periphyseon* nous dévoile deux éléments essentiels pour la compréhension du concept érigénien de connaissance: (a) tout ce qui est susceptible d'être, et d'être connu, est ici désigné par l'expression "un certain accident" (*quoddam accidens*) advenu à l'*ousia*, l'essence elle-même étant indéterminée et donc inaccessible à la connaissance; (b) il énonce ensuite que si l'essence dans sa quiddité est inconnaissable, elle dévoile cependant son ex-sistence grâce aux schèmes catégoriaux (la qualité, la quantité, la forme, la matière, la différence,

¹² Augustin, *De Trinitate*, V, I, II, 3; édition bénédictine, traduction et notes M. Mellet, O.P., et Th. Camelot, O.P., BA, p. 428: *Deus est, cui profectio ipsum esse, unde essentia nominata est, maxime ac verissime competit. Quod enim mutatur, non servat ipsum esse; et quod mutari potest, etiamsi non mutetur, potest quod fuerat non esse* [...].

¹³ *Periphyseon*, 443 C; édition E. Jeaneau, p. 5. Traduction F. Bertin, PUF p. 68: "Quicquid autem in omni creatura vel sensu corporeo percipitur seu intellectu consideratur nihil aliud est nisi quoddam accidens incomprehensibili, ut dictum est, unicuique essentiae. Nam aut per qualitatem aut quantitatem aut formam aut materiam aut differentiam quandam aut locum aut tempus cognoscitur non quid est, sed quia est."

l'espace et le temps) qui constituent l'horizon de ce qui est dit "être".¹⁴ Il nous invite de distinguer l'être et sa manifestation.

En ce sens, l'introduction de la problématique catégoriale constitue une partie fondamentale du cadre général du *Periphyseon*, qui a pour objectif la saisie des régions de la nature grâce à la méthode déjà énoncée, à savoir la *différenciation* des opposés.¹⁵

Or, si l'essence elle-même échappe aux schèmes catégoriaux, lesquels constituent les fondements de la prédication, il convient alors, avant même de nous pencher sur cette transcendance de l'essence elle-même, de nous interroger sur le fondement de cette inaptitude des "*accidentia*" qui adviennent à l'*ousia*, c'est-à-dire des catégories, à nous dévoiler l'*ousia* elle-même.

§ 2

LES CATEGORIES COMME SOURCES DE L'AFFIRMATION QUI CIRCONSCRIT LE FINI EN TANT QU'ACCIDENS SURVENU A L'RXVLD

2.1) Augustin et Boèce

Si la *prima summaque divisio*, qui introduit le non-être au cœur même du concept général de nature, fait front à la conception augustinienne de Dieu comme *Essentia*, l'utilisation de la désignation "*accidens*" pour se référer aux catégories renvoie à Boèce.

Boèce et Augustin avaient déjà en effet, dans leur *De Trinitate*, tenté un premier réaménagement des catégories aristotéliennes, ayant comme objectif l'instauration d'une modalité prédicative *in divinis* qui respecte l'éminence de l'être divin.¹⁶

¹⁴ Cf. J.-F. Courtine, "Les catégories dans le *De Divisione Naturae* de Jean Scot Erigène", in *Les catégories de l'être*, PUF, 2003, p. 129-166.

¹⁵ Cf. *Ibidem*, p. 346.

¹⁶ Pour une analyse du réaménagement des catégories en vue de l'instauration d'une logique néoplatonicienne chez Boèce, voir Alain de Libera, "A propos de quelques théories logiques de Maître Eckhart: Existe-t-il une tradition médiévale de la logique néo-platonicienne?", in *Revue de Théologie et de Philosophie*, 113 (1981), p. 1-24. Pour une mise en perspective de Boèce et de Jean Scot, voir J.-F. Courtine, "*Les catégories de l'être, Etudes de philosophie ancienne et médiévale*", PUF, 2003. Enfin, pour le traitement de cette problématique chez Augustin voir le premier chapitre de l'ouvrage d'Emmanuel Falque, *Dieu, la chair et l'autre*, Paris, PUF.

Selon Boèce Dieu n'étant autre que rien,¹⁷ toute proposition à son sujet, pour être dite propre, doit respecter sa non-altérité. En effet, ce qui rend intelligible la modalité d'être de la créature en tant que pluralité est l'altérité.

"En effet, le principe de la pluralité, c'est l'altérité [*alteritas*]: car, indépendamment de l'altérité, la pluralité est inintelligible."¹⁸

Or l'altérité qui préside la modalité attributive de discours est très adaptée à la créature, dont l'essence, en tant que catégorie, est toujours autre que ce que l'on dit d'elle, c'est-à-dire des prédicats qui lui sont attribués.

"Mais la différence, c'est qu'être un homme est une chose [*homo alter*], une autre être un juste [*alter iustus*], tandis que Dieu est absolument identique au juste."¹⁹

En revanche, pour que le discours respecte cette non-altérité divine, une réinterprétation de la copule sujet/prédicat s'avère d'alors nécessaire. Boèce exclut de la proposition *in divinis* le rapport sujet-prédicat, qui présuppose l'altérité, au profit d'une unité ou simplicité radicale entre ce sur quoi il y a discours et la détermination qu'on lui attribue: "Car Dieu n'est pas autre [*aliud est*] que ce qu'Il est [*quod est*], pas autre chose [*aliud est*] que d'être juste [*quod iustus est*], pour Dieu, être et être juste, c'est la même chose [*idem esse deo quod iusto*]."²⁰

Cette nouvelle modalité de prédication est appelée prédication substantielle (*praedicatio secundum substantiam*)²¹ par opposition à la prédication

¹⁷ Cf. Boèce, *De Trinitate* I, 2-4; édition et traduction Axel Tisserand, *Traité Théologique*, p. 140: "Cuius haec de trinitatis unitate sententia est: 'Pater, inquit, deus, filius deus, spiritus sanctus deus. Igitur pater, filius, spiritus sanctus unus non tres dii.' Cuius coniunctionis ratio est indifferentia. Eos enim differentia comitatur qui vel augent vel minuunt, ut Ariani qui gradibus meritorum trinitatem variantes distrahunt atque in pluralitatem dicunt.

¹⁸ Cf. Boèce, *De Trinitate* I, 5-6; traduction Axel Tisserand, *Traité Théologique*, p. 140: "Principium enim pluralitatis alteritas est; praeter alteritatem enim nec pluralitas quid sit intellegi potest."

¹⁹ Boèce, *De Trinitate* IV, 18; traduction Axel Tisserand, *Traité Théologique*, p. 154: "Sed differt, quod homo alter alter iustus, deus vero idem ipsum est quod est iustum."

