



HAL
open science

La théorie du Fluxus chez Albert le Grand : principes philosophiques et applications théologiques : le De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine : introduction, texte, traduction, notes et commentaire

Sébastien Milazzo

► **To cite this version:**

Sébastien Milazzo. La théorie du Fluxus chez Albert le Grand : principes philosophiques et applications théologiques : le De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine : introduction, texte, traduction, notes et commentaire. Religions. Université Paul Verlaine - Metz, 2007. Français. NNT : 2007METZ002L . tel-01749027

HAL Id: tel-01749027

<https://hal.univ-lorraine.fr/tel-01749027>

Submitted on 29 Mar 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

D'autre part, toute contrefaçon, plagiat, reproduction illicite encourt une poursuite pénale.

Contact : ddoc-theses-contact@univ-lorraine.fr

LIENS

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 122. 4

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 335.2- L 335.10

http://www.cfcopies.com/V2/leg/leg_droi.php

<http://www.culture.gouv.fr/culture/infos-pratiques/droits/protection.htm>

UNIVERSITE PAUL VERLAINE - METZ
UFR SCIENCES HUMAINES ET ART
CENTRE AUTONOME D'ENSEIGNEMENT ET DE PEDAGOGIE RELIGIEUSE

UNIVERSITÄT ZU KÖLN
THOMAS - INSTITUT

La théorie du *fluxus* chez Albert le Grand
Principes philosophiques et applications théologiques
Le *De fluxu causatorum a causa prima et causarum
ordine*

Introduction, texte, traduction, notes et commentaire

Thèse de doctorat en cotutelle présentée par Sébastien MILAZZO

Sous la direction de Mme le Professeur Marie-Anne VANNIER

et de

M. le Professeur Andreas SPEER

REMERCIEMENTS

Je voudrais exprimer toute ma gratitude envers Mme le Professeur Marie-Anne Vannier de l'Université Paul Verlaine de Metz et M. le Professeur Andreas Speer, directeur du Thomas-Institut de Cologne, qui ont dirigé cette présente recherche. Qu'ils soient remerciés pour leurs encouragements, leurs conseils, leur disponibilité ainsi que pour leurs qualités tant intellectuelles qu'humaines.

Je voudrais également rendre un hommage particulier aux frères de la Province dominicaine de France qui, dès ma jeunesse, m'ont transmis la passion des études médiévales et ont largement contribué à la maturation intellectuelle de mon parcours scolaire : sans eux, je n'aurais jamais connu les joies et les exigences de la *fruitio* intellectuelle.

J'adresse également mes remerciements les plus chaleureux à mes collègues du Lycée International de Strasbourg ainsi qu'à mes élèves : ils ont été un soutien indéfectible pour la motivation et l'affinement de mes recherches.

J'exprime également toute ma sympathie à M. Jean-Sébastien Rey pour son soutien et les quelques litres hebdomadaires de café partagés au long de ce travail.

Je remercie enfin celles et ceux qui ont contribué, d'une manière ou d'une autre, à la finalisation de ce travail : Nathalie, Jean, Louise, Maryla, Juliette, Clémence, Martine, Dominique, Christine, Thomas, Pierre, Nicolas, Marie, Marie-Laure, Joris, Jules, Thérèse, Michel, Sonia, Anthony, Karin, Louis, Paul, Annette, Patrick, et enfin Antoine, mon père.

J'exprime toute mon affection et ma reconnaissance à Sandra, mon épouse, pour sa patience et l'heureux soutien qu'elle a été durant ce travail : rien ne saurait exprimer tout ce que je lui dois.

Ma pensée va enfin à Marie-Rose, ma mère, à qui je dédie ce travail, *in memoriam*.

In dulcedine societatis quaerens veritatem

INTRODUCTION GENERALE

*Cette certaine vertu interne et écoulement
d'une force occulte que le Christ instille dans
les âmes et que, dans leur langage barbare, les
scolastiques ont appelé influx¹.*

I. CONSIDERATIONS GENERALES

S'il est un thème à travers lequel philosophie et théologie ont pu entrer en dialogue en certains cas, en divorce dans d'autres, c'est bien celui de la Création ou, plus exactement, celui d'une causalité créatrice à travers laquelle a pu émerger l'homme au centre de son monde. L'exemple de l'âge patristique où un Basile de Césarée opposait sa doctrine de la création, tirée de l'hexaéméron, à une doctrine plotinienne de la procession en est un. Le cas d'un Augustin d'Hippone baptisant pour ainsi dire, la procession plotinienne, en une *creatio* chrétienne, contre l'émanation des manichéens², en est un autre. Que ce soit dans le monde grec ou dans le monde latin, toute la théologie chrétienne, en travail, a pu prendre son essor en se confrontant, non sans crises, à la problématique de la création du monde : et ce, en particulier, dans l'articulation entre l'exégèse de la Genèse et « l'or des égyptiens » pour reprendre les mots d'Augustin.

La situation fut analogue au XIII^{ème} siècle, quoique différente. La thématique de la création a été, tant par ses débats que par ses crises —

¹ Cf. F.-F. BRUNET, *Elementa theologiae*, t. II, p. II, c. 3, Rome, 1802, p. 417.

² Cf. M.-A. VANNIER, *Creatio, conversio, formatio chez S. Augustin*, « Paradosis », 31, Éditions universitaires de Fribourg, Fribourg, 1997, p. 20-62 ; ROY, (DU) O., *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Études augustiniennes, Paris, 1966, p. 369-412.

notamment l'averroïsme latin³—, l'opportunité pour l'histoire de la philosophie et de la théologie de faire le point sur elles-mêmes. Au cœur même de ces débats et de ces crises : Albert le Grand (ca 1200-1280). L'histoire et la longévité d'Albert le Grand se superposent avec cette révolution que la théologie a opérée en passant de la *littera* à la *scientia*. Plus encore, Albert lui-même, l'introducteur d'Aristote chez les latins, a joué un rôle majeur dans cette révolution. Pour contrer cette antinomie entre création *ex nihilo* et procession, c'est-à-dire entre christianisme et néoplatonisme, Albert va avoir recours à une notion imprégnée elle-même de toute une histoire. La notion de *fluxus*, bien qu'elle prenne toute sa signification philosophique et théologique avec Albert le Grand, a eu une histoire faite de dénivelés qu'il nous est encore aujourd'hui difficile d'atteindre. Certes, le *fluxus* pour Albert le Grand, nous le verrons, est d'abord celui des péripatéticiens. Cela a souvent été dit, mais ce que peu d'études ont vu est qu'il est aussi celui des latins et des grecs, notamment des Pères.

L'histoire de la notion de *fluxus* est difficile à cerner, et sa généalogie, périlleuse. Dans notre étude, nous nous limiterons en cela à un auteur : Albert le Grand. Cela pour deux raisons : premièrement, il n'est pas d'auteur qui offre une généalogie textuelle si complète de cette notion de

³ Voici les propositions concernant la création du monde condamnées par Étienne Tempier le 7 mars 1277 : 27. *Quod prima causa non posset plures mundos facere.* 28. *Quod ab uno primo agente non potest esse multitudo effectum.* 29 *Quod prima causa posset producere effectum sibi aequalem, nisi temperaret potentiam suam.* 30. *Quod primum non potest aliud a se producere, quia omnis differentia quae est inter agens et factum, est per materiam.* 31. *Quod tria sunt principia in caelestibus : subjectum motus aeterni, anima corporis caelestis et primum movens ut desideratum.— Error est quoad duo prima.* 32. *Quod duo sunt principia aeterna, scilicet corpus caeli et anima eius.* Cf. R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, « Philosophes médiévaux », XXII, Louvain Publications Universitaires – Paris VI^e Vander-Oyez, S. A., 1977, p. 64-70.

fluxus ; deuxièmement, Albert le Grand a rédigé un *Tractatus De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, partie intégrante de son commentaire du *Liber de causis*. Un aperçu fort général des diverses acceptions du mot *fluxus* est néanmoins nécessaire pour situer le flux albertinien sur l'échiquier de l'histoire des idées. Le mot *fluxus* signifie littéralement et en son sens premier l'écoulement, l'épanchement d'une matière liquide, et par dérivation, plus conceptuelle, le sens d'une procession émanant d'un Principe, comme tendait déjà à le définir Hilaire de Poitiers se méfiant des tenants d'une doctrine de la création *ex derivatione fluxuue deductum*⁴. La notion de *fluxus* était déjà présente chez les Pères, associée aux lexiques de fontalité (la rivière s'écoulant de la source), de l'illumination (les rayons issus du soleil) ou encore de l'arboriculture

⁴ HILAIRE DE POITIERS, *De Trinitate*, 2, 22, : *Audiant unum ingenitum Deum Patrem et unum unigenitum Dei Filium perfecti Patris progeniem perfectam; non per deminutionem genitum, non ex solido parte aliqua decisum, sed omnia habentem genuisse omnia consecutum; non ex deriuatione fluxu ue deductum, sed ex omnibus adque in omnibus natum ab eo qui in omnibus in quibus est esse non desinat; liberum a tempore, solutum a saeculis, per quem omnia facta sunt: neque enim esse in his potuit, quae ab ipso sunt instituta. Haec de euangeliis catholica et apostolica confessio est.* Voir aussi, *Syn.*, 22. Hilaire prend ici la notion de *fluxus* comme celle de l'ἀπόρροια des hérétiques. Hilaire reprendra le terme de *fluxus*, notamment pour expliquer la procession appliquée à la Trinité : *De Trinitate*, 9, 37 : *Non est autem, ut saepe iam commemorauimus, in unitate Dei Patris et Dei Fili humanarum uitium opinionum, ut sit uel extensio uel series uel fluxus: ut aut riuum fons effundat ab origine, aut ramum arbor teneat in caudice, aut calorem ignis emittat in spatium. Haec enim a se inseparabili protensione manent potius detenta, quam sibi sunt: dum et calor in igni est, et in arbore ramus est, et riuus in fonte est. Et haec ipsa res sola sibi est potius, quam res ex re substituta est: quia non aliud arbor quam ramus, neque ignis quam calor, neque fons possit esse quam riuus. Aduero unigenitus Deus ex perfecta adque inenarrabili natiuitate subsistens Deus est, et uera progenies innascibilis Dei est, et incorporalis naturae generatio incorporalis, et Deus uiuus et uerus a uiuente Deo uero, et inseparabilis a Deo naturae Deus: dum subsistens natiuitas non alterius naturae Deum perficit, neque generatio, quae substantiam prouehabat, substantiae naturam demutauit in genere.* Le lexique de la fontalité ou encore de l'illumination par le soleil sera constant chez Albert le Grand. Le lexique arboricole, qui exprimera également ce qui s'écoule d'un principe, sera particulièrement présent chez les Pères, notamment chez Jean Chrysostome, Cyprien de Carthage, Augustin et Basile de Césarée.

(l'arbre issu de ses racines, ou encore les fruits issus de l'arbre)⁵. Tous ces lexiques ont pour point commun la dialectique entre une origine et ce qui est issu de cette origine. La dénomination de *fluxus* fut également pris en un autre sens : celui d'une mollesse ou d'un relâchement, notamment des mœurs, comme en a pu témoigner la morale de Grégoire le Grand ou encore

⁵ Sur ces différents lexiques, voir R. MAISONNEUVE, *Les mystiques chrétiens et leurs visions de Dieu*, « Patrimoine christianisme », Cerf, Paris, 2000, p. 61-100. Ces trois lexiques de la fontalité, de l'illumination et de l'arboriculture était également exploités par PLOTIN, *Ennéade III*, 8, 10, trad. É. BREHIER, « Classiques en poche », Les Belles Lettres, Paris, 2002, p. 285 : « L'Un n'est donc aucun des êtres, et il est antérieur à tous les êtres. — Qu'est-il donc ?— Il est la puissance de tout ; s'il n'est pas, rien n'existe, ni les êtres ni l'intelligence, ni la vie première, ni aucune autre. Il est au-dessus de la vie et cause de la vie ; l'activité de la vie qui est tout l'être, n'est pas première ; elle coule de lui, comme d'une source. Imaginez une source qui n'a point d'origine ; elle donne son eau à tous les fleuves ; mais elle ne s'épuise pas pour cela ; elle reste paisible, au même niveau ; les fleuves, issus d'elle, confondent d'abord leurs eaux, avant que chacun d'eux prenne son cours particulier ; mais, déjà, chacun sait où son flot l'entraînera. Imaginez encore la vie d'un arbre immense ; la vie circule à travers l'arbre tout entier ; mais le principe de la vie reste immobile ; il ne se dissipe pas en tout l'arbre, mais il siège dans les racines ; ce principe fournit à la plante la vie dans ses manifestations multiples ; lui-même reste immobile ; et, n'étant pas multiple, il est le principe de cette multiplicité ». Pour expliquer l'unité de l'Église dans la diversité, Cyprien de Carthage a eu recours aux mêmes lexiques, voir *De ecclesiae catholicae unitate*, 5, 12-28, trad. M. POIRIER, « Sources chrétiennes », 500, Cerf, Paris, 2006 : L'Église est une, tout en devenant multitude quand elle s'élargit par la croissance que lui procure sa fécondité : c'est de cette manière que les rayons du soleil sont multiples mais sa lumière unique, que les branches d'un arbre sont multiples mais son tronc unique, bien planté sur une racine qui tient bon, et que, lorsque d'une fontaine unique l'eau s'écoule en d'innombrables ruisseaux (*cum de fonte uno rivi plurimi defluunt*), bien que leur profusion apparaisse dispersée à cause de la générosité d'une abondance débordante, leur unité est malgré tout préservée dans leur source. Sépare du corps du soleil un de ses rayons, l'unité de sa lumière ne se laisse pas diviser ; casse à l'arbre une branche, la branche cassée ne pourra bourgeonner ; coupe de la fontaine un ruisseau, après la coupure il s'assèche. De même l'Église, inondée de la clarté du Seigneur, étend ses rayons à travers toute la terre et c'est pourtant une unique lumière qui partout se répand sans que l'unité du corps soit divisée ; elle déploie ses branches sur le monde entier grâce à l'abondance de sa fertilité ; elle étale largement des ruisseaux au flot généreux (*profluentes largiter rivos latius spandit*), pourtant il n'y a qu'une source et une origine, et une mère unique riche des fruits renouvelés de sa fécondité : de son enfantement nous recevons la naissance, de son lait la nourriture, de son Esprit la vie ».

Tertullien⁶ pour ne citer qu'eux. Le *fluxus* désigne aussi les flots (notamment de la mer, le *fluxus* et le *refluxus* de la mer, les marées montantes et descendantes) et par-là l'abondance ou la surabondance et, en un certain sens l'écume et l'ébullition d'un liquide sortant à flots de son contenant⁷. Un Eckhart s'en souviendra. Enfin, le *fluxus* ou plus exactement l'*influxus* désignera l'influx nerveux que le cerveau transmet aux muscles, la *caput* aux *membri* : beaucoup de théologiens s'en souviendront pour développer le thème du Christ-Tête. L'origine de la notion de *fluxus* s'inscrit également, du moins pour les Pères, dans l'exégèse qu'ils en ont fait des Écritures. Bien que selon Sagesse 7, 25⁸, la sagesse est une émanation de Dieu (ἀπόρροια selon le grec — *emanatio* selon la Vulgate de Jérôme), les penseurs chrétiens se sont souvent méfiés du terme *emanatio* qui, selon eux, connoterait davantage une création panthéiste qu'une création du monde *ex nihilo*. Là où la création impliquerait une différenciation de nature entre Dieu et le monde créé, la notion d'émanation impliquerait précisément une non-différenciation entre Dieu et le monde. Il n'empêche que si les penseurs chrétiens, et plus particulièrement les Pères, tenaient à

⁶ Cf. TERTULLIEN, *De cultu feminarum*, 2, 13 : *Pudicitiae christianae satis non est esse, uerum et uideri. Tanta enim debet esse plenitudo eius, ut emanet ab animo ad habitum et eructet a conscientia in superficiem, ut et a foris inspiciat quasi supellectilem suam, quae conueniat fidei continendae in perpetuum. Discutiendae sunt enim deliciae, quarum mollitia et fluxu fidei uirtus effeminari potest.*

⁷ Sur *ebullitio* et *fluxus* chez Albert le Grand, voir M.-R. PAGNONI-STURLESE, « A propos du néoplatonisme d'Albert le Grand », in *VII^e centenaire d'Albert le Grand*, Archives de philosophie, 43, Beauchesne, Paris, octobre-décembre 1980, p. 635-654.

⁸ *Sap.*, 7, 24-30 :²⁴ *omnibus enim mobilibus mobilior est sapientia adtingit autem ubique et capit propter suam munditiam* ²⁵ *vapor est enim virtutis Dei et emanatio quaedam est claritatis omnipotentis Dei sincera et ideo nihil inquinatum in illa incurrit* ²⁶ *candor est enim lucis aeternae et speculum sine macula Dei maiestatis et imago bonitatis illius*²⁷ *et cum sit una omnia potest et permanens in se omnia innovat et per nationes in animas sanctas se transfert amicos Dei et prophetas constituit* ²⁸ *neminem enim diligit Deus nisi eum qui cum sapientia inhabitat* ²⁹ *est enim haec speciosior sole et super omnem stellarum dispositionem luci comparata invenitur prior* ³⁰ *illi enim succedit nox sapientiam autem non vincit malitia.*

s'abstenir du terme *emanatio*, ce ne serait pas tant vis-à-vis de Sg 7, 25 que vis-à-vis de leur culture grecque ambiante et en particulier le néoplatonisme comme en témoigne les critiques de Basile de Césarée⁹, par exemple, à l'égard de Plotin : la création ne serait qu'une production automatique de l'univers par Dieu¹⁰, ce qui annihilerait d'une part le caractère libre et voulu de la création, et d'autre part son caractère immédiat. Un autre verset des Écritures que commenteront beaucoup les Pères sera, Jn 7, 38 : *qui credit in me sicut dixit scriptura flumina de ventre eius fluent aquae vivae*. Ce verset sera l'occasion, pour les Pères, jusqu'au Moyen Âge, de méditer sur le thème de la mission de l'Esprit Saint, notamment au moment où l'Église a été fondée. Le *fluxus*, nous le verrons plus loin a également une histoire arabe — *fāda*, *fayḍ*, *fayadān* en arabe —, notamment chez Avicenne¹¹ : il s'agira là, en un sens plus technique, de l'émanation des intelligences en cosmologie. Nous le voyons, le champ lexical du terme *fluxus* est vaste : il s'apparente au simple écoulement des fluides, comme à la création, à l'émanation, à la cosmologie ou encore à la théologie trinitaire. Autant dire que le vocable de *fluxus*, une fois conceptualisé, allait appartenir tant au champ de la philosophie qu'au champ de la théologie : ce qui n'ira pas sans problèmes chez Albert le Grand. Le Maître Colonnais héritera de la force de cette polysémie. Le vocable de *fluxus* ayant beaucoup de sens, nous retiendrons ceci pour l'essentiel : le *fluxus* désigne, outre son champ lexical littéraire et imagier, en un sens plus conceptualisé, le mouvement issu d'un

⁹ BASILE DE CESAREE, *Homélie sur l'Hexaéméron*, I, 6-8, intro., texte et trad. S. GIET, « Sources chrétiennes », 26, Cerf, Paris, 1949, p. 111-125.

¹⁰ Sur Plotin voir J.-F. PRADEAU, *L'imitation du Principe. Plotin et la participation*, « Histoire des doctrines de l'antiquité classique », XXX, Vrin, 2003.

¹¹ Sur le flux chez Avicenne, voir JANSSENS, J. L., « Creation and Emanation in Ibn Sina », *Documenta e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 8, 1997, p. 457-460. Sur le fayḍ chez Al-Farabi et Ibn Sina, voir aussi A. HASNAWI, «Fayḍ», in *Encyclopédie philosophique universelle. II : Les Notions philosophiques*, t. I, Paris, PUF, 2002, p. 966-972.

principe dans une chose. Est-il chez Albert le Grand une création *ex nihilo* ou une émanation panthéiste ? Ce sera l'un des objets de notre présente étude. Les préfixes *e-fluxus*, *pro-fluxus*, *in-fluxus*, *de-fluxus*, seront riches de sens et mettront l'accent, tantôt sur l'origine du mouvement, tantôt sur la destination de ce mouvement.

Avec le *Liber de causis*, c'est toute une théorisation du mot *fluxus* qui va voir le jour dans le monde latin du XIII^{ème} siècle. La première proposition du *Liber de causis* fait entrer en scène la terminologie du *fluxus* :

*Omnis causa primaria plus est influens super
causatum suum quam causa universalis secunda*¹².

Le *fluxus* était d'emblée inscrit dans une théorie de la causalité. Le *fluxus* sort de son imagier pour entrer à l'Université, avec l'introduction d'Aristote. C'est ce regard croisé entre le *Liber* et Aristote (et ses commentateurs) qu'Albert va tenter de rendre en son *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*. Pour bien comprendre la révolution que sera la terminologie du *fluxus* dans le monde universitaire du XIII^{ème} siècle, il nous faut bien comprendre la conjoncture de l'introduction d'Aristote et du *Liber de causis* à l'Université : nul doute qu'il s'agira là d'une conjoncture qui conditionnera tout le reste.

¹² Cf. *Liber de causis*, in P. MAGNARD, O. BOULNOIS, B. PINCHARD, J.-L. SOLERE, *La demeure de l'âme, autour d'un anonyme, étude et traduction du Liber de causis*, « Philologie et Mercure », Vrin, 1990, 1, 1, p. 38 ; La traduction : « Toute cause première influe plus sur son effet que la cause universelle seconde ».

II. LA CONJONCTURE : ARISTOTE ET LE *LIBER DE CAUSIS*

L'introduction progressive des œuvres d'Aristote aux confins des XII^{ème} et XIII^{ème} a été l'événement capital pour l'émancipation, la structuration épistémologique et noétique de la philosophie et de la théologie en tant que sciences. L'introduction d'Aristote se fit en plusieurs vagues. Jusque dans les années 1150-1160, le *corpus* aristotélicien se limitait à certaines œuvres de l'*Organon* : les *Catégories*, *De interpretatione*, les *Premiers Analytiques*, les *Topiques*, les *Réfutations sophistiques*, ainsi que l'*Isagoge* de Porphyre connues comme *translatio vetus*. Ce n'est que vers la fin du XII^{ème} siècle que l'ensemble du *corpus* logique d'Aristote sera en circulation : *Premiers Analytiques*, *Topiques*, *Réfutations sophistiques* dans les traductions de Boèce, les *Seconds Analytiques*, vers 1125-1150, de Jacques de Venise qu'on appellera *logica nova*. Mais l'introduction d'Aristote s'étendit également de son *Organon* à ses *libri naturales* et métaphysiques : *Physica*, *De anima*, *De caelo*, *Metaphysica*. Les textes pseudo-aristotéliciens, néoplatoniciens en réalité, façonnèrent eux aussi à leur manière le péripatétisme du Moyen Âge : la *Théologie d'Aristote* —en fait une compilation des *Ennéades* IV, V, VI, VII de Plotin— et le *Liber de causis* —une reprise des *Eléments de théologie* de Proclus—. Au monde platonicien des Idées allait succéder le monde hylémorphique d'Aristote où la nature, loin d'être un reliquat d'un monde idéitique serait désormais la condition de possibilité de la connaissance des formes. Nul ne saurait désormais ranger la nature dans une sous-catégorie dont la portée ontologique ne saurait être qu'un simulacre de la vérité. La science passe d'un statut grammatical et catégorial à un statut naturaliste et démonstratif.

Le passage d'une *translatio vetus* à une *logica nova* —celle des *Secunds Analytiques*— marque l'appréhension du savoir et sa validité scientifique. Autant, la *logica antiqua* était celle des *Catégories* : aussi toutes problématiques étaient traitées d'une manière catégoriale ; la science, était alors l'art (*ars*) de classer les réalités dans des catégories. D'où également l'importance et la prédominance de la grammaire, que ce soit en sciences de la nature, ou en matière de *sacra pagina*. À cette logique des *Catégories* allait succéder une logique de la démonstration : celle des *Analytiques* : savoir, c'est connaître les causes de ce qu'on affirme au moyen de la démonstration syllogistique¹³. Classer les choses en catégories était une chose, en rendre raison en était une autre. Car c'est bien en cette capacité à rendre raison des choses —c'est-à-dire de les démontrer— et d'en remonter les causes que réside le projet des *Analytiques*. Aux controverses de classer ou non la nature de Dieu dans des catégories, allait succéder une autre problématique frappant de plein fouet l'ontologie : est-il possible de démontrer par le syllogisme la nature et l'existence de Dieu ? La question n'était plus tant de classer les *Noms divins* sous diverses catégories que de leur rendre raison, de les démontrer sous un mode syllogistique : pourquoi qualifie-t-on Dieu de Bon, de Vrai, de Beau ? La science devient l'art de démontrer les choses, d'en remonter les causes. D'une science catégoriale, on passe à une science démonstrative et architectonique.

A cette évolution d'une science de classification en science de la démonstration s'ajoute la question des œuvres pseudo-aristotéliennes qui, en réalité, sont des écrits néoplatoniciens : la *Théologie* d'Aristote et le *Liber de causis*. La compréhension de ces deux œuvres dans le *corpus*

¹³ Cf. ARISTOTE, *Secunds analytiques*, I, 2, trad. J. Tricot, « Bibliothèque des textes philosophiques », Vrin, Paris, 1995.

aristotélien n'allait pas être sans conséquence pour la compréhension d'Aristote au XIII^{ème} siècle. C'est ainsi que les Maîtres du XIII^{ème} siècle héritèrent d'un Aristote néoplatonisant : aussi devrions-nous qualifier l'aristotélisme du XIII^{ème} siècle davantage de péripatétisme. Le *Liber de causis*, allait introduire une nouvelle conception de la causalité : celle-ci, toute logique qu'elle était, devenait, en outre, métaphysique. De la remontée inductive des syllogismes des *Analytiques*, il fallait passer à la remontée, ontologique, des effets créés à une cause créatrice : la Cause première. Connaître, sera non seulement rechercher les causes de ce que l'on affirme, mais aussi la Cause de tout ce qui est. Compris comme complément de la *Métaphysique* d'Aristote, le *Liber de causis*, intégré au *corpus* aristotélien à l'Université¹⁴, allait devenir l'événement capital d'une conception de la causalité comme causalité créatrice.

Ces événements historiographiques —le passage d'une *logica antiqua* à une *logica nova* et l'introduction dans le *corpus* aristotélien d'œuvres néoplatoniciennes— marquèrent d'une manière décisive la notion de *scientia*, d'abord considérée comme sagesse avec le platonisme¹⁵ du XII^{ème} siècle, puis comme l'art de la classification des êtres avec la *logica antiqua*, la *scientia* allait devenir recherche des causes par le moyen de la démonstration syllogistique avec la *logica nova*. Avec l'introduction du

¹⁴ Le *Liber de causis* classé dans les *Libri naturales* d'Aristote connut donc les mêmes condamnations successives en 1210 par le concile de Paris, en 1215 par Robert de Courçon, et en 1231 par Grégoire IX.

¹⁵ Le *corpus* platonicien était fort limité : on connaissait la traduction et le commentaire du *Timée* (17a-53c) par le néoplatonicien Chalcidius qui eut une influence non négligeable au XII^{ème} siècle. Les traductions du *Ménon* et du *Phédon* par Henri Aristippe vers 1156 n'eurent qu'une influence limitée, essentiellement chez Nicolas de Cues. Enfin, la traduction latine et le commentaire de Proclus sur le *Parménide* par Guillaume de Moerbeke (1280-1286) nous livre non pas l'intégralité du dialogue mais les lemmes du commentaire proclusien. Autant dire que le problème d'un Aristote teinté de néoplatonisme se posait également avec les textes de Platon.

Liber de causis, la *scientia* allait élargir son champ à la recherche de la Cause première, créatrice de tous les êtres. L'enjeu, pour les Maîtres sera non seulement de comprendre la Cause première et ses effets de part et d'autre mais aussi le mouvement créateur qui part de la Cause première jusqu'aux effets. C'est dans une telle conjoncture qu'il nous faut comprendre le commentaire du *De causis* par Albert le Grand en général et le *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine* en particulier ; car le sujet de la théorie albertinienne du flux ne sera pas tant la Cause première ni même ses effets, que le passage de l'un à l'autre.

III. PRECIS DE TERMINOLOGIE : *FLUXUS*, *PROCESSIO*, *EMANATIO*, *CREATIO*

A. *Le fluxus comme emanatio*

Formulée dans le cadre d'une causalité créatrice et d'une doxographie péripatéticienne, la théorie du *fluxus* est d'emblée confrontée à des problèmes d'ordre sémantiques et terminologiques. Quel relation est-il possible de dégager entre le *fluxus* et les notions traditionnellement néoplatoniciennes de *processio* et d'*emanatio* d'une part, et typiquement chrétienne de *creatio ex nihilo* ? Albert le Grand définit, dans son *De fluxu causatorum a causa prima et causarum*, le *fluxus* comme *emanatio* :

*Fluxus est simpliciter emanatio formae a primo fonte, qui omnium formarum est fons et origo*¹⁶.

¹⁶ ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, éd. Col., t. XVII, 2, lib. I, tr. IV, c. 1, p. 43.

Le flux est une émanation de forme issue de la source première qui est source et origine de toutes les formes. C'est au sein du lexique de la fontalité qu'Albert définit le flux comme émanation. C'est donc en vertu de son origine qu'est le Premier Principe qu'est défini le flux en tant qu'émanation. Fluer c'est être conduit hors (comme l'indique le préfixe *e-*) de son Principe. En ce qu'elle fait appel à la fontalité du Premier, l'émanation inclut la notion d'antériorité : *Esse autem [...] a se habere non potest, sed habet ab emanatione esse, quae est ante se*¹⁷. L'être ne se tient pas à partir de lui-même mais à partir de l'émanation issue du Premier Principe qui le précède. Cette antériorité de l'émanation par rapport à l'être inscrit ce même être dans une relation de dépendance. L'émanation induit également la simplicité du mouvement duquel elle procède : *emanatio a primo fonte intellectualis et simplex est tam secundum essentiam quam secundum esse, propter quod vehiculum non habet nisi sui ipsius communicabilitatem*¹⁸. L'émanation est cette force de communicabilité, tant selon l'essence que selon l'être, issue du Premier Principe : le flux, en tant qu'émanation, est essentiellement communicabilité. Une telle notion du flux comme émanation, nous dit Albert, ne va pas sans problèmes. D'autres, avant lui, s'étaient essayé à définir le flux comme émanation, mais ils étaient tombé dans le piège du panthéisme : *antiquissimi modum fluxus ponebant in hoc quod primum principium penetrat omnia et est omne quod est de esse omnium ita quod quidquid est in universis praeter ipsum, vel est materia vel accidens*¹⁹. Compris comme pénétration de tout ce qui est

¹⁷ ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, éd. Col., t. XVII, 2, lib. I, tr. II, c. 1, p. 26.

¹⁸ ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, éd. Col., t. XVII, 2, lib. I, tr. IV, c. 1, p. 43

¹⁹ ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, éd. Col., t. XVII, 2, lib. I, tr. IV, c. 3, p. 45.

jusque dans la matière, le Premier Principe est mélangé, selon certains « Anciens », aux réalités qui sont issues de lui. Albert combattra tout au long de son *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine* cette conception matérialiste et panthéiste du flux en tant qu'émanation : l'émanation ne peut être le Premier Principe qui se mélange aux réalités qui découlent de lui dans le sens où, dans ce cas, le Premier Principe, comme le flux, perdrait leur absolue simplicité ; ils ne seraient pas antérieurs aux réalités mais aux mieux, simultanés, au pire, postérieurs à ces réalités. Retenons comme définition de principe, que le flux en tant qu'émanation est une force de communicabilité absolument simple issue du Premier Principe.

B. Le fluxus comme processio

Albert le Grand définit également le *fluxus* comme *processio*. Là où la définition du *fluxus* en tant qu'*emanatio* met en lumière la provenance du flux (le Premier Principe), la définition du *fluxus* en tant que *processio* met en lumière la destination du flux. La procession, comme l'indique le préfixe *pro-*, c'est l'intentionnalité du *fluxus* issu du Premier Principe vers et pour les réalités.

Istum modum fluxus ANTIQUISSIMI PERIPATETICI et PRIMI « processionem » vocaverunt eo quod in ipso ipsa prima origo formae simplicis communicando se de se emittit formam a se procedentem sine sui diminutione. Sicut a luce procedit radius et ipse radius in eo cui incidit, per sui diffusionem et multiplicationem et reflexionem

*constituit lumen simile primo fonti luminis, quantum possibile est*²⁰.

La définition du flux en tant que *processio*, c'est l'émanation, mais considérée du point de vue de sa destination. Comme l'émanation, la procession se définit comme une force de communicabilité absolument simple, mais à sa différence —conceptuelle, mais non réelle— la procession met en œuvre la postérité des réalités découlant du Premier Principe dans une gradualité. Le flux, en tant que procession, émet des formes issues du Premier Principe sans diminution : l'être absolument simple du flux ne perd pas de sa simplicité à mesure qu'il s'éloigne du Premier Principe, par contre, les réalités dans lesquelles il influe, quant à elles, perdent leur simplicité à mesure qu'elles sont éloignées du Premier Principe. À mesure que le flux s'éloignera du Premier Principe il y aura différenciation entre *esse* et *quod est* : *procedens distat ab eo a quo procedit, per hoc quod procedens est et diversae essentiae ; quae diversitas notatur in hoc quod aliud est in ipso « quod est » et esse*²¹. La différenciation ontico-ontologique²² des réalités résulte de la procession : là où l'*esse* et le *quod est*

²⁰ ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, éd. Col., t. XVII, 2, lib. I, tr. IV, c. 1, p. 43. Voir aussi, ibid., lib. II, tr. I, c. 14 : « *processum* » et « *influxum* » *idem dicimus, quia id quod Arabes « influentiam » vocant, Graeci philosophi vocant « processionem » ; in hoc enim virtus causae primariae procedit in effectum.*

²¹ ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, éd. Col., t. XVII, 2, lib. I, tr. IV, c. 5, p. 49.