²⁰ Boèce, *De Trinitate* IV, 18; traduction Axel Tisserand, *Traité Théologique*, p. 154: "Neque enim aliud est quod est, aliud est quod iustus est, sed idem est esse deo quod iusto."

²¹ La source de Boèce est le *De Trinitate* d'Augustin. En réponse aux Ariens qui voulaient poser trois substances dans la trinité, Augustin écrit: "Quibus respondemus: Si quidquid de Deo dicitur, secundum substantiam dicitur; ergo quod dictum est: 'Ego et Pater unum sumus' (Joan., X, 30), secundum substantiam dictum est. Una est igitur substantia Patris et Filii." *De Trinitate*, V, I, III, 4; BA. p. 430.

accidentelle (*accidentia secundum rem*) qui pose une identité relative entre sujet et prédicat.²²

Cependant, cette distinction entre deux modalités de prédication ne suffit pas à fonder une prédication divine. En effet, puisque Dieu est "*substantia ultra substantiam*", certaines catégories ne peuvent nullement être prédiquées de la divinité. S'inspirant du *De Trinitate* d'Augustin et suivant la terminologie du *Categoriae decem* du Pseudo-Augustin, Boèce divise les catégories en deux groupes: les catégories substantielles et les catégories accidentelles: celles qui montrent l'être même des choses (la substance, la qualité et la quantité), et celles qui n'atteignent que les circonstances des choses (la relation, le où, le quand, la manière d'être, la position, l'action et la passion).

" Les unes montrent pour ainsi dire la chose [*rem monstrant*], les autres comme les circonstances de la chose [*circumstantias rei*]; les premières sont prédiquées de façon à montrer qu'une chose est quelque chose [*aliquid rem*]; les secondes s'attachent non pas à l'être mais d'une certaine façon plutôt à quelque chose d'extrinsèque. "²³

En Dieu, en somme, non seulement toute prédication est une prédication essentielle, c'est-à-dire n'impliquant pas la distinction sujet-prédicat, mais aussi seules les catégories qui signifient l'être même de la chose (la quantité, la qualité et la substance) peuvent être prédiquées de lui.

2.2) L'inadéquation de l'*ousia* à signifier la divinité: l'originalité de Jean Scot.

Contrairement à Boèce qui, afin de sauvegarder l'adéquation du discours positif sur la divinité, avait distingué les catégories intrinsèques qui signifient la chose et les catégories extrinsèques qui montrent les propriétés extrinsèques qui circonscrivent la chose, Jean Scot décrète quant à lui qu'aucune catégorie ne peut signifier proprement Dieu en faisant appel à l'autorité d'Augustin contre Augustin lui-même:

" Mais, comme saint Augustin l'indique dans son livre intitulé *La Trinité*, la validité des catégories devient entièrement caduque

²² Cf. Boèce, *De Trinitate* IV, 43; éd. Axel Tisserand, *Traité Théologiques*, p. 160: "Illa igitur, quae aliquid esse designant, secundum rem praedicationes vocantur: quae cum de rebus subiectis dicuntur, vocantur accidentia secundum rem; cum vero de deo qui subiectus non est, secundum substantiam rei praedicationis nuncupatur."

²³ Cf. Boèce, *De Trinitate* IV, 42; Ed. Axel Tisserand, *Traité Théologiques*, p. 158: "Quod aliae quidem quasi rem monstrant aliae vero quasi circumstantias rei: quodque illa quae ita praedicantur, ut esse aliquid rem ostendant, illa vero ut non esse, sed potius extrinsecus aliquid quodam modo affigant."

[*kategoriarum virtus omnino extinguitur*] lorsqu'on en arrive à la théologie, c'est-à-dire à l'étude de l'Essence divine. Car si l'efficacité de n'importe laquelle d'entre les catégories s'avère effective dans le cas des natures créées par Dieu [naturis a deo conditis] et dans le cas des mouvements [motibusque] de qui animent ces natures, leur efficacité ne joue absolument plus dans cette Nature qu'on ne peut ni formuler ni concevoir."²⁴

Cet appel à l'autorité d'Augustin de la part de Jean Scot ne doit cependant pas cacher une grande différence qui persiste entre la démarche du Père latin et celle de l'Irlandais: le fait d'avoir forgé une notion universelle (*physis* ou *natura*) qui englobe l'être et le non-être introduit une rupture profonde avec le primat augustinien de l'*Essentia* en tant que nom divin.²⁵

A la stupéfaction d'Alumnus, Jean Scot proscrit même l'*ousia* du rang de prédicat adéquat de la divinité.

"Disciple: - Je pense moi aussi que ce n'est pas croyable. La Nature divine n'est donc pas *ousia* parce qu'elle est plus qu'*ousia* et pourtant on l'appelle *ousia* parce qu'elle est créatrice de toutes les *ousiai* c'est-à-dire de toutes les essences."²⁶

La raison de cette inadéquation de l'ensemble des catégories à tout ce qui transcende le domaine du saisissable tient à ceci que les catégories s'interagissent mutuellement, et cette interaction met au jour leur coappartenance à un même ordre de grandeur: celui de l'être fini et définissable.

"Je constate que presque toutes les catégories présentent une telle imbrication mutuelle [inter se invicem concatenatas] qu'on peut à peine les distinguer les unes des autres par une méthode sûre - car toutes les catégories, me semble-t-il, sont impliquées

²⁴ *Periphyseon*, I, 463 B-463 C; éd. E. Jeaneau, p. 33. Traduction F. Bertin, p. 99: Sed, ut ait sanctus pater Augustinus in libris De Trinitate, dum ad theologiam (hoc est ad divinae essentiae investigationem) pervenitur, kategoriarum virtus omnino extinguitur. Nam in ipsis naturis a deo conditis motibusque earum categoriae qualiscunque sit potentia praevalent, in ea vero natura quae nec dici nec intelligi potest per omnia in omnibus."

²⁵ Voir à ce sujet J.F. Courtine, "Les traductions latines d'OYΣΙΑ", in *Les Catégories de l'Être*, PUF, Paris, 2003, p. 51.

²⁶ *Periphyseon*, 464 A; éd. E. Jeaneau, p. 34. Traduction F. Bertin, p. 99: "Alumnus: Ita arbitror incredibile esse. Non est igitur OYΣΙΑ quia plus est quam OYΣΙΑ; et tamen dicitur OYΣΙΑ quia omnium OYΣΙΩΝ (id est essentiarum) creatrix est."

dans toutes les catégories [omnes enim omnibus, ut video, insertae sunt]."²⁷

2.3) L'interaction des catégories

(a) L'exemple de la disposition (*habitus*).