²² Par différenciation ontico-ontologique nous entendons la distinction boécienne entre *esse* et *quod est* qu'applique Albert le Grand à Dieu, Premier Principe de toutes choses où *esse* et *quod est* sont identiques d'une part, et aux réalités créées où le *quod est* se différencie de l'*esse* d'autre part. Sur la distinction *esse/quod est* chez Boèce, *infra*, p. 90-93. Cette différenciation ontico-ontologique ne sera pas sans intérêts pour HEIDEGGER : sur ce point, voir *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, ch. II, texte établi par F.-W. VON HERRMANN, trad. de J.-F. COURTINE, « Bibliothèque de philosophie », NRF, Éd. Gallimard, Paris, 1985, p. 103-153 ; *Être et temps*, Introduction, Premier chapitre, §3-§4,

sont identique dans le Premier Principe, l'*esse* et le *quod est* se distinguent l'un de l'autre dans les réalités. Retenons, pour l'instant, comme définition de principe que le flux est une procession partant de l'unicité du Premier Principe dans la diversité des réalités constituant ces dernières en tant que telles.

C. Fluxus et creatio ex nihilo

Les notions d'émanation et de procession qui aident Albert à définir le flux ne sont pas des notions issues du néoplatonisme classique et chrétien telles que nous pourrions le penser. L'émanation et la procession ne sont pas synonyme de panthéisme chez Albert le Grand. Si l'univers d'Albert le Grand est effectivement celui de Plotin, de Proclus *via* le *Liber de causis*, le Maître Colonnais apporte beaucoup de modifications aux notions d'émanation et de procession si bien que l'émanation et la procession n'ont de néoplatoniciens que le nom : la réalité reste originellement et proprement albertinienne. Ces modifications qu'il apporte à la procession et à l'émanation vont aussi valoir pour la *creatio ex nihilo* : celle-ci n'ira pas à l'encontre de l'émanation et de la procession ; c'est là aussi toute l'originalité d'Albert le Grand. Le Maître Colonnais sort des sentiers battus coordonnant création, émanation, et procession. Pour Albert, créer *ex nihilo* c'est essentiellement causer :

*Creare ex nihilo causare est ; quod autem causat
non supposito quodam alio, quo causet, causat ex
nihilo ; primum autem causat non supposito quodam*

trad. de F. VEZIN, « Bibliothèque de philosophie », NRF, Éd. Gallimard, Paris, 1986, p. 32-39.

*alio, quo causet ; primum ergo causat ex nihilo ;
causatio ergo ipsius creatio est*²³.

La compréhension du *ex nihilo* est importante. Créer *ex nihilo*, c'est, en réalité créer à partir du Premier Principe, ou Dieu, avant lequel rien est dans le cadre d'une causalité. *Et sic esse primum est, quod nihil ante se supponit. Quia tamen est processus sive effluxus a primo, necesse est, quod supponat ante se creatorem. Sed ille nihil sui est. Primum enim principium non ingreditur essentialiter constitutionem rei alicuius. Propter quod resolutio entium non devenit usque ad primum principium, quando in essentialia fit resolutio.* Inscrivant la *creatio* dans une communauté d'analogie *per prius et posterius*, Albert le Grand décrit la création comme étant la puissance productrice de Dieu dans une gradualité d'être qui, sans être identiques les uns aux autres et à Dieu, sont analogues les uns aux autres et à Dieu *quia esse est processus sive effluxus a primo, necesse est, quod supponat ante se creatorem ; sed ille nihil sui est*²⁴. L'*esse* est la première chose créée, immédiate à l'*esse divinum* : en ce sens, rien n'est antérieur à lui. En soi, sans l'*esse divinum*, l'*esse creatum* n'est rien : il n'est que *possibilitas*. C'est en tant qu'il est un *nihil* privatif que l'*esse creatum* est classé au rang de la création, alors que l'*esse divinum* est un acte pur sans déficience. La *creatio ex nihilo* désigne ainsi la *creatio* sous trois modes : le premier, courant, est que la création n'est pas faite à partir d'une matière préexistante ; le deuxième concerne la *creatio* en vertu de sa provenance, en ce que le *nihil* se réfère au Premier Principe avant lequel il

²³ ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, éd. Col., t. XVII, 2, lib. II, tr. I, c. 17, p. 81. Voir aussi, *ibid.*, c. 16, p. 75 : *primae causae, quae causat non causante quodam alio, proprius actus creare est ; quod enim causat non causante quodquod facit.*

²⁴ ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, éd. Col., t. XVII, 2, lib. II, tr. I, c. 17, p. 81.

n'y a rien ; enfin, le troisième mode se réfère l'*esse creatum* qui n'est en soi rien, *nihil*, sans le Premier Principe.

Nous le voyons donc, le *fluxus* en tant qu'*emanatio*, *processio* et *creatio* est à considérer avec beaucoup de prudence. Albert le Grand à bouleversé et déplacé les catégories classiques et traditionnelles de ces trois notions clés et de leur rapport grâce à la théorie du *fluxus*. Il fallait résoudre le divorce entre émanation, procession et création *ex nihilo* pour déterminer une cosmologie raisonnable en philosophie ; cosmologie qui ne pouvait déroger aux grands principes d'une doctrine de la création crédible en théologie. Le risque d'un panthéisme, formel ou matériel, avec une conception de l'émanation et de la procession joints à la création était réel. L'émanation et la procession pouvaient être comprises comme la pénétration du Premier Principe dans les réalités, voire comme le mélange du Premier Principe aux réalités. Il n'en sera rien avec Albert le Grand. Par la théorie du flux, Albert tentera de réconcilier émanation, procession et création et d'en faire une arme contre toutes tentations panthéistes.

IV. ETAT DE LA RECHERCHE

Les recherches albertiniennes, concernant en particulier la théorie du flux, ont été nourries ces vingt dernières années et continuent d'alimenter des débats permettant l'avancée des recherches en cette matière. Il convient de passer en revue ces différentes études afin d'en dégager les véritables enjeux d'abord du côté philosophique, ensuite du côté théologique.

A. Alain de Libera

Côté philosophique, il convient de présenter les recherches d'Alain de Libera, de Thérèse Bonin et de Béatrice Decossas.

En 1990, Alain de Libera publia une étude importante et détaillée —la première depuis longtemps en France— intitulée *Albert le Grand et la philosophie*²⁵. Suivant sa méthode archéologique, Alain de Libera a tenté dans cet ouvrage de situer la généalogie de pensée à laquelle se rattache Albert le Grand, notamment dans la formulation de sa théorie du flux. Dans son analyse du traité *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, (tiré du *De causis et processu universitatis a prima causa*), les sources —péripatéticiennes— grecques (Platon, Aristote et Denys) et arabes (Avicenne, Al-Ghazali, Averroès) d'Albert le Grand y sont explorées avec minutie. Car c'est au moyen d'une terminologie empruntée à ces *Peripatetici* qu'Albert a pu formuler sa « métaphysique du flux ». Alain de Libera nous y présente un Albert le Grand qui vaque d'opinion en opinion philosophique pour trouver une solution à son problème : comment formuler la possibilité d'une causalité créatrice où la simplicité de la Cause première et la diversité des réalités peuvent être simultanément tenues sans tomber dans l'écueil du panthéisme ou encore celui du matérialisme ? Le genre philosophique du *De causis et processu universitatis a prima causa* et la problématique de la théorie du flux sont cosmologiques : « ce n'est pas celle [la problématique], purement physique, que propose le traité *De motu* dans la *Physica* »²⁶, c'est encore moins celle de la théologie chrétienne, comme

²⁵ A. DE LIBERA, *Albert le Grand et la philosophie*, « À la recherche de la vérité », Vrin, Paris, 1990.

²⁶ *Ibid.*, p. 118.

peut en témoigner le refus d'Albert d'identifier les Intelligences aux anges²⁷. Cependant, si Albert parle en philosophe dans son commentaire du *De causis*, il ne peut, chrétien et théologien qu'il est, opter pour n'importe quel type de causalité créatrice : « s'il n'y a pas et ne peut y avoir chez lui de philosophie chrétienne, le christianisme lui impose certains choix en matière de philosophie »²⁸.

En 2003, Alain de Libera a publié à nouveau une étude sur Albert le Grand : *Raison et foi : archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*²⁹. L'idée était de comprendre à la lumière des tensions existantes entre philosophie et théologie au Moyen Âge, notamment avec le *Syllabus* de 1277, les tenants et aboutissants de l'encyclique du Pape Jean Paul II, *Fides et ratio*. Reprenant en grande partie le thème de la « métaphysique du flux » qu'il avait développé dans *Albert le Grand et la philosophie*, Alain de Libera revient sur les sources albertiniennes de la théorie du flux : il observe, à juste titre, que la généalogie de la notion de flux n'est pas exclusivement gréco-arabe ; elle est également proprement latine comme peut en témoigner « la piste boécienne ». Il semble qu'Albert ait emprunté à Boèce sa conception de la causalité comme Bien émanant et se diffusant dans les choses tout en préservant son éminence ontologique (identité entre *quod est* et *quo est*), et un principe de différenciation ontico-ontologique

²⁷ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 8, *infra*, p. 201, l. 18 – p. 202, l. 6 : *Ordines autem intelligentiarum, quas nos determinavimus, QUIDAM dicunt esse ordines angelorum et intelligentias vocant angelos. Et hoc quidem dicunt ISAAC et RABBI MOYSES et CETERI PHILOSOPHI IUDAEORUM. Sed nos hoc verum esse non credimus. Ordines enim angelorum distinguuntur secundum differentias illuminationum et theophaniarum, quae revelatione accipiuntur et fide creduntur et ad perfectionem regni caelestis ordinantur in gratia et beatitudine. De quibus philosophia nihil potest per rationem philosophicam determinare.*

²⁸ A. DE LIBERA, *op. cit.*, p. 116.

²⁹ A. DE LIBERA, *Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean Paul II*, L'ordre philosophique, Vrin, Paris, 2003.

entre ce Bien et les choses qui fluent de lui (qui, elles, sont composées de *quod est* et de *quo est*), ce qu'un certain Siger de Brabant s'empressera de nier³⁰ :

« les choses existantes ne sont bonnes ni dans leur essence substantielle ni par participation, mais de par leur origine même, parce que leur être a été voulu par le Créateur et « s'épanche », « flue », de sa volonté »³¹.

La question de l'origine du flux, c'est-à-dire du Principe, occupera donc une place de choix dans le *De causis et processu universitatis a prima causa*.

En outre, Alain de Libera, a su montrer en quoi la théorie du flux est capitale non seulement pour la compréhension de la cosmologie d'Albert le Grand, mais aussi pour la compréhension de sa noétique, voire de sa mystique :

« L'influence ou influx de la Première Cause est le concept fondamental de la théologie philosophique, la théologie péripatéticienne, couronnement de la philosophie première, telle que l'entend Albert : un concept qui fonde aussi bien la noétique spéculative

³⁰ Siger de Brabant, à la différence d'Albert le Grand, a refusé la distinction boécienne entre *quod est* et *esse* dans le sens d'une distinction réelle entre l'être et l'essence. Cf. SIGER DE BRABANT, *Questions sur la métaphysique*, éd. GRAIFF C. A., « Philosophes médiévaux », I, Louvain, 1948, p. 11-22.

³¹ A. DE LIBERA, *Albert le Grand et la philosophie*, « À la recherche de la vérité », Vrin, Paris, 1990, p. 288.

du *De intellectu et intelligibili*, où est exposé, sous le titre d'*intellectus assimilativus vel divinus*, l'état de divinisation dans/par la connaissance inconnaissante dont le commentaire de la *Théologie mystique* fait le sommet de l'union accessible *in via* »³².

La théorie du flux occupe donc une place centrale dans la pensée albertinienne mais ne s'y limite pas : elle joue également le rôle d'une « courroie de transmission » pour comprendre, dans sa genèse, ce qu'on allait appeler la mystique rhénane³³.

Enfin, en 2005, Alain de Libera publia une importante étude intitulée *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*³⁴. Cette étude est un « remaniement » et une « refonte »³⁵, selon les mots de l'auteur, de *Albert le Grand et la philosophie* et de *Raison et foi : archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, ainsi que du travail effectué sur le *De unitate intellectus contra averroïstas* de Thomas d'Aquin³⁶. Le projet y était de montrer en quoi la métaphysique d'Albert le Grand se prolongeait en une noétique, autrement dit, comment « la métaphysique où la question de l'être est, dans toute son ampleur, posée et traitée comme question de la

³² *Ibid.*, p. 286.

³³ Sur ce point, voir S. MILAZZO, *Albert le Grand ou la genèse de la mystique rhénane*, in *Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec. Etudes sur la mystique « rhéno-flamande » (XIIIème-XIVème siècle)*, dir. B. BEYER de RYKE et A. DIERKENS, « Problèmes d'histoire des religions », PULB, 2004.

³⁴ Cf. A. DE LIBERA, *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*, « Problèmes et controverses », Vrin, Paris, 2005.

³⁵ *Ibid.*, p. 10.

³⁶ Cf. A. DE LIBERA, *L'unité de l'intellect de Thomas d'Aquin*, « Études et commentaires », Vrin, Paris, 2004.

pensée »³⁷. On retiendra qu'à la piste latine et boécienne, qui est à l'origine du concept albertinien du *fluxus*, l'auteur a ajouté « la tradition porrétaine » et sa théorie de la *denominatio*, qui, *mutatis mutandis*, sera à l'origine de la doctrine de l'analogie de l'être chez les Maîtres du XIII^{ème} siècle.³⁸

B. Thérèse Bonin

En 2001, Thérèse Bonin publia les résultats de sa thèse de doctorat (Medieval Institute, University of Notre-Dame, Indiana) sous le titre *Creation as emanation. The origin of diversity in Albert the Great's On the*

³⁷ Cf. A. DE LIBERA, *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*, « Problèmes et controverses », Vrin, Paris, 2005, p. 10.

³⁸ *Ibid.*, p. 148-149 : « C'est cette réinterprétation qu'accomplit la nouvelle notion de *denominatio* élaborée dans l'école porrétaine sous l'impulsion de Gilbert de Poitiers, un auteur dont l'influence sur Albert et l'école dominicaine allemande ne saurait être surestimée. Ramenée à l'essentiel, l'innovation de Gilbert tient en une formule. Elle consiste à poser le fait qu'émanant de la volonté du Bien premier (*Bonum*), les biens seconds peuvent être dits bons (*bona*) « selon une dénomination » (*denominative*). La formule peut paraître banale. Elle ne l'est pas. En effet, « être dit dénominalement » ne signifie pas ici simplement, comme chez Aristote, la dérivation du nom d'une chose qualifiée à partir de la qualité correspondante —comme celle de « blanc à partir de blancheur, de grammairien à partir de grammaire ou de juste à partir de la justice ». Il ne s'agit pas d'expliquer la formation d'un nom (concret) à partir d'un autre nom (abstrait), mais de capter onto-logiquement une relation causale, inscrite dans la structure même de la prédication. On est ici bien proche de ce que Platon appelait l'éponymie. On est aussi sur le terrain que viendra décisivement occuper la théorie scolastique de l'analogie, mais en deçà de la possibilité de son introduction. En fait, la théorie porrétaine de la *denominatio* est la première tentative médiévale de réorganisation métaphysique du système de *Catégoriques* 1, 2, 5 et 8. Elle donne la physionomie d'ensemble du premier âge de la métaphysique médiévale —celui que nous avons appelé l'âge « gréco-latin » ou *aetas boetiana*— avant l'arrivée d'une métaphysique fondée sur le *corpus* des écrits naturels d'Aristote et de ses interprètes arabes ».

*causes and the procession of the universe*³⁹. Cet ouvrage a l'intérêt d'être exclusivement consacré au *De causis et processu universitatis a prima causa* d'Albert le Grand. Après avoir relevé la contradiction apparente entre l'émanation des grecs païens et la création des chrétiens, Thérèse Bonin s'applique à démontrer comment Albert le Grand a pu résoudre, en son temps, avec les matériaux intellectuels qu'il avait à disposition, l'articulation entre création et émanation. En quel sens peut-on dire que Dieu est communicable à ses créatures, sans tomber dans une certaine forme de panthéisme? Albert le Grand va en fait révolutionner le terme d'émanation ou de procession dans un système où la doctrine de l'analogie de l'être ainsi que la distinction boécienne *quod est/quo est* prendront toute leur place. La création sera une dérivation processive de Dieu sans se confondre avec se dernier: là où il y a identité de *quod est* et *quo est* en Dieu (la nature de Dieu, c'est d'exister), il y a distinction réelle de *quod est* et de *quo est* dans la création (la nature d'une chose ne se résume pas à son existence). La relation des différents degrés de procession, entre eux, et avec le Premier Principe, repose sur un rapport, non d'identité, mais d'analogie : l'être de la création ne s'identifie pas à l'être de Dieu mais se situe, dans la diversité de ses degrés, dans un rapport d'analogie avec Dieu. Les théologiens, dont Pierre Lombard, ne manqueront pas de le noter : le mouvement de procession de la création procède du mouvement de procession interne à la Trinité mais ne s'y identifie en aucun cas. Enfin, la procession suppose une médiation dans le processus de création: les intelligences; c'est *mediante intelligentia* que le Premier Principe créé. C'est

³⁹ Cf. TH. BONIN, *Creation as emanation. The origin of diversity in Albert the Great's On the Causes and the Procession of the Universe*, éd. by JOHN VAN ENGEN, « Publications in Medieval Studies », XXIX, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2001.

ce mode de création qui explique le passage l'Un à la diversité du réel, sans pour autant enfreindre l'axiome *ab uno non nisi unum fit*⁴⁰.

C. Béatrice Decossas

En 2005, Béatrice Decossas publia une partie de sa thèse de doctorat soutenue en 2002, et dirigée par Pierre Magnard⁴¹ : il s'agit d'une introduction, d'une traduction et d'un commentaire du commentaire du *Liber de causis* de Thomas d'Aquin⁴². L'introduction à la traduction du texte de Thomas d'Aquin est une lecture comparée entre l'*Expositio super librum de causis* du *Doctor Angelicus*, et le *De causis et processu universitatis a prima causa* du *Doctor Universalis*. Dans cette lecture comparée du commentaire albertinien au commentaire thomasien, l'auteur conçoit la causalité comme causalité créatrice : « Dans la causalité se cache le mystère même de l'être, puisque c'est à elle qu'il appartient de fonder la multiplicité et le devenir des étants en et par lesquels l'être se rend

⁴⁰ *Ibid.*, p. 79 : « By interpreting the *unum ab uno* as created being, in which all creatures share according to their analogy, Albert removes any supposed opposition between emanation and creation ; as he understands it, emanation expresses God's omnipresence even while implying creatures'ever increasing distance from God along the scale of being (LC 23). For, secondary causes add nothing to the power of God, from whom they receive their power (LC 1) ; God works through mediators because distance diminishes our receptive capacity, not his active power. Whatever the distance, God's power extends to the very center of each creature, to the existence under the shadow of which arises the creature's every aspect ».

⁴¹ Cf. B. DECOSSAS, *Les exigences de la causalité créatrice ou une lecture complémentaire du Liber de causis par Albert le Grand et Thomas d'Aquin*, Thèse de doctorat dirigée par P. MAGNARD, Université Paris-IV-Sorbonne.

⁴² Cf. THOMAS D'AQUIN, *Commentaire du Livre de causes*, intro., trad. comm. par B. et J. DECOSSAS, « Philologie et Mercure », Vrin, Paris, 2005. On lira également avec attention, J. DECOSSAS, *Causalité et création. Réflexion libre sur quelques difficultés du thomisme*, « Cogitatio fidei », 249, Cerf, Paris, 2006.

présent »⁴³. L'auteur s'interroge sur l'émergence de la diversité du réel à partir de l'unicité du Premier Principe et de son flux. Concernant la théorie du flux, Béatrice Decossas en vient à s'interroger sur « l'identité du flux formel » (l'eau qui coule dans la source est la même que celle qui est dans la rivière) et « la diversité des puissances réceptrices » qui reçoivent ce flux.

« Comment articuler l'identité du flux formel et la diversité des puissances réceptrices, à partir du moment où c'est le flux qui est seul à causer celles-ci ? La réponse tient en un mot : *fluere* c'est *influere*, c'est-à-dire convertir à l'unité du flux en suscitant des noyaux d'appétits par l'émission de degrés d'inchoation de la forme divine. L'appétit constitutif du récipiendaire est bien dans le récipiendaire. Mais ce qui suscite cet appétit est autre que l'appétit lui-même. Ce qui suscite l'appétit, c'est la « pénétration de la lumière du divin bien » qui est « inchoation et ressemblance inchoative du divin bien ». De la sorte, « les bontés fluent du supérieur, rassasiant les inférieurs, débordant sur eux et les convertissant à l'unité du supérieur, rassemblant, par là, la multiplicité de l'inférieur vers la simplicité du supérieur ». S'il en va ainsi, c'est en vertu de la convertibilité de l'*ens* et du *bonum* tels qu'Albert les définit : « L'étant, c'est l'influx du premier étant constitué en être [...]. Le vrai, c'est l'étant en tant qu'il est référé à l'être premier [...]. Le bien [...] est

⁴³ Cf. THOMAS D'AQUIN, *Commentaire du Livre de causes*, intro., trad. comm. par B. et J. DECOSSAS, « Philologie et Mercure », Vrin, Paris, 2005, p. 7.

la reconduction au principe de l'existence ». Dieu constitue dans l'être le nouvel étant en le reconduisant à lui selon telle mesure »⁴⁴.

La notion d'appétit naturel que dégage Béatrice Decossas sera capitale pour notre étude: ce qui différencie ontico-ontologiquement le Principe de la Création, c'est que s'il est donné aux créatures par le Créateur, l'*esse* est également auto-constitué par ces mêmes créatures par le désir naturel, ou l'appétit qu'elles éprouvent à retourner à leur Principe. Dès lors le flux, n'aura pas seulement la fonction d'une causalité créatrice: il aura aussi la fonction de ramener, de récapituler, de réduire (au sens technique d'une *reductio*), les réalités à leur Principe dont elles sont issues. C'est, en somme, un mouvement analogue au schéma *exitus/reditus* qui serait déterminé par le flux.

D. Émile Mersch

Côté théologique, il existe peu, pour ne pas dire aucune étude détaillée concernant la théorie albertinienne du flux. Deux études, partielles, de la thématique du flux sont néanmoins à signaler, l'une assez ancienne — restant néanmoins une référence—, l'autre plus récente, ouvrent la thématique philosophique du flux au champ de la théologie. Il convient de citer les recherches d'Émile Mersch, qui concernent la thématique du flux en général, puis de cette même thématique appliquée à l'ecclésiologie. Enfin, il convient de citer les travaux de Gilles Emery qui ont explicité la théorie albertinienne du flux appliquée à la théologie trinitaire. Il s'agit de deux portes d'entrée qui mériteraient d'être un jour franchies.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 29.

En 1951, dans l'ambiance qui précédait la convocation du Concile Vatican II, paraissait la troisième édition revue et augmentée d'une étude d'ecclésiologie historique intitulée *Le corps mystique du Christ. Études de théologie historique*⁴⁵, par le jésuite belge Émile Mersch, dont on attache le nom à ce qu'on allait appeler « la nouvelle théologie », au même titre qu'un de Lubac ou d'un Congar⁴⁶. L'étude, riche en références patristiques et médiévales, allait renouveler durablement l'herméneutique ecclésiologique dans le monde de la théologie contemporaine. Cette étude nous intéresse en ce qu'un chapitre de cet ouvrage est dédié à la thématique de l'*influxus* du Christ-Tête, sans référence à Albert le Grand, certes, mais en référence à beaucoup de Pères de l'Église et de Maîtres médiévaux comme Augustin, Cyprien, Athanase sans oublier Bonaventure, Alexandre de Halès et Thomas d'Aquin jusqu'à Suarez. C'est dire que le concept de flux s'inscrit dans une histoire, pour ne pas dire dans l'histoire. L'influx sera le concept clef qui permettra d'inscrire l'ecclésiologie dans une mystique, car si le Christ-Tête influe la vie, *sensum et motum*, à tout l'organisme qu'est l'Église c'est bien en vue d'unir les membres non seulement entre eux, mais aussi à leur Tête, c'est-à-dire pour les rendre divins, par participation, certes, mais divins tout de même.

« Chef de l'Église ⁴⁷ le Christ « influe » la vie, *sensum et motum*, dans tout l'organisme⁴⁸.

⁴⁵ Cf. É. MERSCH, *Le corps mystique du Christ. Études de théologie historique*, t. II, Museum Lessianum, Section théologique n° 29, Edition universelle, Bruxelles, Desclée de Brouwer, Paris, 1951.

⁴⁶ Cf. B. SESBOÛE, *Hors de l'Église pas de salut. Histoire d'une formulation et problèmes d'interprétation*, DDB, Paris, 2004, p. 184-186.

⁴⁷ L'union entre la qualité de chef et la vertu d'influer est étroite : « Le Christ comme homme est notre chef, donc il nous influe quelque chose. » S. THOMAS, *In III Sent.*, dist. XVIII, art. 6, qu. I, sed contra.

Il influe, *influit*, il épanche, il répand, il déverse ; le mot doit être relevé. Il est traditionnel : depuis les origines, il se formait dans l'Eglise⁴⁹. Il est consacré aussi : l'Ecole en a fait l'expression technique de nos rapports avec le Christ⁵⁰. Enfin, il est significatif. Qu'à cet endroit de leur théologie, des gens aussi épris d'idées claires que les maîtres du Moyen Âge aient, tous sans exception, préférés aux notions aristotéliennes des causes et même à la notion de cause instrumentale, si adaptée cependant et dont

⁴⁸ Le mot se trouve déjà dans Guillaume d'Auxerre, A. DE HALES et S. BONAVENTURE. L'idée, déjà chez H. DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis*, II, I, 12 et bien avant. Déjà A. DE HALES déclare que l'influx est proprement ce qui donne au Christ la qualité de tête (III a pars, qu. XII, membrum 2, art I, § I). — On trouvera quelques explications sur cet influx dans S. THOMAS, S. T., III a, qu. LXIX, art. 2 c. et ad I ; art. 4, c. ; art. 5, c. Voir aussi le prologue du livre III du *Scriptum super sententiis : Ad locum unde exeunt, flumina revertuntur, ut iterum fluant*. L'incarnation, dit le saint docteur, montre ce retour des fleuves vers Dieu. « Ces fleuves, ce sont les bontés naturelles que Dieu influe dans les créatures. [...] Quand, par le mystère de l'Incarnation, la nature humaine fut unie à Dieu, tous ces fleuves des bontés retournèrent vers leur principe (car l'homme résume en lui toute la création). Aussi le texte continue-t-il : *Ut iterum fluant*. Dieu, en effet, avait influé tous les dons naturels ; ils reviennent tous à lui par l'assomption en lui de la nature humaine ; et désormais, ce n'est plus Dieu seul, c'est Dieu et homme (*Deus et homo*) qui influe avec abondance le flux des grâces. »

⁴⁹ Voir, par exemple, S. CYPRIEN, *Epist.* I, P.L., IV, 202 et surtout S. AUGUSTIN, dans les passages célèbres : *De praedestinatione sanctorum*, XV ; *De dono perseverantiae*, XXIV, où il montre la grâce comme l'écoulement, dans le corps, des grandeurs qui sont dans le chef (*transire, diffundi, manare*). Cf. chap. III. — La même idée est fréquente chez S. CYRILLE D'ALEXANDRIE, voir spécialement *In Joh.*, XI, P.G., LXXIV, 473, 548, 557. *Quod unus sit Christus*, P.G., LXXV, 1272, 1273, 1327. Il emploie les mots : διαβαίνειν, παραπέμπειν, διήκειν. Voir aussi S. ATHANASE, *I Contra arianos*, XLVII, P.G., XXVI, 109.

⁵⁰ C'est ce que VASQUEZ exprime en des formules énergiques (consulter *In Illam Partem*, t. I, disp. XLVII, cap. 3, Lyon, 1631, p. 318), qu'on retrouve dans le P. DE GODOY, *Disputationes theologicae in Illam Partem*, III, disp. XXIX, I, 7, p. 178. Voir encore, de nos jours, VAN NOORT, *De Ecclesia*, sect. I, c. 2, a. 3 ; et MONSABRE, *Conférence sur la sainteté de Jésus-Christ*, Paris, 1883, p. 179, etc.

ailleurs ils font tant d'usage, un terme aussi indéfinissable que « influencer », ce ne peut être sans raison. Il fallait que l'image d'un organisme mystérieux et de surnaturels échanges vitaux s'imposât impérieusement à leur esprit.

Le Christ, déclare déjà Saint Thomas, est tête autrement que ne le sont les supérieurs humains, même les supérieurs ecclésiastiques, parce que son action à lui n'est pas seulement une direction extérieure ; elle est l'infusion de la vie la plus immanente ⁵¹ Cette distinction, comme on le comprend, sera particulièrement soulignée quand viendront les discussions contre les réformés. Les controversistes catholiques expliqueront alors que l'Eglise, même en ayant des supérieurs visibles en plus de son chef invisible, n'a pourtant qu'une seule tête, parce que, seul, le chef invisible répand, dans tout l'organisme, la vie intérieure et mystérieuse qui le soutient.

L'influx du Christ est sans pareil. Aussi, avec le chef qui est le Christ, avons-nous, selon l'explication du théologien de Turnhout, Driedo, une communion que nous n'avons avec aucun roi.

⁵¹ La doctrine traditionnelle est que cet influx est double : interne et externe, ou infusion de grâce et gouvernement extérieur. Le premier est le plus essentiel et propre au Christ ; l'autre, secondaire, est exercé aussi par les supérieurs ecclésiastiques au nom du Christ. S. T., III a, qu. VIII, art. 6, c. *De veritate*, qu. XXIX, art. 4, 2. Déjà dans Alexandre de Halès, Saint Bonaventure, Saint Albert le Grand. Cette distinction prendra beaucoup d'importance lors des controverses contre la réforme. M. PEREZ AB UNANOA, *De mirebili divini Vervi incarnatione opus theol.*, disp. XXXII, Lyon, 1642, p. 354.

« Quand nous devenons membres sous le chef qu'est le Christ, par une opération admirable du Saint-Esprit, nous sommes unis au Christ, et nous passons en lui. Nous le revêtons, nous sommes greffés sur lui par une insertion et union divinisantes »⁵² »⁵³.

Cette étude nous a ouvert des perspectives insoupçonnables quant à l'application de la théorie métaphysique du flux d'Albert le Grand à l'ecclésiologie et son large champ d'investigation qu'il reste à parcourir.

E. Gilles Emery

En 1995, Gilles Emery publiait une étude comparative concernant la théologie trinitaire d'Albert le Grand, de Bonaventure et de Thomas d'Aquin : *La Trinité créatrice, Trinité et création dans les Commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et*

⁵² DRIEDO DE TURNHOUT, *De captivitate et redemptione generis humani*, pars III, tract. II, cap. 2, art 5, Louvain, 1572, p. 50. Texte repris par B. DE MEDINA, *In Illam Partem*, qu. XIX, art. 4, controv. II, l'action du Christ sur nous est *connaturalis* (it., NACLANTUS, *In Eph., IV*), et cela en vertu d'un amour naturel pour ses membres, selon la formule d'ALEXANDRE DE HALES : « Troisièmement, le Christ influe en nous à la manière d'une tête ; car il y a un certain amour et appétit naturel de la tête pour les membres ; la tête, en effet, par un certain amour naturel, aime les membres, ce qui fait que les esprits animaux qui sont dans la tête, à cause de cet amour, s'écoulent de la tête dans les membres... De cette façon, il faut dire que l'Esprit incréé, par lequel nous est donnée la communion avec toute la Trinité et qui est l'Esprit Saint, se trouve en abondance dans notre chef qui est le Christ. Or, il y a, dans le Christ et dans son âme bienheureuse, le désir que nous participions à son Esprit. L'Esprit remplit ce désir que le Christ a envers nous, à cause de l'amour qu'il a pour nous. » *Univ. theol. Summa*, IIIa pars, qu. XII, membrum 2, § 3, Cologne, 1622, p. 72.

⁵³ Cf. É. MERSCH, *Le corps mystique du Christ. Études de théologie historique*, t. II, Museum Lessianum, Section théologique n° 29, Edition universelle, Bruxelles, Desclée de Brouwer, Paris, 1951, p. 183-185. Les notes de bas de page du texte sont de l'auteur.

Bonaventure. Gilles Emery voit en la théorie albertinienne du flux, non seulement une théorie métaphysique, mais aussi un concept clé qui permettra à Albert le Grand de mieux approcher les notions de procession et de création : la création du monde résulte de la procession des personnes au sein de la Trinité.

« La procession (ou le flux) de la créature permet au théologien de préciser les concepts engagés par l'existence d'un flux en Dieu, enseigné par l'Écriture, par lequel le Fils et l'Esprit découlent du Père. Cette doctrine repose sur une métaphysique de la participation et sur la théorie générale des noms divins (Trinité comme cause). Sur cette base, le flux trinitaire sera étudié selon des divers éléments qui sont exigés par la nature divine et par la distinction des personnes.

Il faut souligner à cet égard l'intérêt de la notion de *fluxus*, qui joue ici un rôle central. Ce concept s'applique d'une part à la Trinité (« flux » des personnes), et d'autre part à la création (« flux » des créatures) : le Fils et le Saint-Esprit « fluent » du Père, et les créatures « fluent » des personnes. Albert l'explique longuement en divisant cette première section en trois sous-parties qui développent ce qui est requis pour la distinction des personnes, à savoir : 1) le flux trinitaire, c'est-à-dire « le mode et l'acte par lequel une personne découle d'une autre, du fait qu'il y a une personne de qui provient ce flux, et une personne qui en découle, et de plus le Fils découle du Père selon une raison de flux

distincte de celle selon laquelle le Saint-Esprit découle de l'un et de l'autre : ces modes du flux d'une personne à partir d'une autre sont déterminés dans la première partie » (dist. 4-18) ; 2) l'égalité des personnes et la « communicabilité » dans la nature (dist. 19-25) ; 3) les propriétés qui distinguent les personnes, et dont l'étude englobera également ce qui est approprié aux personnes, tant *ab aeterno* que *ex tempore*, ainsi que les notions (dist. 26-34).