En effet, affirme Jean Scot, la disposition, l'*ousia*, la quantité, la qualité, le temps et l'espace, la relation interviennent dans toutes les catégories.²⁸ En ce sens, l'étude que Jean Scot se propose d'effectuer est moins une étude détaillée de chaque catégorie qu'une réflexion sur leur coappartenance.

L'imbrication mutuelle des catégories se présente avant tout particulièrement dans la *disposition* qui, selon Jean Scot, constitue la plus obscure des catégories du fait même de son extension: il n'existe à peu près aucune catégorie dans laquelle on ne puisse détecter une disposition (*habitus*).²⁹

Son extension est telle que la substance elle-même ne peut ne pas être circonscrite par le champ de la disposition. Cela pour deux raisons: tout d'abord, si la vertu de la disposition introduit un "rapport de proportionnalité" qui rend possible la comparaison, alors les différentes substances ne peuvent se soustraire à la disposition, car elles sont comparables entre elles, comme c'est le cas de la rationalité pour les substances rationnelles, et de l'irrationalité pour les substances irrationnelles³⁰; en second lieu, on ne peut soupçonner que la disposition est absente là où aucun rapport de proportionnalité n'est possible, car la disposition, affirme Jean Scot, se laisse déceler dans des réalités prises isolément. Par exemple, la vertu en tant que disposition de l'âme.³¹

Mais outre la substance, le rapport proportionnel qu'implique la disposition peut être étendu à toutes les autres catégories: à la *quantité*, du fait de la grandeur, du nombre, de la distance et de la durée; à la *qualité*, en vertu de la contrariété et de la médiété existant dans un même groupe de qualités (comme par exemple les couleurs); à la *relation*, car elle exige l'altérité; au *demeurer* et au *situer*, du

²⁷ *Periphyseon*, I, 472 C; éd. E. Jeaneau, p. 44. Traduction F. Bertin, p. 112: "Et quoniam video fere omnes kategorias inter se invicem concatenatas ut vix a se invicem certa ratione discerni possint - omnes enim omnibus, ut video, insertae sunt - [...]."

²⁸ Cf. *Periphyseon*, 463 B- 469.

²⁹ *Periphyseon*, 466 A; éd. E. Jeaneau, p. 36: "Ac per hoc ad habitudinis kategoriam transeundum esse video, quae omnium kategoriarum propter nimiam sui amplitudinem obscurissima esse videtur. Non enim est ulla kategoria fere, in qua habitus quidam inveniri non possit.

³⁰ Cf. *Periphyseon*, 466 A; édition E. Jeaneau, p. 36: "Nam et essentiae seu substantiae habitu quodam ad se invicem respiciunt. Dicimus enim rationabilis essentia irrationabilisque qua proportione, id est quo habitu, ad se invicem respiciunt. Non enim irrationabilis diceretur nisi ab habitu absentiae rationis, quomodo non aliunde rationabilis vocatur nisi habitu praesentiae rationis. Omnis enim proportio habitus est, quamvis non omnis habitus proportio."

³¹ Cf. *Periphyseon*, 466 B.

fait de leurs mutuelles implications; au *lieu*, car la considération de celui qui l'examine, du fait qu'il procède par le découpage de parties, présuppose la disposition; au *temps*, puisque la mesure exige la disposition relationnelle du tout et de la partie; et enfin à l'*agir* et au *pâtir*, qui ne peuvent exister sans les dispositions préalables à l'action et à la passion, comme c'est le cas par exemple pour " être aimé " et " être aimant ".³²

(b) L'exemple de l'*ousia*.

De même que la disposition, l'*ousia* s'étend à toutes les catégories, puisque c'est l'inhérence à l'*ousia* qui assure la subsistance à toutes les autres. Il en va de même pour la *quantité* et pour la *qualité*: en effet, toutes les catégories peuvent aussi bien être soumises à la question de savoir quel est leur degré quantitatif qu'à la question de leur type qualitatif.³³ En ce qui concerne les catégories de *lieu* et de *temps*, leurs imbrications avec les autres catégories sont telles qu'elles constituent, selon Jean Scot, les conditions mêmes sans lesquelles le monde créé ne saurait exister:

"Car la totalité du monde [*totus mundus*] en son état présent subsiste dans ces deux catégories d'espace et de temps, sans lesquelles le monde ne pourrait pas exister [sine quibus esse non potest]. Et c'est la raison pour laquelle les Grecs appellent ces catégories *hôn aneu to pan*, c'est-à-dire *sans lesquelles l'univers* ne saurait exister."³⁴

Cette présentation succincte de la coappartenance mutuelle des dix prédicaments révèle au premier chef l'intention délibérée de Jean Scot de démontrer, à l'encontre d'Augustin et Boèce, l'impossibilité d'isoler l'une des catégories et d'en faire un prédicat divin. En effet, si chacune constitue une réalité en soi et à part entière, il reste néanmoins qu'aucune des catégories ne peut subsister sans l'autre.

En ce sens, si elles sont toutes aptes à montrer l'essence qu'elles circonscrivent, elles sont en revanche incapables d'énoncer le non-être par excellence. Or la suprématie de l'*ousia* ainsi que l'aspect trinitaire de la divinité ont

³² Cf. *Periphyseon*, I, 466 D - 467 C.

³³ Cf. *Periphyseon*, I, 468 A; édition E. Jeaneau, p. 38: "Essentia in omnibus esse videtur, sine qua esse non possunt, et tamen per se locum suum obtinet. Quod enim omnium est nullius proprie est sed omnium commune; et dum in omnibus subsistat, per se ipsum propria sua ratione esse non desinit."

³⁴ *Periphyseon*, I, 468 C-D; édition E. Jeaneau, p. 39. Traduction F. Bertin, p. 106: "In his namque duobus [locus et tempus] totus mundus qui nunc est consistit et sine quibus esse non potest, ideoque a Graecis dicuntur *hôn aneu to pan*, id est quibus sine universitas esse non valet."

entraîné le fait que, parmi les catégories, deux ont été traditionnellement attribuées à la divinité: l'*ousia* et la relation. Influencée par la pensée dionysienne, l'entreprise de Jean Scot est, au contraire, de démontrer qu'aucun attribut n'est apte à énoncer le non-être transcendant.

L'interaction des dix prédicaments, en ce sens, rompt avec la notion de catégorie essentielle et de catégorie accidentelle. L'*ousia* conçue chez Aristote comme catégorie maîtresse n'est plus, selon Jean Scot, que l'une des catégories qui interviennent dans les autres catégories (comme c'est aussi le cas pour la relation, la position, la quantité, le temps...).