Ce concept de flux, avec la famille de mots qui s'y rapportent (*fluens*, *effluens*, etc.), constitue l'un des traits caractéristiques de la métaphysique d'Albert et de sa conception de la causalité et de la procession, marquée par la tradition dionysienne aussi bien que par le néoplatonisme juif et arabe. Le thème s'inscrit également dans l'héritage de Boèce et de sa conception du flux du bien. Guillaume d'Auvergne, en particulier, lui accorde une place tout à fait remarquable dans son *De Trinitate*⁵⁴ : Dieu est la source première de laquelle toutes choses découlent par un flux universel ; les processions des personnes sont comprises dans la même perspective en termes d'émanation ou de flux à partir de la source, manifestant la perfection et la plénitude fontale du Père de qui tout découle. Le thème est également bien en place chez Guillaume d'Auxerre : le Père, étant la source (*fons*), est celui à qui il revient très

⁵⁴ Cf. GUILLAUME D'AUVERGNE, *De Trinitate*, c. 5-7 ; 9 ; 11 ; 14, éd. B. SWITALSKI, « Studies et texts », 34, Toronto, 1976.

proprement d'être source du flux (*unde ipse fluxit propriissime*)⁵⁵ ; de la même manière le créateur est considéré comme la source de l'être (*fons essendi*) de qui tout découle (*a quo fluunt omnia*)⁵⁶. L'usage de la notion de flux se trouve également, dans ce contexte, chez Alexandre de Halès⁵⁷ : flux des personnes divines et flux des créatures »⁵⁸.

Confronté aux *Sentences*, Albert le Grand va trouver en sa théorie du flux l'expression juste de la procession et de la création, la première étant la cause de la seconde. Mais ce n'est pas là le seul intérêt pour Albert le Grand. Le flux permettra également de soutenir simultanément la distinction des personnes, l'égalité des personnes et l'unité de substance de la Trinité.

V. OBJET ET METHODE DE LA RECHERCHE

A. *Objet de la recherche*

Les études concernant la théorie albertinienne du flux ont été, jusqu'à présent, partielles. De plus, elles posent un problème d'ordre

⁵⁵ Cf. GUILLAUME D'AUXERRE, *Summa aurea*, lib. I, tr. VI, c. 4 ; tr. VIII, c. 5, éd. J. RIBAILLER, t. I., « Spicilegium bonaventurianum », Grottaferrata, Paris, p. 101 ; 135-136 ; 138.

⁵⁶ *Ibid.*, lib. I, tr. I, p. 22.

⁵⁷ Cf. ALEXANDRE DE HALÈS, *Summa theologiae*, lib. I, n°310, ad 3-4-5; n°481; n°484, arg. C; n° 73, sol.; n° 74, sol.; n° 103, sol.; n° 110, studio et cura PP. Collegi S. Bonaventurae, Quaracchi,

⁵⁸ G. EMERY, *La Trinité créatrice, Trinité et création dans les Commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*, « Bibliothèque thomiste », XLVII, Vrin, Paris, 1995, p. 55-57.

philosophique et théologique : le flux métaphysique (décrit par Libera, Bonin et Decossas) est-il le même que le flux théologique (décrit par Mersch et Emery) ? Ne s'agit-il pas là de deux champs épistémologiques distincts ? La théorie du flux, avant d'être métaphysique est théorique ; or, une théorie a pour fonction de s'appliquer à d'autres champs épistémologiques distincts les uns des autres. C'est, en outre, une étude de la théorie albertinienne du flux et de ses différentes applications que nous proposons ici. Le *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine, tractatus* issu du *De causis et processu universitatis a prima causa*, n'a jamais encore bénéficié d'une traduction, ni d'un commentaire linéaire. À vin nouveau, outre nouvelle. Nous proposerons une étude exclusivement consacrée à la théorie albertinienne du flux, à la situation de l'écrit albertinien, de sa traduction et de son commentaire philosophique. Nous tenterons, en cela, une double approche en empruntant les pistes explorées par les précédentes études que nous avons citées : cette approche sera d'abord philosophique (qu'est-ce que la théorie albertinienne du flux ?) puis théologique (quelles sont les applications théologiques de cette théorie du flux ?). Nous développerons donc deux axes dans notre étude. Le premier concerne l'exposition de la théorie du flux telle qu'elle s'exprime magistralement dans le *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*. Le second concerne l'application de cette théorie à la théologie d'Albert le Grand : il est de la nature même d'une théorie, fût-elle métaphysique, de s'appliquer à d'autres champs épistémologiques, fussent-ils théologiques. Comment une théorie proprement philosophique de la causalité créatrice peut-elle s'harmoniser avec le donné de la Révélation touchant au thème de la création ? La question mérite l'attention dans le sens où la théorie du flux déborderait de ses bornes épistémologiques et dans le sens où la *théorie* du flux, dans sa mise en *pratique*, en permettrait une relecture.

Dans un premier chapitre nous nous attacherons à situer et à décrire le *De causis et processu universitatis a prima causa* d'où est tiré le traité que nous traduirons. Nous tenterons également de situer le commentaire albertinien dans la conjoncture de la réception du *Liber de causis*. Comment Albert le Grand a-t-il pu recevoir le *Liber de causis*, le lire et le comprendre ? Quel est l'intérêt d'une telle conjoncture pour la compréhension du commentaire albertinien. De la situation générale du *De causis et processu universitatis a prima causa*, nous passerons à la situation particulière du *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ses principales articulations et ses sources.

Dans un deuxième chapitre nous reproduirons le texte du *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*. Nous en proposerons une traduction augmentée de notes et de remarques susceptibles d'en faciliter la lecture, avant d'en donner un commentaire philosophique.

Dans un troisième chapitre, nous nous appliquerons à donner, chapitre par chapitre, *lectio par lectio*, un commentaire du texte d'Albert le Grand. Comment Albert le Grand a-t-il pu tenir simultanément la thèse d'une création *ex nihilo*, tout en définissant le *fluxus* comme *emanatio* ou comme *processio* ? Comment Albert le Grand a-t-il pu tenir et fonder la diversité du réel sur l'axiome *ex uno non nisi unum fit* ? Enfin, le *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine* pose un autre défi : celui d'un lien entre cosmologie et psychologie, ou encore le prolongement d'une métaphysique dont le sujet est *l'ens ut ens* à une noétique ou le sujet est *l'intellectus universaliter agens*. C'est un fait : l'intellect agent s'explique à la fois en son sens métaphysique et en son sens noétique. Comment Albert a-t-il pu rendre compte d'un passage entre l'intellect agent, en tant que mode opératoire du Premier Principe et l'intellect agent, faculté psychologique de l'homme ? Autrement dit, comment un même concept

(l'intellect agent) a-t-il pu se partager entre deux champs épistémologiques apparemment radicalement distincts, voire opposés ? Comment l'intellect agent peut-il être à la fois cosmologique et anthropologique ? On le comprendra, la théorie du flux pose des questions fondamentales en matière d'épistémologie.

Enfin, dans un quatrième chapitre, nous nous attacherons à présenter l'application du flux dans le champ de la théologie albertinienne. Il conviendra, en ce sens, de situer le statut épistémologique et noétique de la théologie de la Révélation d'Albert le Grand et d'examiner sa compatibilité ou incompatibilité avec la théorie, métaphysique, du flux. Quel mode de rapport peut-il subsister entre métaphysique (comme *philosophia prima*, *metaphysica* ou encore *theologia*) et théologie chrétienne (comme *sacra pagina* ou *doctrina sacra*) ? Nous nous limiterons ensuite à une partie de la théologie trinitaire d'Albert le Grand : celle de l'exposition de la procession du Fils et de la procession du Saint-Esprit dans le commentaire des *Sentences*. Le flux y est évoqué mais s'agit-il pour autant du même contenu que le *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine* ? Le flux, en s'appliquant à la théologie trinitaire, s'applique par extension à la théologie de la Création. Il s'applique aussi à la théologie morale comme en témoigne le passage du Bien en soi, métaphysique, au bien humain, moral, qu'opère Albert dans son *De bono*. Enfin, nous ouvrirons le champ de l'application du flux albertinien à la *doctrina ecclesiasticae hierarchiae* de Denys commentée par Albert : il semble que la théorie du flux ait contribué à une conception originale de la hiérarchie.

B. Méthode de la recherche

Partant d'une lecture de l'ensemble des œuvres majeures d'Albert le Grand nous avons pu mesurer combien la thématique du *fluxus* était présente. L'édition critique des œuvres d'Albert le Grand, l'*editio Coloniensis*, donnant à la fin de chacun de ses volumes un *index vocabulorum*, nous avons systématiquement vérifié les occurrences du terme de *fluxus* et de ses apparentés (*effluxus, influxus, profluxus, defluxus, refluxus, fluere, influere, profluere, defluere, refluere, influentia*). Deux problèmes se posaient. Le premier est que tous les *index vocabulorum* n'ont pas systématiquement les occurrences du *fluxus* et de ses apparentés. Le second est que l'édition critique des *Opera omnia* d'Albert, débutée en 1951, n'est pas achevée : nous avons donc lu les textes de l'édition Borgnet (1890-1899) qui contenait encore moins d'*index vocabulorum* que l'édition critique de Cologne, du moins concernant le terme de *fluxus* et de ses apparentés. Nous avons alors entrepris une lecture systématique et linéaire, du moins pour la *Somme de théologie* et le *Commentaire des Sentences*, ainsi que pour les œuvres philosophiques du Colonnais. Vu l'importance en nombre des textes albertiniens concernant le *fluxus*, nous avons fait le choix, d'une sélection des principaux textes de cette notion. On trouvera ces textes dans l'annexe de cette présente étude.

Un autre défi a été de situer les sources d'Albert le Grand en particulier, et l'histoire de la notion de *fluxus* en générale. Si les textes proprement albertiniens concernant la thématique du flux sont nombreux, les textes concernant cette même notion chez les auteurs antérieurs, contemporains et postérieurs à Albert sont exponentiels. Une recherche à partir des bases de données comme la *Library of latin texts-CLCLT* éditée par Brepols ou encore la *Patrologia Latina Database* éditée par Chadwyck-Healey, nous ont permis de réaliser à quel point la diversité des sources

d'Albert était importante : un grand travail reste à faire sur ce point, notamment chez les Pères et les Maîtres du XII^{ème} siècle. Ces données que nous avons collectées nous ont également permis de réaliser à quel point la notion, ou du moins la thématique du *fluxus*, était présente chez des contemporains d'Albert, comme Thomas d'Aquin, Bonaventure, Guillaume d'Auvergne : là aussi, une étude comparative de l'emploi de la notion de *fluxus* reste à écrire. Enfin, cette recherche nous a permis de réaliser à quel point l'héritage de la notion de *fluxus*, après Albert le Grand, était important chez des auteurs comme Thomas d'Aquin ou encore Guillaume d'Occam, sans nommer toute l'école de la mystique rhénane, Eckhart, Tauler, Ulrich de Strasbourg, Berthold de Moosburg. Notre étude se limitera à Albert le Grand lui-même et à une partie de son œuvre : ce qui est déjà un univers en soi. Et pour cause : il nous semble qu'avant d'étudier les sources notamment patristiques du *fluxus* albertinien, les différences du *fluxus* d'Albert avec ses contemporains ou encore la postérité de cette même notion albertinienne, il nous faut d'abord étudier la notion de *fluxus* chez Albert le Grand. Avec le *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, le *fluxus*, n'est, chez Albert le Grand pas qu'une simple thématique : elle est une véritable théorie à laquelle il convient de consacrer exclusivement son attention pour tenter de la comprendre.

Enfin, en voulant donner une traduction du *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, nous nous sommes confronté à un troisième défi : celui de l'intelligibilité d'une pensée originellement latine dans l'esprit de la langue française. Cette traduction n'est pas une traduction littéraire : elle est avant tout une traduction littérale et technique donnant au lecteur un outil de compréhension, voire d'interprétation, du texte albertinien. C'est en ce sens que nous avons mis vis-à-vis de notre traduction le texte latin : le lecteur sera libre d'interpréter lui-même le texte sans être tributaire de notre traduction. Afin de comprendre davantage le

texte et sa traduction nous avons repris les notes établis par le P. Winfried Fauser dans l'édition critique de Cologne et les avons, le cas échéant, augmenté.

CHAPITRE I
SITUATION, DESCRIPTION ET
SOURCES DU *DE CAUSIS ET*
PROCESSU UNIVERSITATIS A
PRIMA CAUSA

INTRODUCTION¹

Dans la finalité de mener à terme une étude sur les conséquences tant philosophiques que théologiques de la théorie albertinienne du flux, il semble impératif de procéder à une analyse détaillée du texte fondateur de cette théorie. Nous ne saurions analyser une *praxis* de la thématique du flux chez Albert le Grand sans en dégager préalablement sa *theoria*. Nous ne pouvons, en effet, rendre compte des débouchés d'un événement intellectuel sans en mesurer la situation, les sources, et la description de ce même événement, à plus forte raison lorsque cet événement est un texte². Si elle a évidemment un intérêt propédeutique, il convient également de souligner que, dans le cas d'Albert le Grand, une telle analyse descriptive a son propre intérêt : celui de prendre en considération un conditionnement conjoncturel qui se déplacera en conditionnement philosophique. Autrement dit, la conjoncture³ dans laquelle Albert a rédigé son commentaire du *De causis* a

¹ Nous reprenons dans ce chapitre, en partie, les travaux du Père Winfried Fauser, s. j., dans son introduction à l'édition critique du *De causis et processu universitatis a prima causa*. Cf. ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, éd. Col., t. XVII, 2, *Prolegomena*, p. V-XL.

² En ce sens, nous faisons entièrement nôtre la méthode qu'Émile Bréhier a développée dans *La philosophie de Plotin* : « Il est impossible d'interpréter correctement la pensée d'un philosophe, si l'on n'a pas égard à la forme littéraire de ses œuvres ; la forme littéraire porte le témoignage des intentions d'un auteur ; elles sont bien différentes, selon qu'il écrit un cours, un exposé dogmatique, un essai, une œuvre de circonstance, comme une lettre ou un écrit polémique. Et il faut en tenir compte pour comprendre, dans toute leur portée, les idées qu'il exprime ». Cf. É. BREHIER, *La philosophie de Plotin*, « Bibliothèque des textes philosophiques », Paris, Vrin, 1999, p. 9.

³ Nous utilisons le terme de conjoncture à la suite du Père M.-D. CHENU : « Ce n'est pas réduire la valeur hagiographique de cette aventure, ni en éliminer les expressions naïves, que d'en découvrir le sous-sol sociologique dans la conjoncture contemporaine ; c'est en déceler la profondeur significative dans la Chrétienté en évolution [...]. Cf. M.-D. CHENU, *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, « Maîtres spirituels », Seuil, Paris, 1959, p. 6. Nous nous approprions cette catégorie historique de conjoncture : l'étude d'un soubassement

été l'une des conditions de possibilité du mode dans lequel il a pu *concevoir* sa théorie du flux : la description du *De causis et processu universitatis a prima causa* en général et du *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine* en particulier n'aura pas seulement un sens propédeutique mais également un sens proprement philosophique. Nous ne nous contenterons pas d'établir une simple description du texte —ce qui a été déjà fait— mais nous en soulignerons également son prolongement herméneutique et philosophique.

À la lumière de ce double intérêt —propédeutique et philosophique—, nous commencerons par analyser la conjoncture de la réception du *Liber de causis* chez Albert le Grand et celle de la rédaction de son commentaire. Nous nous pencherons sur l'authenticité du *De causis et processu universitatis a prima causa*, sa date de rédaction, son genre littéraire et la structure qui peut s'en dégager. De la situation générale du *De causis et processu universitatis a prima causa*, nous passerons à la situation particulière du *Tractatus de fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, objet de notre traduction et de notre étude. Fort de la soixantaine d'auteurs qu'Albert le Grand cite, nous nous limiterons à esquisser trois sources philosophiques du *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, incontournables pour la compréhension de la théorie albertinienne du flux : Denys, Boèce et Avicenne. Ces trois autorités —grecque, latine et arabe— ont l'intérêt de montrer la diversité —aussi complexe et hétérogène soit-elle— de systèmes philosophiques qu'Albert invoque dans son commentaire, en particulier pour l'élaboration de sa théorie du flux. Ces trois auteurs sont trois jalons essentiels rendant possible l'étude d'une généalogie de la terminologie du flux. Nous justifions le choix de ces trois

scolaire, universitaire, et littéraire permettra d'introduire et de commenter les œuvres d'Albert le Grand avec plus de sagacité et de pertinence ; l'analyse de la conjoncture d'une œuvre est une propédeutique à la lecture et la compréhension de cette même œuvre.

auteurs car ils permettent de retracer brièvement l’histoire de ce lexique de *fluxus* et de rendre compte de la genèse conceptuelle du flux en son sens proprement albertinien. Histoire schématique de la terminologie du flux et assimilation de cette histoire dans la pensée même du Colonais sont donc les fruits que peuvent porter l’analyse de ces trois auteurs. Enfin, nous proposerons un schéma du *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine* qui retracera les mouvements majeurs du texte.

I. L’AUTHENTICITE DU *DE CAUSIS ET PROCESSU UNIVERSITATIS A PRIMA CAUSA*

A. *Intérêt de la tradition manuscrite*

L’authenticité du *De causis et processu universitatis a prima causa* d’Albert le Grand est certaine. Trois analyses confirment cette certitude : nous tenterons de les dégager sans oublier leurs significations philosophiques. La première concerne la tradition manuscrite⁴. Les différents témoins manuscrits relatifs à l’intitulé de l’œuvre sont d’une importance toute singulière. Ils attribuent unanimement l’œuvre à Albert le Grand et donnent des indications fort significatives au sujet des énoncés des titres et des sous-titres de l’œuvre, c’est-à-dire au sujet de son architecture. Les variantes concernant la subdivision de l’œuvre (titres des livres, traités et chapitres) laissent entrevoir la nature de la réception, de la compréhension et de l’intelligence de la lecture de l’œuvre, du moins directement par les *scriptores* de l’époque, sinon, indirectement par les lecteurs d’Albert.

⁴ Cf. ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, éd. Col., t. XVII, 2, *Prolegomena*, p. VII-XXXII.

Ainsi, par exemple, deux *codices* donnent pour titre à l'œuvre d'Albert : *Liber de causarum ex Arabicis Authoribus*⁵. Un autre *codex* donne pour titre : *Hic incipit Summi peripatetici Alberti Magni*⁶.

Ces exemples de variantes concernant le titre du commentaire d'Albert le Grand du *De causis*, bien que différents, laissent entrevoir deux clefs de compréhension. La première concerne la nature de l'intelligibilité du commentaire albertinien par les *scriptores*. La seconde concerne la nature de l'intelligibilité du commentaire par son *auctor*. Dans les deux cas, les *scriptores* ont lu le commentaire, non pas tant en fonction du *textus* même du *Liber de causis* qu'en fonction de la diversité des autorités arabes et péripatéticiennes énoncées par Albert le Grand. Le *De causis et processu universitatis a prima causa* ne peut se réduire à un commentaire littéral du *Liber de causis* : il est surtout une analyse du *Liber* confrontée aux autorités grecques et arabes. Le *De causis et processu universitatis a prima causa* est, en effet, une véritable somme cataloguant les autorités des *arabes* et des *peripatetices* à partir desquels Albert comprendra le *De causis*. Qu'un tel commentaire ait pour ainsi dire le rang d'une somme d'*auctoritates*, voilà ce qui constituera la sommité de ce commentaire présent du *De causis* ainsi

⁵ Il s'agit du codex Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 83, 1 (indiqué par la lettre F dans l'édition critique) in A. M. BANDINI, *Catalogus codicum Latinorum Bibliothecae Medicae Laurentianae*, t. III, Florence 1776, col. 205-206 et du codex Oxford, Bodleian Library Digby 84 (indiqué par la lettre O dans l'édition critique) in *Catalogi codicum manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae*, Paris IX, W. D. MACRAY, *Codices a viro clarissimo Kenelm Digby*, Oxford, 1883, col. 90.

⁶ Il s'agit du codex Paris, Bibliothèque Nationale lat. 15449 (indiqué par la lettre P dans l'édition critique de Cologne) in L. DELISLE, *Inventaire des manuscrits latins de la Sorbonne, conservés à la Bibliothèque Impériale sous les numéros 15176-16178 du fond latin*, Bibliothèque de l'École des Chartes 31, 1870, p. 12 et CH. SAMARAN et R. MARICHAL, *Catalogue des manuscrits en écriture latine portant des indications de date, de lieu ou de copiste*, t. III, Bibliothèque Nationale, Fonds latin (n° 8001 à 18613), Paris, 1974, p. 684.

que celle de sa principale *auctoritas* : Albert le Grand lui-même. L'intérêt doxographique du *De causis et processu universitatis a prima causa*, signalé par les variantes du titre du commentaire albertinien, est aussi important que le *textus* même du *Liber de causis*. Plus encore, cette méthode doxographique sera, nous le verrons, la condition de possibilité de la théorie albertinienne du flux. C'est en croisant, en confrontant, en disputant des autorités, aussi hétérogènes fussent-elles, qu'Albert arrivera à développer sa théorie du flux. Grâce à sa méthode doxographique, et c'est un fait original, Albert sera simultanément *commentator* et *auctor*⁷. Avec Albert le Grand le style littéraire du commentateur devient celui d'un auteur.

⁷ Cf. É. GILSON, *La philosophie au Moyen Âge*, t. II, Petite bibliothèque Payot, 275, Paris, 1976, p. 505-506 : « [...] les disciples et les contemporains d'Albert le Grand le considèrent moins comme un commentateur que comme un philosophe original. On distinguait, en effet, au Moyen Âge entre le scribe (*scriptor*), qui n'est capable que de recopier les œuvres d'autrui sans y rien changer ; le compilateur (*compiler*), qui ajoute à ce qu'il copie, mais sans que ce soit du sien ; le commentateur (*commentator*), qui met du sien dans ce qu'il écrit, mais n'ajoute au texte que ce qu'il faut pour le rendre intelligible ; l'auteur enfin (*auctor*), dont l'objet principal est d'exposer ses propres idées, en ne faisant appel à celles d'autrui que pour confirmer les siennes ; *aliquis scribit et sua et aliena ; sed sua tanquam principalia, aliena tanquam annexa ad confirmationem, et talis debet dici auctor*. Pour les hommes du XIII^{ème} siècle, Albert le Grand est incontestablement un auteur ; par un privilège réservé jusque-là à quelques docteurs illustres et déjà morts, on le cite comme une « autorité » (*auctoritas=auctor*), on lit ses œuvres et on les commente publiquement dans les écoles dès son vivant. [...] Roger Bacon nous est d'ailleurs garant du triomphe immédiat remporté par Albert, et sa mauvaise humeur bougonne nous en assure mieux que les louanges données au maître par ses disciples : « On croit déjà parmi le public des hommes d'étude, et de beaucoup de gens que l'on estime très savants, et beaucoup d'hommes de valeur le croient aussi, en quoi d'ailleurs ils se trompent, que la philosophie est déjà parvenue aux Latins, écrite en langue latine, composée de mon temps et publiée à Paris. Celui qui l'a composée est cité comme un auteur (*pro auctore allegatur compositor ejus*). Car on le cite dans les écoles comme on y cite Aristote, Avicenne, Averroès ; et il vit encore, et il a eu dès son vivant une autorité dont jamais aucun homme n'a joui en matière de doctrine. Car le Christ même n'a pas si bien réussi, Lui qui fut, ainsi que sa doctrine, un objet de réprobation au temps où il a vécu ». ».

C'est une véritable relecture, voire une réécriture, du *Liber de causis* et de ses principales thèses que compte rendre le Colonnais par la rédaction de son commentaire. La coloration de cette relecture est déjà donnée à travers l'intérêt des différents intitulés de son commentaire. Albert le Grand le colonais ne s'est pas contenté de rédiger une *expositio* du *De causis*, comme le fit Thomas d'Aquin. Il a voulu situer le *Liber* dans le mouvement historique des idées. La doxographie albertinienne est certes pétrie par un esprit encyclopédique. Mais ici l'arbre cache la forêt. La méthode doxographique d'Albert le Grand fait aussi émerger un autre esprit : celui d'une conscience de l'histoire de la philosophie, de ses ruptures et de ses continuités.

B. Catalogues et chroniques du Moyen Âge

La deuxième analyse venant étoffer l'authentification de l'œuvre d'Albert, repose sur les données qu'offrent les différents catalogues et chroniques du Moyen Âge. Parmi eux, nous retiendrons les sources les plus anciennes : il s'agit tout d'abord du Catalogue de Stams, le plus ancien catalogue de l'*opus albertinum* que nous ayons à ce jour (fin XIII^{ème} — début XIV^{ème} siècle, c'est-à-dire à peine vingt ans après la mort du Maître Colonnais) ainsi que les chroniques d'Henri de Herford (milieu du XIV^{ème} siècle). Ces deux sources, anciennes, témoignent explicitement de l'existence du *De causis et processu universitatis a prima causa* et de l'authenticité de cette œuvre quant à son auteur.

Si nous comparons l'ensemble des catalogues⁸ énonçant les œuvres d'Albert le Grand, nous prendrons soin de noter que le commentaire du *De causis* est associé au commentaire de la *Métaphysique* d'Aristote. Les exemples du Catalogue de Stams et de celui d'Henri de Herford sont particulièrement éloquents à ce sujet. Le Catalogue de Stams, dans la longue liste des œuvres albertiniennes qu'il énonce, insère le commentaire du *De causis* et le commentaire sur la *Métaphysique* dans la même incise :

[...] *de plantis et vegetabilibus, de mineralibus, de animalibus, de causis et metaphysica, super libros ethicorum dupliciter, per modum scripti et commenti, super politicam [...].*

Il en est de même pour Henri de Herford, qui, s'il est vrai n'associe pas le commentaire du *De causis* et celui de la *Métaphysique* dans une même incise, prend néanmoins le soin d'inclure le premier commentaire au second par le préfixe *in* :

[...] *de causis, in libros metaphisice, libros ethicorum duplex, politicorum, rhetoricorum, de bonis laudabilibus, de bona fortuna. [...].*

⁸ Nous avons comparé les catalogues suivants : le *Catalogus Stamsensis*, que HENRI DE HERFORD reprend, le *Catalogus Laurentii Pignon*, le *Catalogus Upsalensis*, *Tabula Sancti Iacobi* par LUDOVIC DE VALLADOLID, *Catalogus Pragensis*. Cf. H. DENIFLE, *Quellen zur Gelehrten-geschichte des Predigerordens im 13 und 14 Jahrhundert*, in *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 2, Berlin, 1886 ; H.-CH. SCHEEBEN, *Les écrits d'Albert le Grand d'après les catalogues*, in *Revue Thomiste*, 36, Paris, 1931 ; G. MEERSSEMAN, *Laurentii Pignon catalogi et chronica*, in *M.O.F.P.H.*, vol. 18, Rome, 1936 ; B. GEYER, *Der alte Katalog der Werke des hl. Albertus Magnus*, *Studi et testi* 122, M.G.M., vol. 2, Rome, 1946 ; P. SIMON, *Ein Katalog der Werke des hl. Albertus Magnus in einer Handschrift der Lütticher Universitätsbibliothek*, in *Zur Geschichte und Kunst im Erzbistum Köln*, Festschrift für Wilhelm Neuss, Düsseldorf, 1960.

La classification du commentaire du *De causis* dans le même genre philosophique du commentaire de la *Métaphysique* est capitale pour la compréhension de l'œuvre. Elle n'est pas seulement l'apanage des chroniqueurs médiévaux. Elle est aussi le point de vue d'Albert le Grand en personne. Il signale ceci au début et à la fin du second livre de son commentaire :

*Propter quod et iste liber Philosophiae primae coniungendus est, ut finalem ex isto recipiat perfectionem*⁹ ;

*In hoc ergo libro ad finem intentionis pervenimus. Ostendimus enim causam primam et causarum secundarum ordinem et qualiter primum universi esse est principium et qualiter omnium esse fluit a primo secundum opiniones Peripateticorum. Et haec quidem quando adiuncta fuerint XI Primae philosophiae, tunc primo opus perfectum est*¹⁰.

L'association du commentaire du *De causis* à celui de la *Metaphysica* dans les catalogues n'est pas innocente : elle est d'ailleurs confirmée par Albert le Grand lui-même. Cette association n'a pas une fonction exclusivement nomenclatrice, elle a également une fonction

⁹ ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, lib. II, tr. I, c. 1, éd. Col., t. XVII, 2, p. 60, l. 3-5. Nous traduisons : « Et c'est pour cela qu'en joignant ce livre [*scil. Liber de causis*] à la *Métaphysique*, cette dernière reçoit sa perfection ».

¹⁰ *Ibid.*, lib. II, tr. V, c. 24, p. 191, l. 17-23. Nous traduisons : « Nous parvenons dès à présent à la fin de ce livre. Nous avons exposé, en effet, la cause première et l'ordre des causes secondes, comment l'être universel est le principe, et comment l'être de toute chose flue à partir du premier principe selon les opinions des Péripatéticiens. Et c'est en ajoutant ces opinions au Livre XI de la *Métaphysique* qu'alors cette œuvre est achevée ».

architectonique sur le plan du savoir : si l'on doit ranger le commentaire du *De causis* à côté de celui de la *Metaphysica*, c'est parce qu'ils appartiennent au même genre philosophique. Autrement dit, si le commentaire du *De causis* est associé à celui de la *Metaphysica* dans les catalogues, c'est parce que le *Liber de causis* a été compris par Albert comme un complément de la *Metaphysica* d'Aristote venant la parfaire. Ainsi, l'information que nous donnent les catalogues au sujet du *De causis et processu universitatis a prima causa* est double : elle est herméneutique et épistémologique. Le *Liber de causis*, pour Albert le Grand, doit être interprété comme un complément de la *Metaphysica* d'Aristote parce qu'il appartient précisément au champ épistémologique de la métaphysique.

C. Testimonia internes et externes

La troisième analyse, prouvant l'authenticité du *De causis et processu universitatis a prima causa*, repose sur les *testimonia* internes et externes du *De causis et processu universitatis a prima causa*. Par *testimonia*, entendons ici les indications témoins indiquant ou citant le titre d'une œuvre d'Albert le Grand par Albert le Grand lui-même. Ces *testimonia* sont dites internes quand elles ne se limitent qu'au *De causis et processu universitatis a prima causa*, c'est-à-dire lorsque Albert cite au sein de ce même commentaire, ses œuvres —autres que son commentaire du *De causis*— ayant déjà été rédigées. Les *testimonia* sont dites externes quand Albert cite le *De causis et processu universitatis a prima causa* ailleurs que dans ce même commentaire, c'est-à-dire dans le reste de son *opus*. Ces *testimonia* ont l'intérêt de témoigner de l'authenticité de l'œuvre, d'en analyser les sources (pour les *testimonia* internes) exploitées par Albert et les conséquences doctrinales (pour les *testimonia* externes) qui en découlent.

Les *testimonia* internes permettent ainsi de rechercher, sur un plan doxographique et philosophique, à quelles autres de ses œuvres Albert fait appel pour étoffer ses thèses dans son Commentaire du *De causis*. Elles rendent possible l'analyse de la portée des œuvres antérieures au *De causis et processu universitatis a prima causa* qui y sont exploitées.

Les *testimonia* externes —c'est-à-dire les *testimonia* tirées des œuvres albertiniennes autres que le *De causis et processu universitatis a prima causa*—, permettent cette fois-ci, non plus de signaler les sources internes du commentaire du *De causis*, mais d'en analyser les conséquences doxographiques, doctrinales, philosophiques et théologiques dans des contextes autres que le commentaire du *Liber*. Elles rendent possible l'analyse de la portée du *De causis et processu universitatis a prima causa* dans les œuvres postérieures à celle-ci et dans des contextes bien différents, tant philosophiques que théologiques.

Citons ces *testimonia*¹¹ :

- *Testimonia* internes au *De causis et processu universitatis a prima causa* :
 1. 1, tr. 1, c. 2 : *in Naturalibus iam a nobis ostensum est.* (p. 6, l. 20).
 1. 1, tr. 1, c. 4 : *multa in Prima Philosophia a nobis contra Stoicos dicta sunt.* (p. 10, l. 63).

¹¹ Chaque citation est précédée par sa situation par livre (*liber*=l.), traité (*tractatus*=tr.) et chapitre (*capitulum*=c.), succède après, la pagination ordinaire de l'édition critique de Cologne (tome XVII, 2) en indiquant la page (p.) et la ligne (l.).

- l. 1, tr. 1, c. 9 : *probatum est a nobis in VI Primae Philosophiae*. (p. 18, l. 8).
- l. 1, tr. 4, c. 2 : *plurima nos dixisse meminimus in principio X nostrorum Ethicorum*. (p. 45, l. 20).
- l. 1, tr. 4, c. 8 : *sicut in Naturalibus a nobis determinatum est*. (p. 57, l. 61).
- l. 2, tr. 2, c. 39 : *sicut iam a nobis in X Ethicorum determinatum est*. (p. 133, l. 9).
- l. 2, tr. 3, c. 10 : *sicut in II Physicorum meminimus nos dixisse*. (p. 148, l. 13).
- *Testimonia* externes au *De causis et processu universitatis a prima causa*.
 - *Problemata determinata* :
 - q. 1 : *dissertum est a nobis in nostro Libro de causis*. (p. 47, l. 22)¹².

¹² Cf. ALBERT LE GRAND, *Problemata determinata*, q. 1, éd. Col., t. XVII, 1, p. 47, l. 11-23 : *Si autem quaestio illa talis, an deus secundum ordinem naturae moveat aliquod corpus immediate, quod, sicut probat Aristoteles in Principio VII Physicorum, motor et motum immediatam habeant unionem, dico ad hoc, quod illa quaestio valde generalis est et dupliciter intelligi potest. Si enim intelligatur de tali motore, ex quo et suo mobile fit unum per naturam sicut ex corpore et anima vel motore caeli et caelo, ut dicit Aristoteles, constat, quod “cum primum regat res omnes ita, quod non commiscetur cum eis”, ut dicit Aristoteles in Libro de causis, quod deus hoc modo nullum corpus movet immediate; deus enim hoc modo nulli penitus inest mobili. Si enim hoc daretur, sequeretur, quod deus aliquo modo esset actus corporis et proportionatam virtutem haberet ad movendum illud; quod valde est absurdum, quia non posset movere aliud nec posset movere maius, et sequeretur, quod motus eius esset in tempore ex parte suae virtutis moventis, sicut est motus omnium motorum naturalium, qui corpus movent; sequeretur etiam, quod deus non esset causa prima, quia nihil per naturam unibile alii potest esse primum; et quod plus est, hoc non potest intelligi. De hoc rationibus demonstrativis dissertum est a nobis in nostro Libro de causis.*

q. 1 : *diligenter a nobis in Libro de causis sunt explanatae probationes philosophorum.* (p. 50, l. 31)¹³.

q. 22 : *nos in Libro de causis [...] tractavimus.* (p. 56, l. 64)¹⁴.

○ *Summa theologiae* :

Tr. VI, q. 27, c. 1 : *Et hoc [...] irrefragibiliter probatum est [...] in Libro de causis a nobis.* (p. 200, l. 40)¹⁵.

¹³ Cf. ALBERT LE GRAND, *Problemata determinata*, q. 2, éd. Col., t. XVII, 1, p. 50, l. 24-38 : *His igitur sic notatis patet, quod intelligentia non movet nisi immobilis hoc modo quo desideratum movet desiderium. Cum enim intelligentia suo lumine agat omnes suae sphaerae et ordinis formas et formae illae sint lumen eius et hoc lumen desiderans ad esse deducere, motor sui orbis proximus movet orbem et movendo ad esse ducit formam. Haec autem omnia probata sunt in philosophia, et diligenter a nobis in Libro de causis sunt explanatae probationes philosophorum. Patet igitur, quod intelligentia nec angelus est, et si esset, non adhuc esset motor proximus alicuius sphaerae caelestis. Et si sic, quod certissime probatum est, tunc angeli per ministerium non movent corpora caelestia, et sic ulterius sequitur, quod nec alia inferiora corpora moventur ab ipsis.*

¹⁴ Cf. ALBERT LE GRAND, *Problemata determinata*, q. 22, éd. Col., t. XVII, 1, p. 56, l. 54-69 : *Vicesima secunda, quae quaerit, si cessante motu caeli ordine naturae mundus totus quantum ad omnia elementata in elementa continue resolveretur, quantum ad eius ultimam partem eandem cum vicesima habet solutionem ; sed quantum ad partem primam imperiti hominis est quaestio, quia cum proxima motui caeli sint elementa, ut probat Aristoteles in I Meteororum, cessante motu caeli prius cessarent elementa quam elementata, quia generans ea ex materia prima non esset. Sed tamen haec ratio Aristotelis, licet vera sit, rudis est et non demonstrativa. Propter quod nos in Libro de causis, ubi tractavimus de ordine generationis elementorum et motus recti, qui causatur ex circulari motu, aliam ad hoc posuimus viam subtiliorem, quam longum esset hic ponere, sed ibi, qui vult, potest invenire.*

¹⁵ Cf. ALBERT LE GRAND, *Summa theologiae*, tr. VI, q. 27, c. 1, éd. Col., t. XXXIV, 1, p. 200, l. 33- 44 : *Dicendum, quod, sicut In philosophia probatum est, primum bonum in se consideratum et ab omnibus participantibus ipsum separatum nec habet consortem nec similem nec comparem nec oppositum nec contrarium nec advesarium. Et hoc ex proprietatibus primi in philosophicis irrefragabiliter probatum est et ab Avicenna et ab Algazele in Metaphysicis suis et in Libro de causis a nobis. Si autem primum consideratur in participantibus ipsum, a quibus non secundum primam et puram bonitatem participatur, ut in Libro de causis probatum est, tunc recipit plus et minus et simile et contrarium.*

Tr. VI, q. 29, c. 2 : *improbabitur etiam a nobis in Libro de causis, ubi demonstratum est [...].* (p. 221, l. 71-72)¹⁶.

Ces exemples de *testimonia*, suffiront à convaincre de l'authenticité du commentaire albertinien. Ces *testimonia* ont également l'intérêt de montrer les circonstances dans lesquelles Albert fera ultérieurement appel à la matière de son commentaire. Ainsi, pouvons-nous déjà retenir qu'Albert cite son commentaire du *De causis* dans des œuvres philosophiques et théologiques. Elles indiqueront également les sources philosophiques, autres que le commentaire lui-même et antérieures à celui-ci, Albert fait appel pour étoffer ses arguments (pour les *testimonia* internes). Authenticité, sources, portée et influence du *De causis et processu universitatis a prima causa* dans le paysage albertinien ne sont pas les seuls intérêts qu'offrent ces *testimonia*.

¹⁶ Cf. ALBERT LE GRAND, *Summa theologiae*, tr. VI, q. 29, c. 2, éd. Col., t. XXXIV, 1, p. 221, l. 62-78 : *Nec est contra hoc nisi vana quaedam quorundam obiectio dicentium, quod summe bonum est summe communicativum sui ; non potest autem se summe communicare nisi compari in bonitate ; ergo oportet, quod comparem in bonitate habeat, et sic erunt plura summe bona. Si autem hoc esset verum, per eandem rationem probaretur, quod infinita essent summe bona, quia infiniti boni summa communicatio non est nisi ad infinita bona comparia ; quod iam superius improbatum est, improbatum etiam a nobis in Libro de causis, ubi demonstratum est, quod primus non habet comprem nec aequalem nec contrarium nec adversarium. Propter quod pro constanti relinquendum est, quod in diversitate essentiae nullo modo possunt esse plura bona, sed ad summam communicationem sufficit, quod sit pluralitas in personis et unitas in essentia, sicut Paulo ante dictum est.*

II. ESSAI DE DATATION

A. Intérêt des testimonia

Les *testimonia* sont également d'une importance fondamentale pour la formulation d'un *terminus ante quem* et d'un *terminus post quem* du commentaire albertinien. Les *testimonia* internes au *De causis et processu universitatis a prima causa* indiquent du même coup sa postériorité par rapport aux autres œuvres albertiniennes citées par Albert lui-même. Ainsi, le *De causis et processu universitatis a prima causa* se situerait chronologiquement après les *Naturalia*, la *Physica*, l'*Ethica* et la *Metaphysica*. Les *testimonia* externes, quant à elles, situent l'antériorité du commentaire par rapport aux *Problemata determinata* et à la *Summa theologiae*. La *Metaphysica* est, parmi les *testimonia*, la plus tardive des œuvres citées par Albert lorsqu'il compose le *De causis et processu universitatis a prima causa*. Les érudits de l'*Editio Coloniensis* s'accordent à situer sa composition entre 1263 et 1267. Les autres œuvres citées par Albert sont antérieures à la *Metaphysica* : 1262-1263 pour l'*Ethica*, années 1250 pour la *Physica* et les *Naturalia*. Quant aux *Problemata determinata* et à la *Summa theologiae*, nous nous accordons à les dater d'avril 1271 pour la première et après 1268, probablement 1270, pour la seconde.

B. Une note marginale du Codex Vaticanus Latinus 2072

Ajoutons à ces *testimonia* albertiniennes un autre témoin, anonyme : il s'agit d'une note marginale du *Codex Vaticanus Latinus 2072*, f. 285r datant de la fin du XIII^{ème} siècle. Cette note corrobore la critique littéraire que nous pouvons faire d'une manière générale au commentaire

d'Albert. Le Colonais n'a pas su découvrir que le *Liber de causis* était en partie une *compilatio* de diverses propositions de l'*Elementatio theologica* de Proclus, ce que fit quelques années plus tard Thomas d'Aquin. Si Albert n'a pas su mettre en relation le *Liber de causis* avec l'*Elementatio theologica* de Proclus, c'est qu'il était, à l'époque de la composition de son commentaire, dans l'impossibilité de le faire :

*Sicut dicit Albertus iste libellus fuit compositus a symone iudeo, sed dicit quod fuit tractus de libris peripateticorum, sed hoc non est verum, quia in multis discordat [...] sed si Albertus in hoc male dixit non est sibi impudantum quia tempore quo istum libellum exposuit adhuc Proclus non erat translatus et ita ipsum non viderat*¹⁷.

Nous ne pouvons être plus clair : si Albert, en attribuant le *Liber de causis* à un « certain juif », n'a pas su qu'il était alors en présence d'une parenté proclusienne, c'est que l'*Elementatio theologica* n'était pas encore traduite lorsqu'il composa son commentaire. Or, nous savons grâce au colophon que porte la plupart des manuscrits de l'*Elementatio*¹⁸, à quelle date précise l'*Elementatio theologica* a été traduite par Guillaume de Moerbeke : elle a été achevée le 18 mai 1268 à Viterbe.

¹⁷ Cf. *Codices Vaticani Latini*. Codices 2060-2117, Cl. LEONARDI, Bibli. Vaticana, 1987, p. 51. Nous traduisons : « Comme le dit Albert, ce livre a été composé par un certain juif, mais il dit aussi qu'il a été écrit à partir des livres des Péripatéciciens : cela n'est pas vrai parce qu'il est en désaccord avec beaucoup de choses [...] mais si Albert s'est en cela mal exprimé, ce ne fut pas par impudence parce qu'au moment où il commenta le *Liber de causis*, Proclus n'avait pas encore été traduit, ainsi Albert n'a-t-il pas pu s'en apercevoir ».

¹⁸ Cf. THOMAS D'AQUIN, *Super Librum de causis expositio*, H.-D. SAFFREY, « Textes philosophiques du Moyen Âge », XXI, Vrin, Paris, 2002, p. XXXIV. Voir aussi, C. VANSTEENKISTE, *Procli elementatio theologica translata a Guilelmo de Moerbeke (Textus ineditus)*, in *Tijdschrift voor Philosophie*, 13, 1951, p. 84-92.

Albert le Grand aurait donc composé son *De causis et processu universitatis a prima causa* avant la traduction de l'*Elementatio* par Guillaume de Moerbeke et juste après avoir commenté la *Metaphysica*. Ceci vient d'ailleurs corroborer la thèse selon laquelle le commentaire du *De causis* viendrait comme un complément à celui de la *Metaphysica* pour parfaire cette dernière. Par conséquent, le *terminus post quem* du *De causis et processu universitatis a prima causa* doit être situé avant la traduction de l'*Elementatio*, soit avant 1268 et le *terminus ante quem* juste après la composition de la *Metaphysica* (1262/63). Le *De causis et processu universitatis a prima causa* aurait donc été rédigé entre 1263 et 1267/68. C'est le Maître accompli qui écrit à cette période : l'essentiel de son œuvre de commentateur d'Aristote étant abouti, Albert allait se consacrer à des écrits essentiellement polémiques (*De unitate intellectus*, *De XV problematibus*, *De fato*, *Problemata determinata*). Cette période polémique allait annoncer une autre, celle de l'auteur de la *Summa theologiae*, l'une des dernières œuvres de la vie d'Albert. Le *De causis et processu universitatis a prima* vient comme couronné l'ensemble de l'œuvre de commentateur d'Aristote et annoncer des perspectives théologiques qui seront développées dans la *Summa*. Cette date de rédaction était riche en événements puisque c'est dans ces années 1260 et 1270 que s'amorça ce qu'on allait appeler, *a posteriori*, la crise de l'averroïsme latin : plusieurs de ces tensions posées par l'averroïsme latin transparaîtront dans le *De causis et processu universitatis a prima causa*.

III. GENRE LITTÉRAIRE DU *DE CAUSIS ET PROCESSU UNIVERSITATIS A PRIMA CAUSA*

A. *Herméneutique et doxographie albertiniennes*

La tradition manuscrite nous a déjà indiqué l'un ou l'autre point sur le genre littéraire de ce commentaire. Ainsi, nous avons vu que certaines variantes du titre signifient l'importance essentielle de la doxographie albertinienne, c'est un aspect singulier du *De causis et processu universitatis a prima causa*. Cet aspect ne concerne pas exclusivement le titre mais traverse l'œuvre dans son ensemble ainsi que son style littéraire. Il s'agit d'une méthode qu'Albert emploie dans plusieurs de ses œuvres, notamment dans son commentaire de la *Physique* d'Aristote :

« Notre intention, en traitant des sciences naturelles, est de satisfaire, selon nos moyens, un livre sur la nature dans lequel ils pourront trouver un cours complet des sciences naturelles et qui leur offre une clé pour l'intelligence des ouvrages d'Aristote [...]. Quant à la méthode adoptée dans cet ouvrage, elle consiste à suivre l'ordonnance et les vues d'Aristote et à dire le nécessaire pour son interprétation, sans toutefois ne faire aucune mention du texte. Nous ferons en outre des digressions propres à éclairer les doutes et à compléter ce qui, dans la doctrine du philosophe figure dans un langage trop concis qui, dans certains passages, rend obscure pour beaucoup la pensée du philosophe. En procédant ainsi, nous livrerons des écrits, en aussi grand nombre et de

même nom que ceux d'Aristote lui-même. Nous ajouterons encore çà et là des parties incomplètes de certains livres et quelquefois des ouvrages interrompus ou inédits qu'Aristote n'a point composés ou qui, en supposant qu'il les ait composés, ne sont pas parvenus jusqu'à nous. »¹⁹

C'est à la lumière de ce texte fondateur de l'herméneutique albertinienne qu'il faut analyser la doxographie qu'exploite Albert à bon escient dans son *De causis et processu universitatis a prima causa*. Le projet philosophique d'ensemble d'Albert le Grand n'est pas seulement de rendre Aristote lisible aux Latins. Il s'agit aussi de le rendre intelligible c'est-à-dire de passer son œuvre au creuset de la critique. Albert apparaît ainsi simultanément comme un *lector*, un *commentator* et comme un véritable *auctor* gardant toute l'empreinte de son originalité propre. C'est donc sur la toile de fond de son herméneutique fondamentale que doit se comprendre la méthode doxographique exploitée par Albert en son *De causis et processu universitatis a prima causa*.

¹⁹ *Physica*, lib. I, tr. I, c. 1, éd. Col., t. IV, 1, p. 1, l. 23-41 : *Erit autem modus noster in hoc opere Aristotelis ordinem et sententiam sequi et dicere ad explanationem eius et ad probationem eius, quaecumque necessaria esse videbuntur, ita tamen, quod textus eius nulla fiat mentio. Et praeter hoc digressiones faciemus declarantes dubia suborientia et suppletes, quaecumque minus dicta in sententiam Philosophi obscuritatem quibusdam attulerunt. Distinguemus autem totum hoc opus per titulos capitulorum, et ubi titulus simpliciter ostendit materiam capituli, significatur hoc capitulum esse de serie librorum Aristotelis, ubicumque autem in titulo praesignificatur, quod digressio fit, ibi additum est ex nobis ad suppletionem vel probationem inductum. Taliter autem procedendo libros perficiemus eodem numero et nominibus, quibus fecit libros suos Aristoteles. Et addemus etiam alicubi partes librorum imperfectas et alicubi libros intermissos vel omissos, quos vel Aristoteles non fecit vel forte si fecit, ad nos pervenerunt.* En outre, quelques lignes plus loin (*ibid.*, p. 1, l. 48-49) Albert montre que son projet est de rendre Aristote intelligible aux Latins: *nostra intentio est omnes dictas partes facere Latinis intelligibiles.*

Il ne s'agit donc pas seulement de commenter la *littera*, il faut également, le cas échéant, la reprendre, voire la corriger et la compléter. Il suffit d'observer le plan du commentaire pour s'apercevoir qu'Albert expose les opinions (*opinionones*) et les désapprobations (*improbationes*) de différents philosophes. Cet esprit doxographique est constant dans le commentaire d'Albert le Grand : on le retrouve pour l'ensemble du premier livre et, en partie pour le second. Ainsi Albert parle-t-il des Epicuriens, des Stoïciens, des Péripatéticiens, des Platoniciens. Chaque auteur est classé dans une école philosophique ou un courant de pensée. La classification des auteurs dans chaque école est parfois, pour le moins, fantaisiste, chez le Colonnais. Ainsi, le lecteur apprendra que l'étymologie du nom des *Epicuri* provient de *supercurans* ou *super cutem*²⁰, que Socrate est l'instigateur du Stoïcisme²¹, ce qui d'ailleurs explique « logiquement » pourquoi Platon est régulièrement associé aux stoïciens. L'école Péripatéticienne —les *Peripatetici*— se subdivise elle-même entre les Péripatéticiens les plus anciens —*Peripatetici antiquissimi*— (Hermès Trismégiste, Asclepius, Apollo), les premiers Péripatéticiens (*Peripatetici primi*), les Péripatéticiens anciens —*Peripatetici antiqui*— (Théophraste, Porphyre, Thémistius, Avicenne, Al-Farabi, Al-Ghazali), les Péripatéticiens ultérieurs —

²⁰ ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, lib. I, tr. I, c. 2, éd. Col., t. XVII, 2, p. 7, l. 20-27 : *Epicurus autem « supercurans » vel « super cutem » interpretatur. Sortitus autem est hoc nomen eo quod primi philosophantes Epicurei fuerint « supercurantes » dicti a communi plebe, quae non nisi conferentia cogitat, eo quod de supervacuis, ut eis videbatur, rebus scrutarentur et de superfluis quaerent. Superflua enim reputabant, quaecumque ad vitae domesticae utilitatem non referebantur.* Les doctrines épicuriennes, selon Albert le Grand, résidaient essentiellement en un panthéisme tantôt formaliste, tantôt matérialiste, doctrines qui ne sont pas sans nous faire penser à David de Dinant ou à Amaury de Bène. On ne s'étonnera pas que Jean le Teutonique qualifiera les Amauriciens en ces termes suivants: *Sunt profanae novitates quas introducunt quidam, Epicuri potius quam Christi discipuli.* (Cf. JEAN LE TEUTONIQUE, *Sermones*, Paris B. N. ms. 14525, f. 111).

²¹ *Ibid.*, c. 3, p. 8, l. 12 : *Cuius philosophiae [scil. Stoicorum] quamvis princeps fuerit Socrates.*

Peripatetici posteriores— (Al-Farabi, Avicenna, Al-Ghazali, *Liber de causis*, Moïse Maïmonide), les meilleurs Péripatéticiens —*meliores Peripateticorum*— (Al-Farabi, Avicenne, Al-Ghazali, *Liber de causis*, Moïse Maïmonide), et enfin le plus grand Péripatéticien —*Peripateticus sollemnior*— (Averroës). La classification des auteurs parmi ces subdivisions n'est pas systématique²². Surprenante, cette classification trouverait son origine chez les Pères, tout comme l'étymologie fantaisiste de l'école des *Epicuri*, en particulier chez Lactance²³ ou encore chez Tertullien.

²² Selon A. de Libera, « [...] Albert distingue en général trois écoles dans la philosophie antique. Les épicuriens : Thalès, Anaximène, Héraclite, Empédocle, « Démocrite et son collègue Leucippe », Caecinna, Attale, Hésiode et/ou Homère, Epicure. Les stoïciens : Pythagore, Hermès Trismégiste, Socrate, Platon, Speusippe, les académiciens et les brahmanistes. Les péripatéticiens : Anaxagore, Aristote, Alexandre, Théophraste, Porphyre, Abubacher et/ou al-Farabi, Avicenne, Algazel, Averroës ». (Cf. A. DE LIBERA, *Albert le Grand et la philosophie*, « À la recherche de la vérité », Vrin, Paris, 1990, p. 123).

²³ LACTANCE, *Institutions divines*, lib. II, ch. VIII, 48-50, intro., texte, traduction et notes par P. MONAT « Sources chrétiennes », 337, Cerf, Paris, 1987, p. 129 : « En effet, que ce soit la divine providence qui a fait le monde, pour ne rien dire de Trismégiste qui le proclame, rien des *Oracles* Sibyllins qui contiennent le même message, rien des prophètes qui attestent d'un seul esprit et d'une seule voix la création du monde et l'action créatrice de Dieu, la presque totalité des philosophes s'accordent également là-dessus : c'est-à-dire les Pythagoriciens, les Stoïciens et les Péripatéticiens, qui constituent les principales écoles. Ensuite, depuis les sept sages jusqu'à Socrate et Platon, l'affirmation fut tenue pour établie et indubitable, jusqu'au moment où, après bien des siècles, se dressa, tout seul, ce fou d'Epicure, qui osa nier ce qui était parfaitement évident, parce qu'il désirait, bien entendu, trouver du sensationnel pour mettre en place une école qui pût son nom ». La suite critique la position d'Epicure au sujet de la Providence, thème sur lequel Albert le Grand le critiquera à son tour, *ibid.*, 50-52, p. 129-130 : « Et parce qu'il n'avait rien trouvé de neuf, pour apparaître cependant en désaccord avec les autres, il voulut renverser les croyances anciennes. Mais, sur ce point, tous les philosophes l'ont assiégé de leurs clameurs pour s'opposer à lui. Ce qui est le mieux établi, c'est que le monde a été fabriqué par une Providence, et non pas que la matière a été rassemblée par une Providence. Voilà pourquoi il n'aurait pas dû penser que le monde n'a pas été fait par une Providence, en considérant que sa matière n'a pas été faite par une divine Providence, mais que, puisque le monde a été fait par une Providence divine, la matière a, elle aussi, été faite de façon divine. Il est plus juste de croire, en effet, que la matière a été faite par Dieu parce que Dieu peut tout, que de croire que le monde n'a pas été fait par Dieu, parce que sans esprit, ni raison, ni intelligence, rien ne peut être fait ».

Dès lors, l'interférence patristique dans la remontée généalogique des textes anciens qu'opère Albert le Grand dans l'ensemble de son œuvre serait à prendre en compte : il n'est pas impossible qu'Albert ait lu les Anciens avec les lunettes de ceux qui les ont transmis c'est-à-dire, non seulement les philosophes arabes, mais aussi les Pères de l'Église.

Ces quelques exemples surprendront le lecteur moderne. Nous aurions tort de sous-estimer cette méthode doxographique qu'emploie si souvent Albert le Grand. Néanmoins, ces revues doxographiques albertiniennes, bien que fantaisistes à maints égards, ont l'intérêt de témoigner d'une conscience historique et philosophique originale de l'auteur : Albert, en énonçant ces différentes opinions, intègre une méthode historique dans la spéculation métaphysique. La méthode doxographique du commentaire albertinien est, en réalité, fondatrice de son herméneutique et de son épistémologie.

B. Le Liber de causis comme complément de la Metaphysica

La compréhension du *Liber de causis* par Albert comme complément venant parfaire la *Métaphysique* est également capitale pour l'intelligibilité de l'œuvre sur le plan de son genre littéraire : parce qu'elle est complémentaire au *Liber de causis*, la *Métaphysique* sera aussi complémentaire au *De causis et processu universitatis a prima causa*. C'est, par conséquent, sur la toile de fond de la *Metaphysica* d'Aristote, en particulier le livre Λ , que se dessine le *De causis et processu universitatis a prima causa*. La parenté philosophique entre le *Liber de causis* et la *Metaphysica* d'Aristote se double donc d'une parenté philosophique entre les commentaires qu'Albert fit de ces deux textes et qui se suivent

chronologiquement dans leurs rédactions, le commentaire sur la Métaphysique datant de 126

Nous l'avons vu : le *De causis et processu universitatis a prima causa* a été rédigé juste après le commentaire de la *Metaphysica*. Nous ne saurions sous-estimer cette proximité chronologique. Ainsi devons nous souligner la parenté non seulement chronologique mais aussi littéraire et philosophique, pour ne pas dire textuelle, entre ces deux œuvres. Plusieurs intitulés de livres, de traités ou encore de chapitres du *De causis et processu universitatis a prima causa* ne sont pas sans rappeler ceux de la *Metaphysica*. En ce sens nous pouvons établir un tableau synoptique des deux œuvres de la manière suivante :

<i>Metaphysica</i> ²⁴	<i>De causis et processu universitatis a prima causa</i> ²⁵ .
Liber I : <i>De stabilimento huius scientiae et stabilimento principiorum quae sunt causae</i>	Liber I : <i>De proprietatibus causae primae et eorum quae a causa prima procedunt</i>
Liber I : tr. 2 : <i>De proprietatibus sapientiae istius secundum se.</i>	Liber I : tr. 2 : <i>De scientia primi et de his quae scientiae primi conveniunt.</i>
Liber I : tr. 3 : <i>De causis et principiis secundum antiquorum Epicureorum</i>	Liber I : tr. 1 : <i>De opinionibus antiquorum, qui de hoc dissenserunt.</i>

²⁴ ALBERT LE GRAND, *Metaphysica*, éd. Col., t. XVI, 1-2.

²⁵ ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, éd. Col., t. XVII, 2.

	c. 1 : <i>De Epicureorum opinione.</i>
Liber I : tr. 4 : <i>De opinione Stoicorum de principiis.</i>	Liber I, tr. 1 : c. 3 : <i>De Stoicorum positione de universi esse principio.</i>
Liber I, tr. 5 : c. 1 : <i>De contradictione contradictum Epicureorum, qui ponebant corpoream materiam esse omnium, unus corpus aliquod dicentes eam esse.</i>	Liber I, tr. 1 : c. 2 : <i>De dictae positionis improbatione [Epicureorum].</i>

Nous l’aurons compris à travers ce tableau synoptique, la proximité entre le *De causis et processu universitatis a prima causa* et la *Metaphysica* n’est pas de nature exclusivement chronologique : elle est aussi de nature textuelle et philosophique. Lorsque Albert le Grand entreprend la rédaction de son *De causis et processu universitatis a prima causa* il conserve encore fraîchement le souvenir de la rédaction de son commentaire de la *Metaphysica* réalisé les années, voire les mois précédents.

Cette compréhension du *De causis* comme complément de la *Metaphysica* n’est pas l’exclusivité d’Albert le Grand²⁶, bien qu’il en soit un témoin d’une extrême importance. Une telle compréhension se confond avec la conjoncture et l’histoire des textes : autrement dit avec l’introduction et la réception d’Aristote dans le monde Latin. Elle se confond également

²⁶ Ce fut également le cas de GILLES DE ROME qui, bien qu’il avait conscience de la parenté néoplatonicienne du *Liber* n’en avait pas moins compris explicitement le *Liber* comme un complément de la *Métaphysique* : *Cum ergo in XII Metaphysicae quodam modo agatur de talibus secundum mentem propriam Philosophi, in XIII autem et in XIV de huiusmodi substantiis separatis agatur secundum mentem aliorum, concedens erat ut traderetur aliquis liber in quo de talibus ageretur simpliciter et secundum se : Super Librum de causis*, Venetiis, 1550, Minerva, Frankfurt 1968, proème, Y.

avec l'histoire de l'université. Dans son introduction au *Super librum de causis expositio* de Saint Thomas d'Aquin, le P. H.-D. Saffrey²⁷ a su donner des indications pertinentes quant à la réception du *Liber* tant chez les Maîtres que dans l'histoire institutionnelle de l'université. Il cite ce « livret de l'étudiant » étudié par Grabmann : il s'agit d'un manuscrit de Barcelone composé entre 1230 et 1240 par un maître artien. Ce témoin rapporte que la métaphysique s'étudie dans trois livres : la *metaphysica vetus*, la *metaphysica nova* et le *Liber de causis*, dont le P. Saffrey cite la description suivante :

et ibi agitur de substantiis divinis, in quantum sunt principia essendi et influendi unam in alteram, secundum quod ibidem habetur quod omnis substantia superior influit in suum causatum.

Ces quelques lignes ont l'intérêt, d'une part, de montrer que la lecture du *De causis* se comprenait comme complément de la *Metaphysica*, d'autre part, de montrer que le *Liber* était inséré institutionnellement dans les programmes scolaires. C'est en ce sens que l'on rencontre à nouveau le *Liber de causis* dans la charte universitaire du 19 mai 1255 : le *Liber* devait être lu officiellement parmi les œuvres d'Aristote durant sept semaines. La réception albertinienne du *Liber de causis* se confond donc en partie avec la réception du *Liber* par le Moyen Âge en général. Mais en partie seulement. Car si nous ne pouvons reprocher à Albert le Grand d'avoir occulté la filiation proclusienne du *Liber* —ce que fit Thomas d'Aquin après la traduction de Guillaume de Moerbeke— nous prendrons néanmoins soin de noter l'un ou l'autre point de son herméneutique qui reste, somme toute, originale.

²⁷ H.-D. SAFFREY, *op. cit.*, p. XIX.

C. L'auteur du Liber de causis selon Albert le Grand

L'attribution du *Liber de causis* par Albert pourrait, en première lecture, s'avérer décevante pour l'exégète contemporain et même déjà pour l'exégète post-thomasien²⁸. Albert attribue en effet le *Liber* à un certain David le Juif²⁹ qui aurait ordonnancé le *Liber* à la manière des théorèmes d'Euclide :

²⁸ A. de Libera résume en ces quelques lignes le portrait stéréotypé d'Albert le Grand : « Encyclopédique et confus, théologien fasciné par la philosophie, mais philosophe peu original, expert en digressions qui noient le propos d'ensemble et retardent le moment de la pensée, prodigue en analyses là où l'on voudrait une synthèse, inutile et incertain quand on voudrait une réponse claire, Albert serait plus historien que penseur, s'embarrassant dans les contradictions pour le plaisir du détail, se perdant dans l'anecdote pour la seule raison d'être complet, capable de citer mille curiosités et opinions diverses mais incapable de retrouver son propre fil dans un écheveau de doctrines accumulées pêle-mêle, au hasard des trouvailles et des nouveautés. Maître de l'énoncé rapporté plutôt que « Docteur universel », Albert le Grand serait ainsi au mieux le saint patron de la lecture, au pis un répétiteur brouillon rassemblant, par masses volumineuses, les notes d'une leçon qui n'eut jamais lieu. Dans tous les cas, cette longue existence n'aurait qu'une justification : Albert fut le maître de Thomas d'Aquin. La chose est connue, mais on ne s'en lasse pas. C'est qu'on tient là le modèle du précurseur, l'archétype d'un auteur dont la grandeur se mesure seulement à l'aune de ceux qui l'ont suivi ». (Cf. A. DE LIBERA, *Albert le Grand et la philosophie*, « À la recherche de la vérité », Vrin, Paris, 1990, p.7-8). Nous pourrions également ajouter les mots d'Emile Bréhier : « Extrême diversité et extrême étendue qui, dans la joie où il est de faire l'inventaire des richesses contenues dans l'encyclopédie d'Aristote et d'ajouter même à ces richesses, lui masquent la plupart du temps le peu de cohérence de sa pensée. [...] Aussi est-ce un jeu d'opposer Albert à lui-même et son augustinisme à son péripatétisme. Parfois, il se contente de juxtaposer. » (Cf. É. BREHIER, *Histoire de la philosophie*, I. Antiquité et Moyen Âge, Quadrige PUF, Paris, 1991, p.582-583).

²⁹ Ce David le Juif pourrait être identifié à Avendauth, nom qui serait la traduction latine d'Ibn Daoud dont Albert parle dans son *De caelo et mundo*, lib. I, tr. III, c. 8, éd. Col. t. V, 1, p. 73, l. 30-31 : *secundum doctrinam Avendaud in libro de causis*. Le Père Saffrey a signalé sur ce point l'importance de la tradition manuscrite dans cette attribution du *Liber de causis* à Avendauth : « On a retrouvé à la *Boldeian Library* d'Oxford [*scil.* Oxford, *Boldeian Library*, Selden 24] un manuscrit qui donne le texte du *De causis* latin avec le

Accipiemus igitur ab antiquis, quaecumque bene dicta sunt ab ipsis, quae ante nos DAVID IUDAEUS quidam ex dictis Aristotelis, Avicennae, Algazelis, Alfarabii congregavit, per modum theorematum ordinans ea quorum commentum ipsemet adhibuit, sicut et Euclides in Geometricis fecisse videtur. Sicut enim in Euclidis commento probatur theorema quodcumque ponitur, ita et David commentum adhibuit, quod nihil aliud est nisi theorematis propositi probatio³⁰.

Et il ajoute à la fin de son chapitre, après avoir passé en revue les variantes de titres que ses prédécesseurs ont donnés au *Liber de causis* :

David autem, sicut iam ante diximus, hunc librum collegit ex quadam ARISTOTELIS epistula, quam de

titre : *Metaphysica Avendauth* (transcription d'Ibn Daoud), et un titre analogue se trouve dans un manuscrit de la Bibliothèque Nationale à Paris [scil. Paris, B. N. lat. 14719]. On a trouvé sans nombre des manuscrits qui portent l'inscription *cum commento Alfarabii*. C'est dans des gloses de ce genre, croyons-nous, que saint Albert aura puisé ses informations ». Cf. Thomas d'Aquin, *Super Librum de causis expositio*, H.-D. SAFFREY, « Textes philosophiques du Moyen Âge », XXI, Vrin, Paris, 2002, p. XXIII.

³⁰ ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, lib. II, tr. I, c. 1, éd. Col., t. XVII, 2, p. 59, l. 9-18. Il faut néanmoins signaler que l'attribution du *Liber de causis* à David le Juif n'est pas unanime si l'on considère les autres œuvres d'Albert. Cf. ALBERT LE GRAND, *De homine*, q. 80, a. 1, éd. BORNET, t. XXXV, p. 649b : *In libro De causis dicit Philosophus [...] Si forte aliquis dicat, quod auctoritas prima non est vera eo quod sunt qui illum librum non attribuunt Aristoteli [...]* ; *ibid.*, *De IV coaequaevis*, tr. II, q. 3, a. 1, éd. BORNET, t. XXXIV, p. 339a : *Avicenna in commento super librum de causis* ; *ibid.*, *De homine*, q. 60, éd. BORNET, t. XXXV, p. 517a : *Substantiae separatae, quas vocamus angelos, dicuntur intelligentiae ab Isaac in libro de causis*.

*principio universi esse composuit, multa adiungens
de dictis Avicennae et Alfarabii sumpta*³¹.

Nous pourrions douter de l'intérêt d'un auteur qui, visiblement, se leurre sur l'attribution du *Liber* : ainsi, l'historien sera tenté de porter un jugement dévalorisant sur le commentaire albertinien en le comparant à celui de Thomas d'Aquin par exemple. Le premier est hésitant, le second, débusque la filiation proclusienne. Une telle analyse est vraie, mais elle demande à être complétée. Ce passage revêt un autre intérêt, comme a su si bien l'analyser le P. H.-D. Saffrey³² : si l'on considère l'emploi des verbes utilisés par Albert (*congregavit, collegit, ordinans, adhibuit commentum*), nous prendrons alors soin de noter que le Colonnais ne considérerait pas exactement Ibn Daoud comme l'*auctor* du *De causis*, mais plutôt comme son *compiler*. La différence est de taille, puisque, dès lors, nous comprenons qu'Albert avait eu conscience du caractère collectif du *De causis* ainsi que ses sources gréco-arabes —qui seront par conséquent les sources mêmes d'Albert— et son genre littéraire théorématique. Il reviendra à Thomas d'Aquin, quelques années plus tard en 1272³³ —après la traduction de l'*Elementatio* par Guillaume de Moerbeke— de déterminer avec plus d'exactitude la source proclusienne du *Liber*³⁴.