Certes, reconnaître l'existence d'une interaction et d'une interdépendance des catégories constitue déjà un argument essentiel à la thèse qui soutient leur inadéquation à exprimer l'unité inhérente au Principe en régime néoplatonicien. Cependant, cela n'empêche que seule une étude de l'essence de ce que les catégories permettent d'appréhender peut mettre au jour la raison qui fonde en dernier ressort l'incapacité de la proposition affirmative à saisir la divinité. C'est à cet effet que Jean Scot entreprend l'analyse de la structuration des dix prédicaments.

§ 3

LA MISE EN CAUSE DE LA DISTINCTION SUJET/PREDICAT ET LE REMANIEMENT DES CATEGORIES CHEZ L'ERIGENE

3.1) Les genres transcatégoriaux

L'étude érigenienne de la structuration des dix catégories commence par la distribution de ces dix prédicaments sous les genres transcatégoriaux de mouvement et de repos, lesquels tombent à leur tour sous la rubrique encore plus générale de *l'universitas*³⁵.

Selon cette distribution des prédicaments sont en repos les catégories qui subsistent par elles-mêmes et qui n'ont besoin d'aucun sujet pour subsister; tandis que sont en mouvement les catégories qui subsistent dans un sujet parce qu'elles ne peuvent subsister par elles-mêmes.

Cette structure prépare en fait un bouleversement de la conception aristotélicienne de la prédication, étant donné qu'elle a pour but d'une part de réfuter la distinction faite par Aristote entre catégorie essentielle et catégorie accidentelle, et qu'elle présuppose d'autre part l'abandon de la distinction

³⁵ Cette division reprend les genres transcatégoriaux de repos et de mouvement, en tant que rubriques susceptibles de subsumer l'ensemble des catégories de l'être. Sont en repos: l'*ousia*, la quantité, la situation et le lieu; sont en mouvement: la qualité, la relation, la disposition, le temps, l'action et la passion. Cf. *Periphyseon*, 469 B.

propositionnelle entre le sujet et le prédicat, qui tient celui-ci pour accident inhérent au sujet.

(a) Selon l'Érigène, dans une perspective aristotélicienne, l'*ousia*, catégorie maîtresse, est en repos, alors que les autres, les accidents de l'*ousia*, sont en mouvement vers l'*ousia*³⁶. Or la définition même que donne Jean Scot du repos (ce qui n'a nullement besoin d'un sujet pour subsister) d'une part, et d'autre part le classement de l'*ousia*, du lieu, de la quantité, et de la position, qu'il effectue sous cette rubrique, rompent déjà avec la suprématie de l'*ousia*. Le seul exemple du lieu corrobore déjà cette thèse: le lieu en tant que limite et définition imparties à chaque nature finie n'aspire pas à subsister dans un sujet quelconque; ce sont en revanche les existants dans leur ensemble qui, contenus en lui, le désirent:

"Car si le lieu [*locus*] n'est rien d'autre que la limite et la définition [*terminus atque diffinitio*] imparties à chaque nature finie, alors sans nul doute le lieu n'aspire pas à subsister dans un sujet quelconque, mais tous les existants contenus en lui le désirent à bon droit constamment comme leur limite [*terminum*] et leur fin [*finemque*], dans laquelle ils sont contenus par nature et sans laquelle on les verrait se répandre à l'infini."³⁷

(b) Ce nouveau remaniement entraîne avec lui une nouvelle appréhension de la prédication. En effet, dans une perspective aristotélicienne, "tout ce qui existe est soit un sujet, soit prédiqué dans un sujet, soit à la fois prédiqué d'un sujet et dans un sujet"³⁸. Dans la logique attributive, la distinction sujet/prédicat induit une appréhension du quelque chose en tant qu'être ou avoir. Par exemple, une proposition donnée "x est y", comporte d'emblée un sujet (x) et un prédicat (y) compris comme possession du sujet. Dans une telle logique, le sujet, "ce qui est", sous-tend l'existence du prédicat considéré dès lors comme *accidens*, c'est-à-dire ce qui arrive au sujet.

Jean Scot, en revanche, opte pour l'élimination de la distinction sujet/prédicat au profit d'une "coïncidence" du "sujet" avec "ce qui est dit d'un sujet":

³⁶ Cf. *Periphyseon*, 470 B.

³⁷ Cf. *Periphyseon*, I, 470 C; éd. E. Jeuneau, 109. Traduction de Fr. Bertin, p. 109: "Si enim nil aliud locus sit nisi terminus atque diffinitio uniuscuiusque finitae naturae, profecto locus non appetit ut in aliquo sit, sed omnia quae in eo sunt ipsum merito terminum finemque suum semper desiderant, in quo naturaliter continentur et sine quo in infinitum fluere veniunt."

³⁸ *Periphyseon*, I, 471 A; éd. E. Jeuneau, p. 110. Cf. Aristote, *Catégories*, II, 1 a, 21 sqq.

" Si on consulte la vraie raison, affirme-t-il, elle nous répondra que le *sujet* et ce *qui est prédiqué d'un sujet* coïncident [*unum esse*] et ne diffèrent en rien [*in nullo distare*]. "39

Cette coïncidence se révèle déjà lorsque l'on considère le cas de la prédication d'une essence seconde à une essence première, comme dans l'exemple: "Cicéron est un homme". En effet, l'humanité ici attribuée au sujet doit nécessairement coïncider avec la nature du sujet. Le prédicat n'est nullement un attribut dont la nature différerait de la nature du sujet, et de ce fait il ne peut se tenir dans le sujet comme ce qui lui arriverait (*accidens*); il est au contraire l'élément qui fonde le sujet lui-même. Le prédicat coïncide ici à tel point avec le sujet que sa perte équivaldrait à la perte du sujet lui-même.

Cependant, ce cas n'étant pas unique, il convient de considérer la validité de cette thèse lorsqu'elle est appliquée à un deuxième cas de figure, lui aussi emprunté à la logique prédicative aristotélicienne: l'attribution d'une substance première (ce qui est dit "*in subiecto*") à l'une des subdivisions de cette même substance (ce qui est dit être "*in subiecto*" et prédiqué d'un sujet⁴⁰). Dans ce cas aussi, remarque Jean Scot, il y a coïncidence de nature entre ce qui est dit être *dans un sujet* et ce qui est dit à la fois *dans un sujet et prédiqué d'un sujet*⁴¹.

Ces considérations, qui conduisent à un rejet de la distinction sujet/prédicat du sujet, ouvrent à Jean Scot la possibilité de réévaluer la configuration catégoriale, où des catégories considérées alors comme secondaires car accidentelles assument un rôle prépondérant.

3.2) La structuration érigénienne des catégories et la connaissance affirmative du fini.