³¹ ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, lib. II, tr. I, c. 1, éd. Col., t. XVII, 2, p. 61, l. 65-68.

³² H.-D. SAFFREY, *op. cit.*, p. XXII-XXIII.

³³ *Ibid.*, p. XXXIII-XXXVI.

³⁴ *Ibid.*, Prooemium, p. 3 : *Et in graeco quidem invenitur sic traditus liber PROCLI PLATONICI, continens cxxi propositiones qui intitulatur Elementatio theologica ; in arabico vero invenitur hic liber qui apud Latinos De causis dicitur, quem constat de arabico esse translatum et in graeco penitus non haberi : unde videtur ab aliquo philosophorum arabum ex praedicto libro PROCLI excerptus, praesertim quia omnia quae in hoc libro continentur, multo plenius et diffusius continentur in illo.*

Par ailleurs, la question de la mystérieuse *Epistola de principio universi esse* attribuée par Albert à Aristote, et qui aurait une parenté avec le *Liber de causis*, ne peut nous laisser de marbre. Selon le Père Saffrey, il semble que cette épître ait été « une traduction ancienne ou déjà un épitomé du traité de Proclus »³⁵ au sujet des *Eléments de théologie*. Certes, les dernières recherches concernant les sources, notamment arabisantes, du *Liber de causis* sont unanimes sur ce point : elles rejettent la position albertinienne au sujet de l'origine du *Liber de causis*. Pour autant, la question de l'*Epistola*, quant à elle, ne semble pas avoir été résolue. Selon F. Hudry³⁶, l'*Epistola* en question serait en réalité un extrait du troisième livre du *De philosophia* d'Aristote, traité aujourd'hui perdu. En outre, l'*Epistola* aurait été commentée par Alexandre d'Aphrodise. Par conséquent, la position d'Albert relatif à la provenance du *Liber de causis* mérite plus de « considération qu'il n'en a reçue de la part des arabisants, dès lors que l'on connaît mieux la source indiquée, le *De philosophia* parvenu jusqu'à lui sous le titre de *Lettre sur le principe de l'univers* »³⁷. Nous comprendrions alors pourquoi Albert a à certains moments attribué le *Liber de causis* directement à Aristote et à d'autres, au résultat d'une collection de certains éléments de l'*Epistola de principio universi esse* compilés par Ibn Daoud. Selon Alain de Libera³⁸ l'*Epistola*, commentée par Alexandre d'Aphrodise,

³⁵ H.-D. SAFFREY, *op. cit.*, p. XXIII.

³⁶ F. HUDRY, *Le Livre des XXIV Philosophes*. Trad. F. HUDRY. Postface M. RICHIR, Krisis, Grenoble, 1989, p. 59-62 ; 73.

³⁷ *Ibid.*, p. 73.

³⁸ A. DE LIBERA, *Albert le Grand et la philosophie*, « À la recherche de la vérité », Vrin, Paris, 1990, pp. 55-72. Voir aussi du même auteur et sur le même sujet, *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*, « Problèmes et controverses », Vrin, Paris, 2005, p. 74-87. Voir également sur le même sujet : E. ALARCON, « S. Alberto Magno y la Epistola Aristotelis de principio universi esse. Una nota histórica sobre el alcance y límites del conocimiento racional de Dios en el pensamiento medieval », in *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, éd. J. AYALA, Zaragoza, 1992, p. 181-192 ; « S. Alberto Magno y la

ne serait qu'un seul et unique texte de ce dernier et non d'Aristote lui-même : le *kitāb mabādi' al-kull* édité et traduit en français par A. Badawi sous le titre *Epître d'Alexandre d'Aphrodise. Des principes du tout selon l'opinion d'Aristote le Philosophe*³⁹. Si effectivement Albert se dupe au sujet de l'origine aristotélicienne de l'*Epistola*, il n'en demeure par moins que l'*Epistola* reste teintée des *Eléments de théologie* de Proclus. Alain de Libera invoque, en ce sens, pour témoin un autre texte d'Albert où il est fait mention de l'*Epistola* : le *De intellectu et intelligibili*. Après avoir montré que tout *cognitivum* doit, de proche en proche, être rapporté au *Primum et perfectum cognitivum*, Albert tient à souligner l'origine de cette thèse qui serait extraite de l'*Epistola* :

*Haec autem disputatio tota trahitur ex epistola
quadam Aristotelis quam scripsit De universitatis
principio, cuius mentionem in Metaphysica facit
Avicenna*⁴⁰.

Le *cognitivum* dont parle Albert correspondrait, selon Alain de Libera, au *al-'ālim* du *Proclus arabus* : « la thèse que discute Albert est effectivement troublante, puisqu'elle repose, semble-t-il, sur la proposition

Epistola Aristotelis de principio universi esse. Los orígenes históricos de la reducción al ser y el aristotelismo panteísta », *Tópicos*, 3, 1992, p. 77-95.

³⁹ Cf. A. BADAWI, *Ariṣṭū 'inda 'l-'Arab*, Le Caire, 1947, p. 253-277 ; pour la traduction, voir A. BADAWI, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe. Cours professé à la Sorbonne en 1967*, « Études de philosophie médiévale », LVI, Vrin, Paris, 1987, p. 135-153. Plus récemment voir l'édition critique avec traduction anglaise, CH. GENEQUAND, *Alexander of Aphrodisias on the Cosmos*, « Text and Studies », XLIV, Brill, Leiden-Boston-Cologne, 2001.

⁴⁰ ALBERT LE GRAND, *De intellectu et intelligibili*, I, 1, 2, éd. BORGNET, t. IX, p. 479b. En *Summa theologiae*, II, 1, 4, 5, 1, éd. BORGNET, t. IX, p. 97a, Albert attribue l'*Epistola* à Al-Farabi : [...] *in epistola De principio universitatis, ubi probat, sicut dicit Alpharabius, quod principium universitatis non est nisi unum.*

102 des *Eléments de théologie* de Proclus (...*omnia cognitiva cognitionem participant propter intellectum primum*) où l'Intellect est bel et bien défini comme *prime cognitivum* »⁴¹. Il s'en est fallu de peu pour qu'Albert souligne la parenté proclusienne du *Liber de causis* via la parenté proclusienne de l'*Epistola de principio universi esse*, elle-même faussement attribuée à Aristote.

IV. STRUCTURE

Le *De causis et processu universitatis a prima causa* se divise en deux livres (*liber*), eux-mêmes divisés en traités (*tractatus*) qui sont à leur tour subdivisés en chapitres (*capitulum*). Le premier livre est principalement doxographique et commente en partie la *Métaphysique* d'Al-Ghazali au sujet du Premier Principe ; ce n'est qu'au second livre qu'Albert commente le *Liber* à proprement parler.

Dans le premier livre —*De proprietatibus causae primae et eorum quae a causa prima procedunt*—, Albert reprend, corrige, complète les opinions de ses prédécesseurs, les Épicuriens, les Stoïciens et le *Fons vitae* d'Avicébron —Ibn Gebirol— (tr. I, c. 1-6). Après cette partie doxographique, Albert développe une partie systématique au sujet du Premier Principe en commentant, sans mentionner explicitement le texte, la

⁴¹ A. DE LIBERA, *Albert le Grand et la philosophie*, « À la recherche de la vérité », Vrin, Paris, 1990, p. 58. Pour la citation de Proclus, Cf. PROCLOS, *Eléments de théologie*, trad. J. TROUILLARD, Aubier, Paris, 1965, p. 121 : « ...tous les êtres capables de connaître reçoivent de l'esprit premier participation à la connaissance ».

Métaphysique d'Al-Ghazali⁴² : il s'agit d'une véritable théologie naturelle délibérant du statut du Premier Principe, la condition de possibilité de le connaître, ainsi que sa nécessité, son caractère causal et ordonnateur, sa liberté, sa volonté et son omnipotence (tr. I, c. 7-tr. 3).

Le quatrième traité —*De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*— se trouve être le point d'articulation entre le premier et le second livre. Il s'agit d'une théorie de l'émanation reprise aux néoplatoniciens gréco-arabes. Les quatre premiers chapitres définissent le flux et l'influx ; le flux y est compris comme « procession » ou « émanation » ; l'influx, c'est le flux considéré à partir de son réceptacle. Après cette section, vient une autre section où Albert confronte cette définition du flux à la fonction ordonnatrice du Premier Principe, ainsi qu'à la série causale qui en découle (c. 5-6). Enfin, le traité se termine par deux chapitres confrontant les données précédentes au champ de la cosmologie⁴³ : par quelle hypostase le ciel est-il mû ? L'âme, la nature ou bien l'intelligence ? Puis vient enfin la question de la gradualité d'étance du flux

⁴² Ainsi le l. 1, tr. 1, c. 10 *De proprietatibus eius quod necesse est esse* du *De causis et processu universitatis a prima causa*, est un véritable commentaire de la *Métaphysique* d'Al-Ghazali (pars 1, tr. 2 in *Algazel's Metaphysics*, éd. by J. T. MUCKLE, St Michael's Mediaeval Studies, Toronto, 1933, p.52-61). L'édition critique de Cologne met directement le texte d'Al-Ghazali en marge inférieure du commentaire d'Albert (Cf. *De causis et processu univertitatis a prima causa*, éd. Col., t. XVII, 1, p. 18-24). Les références à Al-Ghazali sont nombreuses dans la suite du commentaire, nous nous reporterons à A. DE LIBERA, *Albert le Grand et Thomas d'Aquin, interprètes du Liber de Causis*, R.S.P.T., 74, Vrin, Paris, 1990, p. 364-365, article dans lequel le médiéviste donne notamment une *tabula* de correspondance entre le texte d'Albert et celui d'Al-Ghazali.

⁴³ Sur la cosmologie d'Albert, lire l'excellent exposé de P. DUHEM, *Le système du monde : histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, t. IX, Hermann, Paris, 1958, notamment, p. 113-124, ainsi que TH. LITT, *Les corps célestes dans l'univers de Saint Thomas d'Aquin*, « Philosophes médiévaux », VII, Publications universitaires Louvain – Béatrice-Nauwelaerts Paris, 1963.

à partir du Premier Principe : y'a-t-il hiérarchie ontologique ou monisme ontologique dans l'ordre des causés ? (c. 7- 8).

Le deuxième livre —*De determinatione causarum primarium*— se consacre davantage au commentaire du *Liber de causis*. Ainsi pouvons-nous indiquer dans quels chapitres Albert commente les différentes propositions du *Liber de causis*⁴⁴ :

⁴⁴ La première colonne indique le numéro de la proposition du *Liber de causis*, la deuxième colonne indique les occurrences des propositions dans le livre II du commentaire albertinien, enfin, la troisième colonne indique le passage du *commentarium* à proprement parler de chaque proposition.

Propositions du <i>Liber de causis</i>	Occurrences des propositions dans le <i>De causis et processu universitatis a prima causa (liber II).</i>	<i>Commentarium</i>
<i>Tractatus primus : De potentiis et virtutibus causarum primarium</i>		
I	l. II, tr. 1, c. 5-6	l. II, tr. 1, c. 6
II	l. II, tr. 1, c. 7-10	l. II, tr. 1, c. 10
III	l. II, tr. 1, c. 11-16	l. II, tr. 1, c. 16
IV (V)	l. II, tr. 1, c. 17-23	l. II, tr. 1, c. 19, c. 23
V (VI)	l. II, tr. 1, c. 24-25	l. II, tr. 1, c. 25
<i>Tractatus secundus : De intelligentis</i>		
VI (VII)	l. II, tr. 2, c. 2-8	l. II, tr. 2, c. 8
VII (VIII)	l. II, tr. 2, c. 9-13	l. II, tr. 2, c. 13
VIII (IX)	l. II, tr. 2, c. 14-19	l. II, tr. 2, c. 19
IX (X)	l. II, tr. 2, c. 21-24	l. II, tr. 2, c. 24
X (XI)	l. II, tr. 2, c. 25-27	l. II, tr. 2, c. 27
XI (XII)	l. II, tr. 2, c. 28-30	l. II, tr. 2, c. 30
XII (XIII)	l. II, tr. 2, c. 31-34	l. II, tr. 2, c. 34
XIII (XIV)	l. II, tr. 2, c. 35-41	l. II, tr. 2, c. 41
XIV (XV)	l. II, tr. 2, c. 42-45	l. II, tr. 2, c. 45
<i>Tractatus tertius : Qualiter substantiae separatae quae intelligentiae vocantur sunt causa motus infiniti</i>		
XV (XVI)	l. II, tr. 3, c. 3-6	l. II, tr. 3, c. 6
XVI (XVII)	l. II, tr. 3, c. 7-9	l. II, tr. 3, c. 9
XVII (XVIII)	l. II, tr. 3, c. 10-14	l. II, tr. 3, c. 14

XVIII (XIX)	l. II, tr. 3, c. 15-18	l. II, tr. 3, c. 18
<i>Tractatus quartus : De regimine universorum a causa prima</i>		
XIX (XX)	l. II, tr. 4, c. 1-4	l. II, tr. 4, c. 4
XX (XXI)	l. II, tr. 4, c. 5-6	l. II, tr. 4, c. 6
XXI (XXII)	l. II, tr. 4, c. 7-8	l. II, tr. 4, c. 8
XXII (XXIII)	l. II, tr. 4, c. 9-10	l. II, tr. 4, c. 10
XXIII (XXIV)	l. II, tr. 4, c. 11-13	l. II, tr. 4, c. 13
<i>Tractatus quintus : De principiorum primorum in corruptibilitate</i>		
XXIV (XXV)	l. II, tr. 5, c. 1-4	l. II, tr. 5, c. 4
XXV (XXVI)	l. II, tr. 5, c. 5-7	l. II, tr. 5, c. 7
XXVI (XXVII)	l. II, tr. 5, c. 8-11	l. II, tr. 5, c. 11
XXVII (XXVIII)	l. II, tr. 5, c. 12-14	l. II, tr. 5, c. 14
XXVIII (XXIX)	l. II, tr. 5, c. 15-16	l. II, tr. 5, c. 16
XXIX (XXX)	l. II, tr. 5, c. 18-20	l. II, tr. 5, c. 20
XXX (XXXI)	l. II, tr. 5, c. 21-22	l. II, tr. 5, c. 22
XXXI (XXXII)	l. II, tr. 5, c. 23-24	l. II, tr. 5, c. 24

À travers ce tableau, nous pouvons constater qu'Albert commente de façon linéaire le *Liber de causis*. Il a, en ce sens, élaboré une véritable *diviso textus*, d'une méthode originale et d'une éminente régularité. Ainsi pouvons-nous observer⁴⁵ que chaque *commentarium* est régulièrement précédé d'un ou plusieurs chapitres introductif(s) ayant une valeur doxographique et terminologique, vient ensuite le *commentarium* du *textus*. Albert a donc eu le souci de resituer sa doxographie face aux problèmes ou aux différentes options doctrinales que présentait le *textus* du *Liber de*

⁴⁵ Voir le tableau ci-dessus ainsi que la sommaire du *De causis et processu universitatis a prima causa* en appendice, *infra*, p. 593-602.

causis. Là encore, Albert le Grand se présente comme l'introducteur de l'histoire des idées au sein du commentaire philosophique du *textus*. Le commentaire philosophique d'Albert le Grand est donc loin de se limiter à l'analyse littérale du *textus*, mais il englobe également l'histoire des concepts et de leurs définitions et ce, précisément dans le but de rendre le *textus* davantage intelligible. Avec Albert le Grand, le commentaire philosophique joint la lettre à l'esprit.

De la situation générale du *De causis et processu universitatis a prima causa*, passons, dès à présent, à la situation particulière du quatrième traité du premier livre du commentaire albertinien : le *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*.

V. QUELQUES SOURCES DU DE FLUXU CAUSATORUM A CAUSA PRIMA ET CAUSARUM ORDINE (TRACTATUS QUARTUS, LIBER I)

A. *Pseudo-Denys*

Si elle est due en partie à sa méthode doxographique et à son herméneutique, il convient de souligner que la diversité de sources d'Albert le Grand est également due au texte même du *Liber de causis*, à son mode compilatoire, à ses propres sources, elles aussi diverses et variées. Cristina d'Ancona Costa⁴⁶ a proposé une étude au sujet des sources et de la structure

⁴⁶ C. D'ANCONA COSTA, *Recherches sur le Liber de causis*, « Études de philosophie médiévale », LXXII, Vrin, Paris, 1995. Voir en particulier, *Sources et structure du Liber de causis*, p. 23-52. L'auteur tente d'y établir l'hypothèse d'une parenté entre le *Liber de*

du *Liber de causis*. Outre l'univers crypto-néoplatonicien du *Liber* qui serait une compilation de propositions de l'*Elementatio* de Proclus⁴⁷, mais aussi des *Enneades* IV, V, VI de Plotin⁴⁸, des *Plotiniana arabica*, et de la pseudo-Théologie d'Aristote, —compilation néanmoins originalement agencée—, Cristina d'Ancona Costa a souligné une possible origine monothéiste (chrétienne ou musulmane) du *Liber*, et même quelques influences dionysiennes : l'Un du *Liber* ne serait pas tant l'Un de l'hénologie néoplatonicienne que l'unicité de Dieu en tant que Premier Principe, Cause Première, cause de tous les êtres⁴⁹. Dans le cas de l'hénologie néoplatonicienne, le monde procède de l'Un, dans le cas du monothéisme, l'Un est un Dieu créant *ex nihilo*. Ce n'est pas sans intérêt pour l'auteur du *De causis et processu universitatis a prima causa*, qui était également

causis et le Pseudo-Denys, c'est par ce biais, croyons-nous qu'Albert a manipulé des concepts néoplatoniciens à son insu ; comme le dit l'auteur : « [...] le *Liber de causis* a transmis au XIII^{ème} siècle une version de la métaphysique néoplatonicienne qui était déjà familière au Moyen Âge grâce aux écrits pseudo-dionysiens ». Si Albert n'a pas connu les textes des néoplatoniciens, il n'en demeure pas moins l'héritier de leur appareillage conceptuel *via* Denys. Sur Albert le Grand et le Pseudo-Denys, voir également, ANZULEWICZ, H., « Pseudo-Dionysius Areopagita und deas Strukturprinzip des Denkens von Albert dem Grossen », in *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*, TZOTCHO B., KAPRIEV G. et SPEER A. (Ed.), Turnhout, Brepols, 2000, p. 251-296.

⁴⁷ Sur Albert le Grand et Proclus, voir, R. KAISER, *Das Verhältnis Alberts des Grossen zu den Lehren des Neuplatonikers Proklos. Ein Beitrag zum Neuplatonismus im Mittelalter*, Ph. D. Diss, Universität Bonn, 1954 ; DEGEN, E., *Welches sind die Beziehungen Alberts des Grossen Liber de causis et processu universitatis zur στοιχείωσις θεολογική des Neuplatonikers Proklus, und was lehren uns dieselben*, Ph. D. Diss., Universität München, 1903.

⁴⁸ Sur Albert le Grand et Plotin, voir, L. SWEENEY, « Are Plotinus and Albertus Magnus Neoplatonists » ?, in *Gracefully Reason. Essays in Ancient and Medieval Philosophy presented to Joseph Owens on the Occasion of his Seventy-Fifth Birthday and the Fiftieth Anniversary of his Ordination*, Lloyd P. Gerson (Ed.), Paper in Medieval Studies, 4, PIMS, Toronto, 1983, p. 177-202.

⁴⁹ Cf. C. D'ANCONA COSTA, *Recherches sur le Liber de causis*, « Études de philosophie médiévale », LXXII, Vrin, Paris, 1995, p. 17. Voir aussi, A. BÄCHLI-HINZ, *Monotheismus und neuplatonische Philosophie. Eine Untersuchung zum pseudo-aristotelischen Liber de causis und dessen Rezeption durch Albert den Grossen*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2004

théologien et qui commenta l'ensemble de *l'Opus dionysiacum*. Si Albert le Grand n'a pas eu connaissance du *textus* de *l'Elementatio*, il faut souligner qu'il a eu connaissance de l'un ou l'autre point doctrinal de Proclus —à son insu pourrait-on dire— à travers l'écriture de Denys. Ces points communs entre le *Liber de causis* et Denys concernent, 1. l'antériorité de Dieu comme Cause première qui est également cause de l'éternité, 2. la transcendance de la Cause première *per viam eminentiae* sur ses effets, 3. l'influence égale de la Cause première sur toutes les créatures.

1. L'antériorité de Dieu comme Cause première, cause de l'éternité

L'antériorité de la Cause première, qu'on l'appelle Dieu ou le Premier Principe est un point commun au *Liber de causis* et à Denys. Cela ne va pas être sans conséquences pour Albert le Grand, tant pour sa pensée en général, que pour le traité *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine* en particulier : la théorie d'une causalité essentielle et univoque, fondée sur une hiérarchie des étants à partir de la *causa prima* est l'héritage non seulement du *Liber de causis* mais aussi de Denys. Citons le *Liber de causis* et comparons-le aux *Noms divins* de Denys :

« L'être qui est avant l'éternité est la Cause Première, puisqu'il en est la cause »⁵⁰.

« Il est l'être pour toutes les choses qui sont ; et non seulement les choses qui sont, mais l'être même des choses qui sont dérivés de cet être qui est antérieur à

⁵⁰ *Liber de causis*, II, 2 in *La demeure de l'être, autour d'un anonyme*, étude et traduction du *Liber de causis*, par P. MAGNARD, O. BOULNOIS, B. PINCHARD, J.-L. SOLERE, « Philologie et Mercure », Vrin, Paris, 1990, p. 40-41. : *Esse vero quod est ante aeternitatem est causa prima, quoniam est causa ei*,

l'éternité [εκ του προαιωνίως όντος]. Celui-ci est en effet l'éternité des éternités, qui subsiste avant les éternités. Répétons-nous et redisons que l'être de tout être et toutes les éternités préexistent en lui, car il précède toute chose. Toute l'éternité et tout le temps dérivent de lui, pré-être qui est principe et cause de toute l'éternité, de tout le temps et de tout ce qui est de quelque façon que ce soit »⁵¹.

La thématique de l'antériorité de la Cause première sur toutes réalités y compris l'éternité est un élément clef pour la compréhension non seulement de l'ensemble du *Liber*, ou encore des *Noms divins* de Denys, mais aussi du commentaire d'Albert le Grand. L'antériorité de la Cause première fonde sa transcendance, son caractère non-mélangeable : c'est là un point capital que développera Albert le Grand afin de débusquer toutes sortes de matérialisme, que ce soit le matérialisme panthéiste et noétique d'Hermès Trismegiste (le monde est plein de Dieu, l'intellect est Dieu), ou encore le matérialisme cosmologique de Maïmonide⁵² (c'est-à-dire l'identification des sphères intelligibles aux anges) ou enfin le matérialisme

⁵¹ PSEUDO-DENYS, *Les Noms divins*, ch. 5, §4-5, 817a-820a, in *Œuvres du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, trad. et com. M. DE GANDILLAC, « Bibliothèque philosophique », Aubier, Paris, 1943, p. 131. Traduction légèrement modifiée par nous. Sur le thème néoplatonicien du Premier Principe au-dessus de toutes réalités intelligibles voir aussi : PLOTIN, *Ennéades*, VI 8 [39], 20. 25 ; PROCLUS, *Commentarium in Platonis Parmenidem*, éd. par V. COUSIN, Paris, 1864, G. Olms Verlag, Hildesheim, 1961, 1233. 17-18 ; Pseudo-Théologie d'Aristote 130. 13-18, in A. BADAWI, *Aflūtin inda l-Arab. Plotinus apud Arabes. Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt*, Dar al-Nahdat al-Arabiya, Le Caire, 1966.

⁵² Sur Albert le Grand et Maïmonide, voir RIGO, C. « Zur Rezeption des Moses Maimonides im werk des Albertus Magnus », in SENNER, W, HONNEFELDER, L., (ED), — *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikaner ordens, Neue Folge, Bd. 10, Akademie Verlag, Berlin, 2001, p. 29-66.

—ou plutôt l’hylémorphisme— d’Avicebron (l’âme est un mélange de forme et de matière). Albert luttera contre ces différents types de causalité immanente en avançant à maintes reprises l’argument de la transcendance de la Cause première : comment la Cause première pourrait-elle à la fois s’identifier à ses effets et sauvegarder son caractère transcendant, principal ? Comment la Cause première, antérieure à l’éternité par sa nature et donc au temps pourrait-elle également être plongée dans l’ordre des réalités temporelles ? Ne serait-elle pas de ce fait limitée, et donc sa primauté amoindrie, voire anéantie ? Ce qui annihilerait simultanément son rang de principe. La question de l’antériorité de la Cause première sur l’éternité garantit ainsi son statut de principe. Cependant la transcendance de la Cause première désigne-t-elle pour autant un monisme clôt sur lui-même sans aucun rapport avec ses effets ? Autrement dit, la Cause première, malgré son éminente transcendance, entretient-elle un type de relation avec ses effets quoique immanents aux réalités d’ici-bas ?

2. La transcendance de la Cause première *per viam eminentiae* sur ses effets

Face à cette question, qui traverse tout le *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, Albert répondra, encore une fois, en lisant le *Liber de causis* avec les lunettes de Denys. La réponse à la question d’une condition de possibilité d’un rapport de la Cause première avec ses effets réside déjà dans la question : c’est la vertu causale et régente de la Cause première qui désigne la nature de ses rapports avec ses effets. C’est donc toujours en vertu de sa transcendance que la Cause première tient sa capacité de relation avec ses effets : la Cause première est créatrice d’effets et c’est en cette capacité créatrice ou plutôt causatrice que la Cause première entretient des rapports avec ses effets. Albert se servira de cette thématique de l’antériorité de la Cause première jointe à la transcendance de la Cause

première, commune au *Liber* et à Denys, pour développer sa doctrine de l'analogie de l'être *per prius et posterius* d'une part, et thèse du *primum rei* : le Premier Principe, s'il instaure un ordre *per prius et posterius* reste au-delà de cet ordre. Le Premier Principe n'est pas seulement un *prius rei* (entendons le premier être inscrit dans un ordre), et encore moins un *aliquid rei* (un être quelconque) : il est, par son éminence, le *primum rei*. La thématique de la procession sera lue à la lumière de cette doctrine de l'analogie de l'être chez Albert : la procession ou émanation albertinienne ne reposera donc pas sur un principe d'identité, qui induirait à un panthéisme, mais sur le principe de l'analogie de l'être où l'ordre des effets ordonné à la Cause première, unique et première en son genre, sera décrit. La Providence sera chez Albert, le caractère régent et ordonnateur du Premier Principe ou de la Cause première sur les réalités créées. Comparons à nouveau les deux textes.

« La Cause première régit toutes les choses créées sans qu'elle soit mêlée avec elles »⁵³.

« Mais nous devons dire que c'est Dieu qui produit et qui conserve toute essence, qu'il exerce partout et totalement sa Providence, qu'il est présent partout parce qu'il enveloppe toutes choses de façon insaisissable et grâce à ses procès et à ses actes providentiels à l'égard de tous les êtres »⁵⁴.

La régence de la Cause première et la préservation de sa transcendance posent néanmoins problème. Le risque d'identifier l'action

⁵³ *Liber de causis*, XIX [XX], 155 in *op. cit.*, p. 68-69 : *Causa prima regit res creatas omnes praeter quod commisceatur cum eis*.

⁵⁴ PSEUDO-DENYS, *Les Noms divins*, ch. 9, §9, 916c, in *op. cit.*, p. 159-160.

providentielle de la Cause première, qui est englobante, à ses effets, c'est-à-dire à ce qu'elle englobe, est réel. Là encore Albert le Grand réfutera l'hermétisme dans ce que ce courant philosophique soutient au sujet de la *gubernatio* du monde : Dieu, en gouvernant le monde, est omniprésent, englobe toutes les réalités jusqu'à les pénétrer et à s'identifier à elles, sans cette pénétration ontologique, il n'y aurait pas de *gubernatio* de l'univers. Le panthéisme providentialiste n'est pas loin. Parallèlement au *Corpus hermeticum*, la question se posait déjà en théologie chez les Pères de l'Eglise au sujet du thème du *Christus gubernator* et *pantocrator*. Les Pères avaient alors répondu à ce risque de panthéisme par une théologie de la participation et de la médiation⁵⁵. Bien que la problématique chez Albert se

⁵⁵ Pour les positions des Pères par rapport à l'hermétisme, nous nous référons à W. SCOTT, *Hermetica. The ancient greek and latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus*, texte and english translations with notes, Vol. IV, Testimonia, At the Clarendon Press, Oxford, 1936. L'ensemble de ce volume est consacré aux *testimonia* hermétiques, notamment chez les Pères. L'ensemble de ces *testimonia* nous enseigne que Hermès est généralement classé parmi les sectateurs de Platon, essentiellement à cause du point fondamental commun à ces deux auteurs en matière de cosmologie : le monde n'est ni créé *ex nihilo*, ni une émanation de Dieu, mais résulte d'une matière préexistante à la création que le démiurge aurait mis en forme. Nous retrouvons des thèses semblables que critique Tertullien dans son *Adversus Hermogenem* (Cf. TERTULLIEN, *Contre Hermogène*, II-XVIII, intro., texte, trad. et notes par F. CHAPOT, « Sources chrétiennes », 439, Cerf, Paris, 1999, p. 81-129 ; *Contre les Valentiniens*, XV, 1, intro., texte, trad. et notes par J.-C. FREDOUILLE, t. I, « Sources chrétiennes », 280, Cerf, Paris, 1980, p. 115 ; voir aussi LACTANCE, *Institutions divines*, Livre II, VIII, intro., texte, trad. et notes par P. MONAT, « Sources chrétiennes », 337, Cerf, Paris, 1987, pp. 105-139). Cependant la négation de la création du monde *ex nihilo* n'était pas le seul défi auquel les Pères avaient dûs faire face avec l'hermétisme. À la position hermétiste d'une *gubernatio* du monde où le gouvernant et le gouverné ne faisaient qu'un, évacuant ainsi la liberté de la créature, il fallait opposé une version chrétienne de la *gubernatio* : celle d'une Providence respectueuse de la liberté de la créature. Là où la *gubernatio* hermétiste déterminait les éléments du cosmos, la *gubernatio* chrétienne sera messianique, elle libèrera la créature. Enfin, l'erreur d'Hermogène, comme celle d'Hermès Trismégiste, de ne pas dissocier la nature essentielle de Dieu de la matière aura une conséquence sur le plan anthropologique : puisque l'homme est fait de matière et que celle-ci est de même nature que Dieu, l'homme aura la même nature que Dieu. Face à un tel argument, matérialiste et panthéiste, les Pères devront opposer une déification de l'homme par la grâce et non par la nature, thèse que

pose en des termes différents, le schéma d'une théorie de la médiation [*mediante intelligentia*] (il s'agissait du thème du *Christus mediator* chez les Pères) venant équilibrer d'abord la transcendance de la Cause première, ensuite son action causatrice et enfin l'immanence des réalités créées sera nécessaire au Colonnais pour faire face au panthéisme matérialiste d'Hermès Trismégiste. Sans une telle théorie de la médiation, Albert n'aurait pas eu d'autres options que de soutenir la proposition principale de l'hermétisme : Dieu est toutes choses et que toute chose est Dieu. Autant dire que la théorie de la médiation, c'est-à-dire de la création *mediante intelligentia*, en assurant l'éminence ontico-ontologique du Premier Principe, garantissait simultanément sa différenciation d'avec les réalités créées. Albert répondra à Hermès que la pénétration des êtres par le Premier Principe ne signifie en rien la réduction ontologique de ce dernier à ces premiers : sa théorie du *fluxus* lui sera ici d'un grand secours notamment pour développer la théorie de la création *mediante intelligentia*. En créant par son mode d'être qu'est l'*intelligentia*, le Premier Principe sauvegarde à la fois son unicité et la diversité des réalités découlant de lui. Les formes fluantes du Premier Principe fluant ne réduisent pas le Premier Principe à son réceptacle : l'eau du fleuve a beau couler, la source n'en demeure pas tarie pour autant. La transcendance de la Cause première et son activité causatrice étant établies, se pose à présent la question de l'ordonnement des êtres puisque ceux-ci ne s'identifient pas à la Cause première mais en fluent.

développe aussi Tertullien : la déification « se fait par sa propre grâce [*scil.* de Dieu] et non par nos qualités naturelles, puisqu'il est le seul à pouvoir nous rendre divins » (Cf. . TERTULLIEN, *Contre Hermogène*, V, 4, in *op. cit.*, p. 93). Sur l'hermétisme et la question de la déification de l'homme voir aussi, J. GROSS, *La divinisation du chrétien d'après les Pères Grecs. Contribution historique à la doctrine de la grâce*, ch. III, Gabalda, Paris, 1938, p. 31-38.

3. L'influence égale de la Cause première sur ses effets

Du « régime » de la Cause première à son « influence », il n'y a qu'un pas : Albert le Grand le franchira, toujours à l'aide du *Liber de causis* et de Denys. Il est de la nature de la Cause première de causer, de la même manière qu'il est de la nature du Bien de se diffuser. Encore faut-il analyser ce processus causal ou encore cette diffusion lesquels sont ordonnateurs des êtres : là réside l'originalité de la combinaison du *Liber de causis* et des *Noms divins* dont héritera Albert. Le processus causal de la Cause première, ou la diffusion du Bien premier, sont ordonnateurs, par leur régime providentiel, des êtres qui leurs sont inférieurs, c'est-à-dire de leurs effets.

« La Cause première existe en toutes choses selon une disposition une, mais toutes choses n'existent pas dans la Cause première selon une disposition une »⁵⁶.