Il convient cependant de noter une deuxième conséquence liée à la démarche de l'Erigène. Certes, la réflexion sur la coïncidence du sujet et du prédicat a pour objectif de réfuter la structuration des catégories en fonction de la distinction sujet/prédicat, essence/accident⁴², et de préparer le remaniement

³⁹ *Periphyseon*, I, 471 A; éd. E. Jeaneau, p. 42. Traduction F. Bertin, p. 110: *Vera ratio consulta respondet subiectum et de subiecto unum esse et in nullo distare.*

⁴⁰ Cf. *Periphyseon*, 471 B.

⁴¹ Cf. *Periphyseon*, 471 B: " Car, pour prendre un exemple, la science des arts libéraux est bien une seule et même science à la fois en elle-même et dans ses subdivisions spécifiques et particulières. La science propre à chacun, que les dialecticiens disent seulement *être dans un sujet*, ne diffère pas de la science des arts libéraux en général, que ces mêmes dialecticiens disent être *dans un sujet et prédiquée d'un sujet*: car alors qu'elle subsiste dans un sujet, c'est-à-dire dans une substance première, elle est prédiquée d'un sujet, c'est-à-dire de la science propre à chacun: mais il s'agit bien d'une seule et même science à la fois dans son tout et dans ses parties." Traduction F. Bertin, p. 110.

⁴² Cf. J.-F. Courtine, " Les catégories dans le *De Divisione Naturae* de Jean Scot Erigène", in *Les catégories de l'être*, PUF, 2003, p. 154.

proprement érigénien de la problématique catégoriale; cependant, ce remaniement lui-même se réalise afin de mettre au jour ce qui constitue l'essence de la connaissance affirmative, à savoir l'appréhension de l'être, du connaissable, du fini.

Jean Scot propose une division tripartite des dix prédicaments: a) il y a d'un côté les propriétés perceptibles par les sens et par l'intelligence, appelées ΠΕΠΙΟΧΑΙ ou *circumstantes* (le lieu, la quantité, la position et le temps) qui, en circonscrivant l'*ousia*, nous dévoilent son existence. Ces propriétés ne constituent nullement des accidents de l'*ousia* car, si elles ne peuvent pas exister sans elle, elles lui sont extrinsèques⁴³; b) il y a d'autre part les *accidents*, appelés *symbamata*, dont font partie la qualité, la relation, la disposition, l'action et la passion. Elles ont en propre le fait de subsister dans l'*ousia* ou dans une autre des catégories circonstanciées⁴⁴. Ces propriétés accidentelles sont elles aussi passibles d'appréhension sensible et intelligible; c) au centre de cette configuration se place l'*ousia* qui, contrairement aux autres, reste "absolument inconnaissable".⁴⁵

Cette configuration originale⁴⁶ des catégories que propose Jean Scot est entièrement fondée sur sa conception restrictive du pouvoir de la connaissance affirmative. Ne peut être connu affirmativement, rappelons-le, que ce qui est sensible ou intelligible, c'est-à-dire ce qui tombe sous la rubrique de l'être en régime catégorial, à l'exception de l'*ousia*.

Nous retrouvons donc ici, au sein même de la configuration catégoriale, la première opposition constitutive de la nature, celle de l'être au non-être suressentiel. Ce dernier, constitué par le divin, la matière et les essences elles-mêmes (causes des existants)⁴⁷, échappe entièrement à la saisie de la connaissance affirmative.

L'essence est inconnaissable dans sa quiddité. En tant qu'unité et infinité, elle se place au-delà de l'horizon du discours affirmatif. En revanche, son existence ne nous est pas entièrement étrangère, car nous avons accès aux propriétés qui la circonscrivent, c'est-à-dire qui la délimitent.

⁴³ Cf. *Periphyseon* 471 C, édition E. Jeaneau, p. 43: "Kategoriarum igitur quaedam circa ΟΥΣΙΑΝ praedicantur, quae veluti *ΠΕΠΙΟΧΑΙ* (id est circumstantes) dicuntur, quia circa eam inspiciuntur esse. . .

⁴⁴ Cf. *Periphyseon*, I, 471 C; éd. E. Jeaneau, p. 43: "Quaedam vero in ipsa sunt, quae a graecis ΣΥΜΒΑΜΑΤΑ (id est accidentia) vocantur: qualitas, relatio, habitus, agere et pati. Quae etiam extra eam in aliis kategoris intelliguntur, verbi gratia, qualitas in quantitate, ut color in corpore."

⁴⁵ Cf. *Periphyseon*, I, 471 C; éd. E. Jeaneau, p. 43: *Item qualitas in ΟΥΣΙΑ? Ut in generibus invisibilitas incomprehensibilitasque.*

⁴⁶ Quant à la généalogie de cette configuration, voir l'article de J.-F. Courtine cité plus haut, p. 154-159.

⁴⁷ Cf. *Periphyseon*, I, 443 B.

3.3) Le non recouvrement de l'essence par la définition

Formés comme nous le sommes à la logique aristotélicienne, la notion même de définition nous semble inconcevable sans celle d'essence. Une définition qui n'appréhende pas l'essence même de ce qu'elle entend définir nous semble être un contresens. Cette thèse de l'inhérence de la définition à l'essence est rappelée par Boèce dans le *De Definitione*.

" Nous devons comprendre qu'il n'y a pas d'autre définition [*non esse diffinitionem*], sinon celle-là seule, qui indique et qui montre la substance [*ostendat substantiam*]. Afin que cette thèse devienne plus claire, nous enseignerons donc qu'il n'existe point d'autre définition certaine, exacte et démontrée, hormis celle que les philosophes appellent une définition essentielle, que l'on appelle en grec *ousiodes*. "⁴⁸

En somme, est contre cette doctrine essentielle de l'épistémologie aristotélicienne, non seulement Jean Scot prône l'inconnaissabilité de l'essence de quelque chose, mais il fait dériver cette inconnaissance de l'*ousia* d'une ontologie et d'une anthropologie négatives.

En effet, après avoir décrété, en s'appuyant sur la Patristique grecque (essentiellement sur Grégoire de Nysse et son commentateur Maxime le Confesseur), que l'essence demeure dans sa quiddité inconnaissable, l'Erigène démontre cette incompatibilité de la notion d'essence avec l'aspect déterminant de la définition qui rend la conception de "définition essentielle" contradictoire par nature.

Tout d'abord, l'acte de définir n'est possible qu'en partant d'une créature supérieure vers une inférieure. Car définir équivaut à se poser en tant que lieu ou limite de ce qui est défini, en ce sens que le sujet contient l'objet de sa connaissance.

"Car, pour autant que je puis comprendre, ce raisonnement a pour but de prouver que le lieu n'est rien d'autre que la définition naturelle de chaque créature, à l'intérieur de laquelle

⁴⁸ Boèce, *Liber de diffinitione*, 895 C; Edition J. P. Migne, Paris, 1847, vol. 64: "Illud tenere debemus, non esse diffinitionem, nisi solam quae in ea re quam definire volumus, prius quam eius rei esse intelligimus, declaret atque ostendat substantiam. Hoc ut apertius fiat, docebimus nullam esse diffinitionem certam, integram approbandam, nisi eam quam dicunt philosophi substantialem, *Graece ousiodes appellatur*." Voir aussi *In Topica Ciceronis Commentaria*, Liber III, (Patrologie latine, vol. 64, col. 1096 A-B). Cf. F. Bertin, note numéro 103 du livre I du *Periphyseon*, p. 231.

celle-ci est tout entière contenue et au-delà de laquelle elle ne saurait en aucun cas s'étendre."⁴⁹

Comme l'avait déjà noté F. Bertin, c'est Maxime le Confesseur qui fournit à Jean Scot les critères de cette conception de la définition en tant que "*terminus naturae*".⁵⁰ Définir n'est pas saisir l'essence du quelque chose, mais bien plutôt poser les limites constitutives de ce qui est contenu dans le sujet qui connaît.

En ce sens, l'âme, en tant que lieu qui produit et contient toute définition, s'identifie selon l'Erigène aux arts libéraux eux-mêmes. Par la triade "essence, puissance et opération", l'âme s'octroie les limites, c'est-à-dire les définitions ou détermination de toutes les choses qu'elle comprend c'est-à-dire qu'elle contient.⁵¹ En ce sens connaître c'est moins saisir le monde donné qu'engendrer le monde du sujet qui se déploie.⁵²

"Vois-tu désormais que le lieu n'est rien d'autre que l'acte de l'agent définitif [*actionem intelligentis*] qui connaît et qui contient (*comprehendens*) en vertu de sa connaissance tous les objets qu'il peut contenir (comprendre), qu'il s'agisse d'objets connaissables

⁴⁹ *Periphyseon*, I, 483 C; édition E. Jeauneau, p. 58. Traduction F. Bertin, p. 128: "Ac per hoc datur intelligi, sive locum quis dixerit, sive finem, sive terminum, sive diffinitionem, sive circumscriptionem, unum id ipsumque significare, ambitum videlicet finitae naturae."

⁵⁰ Cf. Maximi Confessoris, *Ambigua ad Iohannem, iuxta Iohannis Scotti Eriugena latinam interpretationem*, 1177; éd. E. Jeauneau, Brepols - Turnhout, Leuven, 1988, p. 94: "Si autem nullo modo diffinitur quando per privationem ubi, cui cointelligi consuevit, omnia vero sub ubi ut in loco existentia ostenduntur. Non enim super universitatem universitatis ipsa universitas (hoc enim quantum et irrationabile et impossibile est statuere ipsam universitatem super suimet universitatem esse), sed sub seipsa in seipsa circumscriptionem habens, post omnia circumscribentem causalissimam infinitam virtutem, ipse finis ipsius exterior. Ipse etiam locus est universitatis, sicut quidam diffiniunt locum dicentes: Locus est ipse extra universitatem ambitus, vel ipsa extra universitatem positio, vel finis comprehendens in quo comprehenditur comprehensum. Sub quando etiam, quippe in tempore omnino, universa comprobantur, quoniam non simpliciter sed aliquo modo esse habent universa quaecunque post Deum esse habent, ac per hoc non carent principio. Omne enim quodcumque rationem recipit alicuius modi, etsi est, sed non erat. Unde Deum esse dicentes, non aliquo modo esse dicimus, ac per hoc et "est" et "erat" simpliciter et infinite et absolute in ipso dicimus." Voir à ce sujet la note numero 102 de F. Bertin, *Periphyseon* I, p. 230-231.

⁵¹ *Periphyseon*, I, 486 C-D; éd. E. Jeauneau, p. 62: "Siquidem a philosophis veraciter quaesitum reperitque est artes esse aeternas et semper immutabiliter animae adhaerere ita ut non quasi accidentia quaedam ipsius esse videantur, sed naturales virtutes actionesque nullo modo ab ea recedentes nec recedere valentes nec aliunde venientes sed naturaliter ei insitas, ita ut ambiguum sit utrum ipsae aeternitatem ei praestant quoniam aeternae sunt eique semper adhaereant ut aeterna sit, an ratione subiectui quod est anima artibus aeternitas administratur - ΟΥΣΙΑ enim animae et virtus et actio aeternae sunt - an ita sibi invicem coadhaereant, dum omnes aeternae sint, ut a se invicem segregari non possint."

⁵² Comme nous le verrons dans un autre momento cette thèse sera reprise et développée par Nicolau de Cusa dans son *De coniecturis*.

par les sens ou qu'il s'agisse d'objets connaissables exclusivement par l'entendement? Mai si tel est le cas, l'objet défini se distinguera donc de sa définition. [*aliud igitur est quod diffinitur et aliud eius diffinitio*]." ⁵³

Cette distinction est capitale, puisque c'est elle qui gouverne la thèse centrale du premier livre du *Periphyseon*, qui veut fonder la pertinence de la négation et démontrer le caractère périphérique de l'affirmation, concernant non seulement Dieu, mais aussi *l'ousia* et la matière. Cela équivaut à nier la possibilité d'une connaissance affirmative des trois divisions de la nature, qui ont comme caractéristique commune le fait d'être des modalités productrices de la Nature (Dieu en tant que cause - *natura quae creat et non creatur*; et les causes primordiales - *natura quae et creatur et creat*) et Dieu en tant que fin de toute créature (*natura quae nec creat nec creatur*). Ne peut être connu que ce qui se manifeste à l'âme par les schèmes catégoriaux, dans le temps et dans l'espace, c'est-à-dire la troisième nature (*tertia in his quae in generatione temporibusque et locis cognoscuntur*).⁵⁴

Le schème catégorial s'applique à la forme de prédication qui éclaire la structure ontologique de l'unité multiple. A ce niveau, l'affirmation a comme fonction la circonscription préalable à la définition, qui n'est aboutie que dans l'affirmation. Cependant, lorsque la pensée s'enquiert de la réalité supra-catégoriale (Dieu, *l'ousia* et la matière), la négation a comme fonction de transcender le régime catégorial et de nous faire voir les déterminations localisées et temporalisées qui se manifestent par les schèmes catégoriaux dans l'âme de celui qui définit, comme des ex-sistances de Dieu, au moyen des causes primordiales (*ousia*).