« [...] Passons maintenant à l'étude de cette dénomination de Bien, par quoi les théologiens définissent la Dêité supra-divine, quand ils la considèrent dans son absolue transcendance, appelant, je crois, Bonté la substance même de la Théarchie et affirmant que l'être même du Bien, en tant que Bien essentiel, étend sa bonté à tout être. Comme notre soleil, en effet, sans réflexion ni dessein mais en vertu de son être même, éclaire tout ce qui est en mesure, selon la proportion qui

⁵⁶ *Liber de causis*, XXIII [XXIV], 176 in *op. cit.*, p. 74-75: *Causa prima existit in rebus omnibus secundum dispositionem unam, sed res omnes non existunt in prima secundum dispositionem unam.*

convient à chacun, de participer à cette lumière, il en est certainement de même du Bien (car il dépasse le soleil comme dépasse une image imprécise l'archétype transcendant considéré dans sa propre substance) et c'est à tous les êtres que, proportionnellement à leurs forces, il distribue les rayons de son entière bonté. C'est à ces rayons que doivent de subsister, intelligibles ou intelligents, toutes les essences, toutes les puissances et tous les actes ; c'est par eux qu'existent tous les êtres qui possèdent une vie indestructible et inaltérable, tous ceux qui échappent à la mort, à la matière et au devenir, tous ceux qui se situent au-delà de la mutation instable, fluente et toujours génératrice de nouvelles diversités, tous ceux qui, incorporels et immatériels, ne sont objets que d'intellection, et qui, intelligents eux-mêmes, possèdent une intellection qui n'est pas de ce monde, car ils connaissent par illumination les raisons propres de tous les êtres et ils transmettent à leurs congénères leur propre savoir. C'est également à la Bonté qu'ils doivent leur permanence et aussi leur stabilité, la conservation, la garde vigilante et le sanctuaire de leur bien propre. Et c'est parce qu'ils se modèlent sur lui autant qu'il est en leur pouvoir qu'ils prennent ainsi la forme du Bien et qu'ils transmettent aux êtres qui ont rang au-dessous d'eux, selon la prescription d'une loi divine, les dons de toutes sortes qu'ils ont reçu du Bien. C'est au Bien qu'ils doivent également de s'ordonner entre

eux selon une hiérarchie qui n'est pas de ce monde, de rester intérieurement indivisés malgré leur mutuelle compénétration, de se distinguer les uns des autres sans aucune confusion ; c'est le Bien qui confère aux intelligences inférieures le pouvoir de tendre vers celles qui les surpassent, aux plus anciennes de veiller sur leurs subordonnées »⁵⁷.

La question de la causation des êtres par la Cause première pose donc la question de l'articulation entre leurs relations mutuelles (quel type de relation y a-t-il entre les différents êtres ?), leur devenir (quel est leur devenir générationnel et corruptible ?), leur stabilité ontico-ontologique (comment les êtres peuvent-ils durer) et leurs différenciations (si les êtres ont en commun de se distinguer de la Cause première, s'identifient-ils les uns aux autres ou sont-ils séparés les uns des autres ? Bien que tous dérivent de la Cause première, ont-ils pour autant même rang ontologique les uns vis-à-vis des autres ?). Là encore, apparaît l'écueil de l'hermétisme : si le Tout s'identifie à chaque individualité d'être (Dieu est tout), et que chaque individualité d'être s'identifie au Tout (toute chose est Dieu), alors les individualités s'identifient aussi les unes les autres et il y a non-différenciation des êtres dans leur individualité (chaque chose est toutes choses). Albert répondra en puisant sa réponse à nouveau dans la formulation de sa problématique : la causation est ordonnatrice en ce sens que non seulement elle différencie radicalement les êtres de la Cause première mais elle distingue aussi les êtres entre eux en le subordonnant les uns aux autres. Cette causation ordonnatrice permet de sauvegarder le statut commun de tous les êtres face à la Cause première mais aussi de sauvegarder le principe ontico-ontologique de différenciation dans une

⁵⁷ PSEUDO-DENYS, *Les Noms divins*, ch. 4, § 1-2, 693b-696b, in *op. cit.* p. 94-95.

théorie hiérarchique. La hiérarchie permet de sauvegarder ainsi simultanément l'unité des êtres et leur diversité. De même, cet ordonnancement hiérarchique permet aux êtres d'être à la fois stables en ce qu'ils sont et soumis au flux continu du temps. Cette théorie de la hiérarchie, que l'on retrouve dans le *Liber de causis* et chez Denys sera également l'une des sources d'Albert quant à la formulation de sa théorie du flux. Conçu comme procession donatrice de formes, le flux permet à la fois de garantir une unité des êtres et leur diversité.

L'héritage dyonisien, combiné à celui du *Liber de causis*, sera, nous l'aurons compris, capital chez Albert le Grand. Denys permettra à Albert de soutenir d'abord l'antériorité absolue de la Cause première sur le temps, c'est-à-dire son éternité : la Cause première ne peut être qu'éternelle car elle ne procède de rien et n'est soumise à rien. Le déploiement de la transcendance de la Cause première, *per via eminentiam*, s'opère à partir de sa fonction « régaliennne » : l'éminence ontico-ontologique du Premier Principe (où *quod est* et *quo est* sont identiques) sur ses effets se traduit également par le fait que seul le Premier Principe peut faire procession sans changement, en étant identique à lui-même, et en créant des réalités autres que Lui. Le Premier Principe peut gouverner l'univers sans s'y confondre dans la mesure où son mouvement de procession recouvre également une médiation, trait d'union ontologique indispensable entre l'éminence de Dieu et l'immanence du monde. Le flux, s'il ne change pas la nature de la Cause première, permet la causation et garantit la différenciation ontico-ontologique de chaque être et vis-à-vis de la Cause première et entre eux. Ce principe de différenciation ontico-ontologique des réalités qui fluent du Bien et tendent au Bien, et qui sont donc bonnes non en vertu de leur essence mais en vertu de leur origine, Albert ira le puiser chez Boèce.

B. *Le De Hebdomadibus de Boèce*

La source boécienne est fondamentale pour la compréhension de la théorie albertinienne du flux. Cela à deux égards. D'abord parce que Boèce s'est interrogé, tout comme Albert, sur le statut ontologique des réalités dérivant de la Cause première —le Bien— et s'est demandé en quoi ces réalités seraient bonnes. Le seraient-elles par participation, par identité ou encore par nature ? Ensuite, parce que l'appareillage conceptuel de Boèce, à savoir la distinction entre *esse* et *quod est*, lui permettra de répondre à la première question, et qu'Albert reprendra cette distinction à son compte, notamment dans son *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*.

1. La distinction entre *esse* et *quod est* chez Boèce

Connu au Moyen Âge sous le nom de *De hebdomadibus* — probablement à cause des sept axiomes qui y sont développés—, le traité *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona* (*Comment les substances en ce qu'elles sont, sont bonnes, bien qu'elles ne soient pas des biens substantiels*) de Boèce a offert bon nombre de repères à Albert le Grand dans sa formulation de la théorie du flux. Le titre du traité est significatif quant à sa problématique : comment les réalités peuvent-elles être bonnes sans pour autant s'identifier au Bien, c'est-à-dire à la Cause première ? Le sont-elles par leur origine ou par leur participation au Bien —si participation il peut y avoir— ? Ici, les cinq axiomes boéciens du *De hebdomadibus* sont décisifs :

« Axiome 1 : différents sont l'être [*esse*] et ce qui est [*quod est*] ; en effet l'être lui-même n'est pas encore,

tandis qu'en vérité ce qui est est et subsiste une fois reçue la forme qu'est l'être.

Axiome 2 : ce qui est peut participer à quelque chose, mais l'être lui-même ne participe selon aucun mode à rien : en effet, la participation se produit quand quelque chose est déjà ; or quelque chose est une fois qu'il a reçu l'être.

Axiome 3 : ce qui est peut avoir quelque chose en dehors de ce qu'il est lui-même ; mais l'être lui-même, en dehors de soi, n'est mêlé à rien d'autre.

Axiome 4 : il y a une différence entre être quelque chose seulement et être quelque chose en ce qu'il est ; la première expression en effet désigne l'accident, la seconde la substance.

Axiome 5 : tout ce qui est participe à ce qu'est l'être afin d'être ; mais il participe à autre chose afin d'être quelque chose. Et par cela ce qui est participe à ce qu'est l'être, afin d'être ; mais il est afin de participer à une autre chose, quelle qu'elle soit »⁵⁸.

⁵⁸ BOECE, *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona*, 12, in BOECE, *Traité théologiques*, trad. et présentation par A. TISSERAND, GF Flammarion, Paris, 2000, p. 124-125 : I. *Diversum est esse et id quod est. Ipsum enim esse nondum est, at vero quod est accepta essendi forma est atque consistit. II. Quod est participare aliquo potest, sed ipsum esse nullo modo aliquo participat ; fit enim participatio cum aliquid iam est ; est autem aliquid, cum esse susceperit. III. Id quod est habere aliquid praeterquam quod ipsum est potest ; ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum. IV. Diversum est tantum esse aliquid et esse aliquid in eo quod est : illic*

Comment les substances peuvent-elles être bonnes dans leur être même sans pour autant être substantiellement bonnes ? La réponse réside à nouveau dans la question : le fait que les substances soient bonnes à l'intérieur d'elles-mêmes sans être pour autant substantiellement bonnes se situe dans la dérivation du Bien suprême qu'elles reçoivent. La distinction entre « l'être » —*esse*— et « ce qui est » —*quod est*— permet à Boèce de redéfinir la participation des réalités bonnes au Bien suprême. Encore faut-il s'entendre sur la teneur de cette participation : le *quod est* peut être bon en tant qu'il provient du Bien, et c'est en ce sens là seulement que le *quod est* peut être substantiellement bon, non en s'identifiant au Bien mais en le recevant. L'*esse*, quant à lui, est indéterminé, en ce sens qu'il n'a pas d'*aliquid* : seul le *quod est* peut participer à quelque chose par son *aliquid*, car la participation d'un *quod est* présuppose un *aliquid*. Là où le *quod est* présuppose un *aliquid*, l'*esse* reste sans *aliquid*, sinon il ne serait plus un *esse*, mais un *quod est*. Enfin, si le *quod est* participe à l'*esse* par la dérivation de celui-ci, le *quod est* participe aussi à un *aliquid* : « ce qui est [*quod est*] participe à ce qu'est l'être [*quod est esse*] afin d'être [*ut sit*] ; mais il est afin de participer à une autre chose, quelle qu'elle soit ». La participation, et par conséquent la différenciation ontico-ontologique, est donc double : elle est verticale car elle situe les réalités dans leur dérivation du Bien et leurs bontés substantielles en tant qu'elles tirent leur origine du Bien ; elle est horizontale car cette participation permet une autre participation, celle des réalités entre elles. Cette distinction *esse/quod est* permettra une fois de plus à Albert le Grand⁵⁹ de déjouer la tentation d'une

enim accidens, hic substantia significatur. V. Omne quod est participat eo quod est esse ut sit ; alios vero participat ut aliquid sit. Ac per hoc id quod est participat eo quod est esse ut sit ; est vero ut participet alio quolibet.

⁵⁹ Pour la distinction entre *esse* et *quod est* dans le *tractatus quartus* voir ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, l. 1, tr. 4, c. 5, éd. Col., t. XVII,

2, p. 48, l. 51-57 : *Quod autem proximum ab illo est, constat, quod ex nihilo est. Secundum enim « id quod est » nullum habet suae essentiae principium. Si enim tale principium haberet, a seipso haberet. Quod omnino absurdum est. Sui autem esse principium habet id quod ante ipsum est. Primum ergo lumen occumbit in ipso per hoc quod aliud est in ipso esse et « quod est ». Et hoc quidem intelligentia est ; ibid., p. 49, l. 5-13 : Prius enim nihil accipit a secundo. Differentia enim posterior generi non confert « hoc quod est », sicut rationale non confert animali « hoc quod sit animal », nec accidens proprium confert homini, quod sit homo. Cum ergo quodlibet a seipso habeat « hoc quod est », a priori autem se habeat esse, a posteriori autem non habet nec « id quod est » nec esse, videtur nullus gradus esse in entibus secundum speciem vel genus determinatus ; ibid. 49, l. 41-56 : Quae diversitas notatur in hoc quod aliud est in ipso « quod est » et esse. Et si accipiatur immediatum a primo procedens, non potest dici, quod secundum « id quod est » aliud ante se habeat principium, ex quo sit, sicut elementale principium, per quod constituatur. Tamen secundum « id quod est » in potentia est et non in actu, antequam sit. In potentia ergo esse differentiam facit a primo esse. Tertium autem ens, quod a primo et secundo est, similiter in potentia est ad secundum. Et hoc magis est in potentia quam secundum. Et sic est de quarto et de quinto et deinceps. Per gradus ergo « eius quod est » in potentia esse omnia posteriora differunt a primo, et posteriora non eodem modo se habent ad primum. Constat autem, quod secundum differentiam potentiae differat esse in actu et essentia, quae est in illis. Differunt ergo omnia posteriora et in esse et in essentia ; ibid., p. 55, l. 91-56, l. 27 : Et in hoc quod ab alio est, triplicem habet comparationem, scilicet ad primum intellectum, a quo est et quo sibi est esse ; et ad seipsum secundum « id quod est » ; et ad hoc quod in potentia est secundum hoc quod ex nihilo est. Antequam enim esset, in potentia erat, quia omne quod ab alio est, factum est et in potentia erat, antequam fieret. Intelligentia ergo prima non habet necesse esse nisi secundum quod intelligit se a primo intellectu esse. Secundum autem quod intelligit seipsam secundum « id quod est », occumbit in ea lumen intellectus primi, quo intelligit se a primo intellectu esse. Et sic necesse est, quod inferior constituatur sub ipsa. Et haec est secunda substantia, quae vel anima dicitur vel id quod in caelis est loco animae. Secundum autem quod intelligit se ex nihilo esse et in potentia fuisse, necesse est, quod incipiat gradus substantiae, quae in potentia est. Et hoc est materia sub prima forma, quae est materia coporis caelestis, quae vocatur mobile primum. Materia enim illa potentia divisibilis est. Et dum illustratur forma illa quae loco animae est, statim extenditur per motum, qui quodammodo ubique est, et ad apprehendendum lumen intelligentiae figuram et motum accipit circuli sive corporis sphaerici. Intelligentia ergo, quae inter factas substantias prima est, secundum quod intelligit se a primo intellectu esse, in lumine primi intellectus est et ipsum lumen et sic intelligentia est. Secundum autem quod intelligit se secundum « id quod est », lumen suum extendit ad aliud quoddam esse et sic extenditur in animam vel id quod loco animae est. Secundum autem quod intelligit se ex nihil esse et in potentia, ad esse materiale descendit, et sic fit id quod primum mobile est sub forma corporeitatis. Pour les autres traités du *De causis et processu universitatis a prima causa*, se référer à l'*index vocabulorum* au mot *esse* (p. 244-249) où l'on retrouvera les différentes occurrences de *esse* et de *quod est*.*

indistinction des réalités avec leur Cause première et d'une indistinction des réalités entre elles. La notion de flux permet de garantir cette double distinction en ajoutant un point : seule la Cause première bénéficie d'une indistinction entre *esse* et *quod est*. Là encore, le panthéisme d'Hermès Trismégiste n'aura plus son mot. Reste en conséquence à analyser ce mode de dérivation du Bien sur les réalités.

2. La dérivation du Bien : le *fluxus* chez Boèce

Par *fluxus*, Boèce entend l'émanation des biens seconds à partir du premier Bien. Pour reprendre les mots d'Alain de Libera « les choses existantes ne sont bonnes ni dans leur essence substantielles ni par participation, mais de par leur origine même, parce que leur être a été voulu par le Créateur et « s'épanche », « flue », de sa volonté »⁶⁰. Bien que la distinction *esse/quod est* permet d'ordonner le statut ontologique des êtres vis-à-vis du Bien et vis-à-vis d'eux-mêmes (différenciation entre le Bien et les êtres d'une part, et différenciation entre les êtres d'autre part), la dérivation du Bien en eux n'en est pas pour autant totalement expliquée. Cette dérivation du Bien premier, appelé *fluxus*, comme chez Albert le Grand est, *mutatis mutandis*, une reprise de la *processio* néoplatonicienne. Elle permet de justifier la diversité des êtres, leur ordonnancement ontologique, c'est-à-dire leur hiérarchie graduée, et de développer le thème du Bien comme Providence ordonnatrice à travers sa volonté. Les êtres ne sont pas seulement distincts du Bien et entre eux : ils sont aussi ordonnés à Lui et ordonnés entre eux en fonction de leur participation ou de leur non-participation au Bien. Albert le Grand saura tirer profit de cette notion boécienne du flux pour la construction de son propre concept :

⁶⁰ A. DE LIBERA, *Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean Paul II*, L'ordre philosophique, Vrin, Paris, 2003, p. 288.

« Or puisqu'elles (*scil.* les choses) ne sont pas simples, elles n'auraient absolument pas pu être, si cela qui est le seul Bien n'avait pas voulu qu'elles fussent. C'est donc parce que leur être a flué [*defluxit*] de la volonté du Bien qu'elles sont dites être bonnes. Le Bien premier en effet, puisqu'il est, est bon en ce qu'Il est. Mais le Bien second, puisqu'il a flué [*fluxit*] de celui dont l'être lui-même est bon, est bon lui-même aussi. Mais l'être lui-même de toutes choses a flué [*fluxit*] de celui qui est le Bien premier et qui est tellement bon qu'il est dit à juste titre être bon en ce qu'il est. L'être lui-même des choses est donc bon : il se trouve en effet en lui. Sur un tel sujet, la question est résolue. C'est pourquoi, en effet, bien que les choses soient bonnes en ce qu'elles sont, elles ne sont pas cependant semblables au Bien premier, puisque l'être lui-même des choses n'est pas bon quel que soit leur mode. Mais puisque l'être lui-même de ces choses ne peut être s'il n'a pas découlé [*defluxerit*] de l'Être premier, c'est-à-dire du Bien, pour cette raison, l'être lui-même de ces choses est bon sans être semblable à ce par quoi il est. En effet celui-là le Bien premier est bon en ce qu'il est, quel que soit le mode : car il n'est pas autre que bon. Mais l'être des choses, s'il ne tirait pas son être du Bien premier, pourrait peut-être être bon, mais ne pourrait pas être bon en ce qu'il est. Peut-être alors participerait-il en effet au Bien, mais l'être lui-même, que les choses

ne tireraient pas du Bien, elles ne pourraient l'avoir bon.

Une fois donc que l'on a retiré d'elles le Bien premier par la pensée et la réflexion, les choses peuvent être bonnes, cependant elles ne peuvent être bonnes en ce qu'elles sont. Et puisqu'elles n'ont pu exister en acte, à moins de n'avoir été produites par ce qui est véritablement bon, pour cette raison leur être est bon sans que ce qui a flué [*fluxit*] du Bien substantiel soit semblable à lui. Si donc elles n'avaient pas flué [*fluxissent*] de lui, quoiqu'elles eussent été bonnes, cependant elles n'auraient pu être bonnes en ce qu'elles sont : elles seraient en dehors du Bien sans provenir du Bien, alors que le Bien premier lui-même est à la fois l'être lui-même et le Bien lui-même et l'être bon lui-même »⁶¹.

⁶¹BOECE, *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona*, 49-57, in BOECE, *Taités théologiques*, trad. et présentation par A. TISSERAND, GF Flammarion, Paris, 2000, p. 132-133 : *Quae quoniam non sunt simplicia, nec esse omnino poterant, nisi ea id quod solum bonum est esse voluisset. Idcirco quoniam esse eorum a boni voluntate defluxit, bona esse dicuntur. Primum enim bonum, quoniam est, in eo quod est bonum est. Secundum vero bonum, quoniam ex eo fluxit cuius ipsum esse bonum est, ipsum quoque bonum est. Sed ipsum esse omnium rerum ex eo fluxit quod est primum bonum et quod bonum tale est ut recte dicatur in eo quod est esse bonum. Ipsum igitur eorum esse bonum est : tunc enim in eo.*

Quia in re soluta quaestio est. Idcirco enim licet in eo quod sint bona sint, non sunt tamen similia primo bono, quoniam non quoquo modo sint res ipsum esse earum bonum est. Sed quoniam non potest esse ipsum esse rerum, nisi a primo esse deflexerit, id est bono, idcirco ipsum esse bonum est nec est simile ei a quo est. Illud enim quoquo modo sit bonum est in eo quod est : non enim aliud est praeterquam bonum. Hoc autem nisi ab illo esset, bonum fortasse esse posset, sed bonum in eo quod est esse non posset. Tunc enim participaret forsitan bono, ipsum vero esse quod non haberent a bono, bonum habere non possent.

C'est là également un point important de la conception boécienne du flux : non seulement le *fluxus* permet la distinction des êtres bons, leur hiérarchie, et de déterminer leur origine dans le Bien premier, mais il permet aussi le développement d'une véritable théorie de la Providence du Bien. Le flux boécien exprime ainsi le mode providentialiste de l'émanation du Bien Premier sur les biens seconds. C'est en effet parce que les êtres ont « flué de la volonté du Bien qu'ils sont dits être bons ». Ce qui ne signifie pas que la « volonté du Bien » se confond avec les êtres, mais ceux-là, tiennent leur bonté de celle-ci ; là encore, la tentation d'un panthéisme hermétique — celui du *gubernator mundi* qui se confond avec le monde— sera évacuée chez Albert le Grand. Enfin, le flux permet également la distinction entre substance et accident, comme l'a souligné Albert lui-même en citant explicitement Boèce :

*Est autem etiam verum de accidente per se, quod consuevit vocari proprium, quod, sicut dicit BOETHIUS, manat et fluit de essentialibus principiis substantiae, nihil tamen existens substantialium principiorum. Fluit ergo a primo substantia per essentialia, sed non per essentialia a substantia fluit accidens per accidens.*⁶²

Igitur sublato ab his bono primo mente et cogitatione, ista licet essent bona, tamen in eo quod essent bona esse non possent. Et quoniam actu non potuere existere, nisi illud ea quod vere bonum est produxisset, idcirco et esse eorum bonum est et non est simile substantiali bono id quod ab eo fluxit. Et nisi ab eo fluxissent, licet essent bona, tamen in eo quod sunt bona esse non possent, quoniam et praeter bonum et non ex bono essent, cum illud ipsum bonum primum et ipsum esse sit et ipsum bonum et ipsum esse bonum. La traduction française a été légèrement modifiée par nous.

⁶² ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, l. 1, tr. 4, c. 4, éd. Col., t. XVII, 2, p. 48, l. 28-35. Voir aussi, ALBERT LE GRAND, *Super Dionysium De*

En outre, Albert le Grand, a lu le *Liber de causis*, non seulement avec les lunettes de Denys, mais aussi avec celles de Boèce. Bien qu'Albert n'ait pas pu reconnaître textuellement la parenté néoplatonicienne du *Liber*, il l'a commenté avec un appareillage conceptuel typiquement néoplatonicien *via* Denys et Boèce. À travers le *fluxus* et la distinction *esse/quod est* de Boèce, Albert s'appropriera la thématique de la procession néoplatonicienne sans tomber dans une certaine forme de panthéisme, mais en fondant l'ordre entre le Premier Principe et les réalités créées sur une analogie de l'être. Enfin, Albert réinterprètera Boèce en ce que la distinction *esse/quod est* ne sera pas seulement la racine de la distinction entre le Premier Principe et les réalités, mais aussi entre les réalités elles-mêmes : le *fluxus* albertinien servira ainsi à établir non seulement une analogie de l'être mais aussi un principe d'individuation de l'être.

C. Avicenne

L'histoire de la notion de flux n'est pas exclusivement grecque et latine : elle est aussi arabe. L'*Avicenna latinus* offre sur ce point le meilleur exemple de cette parenté arabe et latine de la notion de flux. Là encore, on retrouvera les principales composantes de la notion de *processio* et de *fluxus* développées par Denys et par Boèce : la Cause première comme cause du bien par son essence d'une part et comme Providence ordonnatrice des êtres d'autre part. Une originalité néanmoins surgit chez Avicenne : celle d'une influence ordonnatrice de la Cause première sur le monde.

divinis nominibus, c. 4, éd. Col., t. XXXVII, 1, p. 279, l. 50-52 : [...] *ut dicit Boethius, quamvis sit accidens, quia est extra essentialibus et specialibus rei* ; BOECE, *In Porphyrium commentariorum*, lib. V, c. 22, PL 64, p. 156B-157A. C. D

1. L'émanation des Intelligences

La création, chez Avicenne, est pensée en termes d'effusion ou d'émanation (*fayḍ* en arabe, *fluxus* en latin)⁶³. C'est dans le Livre IX de la

⁶³ Sur les lexiques arabo-latin et latino-arabe d'Avicenne, voir *Avicenna Latinus. – Liber de philosophia prima sive scientia divina I-X*, lexiques par S. VAN RIET, Peeters, Louvain – Brill, Leiden, 1983, notamment pour *fluxus* (*inbi^cāth*, *fayadā*, *ifāḍa*), *fluens* (*fā'id*), *esse fluens* (*fāḍa*), *fluit* (*munba^cith*, *fā'id*, *mustafid*), *fluere* (*inba^catha*, *sarā*, *sanaḥa*, *fāḍa*, *fayḍ*, *fayadān*), p.225. Maïmonide utilise aussi le terme *fayḍ* traduisible par *fluxus* lorsqu'il traite de l'épanchement divin, voir MAÏMONIDE, *Le Guide des égarés*, trad. S. MUNK, préface CL. BIRMAN, Deuxième partie, § 12, « Les dix paroles », Verdier, Paris, 1979, p. 274-276 : « Il est donc clair que l'action que les corps (élémentaires), en vertu de leurs formes (particulières), exercent les uns sur les autres a pour résultat de disposer les (différentes) matières à recevoir l'action de ce qui est incorporel, c'est-à-dire les actions qui sont les formes. Or, comme les impressions de l'intelligence séparée sont manifestes et évidentes dans ce monde, -je veux parler de toutes ces nouveautés (de la nature) qui ne naissent pas du seul mélange en lui-même, —on reconnaîtra nécessairement que cet efficient n'agit pas par contact, ni à une distance déterminée, puisqu'il est incorporel. Cette action de l'intelligence séparée est toujours désignée par le mot « épanchement » (*fēidh*), par comparaison avec la source d'eau qui s'épanche de tous côtés et qui n'a pas de côtés déterminés, ni d'où elle proflue, ni par où elle se répand ailleurs, mais qui jaillit de partout et qui arrose continuellement tous les côtés (à l'entour), ce qui est près et ce qui est loin. Car il en est de même de cette intelligence : aucune force ne lui arrive d'un certain côté ni d'une certaine distance, et sa force n'arrive pas non plus dans un temps plutôt que dans un autre temps ; au contraire, son action est perpétuelle, et toutes les fois qu'une chose a été disposée, elle reçoit cette action toujours existante qu'on a désignée par le mot « épanchement ». De même encore, comme on a démontré l'incorporalité du Créateur et établi que l'univers est son œuvre et qu'il en est, lui, la cause efficiente, —ainsi que nous l'avons exposé et que nous l'exposerons encore, —on a dit que le monde vient de l'épanchement de Dieu et que Dieu a épanché sur lui tout ce qui y survient. De même encore on a dit que Dieu a épanché sa science sur les prophètes. Tout cela signifie que ces actions sont l'œuvre d'un être incorporel ; et c'est l'action d'un tel être qu'on appelle « épanchement ». La langue hébraïque aussi a employé ce mot, je veux dire (le mot) « épanchement », en parlant de Dieu par comparaison avec la source d'eau qui s'épanche, ainsi que nous l'avons dit. En effet, on n'aurait pu trouver d'expression meilleure que celle-là, je veux dire *fēidh* (épanchement), pour désigner par comparaison l'action de l'être séparé ; car nous ne saurions trouver un mot réellement correspondant à la véritable idée, la conception de l'action de l'être séparé étant chose très difficile, aussi difficile que la conception de l'existence même de l'être séparé. De même que

Métaphysique du Shifâ', c'est-à-dire dans le *Tractatus IX* du *Liber de philosophia prima sive scientia divina* de l'*Avicenna Latinus*, qu'est exposée la cosmologie d'Avicenne, en tant qu'émanation d'Intelligences : la notion de flux y occupe une place prépondérante. L'émanation n'est pas autre chose que la pensée divine, en acte, se pensant elle-même, produisant par cette auto-réflexion une hypostase distincte. C'est là un *topos* commun de l'aristotélisme : le Premier moteur, ou l'être divin, est un acte pur⁶⁴. La cosmologie d'Avicenne reste, néanmoins, tout autant teintée d'aristotélisme

l'imagination ne saurait concevoir un être que comme corps ou comme force dans un corps, de même elle ne saurait concevoir qu'une action puisse s'exercer autrement que par le contact d'un agent, ou du moins à une certaine distance (limitée) et d'un côté déterminé. Or, comme pour certains hommes, même du vulgaire, c'est une chose établie que Dieu est incorporel, ou même qu'il n'approche pas de la chose qu'il fait, ils se sont imaginé qu'il donne ses ordres aux anges et que ceux-ci exécutent les actions par contact et par un approche corporel, comme nous agissons nous-mêmes sur ce que nous faisons ; ils se sont donc imaginé que les anges aussi sont des corps. Il y en a qui croient que Dieu ordonne la chose en parlant comme nous parlons, je veux dire par les lettres et des sons, et qu'alors la chose se fait. Tout cela, c'est suivre l'imagination, qui est aussi, en réalité, le *yeczer har-ra'* (la fantaisie mauvaise) ; car tout vice rationnel ou moral est l'œuvre de l'imagination ou la conséquence de son action. Mais ce n'est pas là le but de ce chapitre. Nous avons plutôt l'intention de faire comprendre ce qu'on entend par l'épanchement, en parlant soit de Dieu, soit des Intelligences ou des anges, qui sont incorporels. On dit aussi des forces des sphères célestes qu'elles s'épanchent sur le (bas) monde, et on dit : « l'épanchement de la sphère céleste », quoique les effets produits par celle-ci viennent d'un corps et qu'à cause de cela les astres agissent à une distance déterminée, je veux dire suivant qu'ils sont prêts ou loin du centre (du monde) et selon leur rapport mutuel. C'est ici le premier point de départ de l'Astrologie.

Quant à ce que nous avons dit que les prophètes aussi on t présenté métaphoriquement l'action de Dieu par l'idée de l'épanchement, c'est par exemple, dans ce passage : « Ils m'ont abandonné, moi source d'eau vive » (Jér. 2 : 13), ce qui signifie « épanchement de la vie », c'est-à-dire de l'existence, qui, indubitablement, est la vie. De même on a dit : « Car auprès de toi est la source de la vie » (Ps. 36 : 10), ce qui veut dire l'épanchement de l'existence » ; et c'est encore la même idée qui est exprimée à la fin de ce passage par le mots : « dans ta lumière nous voyons la lumière » (ce qui veut dire) que, grâce à l'épanchement de l'intellect (actif) qui est émané de toi, nous pensons, et par là nous sommes dirigés et guidés et nous percevons l'intellect (actif). Il faut te bien pénétrer de cela ».

⁶⁴ Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, Λ, 7, 1072b 14-30, trad. et notes J. TRICOT, Vrin, Paris, 1991, p. 174-175.

que de néoplatonisme : c'est là une originalité à laquelle n'échappera pas à Albert le Grand. Cette procession des Intelligences se définit comme un ordre hiérarchique des réalités au premier rang duquel viennent la perfection et la disponibilité des Intelligences séparées, puis l'imperfection et les limites des êtres sublunaires, enfin l'opacité et l'informité de la matière première. La procession sera alors conçue comme une chute —*casus*— des entités les plus nobles, les Intelligences séparées, aux entités les moins nobles, c'est-à-dire les plus matérielles. Cette procession sera fondée sur une dialectique entre le nécessaire et le possible qui aura tout son espace: chaque triade (Intelligence, âme céleste, corps céleste) se situera sur l'échelle de l'être en fonction de son partage entre nécessité et possibilité ; plus une triade est proche de la pensée divine —l'Être nécessaire par excellence— plus sa part ontologique sera nécessaire et noble ; plus une triade sera éloignée de la pensée divine, plus sa part de contingence sera prédominante. Autrement dit, au fur et à mesure de l'éloignement de la pensée divine, le nécessaire se trouve être limité par le possible : ce dernier est comme une frontière que le nécessaire ne peut dépasser. La possibilité est conçue comme une ombre ou une ténèbre qui résiste à la lumière de l'Un : plus cette ombre est grande, plus la matière y est dense et épaisse. Le monde terrestre apparaît alors comme l'élément le plus contingent, le plus opaque, le plus matériel qui soit et par conséquent le plus éloigné de l'Un. Le possible est comme une limite que le flux divin nécessaire ne peut franchir.

Dieu, étant absolument simple et nécessaire, ne peut produire une multiplicité⁶⁵ : l'Un ne peut, selon un adage qui allait devenir célèbre chez

⁶⁵ Cf. AVICENNE, in *Avicenna Latinus. – Liber de philosophia prima sive scientia divina*, éd. crit. Par S. VAN RIET, intro. par G. VERBEKE, Peeters, Louvain — Brill, Leiden, liv. V-X, 1980, tr. IX, c. 4, p. 479, l. 92-94 : *ea quae primo sunt ab eo —et haec sunt creata—*,

les Latins, que produire l'un, *ex uno non fit nisi unum*. Dieu ne pourra donc produire qu'une unité. De l'acte de la pensée divine se pensant elle-même procède la Première Intelligence appelée aussi Intellect universel : énergie créatrice de Dieu, elle est le garant du passage de l'Un au Multiple. À partir de cet Intellect universel, procèdera toute une série d'Intelligences. En pensant son principe, à savoir, l'Être nécessaire dont elle provient, la Première Intelligence émane la deuxième Intelligence. Se pensant elle-même, ainsi que le principe nécessaire duquel elle tient sa propre existence, la Première Intelligence émane la première âme céleste. Enfin, en se pensant telle qu'elle est, par soi, c'est-à-dire en pensant sa propre essence — autrement dit en se pensant comme un possible de soi—, la Première Intelligence émane la matière du premier ciel enveloppant laquelle est mue par la première âme céleste⁶⁶. Cette dialectique de pensée⁶⁷ (le nécessaire et la possible, la pensée de soi par le nécessaire et la pensée de soi par le

non possunt esse multa nec numero nec divisione in materiam et formam, quoniam id quod sequitur ex eo, est ab eius essentia, non ab alio aliquo.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 483, l. 85-p. 484, l. 1 : *Igitur ex prima intelligentia, inquantum intelligit primum, sequitur esse alterius intelligentiae inferioris ea, et inquantum intelligit seipsam, sequitur ex ea forma caeli ultimi et eius perfectio et haec est anima, et propter naturam essendi possibile quae est ei et quae est retenta inquantum intelligit seipsam, est esse corporeitatis caeli ultimi quae est contenta in totalitate caeli ultimi. Unde ipsa et id quod est commune virtuti sunt sic quod ex ipsa sequitur intelligentia, et ex eo quod est commune virtuti, inquantum appropriatur sibi ipsi secundum modum suum, sequitur sphaera prima cum suis partibus duabus, scilicet materia et forma ; materia autem est mediante forma et consortio eius, sicut possibilitas essendi trahit ad effectum id quod est apud eam, scilicet formam caeli.*

⁶⁷ *Ibid.*, p. 481, l. 56-60 : *Tu scis autem quod hic sunt intelligentiae et animae separatae multae. Unde esse eorum non potest esse acquisitum ab aliquo mediante quod non sit separatum. Item nosti quod, in universitate eorum quae sunt a primo, sunt corpora, et nosti quod omne corpus est possibile esse quantum in se, et quod necessarium est per aliud a se, et nosti non esse illis viam essendi a primo absque mediante aliquo : sunt igitur ex ipso, sed mediante aliquo, et nosti quod medium non est unitas pura ; nosti etiam quod ex uno, secundum quod est unum, non est nisi unum. [...]. Sed necessitas sui esse est secundum quod est intelligentia, et intelligit seipsum et intelligit primum necessario. Unde oportet ut sit in eo multitudo ex hoc quod intelligit se quod est possibile esse quantum in se, et ex hoc quod intelligit necessitatem sui esse a primo quod est intellectum per se.*

possible) se reproduit d'Intelligence en Intelligence jusqu'à la dixième et dernière Intelligence appelée également Intellect agent⁶⁸ (*'aql fa''âl, intellectus agens*). Cette dernière Intelligence est si éloignée du Premier que sa vertu émanatrice s'amenuise au point de ne pouvoir émaner une autre Intelligence et, par conséquent une autre triade (Intelligence, âme, et corps célestes). Dès lors, la procession subit une dispersion : le multiple surgit ainsi sans médiation. L'Intellect agent rayonne les formes spécifiques que sont les âmes végétales, animales et humaines. Ces âmes s'emparent de la matière sublunaire disposée à les recevoir⁶⁹ : ainsi sont engendrées les différentes réalités du monde terrestre. En ce sens, cette dixième Intelligence ou Intellect agent sera aussi désigné comme le « donateur de formes »⁷⁰ (*dator formarum*).

La désignation de la dixième et dernière Intelligence comme Intellect agent fait évidemment écho au *noûs poietikôn* d'Aristote au *Livre III* de son *De anima*. L'Intellect agent fait passer l'intelligence humaine de la puissance à l'acte, « produisant toutes choses » (*noûs poietikôn*), là où l'Intellect passif —ou patient— (*noûs pathetikôn*) est une disposition « recevant toutes choses » :

⁶⁸ *Ibid.*, p. 483, l. 83-85 : *Igitur sub omni intelligentia sunt tria in esse ; unde oportet ut possibilitas essendi haec tria sit ab illa intelligentia prima in creatione propter trinitatem quae est nominata in ea, et nobile sequitur ex nobiliore multis modis ;* p. 484, 97-99 : *Similiter est dispositio in intelligentia et intelligentia, et in caelo et caelo, quousque pervenitur ad intelligentiam agentem quae gubernat nostras animas.*

⁶⁹ *Ibid.* c. 5, p. 489, l. 28 : *ab hoc separato fluet forma propria et describetur in illa materia.*

⁷⁰ *Ibid.*, p.492, l. 91-p. 493, l. 97 : *Nam a corporibus caelestibus, scilicet vel a quattuor corporibus ex illis, vel a numero contento in quattuor collectionibus, ex unoquoque eorum, fluit in hanc materiam quae fit propter communicationem, aptitudo ad formam corporis simplicis ; quae, cum sit apta, recipit illas formas a datore formarum, vel ut hoc totum fluat ab uno corpore, sed sint ibi comparationes quae faciunt debere esse diversitates a causis occultis in eam.*

« Et c'est ainsi qu'il y a, d'un côté, l'intelligence caractérisée par le fait qu'elle devient toutes choses, et de l'autre, celle qui se caractérise par le fait qu'elle produit toutes choses, comme une sorte d'état comparable à la lumière. Car, d'une certaine façon, la lumière aussi fait que les couleurs potentielles soit des couleurs effectives. Et cette intelligence est séparée, sans mélange et impassible, puisqu'elle est substantiellement activité. Toujours, en effet, ce qui produit surpasse en dignité ce qui subit et le principe surpasse la matière. [...]. Or il est exclu que l'intelligence tantôt opère, tantôt non. Une fois séparée d'ailleurs, elle se réduit à son essence, et il n'y a que cela d'immortel et d'éternel. Nous avons d'autre part, des défauts de mémoire parce que, si cette essence est impassible, l'intelligence propre à subir les impressions est, elle, corruptible et que, sans elle, on ne pense rien »⁷¹.

La position d'Aristote est énigmatique : l'Intellect agent s'identifie-t-il au Premier moteur, à la Cause première ? Est-il numériquement un pour tous les hommes ou particulier à chaque homme ? Est-il consubstantiel à l'âme humaine où en est-il séparé ? Autant de questions qui seront autant de chemins de croix pour les exégètes médiévaux du *De anima*. Pour Avicenne, l'Intellect agent sera une substance séparée. Bien qu'il ne soit pas agent en un sens absolu —Dieu seul agit absolument—, l'Intellect agent agit sur les êtres sublunaires comme étant le principe de toute connaissance et de

⁷¹ ARISTOTE, *De l'âme*, III,5, 430a 10 *sqq.*, in ARISTOTE, *De l'âme*, trad. et présentation, R. BODEÛS, Paris, GF Flammarion, pp. 228-231.

toute révélation, c'est-à-dire comme étant le principe de tout prophétisme : en ce sens, l'Intellect agent sera, *in fine*, identifié à l'ange qui délivre son message de révélation au Prophète⁷². La cosmologie avicennienne se dévoile alors comme angéologie.

Dix intelligences, neuf âmes célestes et neuf orbes célestes (le premier ciel enveloppant, le ciel des fixes, Saturne, Jupiter, le Soleil, Mars, Vénus, Mercure et la Lune) : tel est l'héritage aristotélicien, teinté de néoplatonisme, d'Avicenne.

L'héritage avicennien en matière de cosmologie est considérable chez Albert le Grand, en particulier dans le *De fluxu causarum a causa prima et causarum ordine*. Est-ce à dire, pour autant, qu'Albert reprendra intégralement la cosmologie d'Avicenne, dans laquelle est véhiculée la

⁷² AVICENNE, *ibid.*, tr. 10, c. 1, p. 522, l.7-p.523, l. 34 : *Postquam autem esse coepit a primo, tunc quidquid consequitur aliud est inferius in ordine suo priore nec cessat descendere per gradus. In hoc autem primus gradus est angelorum spiritalium spoliatorum qui vocantur intelligentiae. Post haec est ordo angelorum spiritalium qui vocantur animae, et hi sunt angeli administratores. Postea est ordo corporum caelestium, ex quibus aliud est nobilius alio sic usque quo perveniatur ad ultimum eorum.*

Post hoc autem incipit esse materiae recipientis formas generatas corruptibiles, quae primo investitur formis elementorum, et deinde gradatim informatur formis aliorum. Primum igitur esse quod est inter illa est id quod vilius et inferius est eo quod sequitur ; quod autem est vilius inter ea est materia, postea elementa, deinde composita congelata, postea vegetabilia, deinde animalia bruta, postea homo. Ex his autem nobilius est homo, et postea animalia, deinde vegetabilia. Sed ex hominibus ille est nobilior cuius anima fit intelligentia in effectu et acquirit mores qui sunt honestates practicae ; ex his autem ille excellentior est qui est aptus ad ordinem prophetiae, et hic est ille in cuius viribus animalibus sunt hae tres proprietates, scilicet ut audiat verbum Dei, et videat angelos transfiguratos coram se in forma qua possint videri ; iam autem ostendimus qualiter fiat hoc, et ostendimus quod, ante eum cui fit haec revelatio, transformantur angeli ; et fit in eius auribus vox quam ipse audit, quae est ex parte Dei et angelorum, et audit eam quamvis non sit verbum hominum nec animalis terreni, et hic est cui datur spiritus prophetiae. Et sicut id quod primum fit a principio usque ad gradum materiae fuit intelligentia, deinde anima, postea corpus caeleste, sic hic esse incepit esse a corporibus, postea ad animas, deinde ad intelligentias. Illa autem forma non fluit omnino nisi ab illis principibus.

notion de flux, sans la critiquer ? Non. S'il fera siennes, en effet certaines thématiques avicenniennes qui sont au cœur de la thématique du flux, telles que la distance des réalités par rapport au Premier⁷³, la chute de la lumière intelligible du Premier dans les réalités⁷⁴, la simplicité du flux de l'Intellect agent⁷⁵, ou encore un système analogue d'émanation des Intelligences⁷⁶. Mais Albert critiquera également Avicenne. Il convient de signaler au moins trois de ces critiques qui seront d'une importance cruciale pour l'élaboration proprement albertinienne du *fluxus*.

Au premier rang de ces critiques vient la position qu'Avicenne adopte au sujet de la volonté du Premier. En réalité le Premier, selon Avicenne, ne peut être volontaire dans la mesure où la volonté est un appétit signifiant une déficience ontologique d'un être : en voulant quelque chose, l'être manifeste son insuffisance. Or, il est de la définition même du Premier que de n'avoir précisément aucune déficience ontologique et, *a fortiori*, aucun appétit : le Premier n'a, en effet, besoin de rien ; il est un acte pur ontologiquement auto-suffisant. Donc, la volonté est incompatible avec le Premier. Ce serait, en définitive, un anthropomorphisme que de vouloir appliquer la volonté, appartenant aux êtres divers et imparfaits, au Premier, Un et parfait. Face à de tels arguments, Albert objecte⁷⁷ que les choses qui ne sont pas volontaires ne sont pas louables (*illaudabiles*). Si donc le Premier n'agit pas par volonté, alors toutes ses actions ne seront pas louables : que le Premier ne soit pas louable à travers ses actions, voilà une profonde inconvenance (*quod penitus inconueniens est*). Aussi, lorsqu'on dit

⁷³ ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, l. 1, tr. 4, c. 5, éd. Col., t. XVII, 2, p. 48-49.

⁷⁴ *Ibid.*, c. 2, p. 44-45 ; c. 6, p. 49-52.

⁷⁵ *Ibid.*, c. 1, p. 42-44.

⁷⁶ *Ibid.*, c. 8, p. 55-58.

⁷⁷ *Ibid.*, l. 1, tr. 3, c. 3, pp. 36-37.

que le Premier est volontaire, ou encore connaissant et libre, cela ne désigne ni un mode de diversité ontico-ontologique (ce qui ruinerait l'unicité du Premier), ni un mode de dépendance d'une volonté autre que le Premier lui-même (puisque'il est le Premier et qu'avant lui rien n'est). Aussi est-ce pour ces raisons que la volonté du Premier ne doit être considérée qu'à partir et dans son être. La volonté, dès lors qu'elle est comprise dans l'*esse* du Premier, ne corrompt pas l'absolu simplicité et l'immobilité de ce dernier. La volonté du Premier est l'*esse* même de ce dernier. Autrement dit, c'est au cœur de l'identité du *quod est* et du *quo est*, c'est-à-dire de la volonté et de l'être du Premier qu'Albert fonde sa critique d'Avicenne. Comble de la critique albertinienne de la volonté avicennienne, cette thèse d'une indistinction de l'essence, Albert la doit à Avicenne en personne. Cette critique de la volonté avicennienne, élaborée à partir d'arguments eux-mêmes avicenniens, est d'un intérêt essentiel pour la notion de *fluxus* : en décrivant le *fluxus* comme une procession, c'est-à-dire comme un processus dynamique, Albert ne pouvait ignorer la question qu'on pouvait lui objecter : le *fluxus*, ne se réduirait-il finalement pas à la volonté attractive du Premier exercée sur le réel ? Si oui, le *fluxus*, en tant qu'émanant du Premier, ne signifierait-il pas la déficience voire l'annihilation ontologique du Premier. Qu'un *fluxus* émane du Premier ne serait-ce pas là un aveu de faiblesse du Premier ? Pour soutenir simultanément la simplicité du flux et la simplicité du Premier, il fallait alors préalablement exposer la non-contradiction ontologique entre le Premier et sa volonté.

Au deuxième rang de ces critiques vient la critique de cette limite qu'est le possible, limite que le flux divin nécessaire ne peut franchir : c'est là pour Albert une contradiction. Comment la nécessité omnipotente et omnisciente du Premier Principe peut-elle se trouver limitée par le possible ? Si la nécessité du Premier Principe est limitée, elle ne peut être du Premier Principe car celui-ci, précisément, ne connaît pas de limite. Là

encore, Albert tente de résoudre son désaccord avec Avicenne en reprenant des arguments propres au philosophe arabe. L'*influxus* permet de résoudre, en partie, ce problème : ce qui permet de passer de l'Un au Multiple, c'est-à-dire du Premier à la diversité et à l'imperfection du réel, c'est l'influx des formes que l'Intellect agent émane dans la diversité du réel. Ici, Albert ne se concentrera pas sur l'origine de cet influx mais sur sa réception : ce qui constitue l'influx de l'Intellect agent dans le réel c'est précisément la possibilité d'être ou de ne pas être des réalités. L'*influxus* désigne-t-il, comme le laisse entendre son préfixe *in-*, la possibilité et la recevabilité de la chose. La *possibilitas* se définit par la proportion de réception d'un étant recevant le flux du Premier Principe. Ainsi, la *possibilitas* ne doit-elle pas être comprise tant du côté du Principe que du côté de la chose : la *possibilitas* de la chose n'a pas pour finalité de réduire le Premier à une chose ; elle a pour finalité de réduire la chose au Premier. Cette dialectique subtile d'une *possibilitas* de la chose procédant de Dieu et retournant à Dieu sera reprise par Eckhart dans ce que Alain de Libera appelle « la dialectique eckhartienne de la distinction indistinctive et de l'indistinction distincte »⁷⁸. Le *fluxus* aura donc une fonction à la fois créatrice et réductrice : émanant du Premier, il réalisera la *possibilitas* de la chose dans laquelle il influe, tel une actualisation d'un étant en puissance, afin de reconduire, *in fine*, la chose à son Principe. Ce ne serait trop dire que cette création à partir de la *possibilitas* de la chose est une création *ex nihilo* : car la *possibilitas* ou la *potentia* en soi d'une chose, sans Dieu qui l'informe, n'est rien⁷⁹. Ce sera donc à partir de ce *nihil* qu'est la *possibilitas* d'une chose que pourra être réalisée l'être même de cette chose par Dieu.

⁷⁸ Cf. A. DE LIBERA, *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*, « Problèmes et controverses », Vrin, Paris, 2005, p. 96-97.

⁷⁹ Nous développerons cette articulation entre création *ex nihilo* et *fluxus* processif dans notre troisième partie. Il conviendra de s'interroger sur ce *ex nihilo* : si le *nihil* n'est que la *possibilitas* ou la *potentia* de la chose n'est-il pas aussi la nature sursensuelle de Dieu ?

La troisième critique qu'adresse Albert à Avicenne concerne l'identification des Intelligences aux anges : c'est là une erreur épistémologique pour Albert ; « ces choses-là, on ne peut les déterminer philosophiquement avec des raisons philosophiques »⁸⁰ nous dit Albert. Les ordres des anges se différencient selon leurs degrés d'illumination et de théophanies ; la question de l'ordre des anges est l'affaire de la révélation, de la foi, de la grâce et de la béatitude. Par conséquent, la question de l'ordre des anges appartient à la théologie et non à la philosophie. Ici, la *hierarchia* de Denys doit prendre le relais d'Avicenne : la cosmologie appartient à la philosophie, et l'angélogie, à la théologie. C'est là une originalité par rapport à ses contemporains, dont Thomas d'Aquin pour le

⁸⁰ ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, l. 1, tr. 4, c. 5, éd. Col., t. XVII, 2, p. 58, l. 18-29 : *Ordines autem intelligentiarum, quas nos determinavimus, QUIDAM dicunt esse ordines angelorum et intelligentias vocant angelos. Et hoc quidem dicunt ISAAC et RABBI MOYSES et CETERI PHILOSOPHI IUDAEORUM. Sed nos hoc verum esse non credimus. Ordines enim angelorum distinguuntur secundum differentias illuminationum et theophaniarum, quae revelatione accipiuntur et fide creduntur et ad perfectionem regni caelestis ordinantur in gratia et beatitudine. De quibus philosophia nihil potest per rationem philosophicam determinare. Voir aussi, ibid., l. 2, tr. 2, c. 1, p. 92, l. 18-29 : *Alia via est THEOLOGIZANTIUM ANTIQUORUM, qui angelos et daemones ponebant esse huiusmodi substantias, dividentes angelos in bonos et malos, sicut et STOICI in cacodaemones et calodaemones diviserant. « Daymon » enim in Graeco idem est quod « intellectus ». Angelus autem substantia dicitur esse intellectualis. Angelos enim THEOLOGICI dicunt de caelo mitti ad terram et de loco transire ad locum, species corporum vel corpora assumere, illuminationibus distingui, quorum positio, quamvis multum consona sit rationi, tamen in hoc opere non est a nobis suspecta ad explanandum ; ibid., l. 2, tr. 5, c. 24, p. 191, l. 30- p. 192, l. 6 : *Scimus etiam, quod QUIDAM contendunt spiritus, qui vulgariter angeli vocantur, intelligentias esse. Sed hoc certum est, quod angeli intellectuales substantiae sunt secundum ministeria gratiae distributae. Sed quod hoc modo intelligentiae sint, quo intelligentiae a Peripatetici ponuntur, scilicet quod immobiles sint loco et operatione, penitus absurdum est et non convenit cum dictis eorum qui de motibus et apparationibus et operationibus angelorum locuti sunt.***

citer⁸¹, que d'avoir distingué les substances séparées des anges, ainsi que leurs champs épistémologiques respectifs : le premier traite des anges en tant que substances séparées, le second en tant que théophanie. Pour autant, si la thématique du *fluxus* appartient au champ théorique —pour ne pas dire théorétique— de la métaphysique, il convient de préciser qu'une théorie ne se constitue en tant que théorie que dans la mesure où elle peut s'appliquer à des champs épistémologiques qui lui sont étrangers. Il conviendra, après la traduction et le commentaire du *De fluxu* de montrer comment la théorie du *fluxus* a été appliquée dans le champ de la théologie.

Enfin, une dernière originalité d'Albert le Grand par rapport à Avicenne concerne la place de l'intellect agent. Avicenne situe l'intellect agent comme la dernière des intelligences émanées. Il ne semble pas que ce soit le cas pour Albert. Bien au contraire. L'intellect agent, —*intellectus universaliter agens*— est le mode par lequel intellige, rayonne et flue le Premier Principe. L'intellect agent est si proche du Premier Principe qu'il ne s'en sépare que logiquement mais non réellement. Aussi l'intellect universellement agent ne peut être la dernière intelligence émanée du Premier Principe : l'intellect universellement est Premier en ce sens qu'il est le Premier Principe⁸².

Au sein de cette cosmologie d'Avicenne, deux points particuliers, à travers lesquels s'exprimera le concept de *fluxus*, doivent retenir notre attention : celui d'une « Providence » ordonnatrice de toutes choses d'une

⁸¹ Voir sur ce sujet, T. SUAREZ-NANI, *Les anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIII^e siècle*, « Études de philosophie médiévale », LXXXII, Vrin, Paris, 2002.

⁸² ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, l. I, tr. II, c. 1, éd. Col., t. XVII, 2, p. 25, l. 71-72 : *Erit [scil. Primum] ergo intellectuale principium sicut intellectus universaliter agens.*

part et celui de l'impression des corps célestes sur les êtres qui leurs sont inférieurs d'autre part. Le *fluxus*, chez Avicenne ne s'analyse pas exclusivement à partir du Premier qui émet le flux ou à partir des choses recevant l'influx ; le flux a une fonction qui lui est propre et que ni le Premier, ni la chose causée ne peuvent assumer sans corrompre leurs statuts ontico-ontologiques respectifs. Le *fluxus* doit s'analyser non seulement en fonction de sa provenance et de sa destination, mais aussi en fonction de lui-même : la Providence et l'*impressio* avicenniennes seront les expressions du *fluxus* en soi.

2. La Providence

La notion de Providence —*cura* en latin, *al-'ināya* en arabe—, dans sa nature ordonnatrice, fait appel à la notion de flux. Par Providence, entendons ici la nature ordonnatrice du Premier Principe par rapport aux êtres qui lui sont subordonnés⁸³. La Providence est ce que le Premier — cause du bien par son essence (*esse*) — intelli^ge, flue « en ordre et en bien » dans l'existence (*quod est*). Pourquoi les idées d'ordre et de bien semblent-elles fondamentales à cet égard ? Parce qu'il est dans la nature d'une série causale cosmique :

« Il faut que tu saches que la Providence [*cura*] consiste en ce que le Premier connaît par son essence l'ordre du Bien se trouvant dans l'existence et que, par son essence, il est cause du bien et de la perfection selon le possible, l'agréant selon le mode mentionné. Alors il intelli^ge l'ordre du bien selon le

⁸³ Cf. ALBERT GRAND, *Super Dionysium De divinis nominibus*, c. 3, éd. Col., XXXVII, 1, p. 104, l. 19-36 ; *Super Matthaëum*, c. X, 29, éd. Col., t. XXI, 1, p. 339, l. 70-340, l. 14.

degré le plus élevé du possible ; alors flue [*fluit ipsa tali fluxu*] de lui ce qu'il intellige, en ordre et en bien, selon l'aspect le plus élevé qu'il intellige, conduisant selon l'émanation la plus parfaite, à l'ordre, selon le possible. C'est cela le sens de la Providence »⁸⁴.

⁸⁴ Cf. AVICENNE, in *Avicenna Latinus. – Liber de philosophia prima sive scientia divina*, éd. crit. par S. VAN RIET, intro. par G. VERBEKE, Peeters, Louvain – Brill, Leiden, liv. V-X, 1980, tr. 9, c. 6, p. 495, l. 46-496, l. 50 : *Oportet [...] ut scias quod cura horum est ex hoc quod primus scit seipsum et quod ab ipso est necessitas ordinationis bonitatis et quod sua essentia est causa bonitatis et perfectionis secundum quod possibile est rebus et placent ei, sicut praedictum est. Intelligit igitur ordinationem bonitatis secundum quod possibile est esse melius. Unde ex hoc, quod intelligit ordinem et bonitatem, quae melior esse potest secundum quod ipse intelligit eam, fluit ipsa tali fluxu quo perfectius pervenitur ad ordinem secundum possibilitatem, et haec est intentio de cura.* Traduction G. C. ANAWATI in AVICENNE, *La Métaphysique du Shifa*, IX, 5, « Études musulmanes », XXVII/2, Vrin, Paris, 1985, p. 149. La traduction a été légèrement modifiée par nous. Sur la providentia chez Albert le Grand voir, notamment la distinction que le Maître Colonnais opère entre la providentia secundum philosophiam et secundum fidem, tout en utilisant la terminologie du flux : ALBERT LE GRAND, *Summa theologiae*, Ia Pars, tr. 17 De providentia, fato et libro vitae, q. 67 De providentia, Membrum 1 An sit providentia, Sol, éd. BORGNET, t. XXXI, p. 675b-676a : *Dicendum, quod absque dubio providentia est tam secundum fidem Catholicam, quam etiam secundum philosophiam. Sicut enim in naturis una et eadem virtus est quae formativa est in semine, et factiva sive generativa nati, quae efficitur regitiva ejus quod natum est : eo quod influit unicuique membro particulariter et toti simul nato talem dispositionem, per quam unumquodque ad suum ordinem deducitur, et singula in tot suis nectuntur ordinibus naturalibus : sic est in totius mundi factore, quod eadem virtute facit mundum, influens unicuique dispositionem qua ad proprium finem deducitur, et gubernans et curans de omnibus, ut quaeque ordinibus suis connectantur. Quod in libro Sapientiae, XI, 21, pondus vocatur: ab Augustino autem in libro LXXXIII Quaestionum vocatur ordo. Unde sicut necesse est Deum poni mundi factorem, ita necesse est poni mundi gubernatorem secundum providentia. Et hoc est quod dicitur, Sapientiae, XIV, 3: Tua autem, Pater, providentia cuncta gubernat. Eccle. V, 5: Ne dicas coram Angelo: non est providentia: ne forte iratus Deus contra sermones tuos, dissipet cuncta opera manuum tuarum. Hoc est etiam quod dicit damascenus in primo libro de Fide orthodoxa, cap. de providentia : « Necesse est eundem esse factorem eorum quae sunt, et provisorem. Neque enim decens, neque consequens est, alium esse factorem et alium provisorem. Si enim hoc esset, in imbecillitate esset uterque, hic faciendi, ille providendi ». Hoc etiam ostendit, quod omnia quae sunt in mundo tam corporalia quam spiritualia, sicut elementa et elementa et*

Le Premier Principe flue le bien en tant qu'il le connaît par son essence, et il flue aussi l'ordination de ce bien dans l'existence qu'il connaît, également, par son essence. La Providence est donc essentiellement bonne et ordonnatrice, elle ordonne les biens dans l'existence ; le bien de l'existence flue du Premier Bien qui ordonne l'existence. C'est cet ordre (*ordinatio*) qui va permettre à Avicenne de passer de la sphère de la métaphysique à celle de la cosmologie : puisqu'il y a un ordre des biens par le flux du Bien, il y aura également une influence (*impressio/influentia*) des corps célestes sur « les corps de ce monde » et sur « les âmes ». Albert le Grand reprendra cette notion de Providence tout en lui donnant un sens nouveau.

3. L'*impressio* des corps célestes

Associée à la notion d'*impressio*, la notion de flux prend un sens à la fois cosmologique et psychologique : celle d'une influence des corps célestes et de leurs âmes sur les corps et les âmes de ce monde. Dès lors, la notion de flux recouvre deux aspects : la causation du Premier Bien sur les biens seconds ou encore l'émanation de la première Intelligence à partir de

Angeli, ordinata sunt et suum ordinem custodiunt. Unde necesse est ponere aliquid melius ante ea, quod causa est hujus ordinationis. Propter quod dicitur, ad Roman. XIII, 1 : Quae sunt, a Deo ordinatae sunt. Dicit enim Damascenus, quod « omnia quae providentia fiunt, necesse est secundum rectam rationem et optimam et Deo decentissimam fieri, ut non est melius fieri » ; ALBERT LE GRAND, In III Sent. Dist. XXVII De charitate quantum ad ejus essentiam et diffinitionem, B Quid sit charitas ?, Art. 4 An diffinitiones charitatis sunt bene assignatae ?, Sol. Ad 2, p. 521a, éd. BORGNET, t. XXVIII, p. 521a : Ad aliud dicendum, quod providentia dicitur hic materialiter pro re in qua providetur inferioribus : haec enim res est bonum influxum, et haec competit amori diffundenti se in bonum.

Dieu d'une part, et l'influence de cette Intelligence ou des corps célestes sur le monde sublunaire d'autre part :

« Les corps célestes ont une influence [*impressiones*] sur les corps de ce monde au moyen de qualités qui leur sont propres et qui d'elles fluent [*fluit*] dans ce monde-ci. Et les âmes également ont une influence [*impressiones*] sur les âmes de ce monde. Et au moyen de ces intentions nous savons que la nature qui gouverne ces corps, comme la perfection et la forme, est produite par l'âme diffuse dans la sphère céleste ou par son secours »⁸⁵.

Le flux avicennien concentre des éléments apparemment épars — tant cosmologiques que psychologiques— mais habilement organisés en réalité. Ainsi, le flux est une sorte de *medium* de la nature providentielle du Bien premier : le flux n'est pas seulement une « courroie de transmission » entre le Bien premier et les biens seconds ; fluant du Bien premier, le flux ordonne également les biens seconds. Enfin, la notion avicennienne de flux semble recouvrir une pluralité d'applications. Elle permet de dégager tout d'abord la distinction entre être (*esse*) et existence (*quod est*), puis l'identité de ces deux concepts dans le Bien premier : la nature du Premier Principe est d'exister, il n'y a aucune distinction entre *esse* et *quod est* dans le

⁸⁵ AVICENNE, *Metaphysica*, IX, 5, éd. VAN RIET, in *op. cit.*, p. 491, 1.70-492, l. 76: [...] *a corporibus caelestibus fiunt impressiones in corpora huius mundi propter qualitates quae sunt eis propriae, et ab illis fluit in hunc mundum ; et ab animabus etiam illorum fiunt impressiones in animas huius mundi. Et ex his intentionibus scimus quod natura quae est gubernatrix istorum corporum est quasi perfectio et formae, fiunt ab anima diffusa [...] vel adiutorio eius.* Traduction G. C. ANAWATI in AVICENNE, *La Métaphysique du Shifa*, IX, 5, « Études musulmanes », XXVII/2, Vrin, Paris, 1985, p. 147. Nous avons légèrement modifié la traduction.

Premier Principe. Il y a par contre distinction entre *esse* et *quod est* dans les réalités : ce qui caractérise une réalité c'est non seulement ce qu'elle est, mais aussi le fait qu'elle existe. Elle permet enfin, et par conséquent, de faire une distinction entre substance et accident ; elle s'applique non seulement à Dieu dont flue l'Intelligence première, mais aussi aux corps et aux âmes célestes qui influent les corps et âmes sublunaires. Autant dire que, chez Avicenne, la notion de flux est comme la clef de voûte ontico-ontologique et épistémologique de son système des émanations des Intelligences et de leurs impressions. L'originalité du flux avicennien est de recouvrir un sens cosmologique et psychologique, originalité à laquelle n'échappera pas Albert : l'*intellectus universaliter agens* n'est pas seulement l'intellect procédant du Premier Principe, il est aussi cet intellect qui est dans l'homme. Albert le Grand reprendra cette notion d'impressio, c'est d'ailleurs ce qui lui valut la réputation d'astrologue dans l'historiographie médiévale et classique. L'*impressio* sera pour Albert le mode de constitution des corps à partir de la Cause première⁸⁶. *Impressio*, *influentia* et *illuminatio* auront la même définition, mais s'appliquant à des réalités différentes : l'*impressio* concerne d'abord les corps, moins les intelligences et les âmes où on parlera davantage d'*influentia* et d'*illuminatio*⁸⁷.

⁸⁶ ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, éd. Col., t. XVII, 2, l. II, tr. II, c. 12, p. 105, l. 1-12 : *Horum autem omnium quae dicta sunt, causa est, quod id quod fluit ab intelligentia, in triplici esse accipitur, prout est in fluxu luminis ab intelligentia. Et accipitur, prout est impressum rei constitutae, cui dat esse et rationem. Et in re quidem constituta proprie vocatur impressio secundum esse, quod habet in illa. Secundum esse autem, quod habet in lumine fluente, fluxus vocatur vel processus. Secundum autem esse, quod habet in intelligentia, vocatur causa vel forma agentis per intellectum.*

⁸⁷ ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, éd. Col., t. XVII, 2, l. II, tr. II, c. 12, p. 73, l. 20-24 : *Tales enim formae ad motum inclinantes magis dicuntur impressiones quam influentiae vel illuminationes eo quod magis materiae vicinantur, quae impressionibus formarum semper pellitur et depellitur.*

**VI. DIVISIO TEXTUS DU TRACTATUS QUARTUS, LIBER I :
DE FLUXU CAUSATORUM A CAUSA PRIMA ET
CAUSARUM ORDINE**

A. Plan détaillé

Nous proposons ici un plan détaillé du *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine* dont nous fournirons le texte et la traduction dans le chapitre suivant. Ce plan détaillé⁸⁸ a pour finalité de souligner les principales thèses et articulations du texte.