"Personne ne peut définir *l'ousia* en elle-même ni énoncer sa quiddité. Mais on peut définir *l'ousia* seulement selon son existence, à partir des propriétés qui adhèrent à elle sous un mode inséparable et sans lesquelles *l'ousia* ne peut exister, je veux dire à partir du lieu et du temps [*ex loco et tempore*]; [...]. Car même la cause de tous les existants qui est Dieu, se laisse connaître seulement à partir des existants qui ont été créés par elle, mais nous ne pouvons cependant connaître Dieu dans sa quiddité par aucune inférence déduite des créatures; et c'est pourquoi la seule définition qu'on

⁵³ *Periphyseon*, I, 485 D; éd. E. Jeaneau, p. 61. Traduction F. Bertin, p. 132: "Videsne itaque non aliud esse locum nisi actionem intelligentis atque comprehendentis virtute intelligentiae ea quae comprehendere potest, sive sensibilia sint sive intellectu comprehensa? Atqui si ita est, aliud igitur est quod diffinitur et aliud eius diffinitio."

⁵⁴ *Periphyseon*, I, 442 B; éd. E. Jeaneau, p. 4.

puisse prédiquer de Dieu est la suivante: Dieu est, lui qui est plus-que-être [*quia est qui plus quam esse est*]."⁵⁵

Références

Sources:

- AUGUSTIN. *De Trinitate*, édition, introduction d'E. Hendrickx, vol. 1: livres I-VII, traduction et notes de M. Mellet, et Th. Camelot; vol. 2: livres VIII-XV, traduction de P. Agaësse, Études augustiniennes, Paris, 1991.
- BOECE. *Boethius Commentarii in Librum de Interpretatione editio prima*, Editions J. P. Migne, Paris, 1847, vol. 64, col. 293-392.
- _____. *Comment la Trinité est un et non trois dieux*; in *Traité théologiques*, édition et traduction d'A. Tisserand, Flammarion, Paris, 2000.
- _____. *Contre Eutychès et Nestorius*, in *Courts traités de théologie*, I, 4-6. Traduction d'A. Tisserand, Flammarion, Paris, 2000.
- _____. *De Trinitate*, I, 2-4; édition et traduction d'A. Tisserand, *Traité Théologiques*, Flammarion, Paris, 2000.
- _____. *Liber de Diffinitione*, Edition J. P. Migne, Paris, 1847, vol. 64, col. 891-910.
- DENYS L'AREOPAGITE. *Corpus dionysiacum*, édition de B. R. Suchla, t. I et II, De Gruyter, Berlin, 1990.
- _____. *Oeuvres Complètes*; traduction de M. Gandillac, Aubier, Paris, 1947.
- GREGOIRE DE NYSSE. *Contra Eunomius*; édition W. Jaeger, in *Patrologiae Graecae*, vol. 45, col. 237-1122, Brepols, Turnholt, 1959.
- _____. *La Création de l'Homme*; édition J. P. Migne, *Patrologiae Graecae*, vol. 44, col. 123-256, J. P. Migne editorem, Paris, 1858; traduction française de J.-Y. Guillaumin, Desclée de Brouwer, Paris, 1982.
- JEAN SCOT ERIGENE. *Ambigua ad Ioahnnem iuxta Ioannis Scotti Eriugena latinam interpretationem*; édition d'Ed. Jeuneau, Turnholt, Brepols, 1988.
- _____. *Annotationes in Marcianum*, édition de C. Lutz, Cambridge, Mass., Medieval Academy of America, 1939.
- _____. *Commentaire sur l'Évangile de Jean*; édition et traduction d'Ed. Jeuneau, Cerf, Paris, 1972.
- _____. *De Divina Praedestinatione*, édition de G. Madec, Turnholt, Brepols, 1978.
- _____. *De la Division de la Nature*, livres I à IV; introduction, traduction et notes de F. Bertin, Presses Universitaires de France, Paris, 1995-2000, 3 vol.

⁵⁵ *Periphyseon*, I, 487 A; éd. E. Jeuneau, p. 63. Traduction F. Bertin, p. 134: ΟΥΣΙΑΝ per se ipsam diffinire et dicere quid sit nemo potest. Ex his autem quae inseparabiliter ei adhaerent et sine quibus esse non potest, ex loco dico et tempore - omnis enim ΟΥΣΙΑ de nihilo creata localis temporalique est, [...]. Nam et causa omnium, quae deus est, ex his, quae ab ea condita sunt, solummodo cognoscitur esse, nullo vero creaturam argumento possumus intelligere quid sit. Atque ideo sola haec diffinitio de deo praedicatur, quia est qui plus quam esse est."

- _____. *Expositiones in Ierarchiam Coelestem*, J. Barbet (éd.), Turnholt et Brepols, Belgique, 1975.
- _____. *Homélie sur le Prologue de Jean*; édition, traduction et notes d'E. Jeuneau, Cerf, Paris, 1969, col. Sources Chrétiennes, n° 151.
- _____. *Opera quae supersunt omnia*, édition de H. J. Floss, J.-P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 122, Paris, 1853.
- _____. *Periphyseon*, libri I - V; édition d'Ed. Jeuneau, Brepols ed. pontificii, Turnholt, 1996-2003, 5 vol.
- _____. *Versio Operum S. Dionysii Caelestis Ierarchia*, édition de H. J. Floss, J.-P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 122, Paris, 1853.
- _____. *De Imagine, Versio Johanni Scoti*, édition de Dom Cappuyns, in *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, vol. 32, 1965, pp. 205-262.
- MAXIME LE CONFESSEUR. *Ambigua*; traduction et notes d'E. PONSOYE, Les Editions de l'Ancre, Paris, 1994.
- _____. *Opera omnia*, codicibus, latine translata, notisque illustrata cura et studio R.P. Franc. Combefis, Accedunt Georgii Pisidae, Theodori Rhaituensis scripta quae supersunt, accurante et denuo recognoscente J. P. Migne, *Patrol. gr. t. 46*, apud J.-P. Migne, Petit-Montrouge, 1860.

II - Études:

- Collectifs:

- Celui qui est, interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3, 14, travaux du Centre d'études des religions du Livre*, Libera A. de et Zum Brunn E. (éd.), Editions du Cerf, Paris, 1986.
- Derys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident, Actes du Colloque International de Paris*, 21-24 septembre 1994, Andia Y. de (éd.), Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris, 1997.
- Eriugena Redivivus, zu Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit: Vorträge des V. Internationalen Eriugena-Colloquiums*, Werner Reimers-Stiftung Bad Homburg, 26.-30. August 1985 / W. Beierwaltes (éd.), C. Winter, Heidelberg, 1987
- Eriugena. Studien zu seinen Quellen; Vorträge des III internationalen Eriugena Colloquiums, Freiburg im Breisgau, 27-30 August 1979*, W. Beierwaltes (éd.), Heidelberg: C. Winter, 1980.

- Ouvrages et articles:

- ALLARD G.-H., "Jean Scot et la logique des propositions contraires", in *From Athens to Chartres*, J. Westra (éd.), E.J. BRILL, New York, 1992.
- _____. "La structure littéraire de la composition du 'De divisione naturae'", in *The Mind of Eriugena*, J.J. O'Meara et L. Bieler (éd.), Irish University Press Dublin, 1973, pp. 147-151.

BEIERWALTES W. 176. "Augustins Interpretation von Sapientia 11,21"; in *Revue des Etudes Augustiniennes*, vol. 15 (1969), pp. 51-61.

_____. *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. Traduction Italienne: *Pensare l'Uno*; N. Scotti (trad.), Vita e Pensiero, Milano, 1991.

_____. "Der Harmonie-Gedanke im frühen Mittelalter, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*", vol. 45 (1991), pp. 1-21.

_____. *Eriugena, Grundzüge seines Denkens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994. Traduction italienne de E. Peroli, *Eriugena, i fondamenti del suo pensiero*, Vita e Pensiero, Milano, 1998.

_____. *Eriugena: Studien zu seinen Quellen; Vorträge des III internationalen Eriugena Colloquiums, Freiburg im Breisgau, 27-30 August 1979*, Heidelberg: C. Winter, 1980.

_____. "Eriugena und Cusanus", in *Eriugena Redivivus, zu Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit: Vorträge des V. Internationalen Eriugena-Colloquiums*, Werner Reimers-Stiftung Bad Homburg, 26.-30. August 1985 / W. Beierwaltes (éd.), C. Winter, Heidelberg, 1987, pp. 321-325.

_____. "Eriugena's Platonism"; *Hermathena*, vol. 149 (1990), p. 53-72.

_____. "Unity and Trinity in Dionysius and Eriugena"; *Hermathena*, vol. 157 (1994), p. 1-17.

_____. "Eriugena und Cusanus", in *Eriugena Redivivus, zu Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit: Vorträge des V. Internationalen Eriugena-Colloquiums*, Werner Reimers-Stiftung Bad Homburg, 26.-30. August 1985 / W. Beierwaltes (éd.), C. Winter, Heidelberg, 1987, pp. 321-325.

_____. "*Negati affirmatio*. Welt als Metaphor, Zur Grundlegung einer mittelalterlichen Ästhetik durch Johannes Scotus Eriugena", in *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 83 (1976), pp. 237-265. Traduction Anglaise, in "*Dionysius*", vol. 1 (1977), pp. 127-159.

_____. *Identität und Differenz: zum Prinzip cusanischen Denkens* Westdeutscher Verlag, Opladen, 1977. Traduction italienne: *Identità e differenza*, N. Scotti (trad.), Vita e pensiero, Milano, 1989.

_____. "Language and object", in *Jean Scot Ecrivain*, Actes du IV^{ème} colloque international de Montréal, G.-H. ALLARD (éd.), Bellarmin/J. Vrin, Paris, 1986, p.209.

_____. *Platonisme et idéalisme*, traduction française de M.-Ch. Challiol-Gillet, J.-F. Courtine, et P. David, J. Vrin, Paris, 2000.

COURTINE J.-F. "*Les catégories de l'être, Etudes de philosophie ancienne et médiévale*", Presses Universitaires de France, Paris, 2003.

_____. "La dimension spatio-temporelle dans la problématique catégoriale du *De divisione naturae* de Jean Scot Erigène", in *Les Catégories de l'Être*, Presses Universitaires de France, Paris, 2003.

- _____. "Les traductions latines d'OUSIA", in *Les Catégories de l'Être*, Presses Universitaires de France, Paris, 2003.
- FALQUE E. "Jean Scot Erigène. Théophanie comme mode de la phénoménalité", in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Paris, vol. 86, (2002), pp. 387-420.
- _____. *Dieu, la chair et l'autre*, Paris, PUF.
- FOUSSARD J. C. "*Non apparentis apparitio*: le théophanisme de Jean Scot Erigène", in *Face de Dieu et théophanies, Cahiers de l'Université Saint-Jean de Jérusalem*, n° 12, Paris, 1986, pp. 120-148.
- JEAUNEAU E. "Le cogito érigénien", in *Traditio - Studies in Ancient and Medieval History, Thought, and Religion*, New York, 1995.
- _____. "Mathématiques et Trinité chez Thierry de Chartres", in *Die Metaphysik im Mittelalter*, W. Gruyter (éd.), Miscelanea Mediaevalia, Berlin, 1963, pp. 289-295.
- _____. "Néant divin et théophanie: Erigène disciple de Denys"; in *Diotima, Review of Philosophical Research*, 1995, 23, pp. 121-127.
- V "The Neoplatonic themes of Processio et Reditus in Eriugena", in *Dionysius*, vol. 15, pp. 3-29.
- MARION J.-L. "Ce qui ne se dit pas. Remarques sur l'apophase dans le discours amoureux", in *Archivio di Filosofia*, vol. 70 (*Teologia negativa*), 2002, p. 65-82.
- _____. *De surcroît*, PUF, Paris, 2001.
- _____. *L'idole et la distance*, Cinq études. Paris, Grasset, 1977.
- _____. *Réduction et donation, Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, Paris, 1989.
- PIEMONTE G. A. "Acerca de la fórmula eriugeniana 'Deus est omnia' y sus fuentes neoplatónicas", in *Patristica et Mediaevalia*, vol. 1 (1992) p. 23-60.
- "L'expression 'quae sunt et quae non sunt': Jean Scot et Marius Victorinus", in *Jean Scot Ecrivain, Actes du IV^{ème} Colloque international Montréal*, G.-H.Allard (éd.), Vrin, Paris, 1986, p. 81-113.
- RICOEUR P., *La métaphore vive*, Seuil, Paris, 1975.
- ROQUES R. "Remarques sur la signification de Jean Scot Erigène", in *Divinitas*, Miscellanea par A. COMBES, Rome, 1967, p. 243-329.
- _____. "Théophanie et Nature chez Jean Scot", in *Annuaire de L'École Pratique de Hautes Etudes*, 1965-66, p. 191.
- _____. *Livres sentiers vers l'érigénisme*, Ateneo, Rome, 1975.
- STEEL C. "La création de l'univers dans l'homme selon Jean Scot Erigène", in *L'Homme et son univers au Moyen-âge: Actes du septième Congrès international de philosophie médiévale de Louvain*, 30 août-4 septembre 1982, C. Wenin (éd.), Editions de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain, 1986, 2 vol., vol. I. p. 205-210.