Cap. 1. Quid sit fluere rem a re		
Fluer ne signifie pas causer.	p. 42, l. 35-63	p. 137, l. 3- p. 138, l.14
Fluer ne signifie pas principier.	p. 42, l. 64-74	p. 138, l. 15- p. 139, l. 8
Fluer ne signifie pas constituer à partir d'éléments.	p. 42, l. 75-80	p. 139, l. 9-12
Le flux est une simple émanation de forme.	p. 43, l. 1-25	p. 139, l. 13- p. 141, l. 9
L'émanation se définit comme l'émission d'un flux provenant de la		

⁸⁸ La première pagination renvoie au texte de l'édition critique de Cologne (t. XVII, 2), la seconde pagination renvoie à notre traduction dans ce présent volume.

première source et de sa bonté surabondante. Par le flux, la première source « éduque » (<i>educat</i>) de la puissance à l'acte.	p. 43, l. 26-37	p. 141, l. 10- p. 142, l. 4
Le flux est toujours dans le devenir (<i>in fieri</i>) et quelques fois dans le fait d'être (<i>in factum esse</i>). L'intellect émet les formes de manière continue.	p. 43, l. 38-47	p. 142, l. 5-12
Là où le premier principe flue sans déficience (<i>indeficienter</i>), l'intellect universellement agent émet indéfiniment (<i>indeseinenter</i>) les intelligences.	p. 43, l. 48 - p. 44, l. 3	p. 142, l. 14- p. 144, l. 2
Cap. 2. Quid sit influere		
Influer c'est émettre un flux dans un réceptacle :	p. 44, l. 5-6	p. 145, l. 3-4
a) à la manière de la forme fluante que possède le flux dans le premier principe ; forme qui constituera d'autres intelligences en les illuminant.	p. 44, l. 7-13	p. 145, l. 5-10
b) comme l'ombre de la lumière fluante, en ce qu'elle est éloignée de la limpidité de la première source.	p. 44, l. 14-19	p. 145, l. 11- 15
c) comme la chute (<i>casus</i>) de la lumière intellectuelle sur le corporel vient réaliser celui-ci.	p. 44, l. 20-25	p. 146, l. 1-5
d) comme lorsque la lumière intellectuelle flue mélangée aux	p. 44, l. 26-36	p. 146, l. 6-10

ténèbres.		
Influer s'explique par le préfixe « in- ».	p. 44, l. 37-50	p. 146, l. 19- p. 147, l. 9
La suite d'une série de causes ne reflue pas dans le Premier (<i>primum</i>) parce qu'une suite causale est toujours fondée dans ce qui l'a précède et lui est premier (<i>in priori</i>).	p. 44, l. 51-57	p. 147, l. 10- p. 148, l. 4
Seul le Premier flue universellement : les autres êtres d'une série causale fluent moins universellement parce qu'ils sont distants du Premier.	p. 44, l. 58-66	p. 148, l. 5-12
Toute possibilité de réception (<i>possibilitas receptionis</i>) du flux qui cherche à déterminer la matière provient, soit de la matière, soit du caractère possible de cette matière : elle ne provient assurément pas d'une composition hylémorphique comme le soutenait Avicébron.	p. 44, l. 67-78	p. 148, l. 13- p. 149, l. 3
L'influx est simple, noble et vrai.	p. 45, l. 1-21	p. 149, l. 5- p. 150, l. 8
Cap. 3. De modo fluxus et influxus		
Le mode du flux et de l'influx selon Hermès Trismégiste.	p. 45, l. 23-43	p. 151, l. 3- p. 152, l. 5
Le mode du flux et de l'influx selon le <i>Fons vitae</i> d'Avicébron.	p. 45, l. 44-48	p. 153, l. 1-5

Le mode du flux et de l'influx selon les Péripatéticiens.	p. 45, l. 49-51	p. 153, l. 6-8
L'opinion des Anciens sur ce sujet est une erreur car elle annihile tous degrés d'étant.	p. 45, l. 52-58	p. 154, l. 1-6
Le Premier ne peut être pluriel, ni associé, co-participant ou encore contraire.	p. 45, l. 59-65	p. 154, l. 7-11
Chez les Anciens, la forme donne l'être de n'importe quelle manière.	p. 45, l. 66 - p. 46, l. 6	p. 154, l. 12- p. 155, l. 3
Critique d'Avicébron.	p. 46, l. 7-30	p. 155, l. 4- l. 25
Le flux consiste en un mode de communicabilité du Premier Bien : celui-ci est communicable par nature et s'étend toujours en communication par extension intellectuelle.	p. 46, l. 31-67	p. 156, l. 1- p. 157, l. 7
Cap. 4. Quid in quid fluit		
Le fluant ne flue pas par quelque chose autre que lui-même, mais par sa propre communicabilité ; car, en effet, rien ne flue de ce qui est susceptible d'action ou de passion.	p. 46, l. 69-83	p. 158, l. 3-16
La termination ou limite du flux	p. 46, l. 84-93	p. 158, l. 17- p. 159, l. 4
Dans le genre de la cause efficiente, le Premier efficient flue sans limite la	p. 47, l. 1-5	p. 159, l. 5-8

puissance des efficients. Le second n'influe que dans ce qui lui est inférieur.		
Dans les causes formelles, l'étant flue sans limite.	p. 47, l. 6-8	p. 159, l. 9-11
Dans les causes finales, l'étant flue sans limite.	p. 47, l. 9-13	p. 159, l. 12-16
La matière n'a pas de flux en soi, elle n'a qu'un flux.	p. 47, l. 14-20	p. 159, l. 17-22
Le Premier, n'étant communicable qu'en soi, tient également son flux de lui-même et non d'un autre.	p. 47, l. 21-30	p. 160, l. 1-9
Le Premier est mouvant (<i>movens</i>), mouvement mouvant (<i>motum movens</i>) et mouvement ultime (<i>motum ultimo</i>).	p. 47, l. 31-47	p. 160, l. 10-16 p. 160, l. 24
Toute puissance du flux est du Premier.	p. 47, l. 48-61	p. 160, l. 25-31 p. 161, l. 10
L'accident flue-t-il de quelque chose du genre du Principe ?	p. 47, l. 62-73	p. 161, l. 11-19
Critique d'Avicébron sur la substance et l'accident.	p. 47, l. 74 – p. 48, l. 15.	p. 161, l. 20-26 p. 163, l. 4
Conception boécienne de la substance et de l'accident.	p. 48, l. 16-37	p. 163, l. 5-11 p. 164, l. 2
Cap. 5. De ordine fluentium a primo		
Le flux et la graduation des étants. L'exemple d'Isaac Israëli.	p. 48, l. 39-79	p. 165, l. 3-10 p. 167, l. 2
Principe de différenciation des degrés d'étant par la distinction <i>esse/quod et.</i>	p. 48, l. 80 – p. 49, l. 13	p. 167, l. 3-19

Critique du panthéisme hermétique qui annihile la graduation des étants.	p. 49, l. 14-64	p. 167, l. 20- p. 170, l. 16
Cap. 6. De ordine causarum eiusdem generis, per quas est fluxus de primo usque ad ultimum		
Univocité du flux.	p. 49, l. 68 – p. 50, l. 11.	p. 171, l. 4- p. 172, l. 2
Selon les Péripatéticiens, le flux est une puissance formative qui forme la matière à l'espèce.	p. 50, l. 12-21	p. 172, l. 3-12
L'ordre a trois caractéristiques selon Aristote : le <i>toujours</i> (<i>semper</i>), le <i>fréquent</i> (<i>frequenter</i>) et le <i>rare</i> (<i>rarum</i>).	p. 50, l. 22-70	p. 172, l. 13- p. 175, l. 2
Ces trois caractéristiques, Hermès Trismégiste les appelle l'Heimarménè, la Nécessité et l'Ordre.	p. 50, l. 71 – p. 51, l. 18	p. 175, l. 3- p. 176, l. 11
Apulée, quant à lui, développe ces trois caractéristiques par le mythe des trois Parques (Lachésis, Atropos et Clotho).	p. 51, l. 19-39	p. 176, l. 12- p. 177, l. 3
D'autres divisent l'ordre des causes en dix points.	p. 51, l. 40 – p. 52, l. 5	p. 177, l. 4- p. 178, l. 16
Tous ces points de vue des Anciens peuvent se réduire aux dits d'Aristote, bien que des doutes (<i>dubitationes</i>) subsistent chez eux au sujet des âmes des cieux.	p. 52, l. 6-11	p. 179, l. 1-5

Cap. 7. De quaestione, utrum caelum movetur ab anima Vel a natura val ab intelligentia		
Le ciel n'est pas mû par la nature seule : cela pour cinq raisons.	p. 52, l. 19-20	p. 180, l. 4-9
a) Le mouvement du ciel n'est aucunement déterminé si ce n'est par lui-même.	p. 52, l. 21-25	p. 180, l. 10-14
b) Le mouvement naturel local se fait à partir d'un moteur qui génère un tel mouvement, or le ciel en soi est totalement inengendable.	p. 52, l. 26-29.	p. 180, l. 15- p. 181, l. 2
c) Aucun mouvement n'est mû naturellement en son lieu, mais hors du lieu existant.	p. 52, l. 30-37	p. 181, l. 4-9
d) Le mouvement local, en ce qu'il est mû par la nature, n'est que de l'existant en puissance vers la forme substantielle. Or, le mouvement du ciel n'est pas en puissance.	p. 52, l. 38-43	p. 181, l. 10-14
e) Le mouvement local qui est par la nature, n'est ni uniforme ni régulier. Or le mouvement du ciel est uniforme et régulier.	p. 52, l. 44-74	p. 181, l. 15- p. 183, l. 3
Critique des Epicuriens et de leur atomisme.	p. 52, l. 75 – p. 53, l. 2.	p. 183, l. 4-7
Les Péripatéticiens, quant à eux, soutiennent que le ciel est mû par	p. 53, l. 3-9	p. 183, l. 8-

l'âme : cela pour quatre raisons.		p. 184, l. 4
a) Le ciel mouvant est imaginatif et électif en fonction de ses positions particulières et déterminées.	p. 53, l. 10-17	p. 184, l. 5-11
b) Seule l'âme est mue par les opposés imaginatifs et affectifs. Donc le ciel est mû par l'âme.	p. 53, l. 18-25	p. 184, l. 12-19
c) Le mouvement du ciel est par l'âme parce que celle-ci le détermine, là où l'intelligence est indéterminée.	p. 53, l. 26-35	p. 184, l. 20- p. 185, l. 2
d) Le mouvement des corps nécessite ce qui est efficient à partir de ce qu'est l'acte du corps. Or, l'intelligence n'est l'acte d'aucun corps. Donc le mouvement du ciel est à partir de l'âme, qui est l'entéléchie du corps.	p. 53, l. 36-42	p. 185, l. 3-8
Le ciel est mû par l'âme car l'âme perçoit la forme du désirable.	p. 53, l. 43-67	p. 185, l. 9- p. 186, l. 3
Averroès, Maïmonide et beaucoup d'Arabes étaient contre cette opinion pour cinq raisons.	p. 53, l. 68-70	p. 186, l. 4-6
a) L'intelligence se tient toujours et partout d'une seule manière : elle est à ce titre une cause là où l'âme est imaginative et élective. Donc le ciel sera davantage mû par l'intelligence que par l'âme.	p. 54, l. 1-7	p. 186, l. 7- p. 187, l. 4
b) L'âme, par l'imagination et l'élection, est mue vers quelque chose (<i>ad aliquid</i>).		

Or aucun mouvement du ciel ne demeure dans quelque chose de précis. Donc le ciel n'est pas mû par l'âme.	p. 54, l. 8-12	p. 187, l. 5-9
c) Le mouvement du ciel est supérieur à la puissance de l'âme.	p. 54, l. 12-26	p. 187, l. 10-22
d) Le mouvement universel est avant le mouvement particulier comme la cause avant l'effet, or le moteur universel n'est pas l'âme mais l'intelligence.	p. 54, l. 27-34	p. 187, l. 23- p. 188, l. 4
e) Si le mouvement du ciel était à partir de l'âme imaginative et élective, le mouvement du ciel serait alors univoque tant par rapport à l'imagination et l'élection, que par rapport au moteur et à son mobile : ce qui est impossible.	p. 54, l. 35-41	p. 188, l. 5-10
Conjonction du moteur à son mobile par l'illumination de l'intelligence séparée.	p.54, l. 42-87	p. 188, l. 11- p. 189, l. 26
L'astrologie d'Al-Pétrage.	p. 54, l. 88 – p. 55, l. 55	p. 190, l. 1- p. 191, l. 28
Entre l'intelligence et le ciel, il y a quelque chose ou de l'âme ou de la nature que le ciel fait participer aux bontés en soi de l'intelligence défluante.	p. 55, l. 56-61	p. 192, l. 1-5

Cap. 8. De ordine eorum quae fluunt a primo principio, secundum omnem gradum entium universorum		
De l'Un simple ne peut venir, dans l'immédiat, que l'un selon l'ordre de la nature. Critique d'Avicébron.	p. 55, l. 65-88	p. 193, l. 4- p.194, l. 2
Trois comparaisons nous aident afin de comprendre la dépendance de l'intelligence par le Premier : elle dépend du premier intellect, par lequel elle est et par lequel elle est un être à soi-même ; elle dépend du Premier dès lors qu'elle se considère en soi selon le « <i>id quod est</i> » qu'elle détient du Premier ; enfin elle dépend du Premier dès lors qu'elle se considère comme en puissance c'est-à-dire à partir de rien (<i>ex nihilo est</i>).	p. 55, l. 89 – p. 56, l. 27	p. 194, l. 3- p. 195, l. 2
Exemple de l'art.	p. 56, l. 28-37	p. 195, l. 3-10
Constitution du premier orbe ou du premier ciel.	p. 56, l. 38-43	p. 195, l. 11-15
Constitution du deuxième et du troisième ciel.	p. 56, l. 44-62	p. 195, l. 16- p. 196, l. 6
Constitution des mobiles.	p. 56, l. 63-83	p. 196, l. 7- p. 196, l. 23
L'intelligence, qui illustre la sphère des actifs et des passifs, illustre les âmes humaines.	p. 57, l. 3-9	p. 196, l. 24- p. 197, l. 12
Les différentes positions des corps sphériques et les différents mouvements.	p. 57, l. 10-64	p. 197, l. 13- p. 200, l. 5

Critique de l'hylémorphisme binaire d'Avicébron : l'Un est matière <i>et</i> forme.	p. 57, l. 65 – p. 58, l. 4	p. 200, l. 6- p. 201, l. 6
L'intelligence qui est une est selon la substance et l'être. Elle s'intelligé en tant que dépendant du premier ; elle s'intelligé selon le « <i>id quod est</i> » ; et elle s'intelligé selon ce qu'elle est en puissance.	p. 58, l. 5-18	p. 201, l. 7-17
Critique de Maïmonide, d'Isaac Israëli et d'Avicenne: les ordres des intelligences ne sont pas les ordres des anges.	p.58, l. 19-29	p. 201, l. 17- p. 202, l. 8

B. Le texte et la traduction

Le texte que nous retranscrivons ici est celui de l'édition critique de Cologne, établi par le P. Winfried Fauser sur une base de trente-huit manuscrits. Nous retrouverons les variantes des différents manuscrits en marge inférieure de l'édition critique de Cologne, nous n'avons pas cru devoir les retranscrire. En revanche, nous nous sommes permis de reprendre les notes critiques renvoyant aux sources auxquelles fait allusion, explicitement ou implicitement, Albert le Grand : nous avons cru bon, le cas échéant, de les augmenter.

La traduction est indicative. Elle a pour finalité d'esquisser le texte et ses mouvements majeurs : elle ne se veut en aucun cas littéraire. Pour cette raison, le texte sera présenté en vis-à-vis de la traduction, afin de

laisser le lecteur libre des différentes options de traductions possibles. Nous avons tenté de rester fidèle au genre philosophique et technique du texte en en donnant une traduction littérale dans la mesure du possible. Cela n'allait pas sans difficultés.

CONCLUSION

Dans cette analyse descriptive du *De causis et processu universitatis a prima causa*, nous avons vu que la théorie du flux s'inscrit dans une histoire : celle-ci est faite de textes, d'idées et combien plus d'interprétations de ces textes et de ces idées.

Les travaux d'érudition —notamment ceux de Winfried Fauser— concernant l'authenticité et la datation du *De causis et processu universitatis a prima causa* nous ont permis de relever plusieurs axes de compréhension philosophique du commentaire albertinien à partir de son histoire.

Rédigé approximativement entre 1264 et 1267, le *De causis et processu universitatis a prima causa* s'inscrit à la fois dans le prolongement philosophique de la *Métaphysique* d'Aristote et dans le projet encyclopédique des commentaires albertiniens : Albert venait de rédiger le commentaire de la *Metaphysica*, probablement dans les années 1262-1263, lorsqu'il entreprit son commentaire du *Liber de causis*. C'est peu dire qu'Albert avait bien en mémoire la *Métaphysique* d'Aristote lorsqu'il commença à rédiger son commentaire du *De causis* : il était clair que le *Liber* allait, pour Albert, compléter le livre Λ de la *Métaphysique* au sujet des substances séparées ; plus encore, c'était à partir de la *Métaphysique* d'Aristote que l'on pouvait comprendre le *Liber de causis*. L'histoire des institutions parle d'ailleurs en ce sens puisque, à l'Université de Paris, le *Liber des causis* était consigné dans programme des étudiants après la *Metaphysica vetus* et la *Metaphysica nova*. La classification des œuvres d'Albert le Grand dans les catalogues de Stams et de Henri de Herford vont également dans ce sens : le commentaire du *Liber de causis* était du moins

rangé aux côtés du commentaire de la *Métaphysique* sinon inclu. Nous ne pouvons donc nous étonner de l'attribution aritotélécienne — péripatéticienne dirons-nous— du *Liber de causis* par Albert le Grand, bien qu'il s'en est fallu de peu pour que Albert en débusque la parenté proclusienne. Une analyse plus approfondie nous a permis de ne pas sous-estimer les différentes positions d'Albert au sujet de l'origine et de l'auteur du *Liber de causis*. Celui-ci serait une compilation établie par Avendauth, lequel aurait utilisé différents auteurs et différents textes à fortes tonalités proclusiennes ; parmi ce florilège de textes et d'auteurs, le cas particulier de l'*Epistola de principio universi esse* a retenu notre attention. S'il s'avère que l'*Epistola* était, comme le souligne le Père Saffrey, du moins une traduction du *Proclus arabus* sinon un épitomé des *Elements de théologie* de Proclus, alors Albert aurait identifié, par ricochet et à son insu, l'origine proclusienne du *Liber de causis* avant même la traduction de l'*Elementatio* par Guillaume de Moerbeke. Enfin, la plupart des textes où Albert désigne Aristote comme étant l'auteur du *Liber de causis* sont à prendre avec précaution : l'accent semble avoir été mis davantage sur le caractère compilatoire du *Liber de causis*, que sur son origine proprement aritotélécienne, et en cela Albert avait parfaitement raison.

En nous penchant plus particulièrement sur le quatrième traité du premier livre du *De causis et processu universitatis a prima causa* à savoir le *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, nous avons pu constater que ce *tractatus* occupait une place de premier choix dans le commentaire albertinien, et cela à plus d'un titre.

D'abord, par la fonction transitoire du *tractatus* qui se situe entre le premier et le second livre : il semble que l'exposition de la théorie du flux vienne à la fois couronner la longue partie doxographique d'Albert (le premier livre) et introduire au *commentarium* de la *littera* du *Liber de causis*

(le second livre). Faut-il y voir là les conséquences logiques des confrontations des différentes autorités péripatéticiennes qu'opère Albert au long de son premier livre et le point de départ de sa compréhension —pour ne pas dire de son assimilation— du *Liber de causis* qu'il mènera au long du second livre : sans aucun doute.

Pour autant, la place du *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine* ne se limite pas à une fonction transitoire. Il semble répondre à plusieurs exigences proprement philosophiques.

Au premier rang de ces exigences apparaît le genre épistémologique dans lequel doit se situer le *Liber de causis* et, *a fortiori*, celui de son commentaire. Ils appartiennent au champ de la métaphysique. D'où le refus pour Albert, à la différence de Thomas d'Aquin, d'identifier les Intelligences séparées aux anges ; on ne doit parler de ces derniers qu'en théologie de la Révélation, et sûrement pas en métaphysique ou en cosmologie, c'est-à-dire en théologie naturelle.

La deuxième exigence philosophique à laquelle tente de répondre Albert concerne le passage de l'Un au Multiple : sous quel mode le Premier Principe ou Cause première créé-t-il une diversité de réalités ? Le fait-il médiatement ou immédiatement ? Comment le Premier Principe peut-il créer une diversité de réalités sans remettre en cause son absolue simplicité, son unicité, voire, en un certain sens sa transcendance ? La théorie du flux est une option —voire une nécessité— de premier choix pour répondre à de telles exigences. En ce sens, le *tractatus* semble être un commentaire libre ou plus exactement un développement original de la première proposition du *Liber de causis*, fondement de toutes les autres : *Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa universalis secunda*. On l'aura donc compris, le *De fluxu causatorum a causa prima et causarum*

ordine, semble être davantage un développement personnel qu'un commentaire littéral de la première proposition du *Liber de causis* répondant aux exigences de l'herméneutique albertinienne : il ne s'agit pas seulement de reprendre le *Liber de causis*, il s'agit également de l'assimiler pour finalement le compléter. Là où le *Liber de causis* est pour Albert le Grand un complément de la *Métaphysique* d'Aristote, le *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine* sera un complément proprement original —albertinien— du *Liber de causis*, ce qui permettra à Albert de poser de nouveaux jalons pour une *re-lecture* —pour ne pas dire une ré-écriture— du *Liber de causis* qu'il entreprendra au second livre de son commentaire.

En outre, une troisième exigence philosophique semble être posée par Albert le Grand : celle de formuler une théorie qui ne pourra trouver son prolongement que dans une *praxis*. Car si, la théorie du flux est métaphysique en son principe, elle n'en demeurera pas moins cosmologique dans son application. La théorie du flux, couvre un champ épistémologique plus restreint dès lors qu'elle s'applique. Il conviendra de se demander, si la cosmologie albertinienne restera le seul champ d'application de la théorie du flux. Un examen approfondi des œuvres théologiques d'Albert montrera que la théorie du flux s'appliquera également en théologie de la Révélation.

La théorie du flux, telle que Albert le Grand l'a formulée dans le *De causis et processu universitatis a prima causa*, résulte de ces différents télescopes textuels et philosophiques, c'est-à-dire doxographiques. Une analyse plus détaillée nous a montré que la doxographie albertinienne s'éloigne de tous les stéréotypes qui ont traversé les siècles : la méthode doxographique et les *digressiones* d'Albert le Grand sont loin de s'inscrire, pour reprendre les mots d'Alain de Libera, dans « un écheveau de doctrines

accumulées pêle-mêle, au hasard des trouvailles et des nouveautés »⁸⁹. Bien au contraire, elles répondent à une dialectique nécessaire qui, au fil de la pensée, se délie telle le désenchevêtrement d'une pelotte de laine dont on ne savait trouver ni le début, ni le terme et encore moins le défilement. Nous avons été contraints, en ce sens, à réduire la multiplicité de sources et d'autorités auxquelles Albert fait appel et avons pris à témoin le télescopage qu'Albert opère, dans son intérêt, entre Denys, Boèce et Avicenne. Loin d'être embarrassé de la multiplicité de sens du concept de procession, Albert en a tiré profit afin d'élaborer sa théorie du flux. De Denys, Albert a hérité une conception de la hiérarchie posant le Premier Principe non seulement comme antérieur et transcendant à toute réalité mais aussi influant (dans) toute réalité. De Boèce, Albert a hérité la distinction entre *esse* et *quod est*, distinction qui se retrouve dans toute réalité excepté en Dieu où *esse* et *quod est* sont identiques ; il a également hérité de cette thématique de la dérivation du Bien qui allait devenir un adage, *Bonum diffusum sui*. De Avicenne, Albert a hérité d'une cosmologie où la thématique de l'émanation est omniprésente. Albert reprendra, tout en la critiquant, cette cosmologie, et de manière plus exacte, les système des émanations des Intelligences. Le croisement entre la thématique de l'illumination dionysienne et de l'illumination avicennienne permet à Albert de formuler une théorie du flux qui sera le lieu spéculatif de l'assimilation de l'homme à Dieu⁹⁰. Ces deux théories de la lumière, bien que voisines, ne se confondent pas. Albert en est conscient. Elles se ressemblent sur un point en particulier : celui de l'identité de la lumière, partout identique à elle-même, tant dans l'unicité de son émetteur que dans la diversité de ses récepteurs. Elles diffèrent également

⁸⁹ Cf. A. DE LIBERA, *Albert le Grand et la philosophie*, « À la recherche de la vérité », Vrin, Paris, 1990, p. 7-8.

⁹⁰ Par assimilation, entendons le processus de déification de l'homme par Dieu : il ne s'agit pas d'une assimilation d'un type fusionnel et indistinctif des réalités. *Infra*, n. 106, p. 557.

sur ce même point : l'étant illuminé ne peut se réduire à sa seule capacité réceptive. Autrement dit, l'assimilation de la créature (le récepteur) au Créateur (l'émetteur) ne peut être seulement passive. Elle doit aussi être active. Cette activité du récepteur de la lumière vers son émetteur, c'est la conversion. Toute assimilation, c'est-à-dire toute déification, présuppose une conversion ou, pour reprendre les mots d'Alain de Libera, « la communication par similitude est toujours en même temps conversion par similitude »⁹¹. Pour que l'assimilation soit parfaite, toute communication *a priori* de la Cause première nécessite une conversion *a posteriori* du récepteur. Il s'ensuit que le flux, qui est cette communication même, exige une métaphysique de la conversion. En croisant les regards de Denys et d'Avicenne, Albert veut éviter une certaine forme de quiétisme. Autrement dit, le regard croisé Denys/Avicenne rend possible à la fois la différenciation ontico-ontologique entre le Créateur et la créature et l'assimilation du second au premier. Plus encore, cette différenciation rend possible cette assimilation. L'homme peut être déifié dans la mesure où il ressemble à Dieu et s'en distingue tout à la fois. C'est dans la mesure où l'homme est à la fois image de Dieu et *n'est que* l'image de Dieu qu'il peut s'unir à Dieu par une communauté d'analogie. Distinction et ressemblance de l'homme à Dieu rendent paradoxalement possible l'union de l'un à l'autre. En d'autres termes, c'est tant par sa ressemblance que par sa dissemblance que l'homme peut s'unir à Dieu. Conversion, ressemblance et dissemblance : c'est, il faut le dire, par un clin d'œil augustinien qu'Albert arrive si bien à articuler l'illumination dionysienne et l'illumination avicennienne. Il s'agit, pour Albert, autant d'auteurs et de textes à analyser afin d'en dégager une théorie qui lui soit proprement originale. On comprendra alors que le néoplatonisme dont hérite Albert correspond en si peu de choses avec le néoplatonisme

⁹¹ Cf. A. DE LIBERA, *Albert le Grand et la philosophie*, « À la recherche de la vérité », Vrin, Paris, 1990, p. 104.

originel, ou du moins à l'idée contemporaine que nous nous faisons du néoplatonisme, qu'il conviendra de s'interroger sur cette dénomination : le néoplatonisme —si néoplatonisme il y a— d'Albert le Grand résulte d'un perpétuel dialogue, pour ne pas dire affrontement, entre le monde des Idées et le monde des Intelligences, entre le monde du Donateur de formes et le monde de l'éduction des formes, c'est-à-dire entre le monde de Platon et le monde d'Aristote. C'est à mi-chemin de ces deux mondes qu'Albert rencontrera Denys, Boèce et Avicenne.

CHAPITRE II

LE DE FLUXU CAUSATORUM A CAUSA PRIMA ET CAUSARUM ORDINE

TEXTE, TRADUCTION ET NOTES

DES CAUSES ET DE LA PROCESSION DE
L'UNIVERS A PARTIR DE LA CAUSE

PREMIERE

LIVRE I

5 DES PROPRIETES DE LA CAUSE PREMIERE
ET DE LEUR PROCESSION A PARTIR DE LA
CAUSE PREMIERE

TRAITE 4

DU FLUX DES EFFETS ISSUS DE LA CAUSE
10 PREMIERE ET DE L'ORDRE DES CAUSES

CHAPITRE 1

CE QU'EST FLUER D'UNE CHOSE A UNE AUTRE CHOSE

Puisque nous avons l'intention d'expliquer comment le causé peut
fluer de la cause, il nous importe de souligner tout d'abord, ce qu'est ce
5 flux. Une chose, en effet, est la division de la cause, autre chose, la division
de ce qui flue du principe. Ne flue, en effet, que ce qui se trouve sous une
même forme dans ce qui flue et dans ce à partir de quoi advient le flux. De
même que la rivière est de la même forme que la source, par laquelle elle
s'écoule, de même l'eau, dans l'une comme dans l'autre, est de la même
10 espèce et de la même forme : ce qui n'est pas toujours le cas dans le causé et
dans la cause. La cause d'une chose en particulier est, en effet, cause
équivoque. De même, fluer n'est pas la même chose que causer
univoquement. La cause, en effet, et le causé, univoques, causent à un
certain moment dans une autre chose. Or, de la source, à partir de laquelle
15 advient le flux, ne flue qu'une forme simple sans que rien ne change dans le
sujet par un mouvement d'altération ou par quelque chose d'autre. Ainsi
parlons nous de la forme de l'art¹ à partir du fluer de l'art simple : la forme

¹ L'exemple de l'art (*ars*) sera maintes fois repris dans ce traité : voir *infra*, ch. 2, p.146, l. 11s ; ch. 3, p. 157. l. 1s ; ch. 6, p. 170, l. 19s ; p. 178, l. 2s ; ch. 8, p. 195, l. 3s. En prenant ici cet exemple si cher à ARISTOTE (voir *Physique* II, 3), ALBERT LE GRAND tient à comparer les quatre causes aristotéliennes, notamment la cause formelle et la cause matérielle, au flux afin de les distinguer : « fluer n'est pas la même chose que causer ». En outre, l'exemple de l'art sert également à expliquer le passage de la puissance à l'acte comme l'avait déjà fait ARISTOTE en *Métaphysique*, Θ, 7, 1049a 5-1049b 1 qu'a commenté MOÏSE MAÏMONIDE : « Car tout ce qui passe de la puissance à l'acte a nécessairement en dehors de lui quelque chose qui l'y fait passer. [...] En effet, le menuisier ne fait pas le coffre parce qu'il est artisan, mais parce qu'il a dans son esprit la forme du coffre ; et c'est la forme du coffre, dans l'esprit du menuisier, qui a fait passer à l'acte et survenir au bois la

de l'art, a le même rapport, qu'elle soit dans l'esprit [de l'artisan], lequel est son véhicule, que lorsqu'elle flue dans ses mains et dans ses outils et lorsqu'elle est traitée dans son œuvre même comme dans son origine. Or, si quelque chose transforme la matière, dans laquelle influe la forme qui s'y

5 écoule, ceci n'est rien de l'essence du principe dont elle découle. Mais les qualités de l'actif et du passif sont quelque chose d'autre que la cause instrumentale changeant le sujet. Ainsi, la hache et les instruments tranchants sont des artifices ajoutés corporellement à cause de la matière et non à cause de la forme de l'art qui déflue ou encore à cause de l'art qui est

10 le principe de ce flux. C'est pourquoi, puisque la cause n'avance rien si ce n'est ce qui est existant dans un sujet quelconque ; et que le flux ne dit rien de son rapport, excepté l'avancement de la forme à partir de son principe simple formel même. Il est bien évident que fluer n'est pas la même chose que causer².

15 De plus [fluer] n'est pas la même chose que principier. Si, en effet, une puissance advenait dans le principe, tout principe serait alors un quelque chose de la chose dont il est le principe. Et cela, son nom lui-même

forme objective du coffre » (Cf. *Le Guide des égarés*, trad. S. MUNK, préface CL. BIRMAN, Deuxième partie, § 4, « Les dix paroles », Verdier, Paris, 1979, p. 255).

² Il s'agit de la première définition du flux par voie de négation qui sera relayée par deux autres négations : non seulement fluer n'est pas « causer », mais fluer n'est ni « principier » (ch. 1, p. 136, l. 15), ni même « constituer élémentairement » (ch. 1, p. 137, l. 9). On peut rapprocher ces trois négations à l'*incipit* de la *Physique* d'ARISTOTE : « Puisque connaître en possédant la science résulte, dans toutes les recherches dans lesquelles il y a des principes, des causes ou des éléments, du fait que l'on a un savoir de ces <principes, causes ou éléments> (en effet, nous pensons savoir chaque chose quand nous avons pris connaissance de ses causes premières, ses principes premiers et jusqu'aux éléments), il est évident que pour la science portant sur la nature aussi il faut s'efforcer de déterminer d'abord ce qui concerne les principes » (Cf. *Physique*, I, 1, 184a 10- 184a 15). Ces trois négations ont donc l'intérêt de montrer non seulement ce que le flux n'est pas, mais aussi que l'étude du flux, dans ce traité, ne se rattache pas à la physique.

l'indique : le principe, en effet, est le premier d'une chose³. Or, le flux est comme la source, dont nous avons parlé : il n'est pas toujours un quelque chose de la chose, parce que la première source n'est aucunement mélangeable et ne peut être la partie d'une chose qu'elle a constituée. Et à cause de cela, la source flue tant dans ce qui lui est immédiat que dans ce qui lui est conjoint par un intermédiaire, se tenant d'une seule et même manière pour toutes choses, bien que toutes choses ne se tiennent pas d'une seule et même manière envers elle-même [*scil.* la source].

Il est clair que fluer n'est pas constituer à partir d'éléments. Est en effet constitué d'éléments, ce qui est composé à partir des premiers constituants selon la forme. Or, le flux veut être quelque chose de simple qui, dans son être, ne possède rien de ce qui le compose élémentairement.

De cela, il apparaît que le flux est simplement une émanation de forme à partir de la première source, laquelle est source et origine de toutes

³ Albert le Grand semble se référer ici à l'exégèse du mot *principium* — *αρχή* formulée par les Pères, notamment ORIGENE, BASILE DE CESAREE, JEROME et le PSEUDO-DENYS L'AREOPAGITE. L'*αρχή* a le sens à la fois de premier, d'antérieur, de commencement et d'ordonnateur d'une chose et c'est parce qu'il est le premier d'une chose (*primum rei*) qu'il est quelque chose de cette chose (*aliquid rei*) (Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, Θ, 7, 1049a 12-1049b 1). En ce sens, le flux ne peut être un principe dans le sens où il n'est pas « mélangeable », c'est-à-dire qu'il ne peut pas être un *aliquid rei*, sinon la simplicité du flux viendrait à être corrompue. De cela, il découle que le flux ne peut être non plus un « composant élémental ». Sur l'exégèse du mot *αρχή* par ARISTOTE voir aussi ARISTOTE, *Métaphysique*, Δ, 1, 1012b 33-24. Sur le caractère non-mélangeable et non composé voir aussi PSEUDO-DENYS, *Les noms divins*, ch.2, §8, 645c *sqq.*, in *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, traduction, commentaires et notes par M. DE GANDILLAC, « Bibliothèque de philosophie », Aubier, Paris, 1943, p. 85 : « [...] il n'est point d'exacte ressemblance entre les effets et les causes ; si les effets portent en eux quelque empreinte de la cause, celle-ci pourtant reste séparée de ses effets et elle les transcende en raison de sa nature même de principe » et *ibid.*, §11, 649c *sqq.*, pp.88-89 : « [...] Celui qui est Principe du divin et Plus que divin n'en demeure pas moins de façon suessentielle Dieu unique, indivisible en tout ce qui reçoit division, unifié en lui-même, incapable de se composer avec la pluralité des êtres ni de se multiplier en eux ».

les formes. C'est pour cela que PLATON a appelé une telle origine « Donateur de formes »⁴. Et s'il y avait quelque chose qui jaillissait⁵ juste après la première origine des formes, ce quelque chose ne se répandrait néanmoins qu'à partir de la puissance de la première source s'écoulant en elle. Ainsi, [ce quelque chose] ne se répandrait ni universellement, ni à partir de ses propres trésors, mais des trésors empruntés à la première source. Il s'ensuit que, bien que la forme soit obtenue par éduction de la matière selon les PERIPATETICIENS⁶, elle n'est cependant pas dite, selon cette voie, fluer, mais plutôt causer ou produire. Mais on peut dire qu'elle flue dans la mesure où elle est un acte venant d'un acte, « la maison, de la maison et, la santé, de la santé » comme le dit ARISTOTE dans le livre VII de la *Philosophie première*⁷. Ce mode du flux, les PERIPATETICIENS les plus ANCIENS et PREMIERS⁸ l'appelaient « procession »⁹, car en lui, c'est en se

⁴ Ici, ALBERT LE GRAND attribue la thèse du *Dator formarum* à PLATON, ailleurs il l'attribue à AVICENNE, notamment en *Super Dionysium De divinis nominibus*, c. 2, l. 35sq : « *Dicendum, quod de processione rerum a primo est duplex opinio, unius quarum auctor fuit PLATO, alterius vero ARISTOTELES. PLATO quidem dixit formas omnes esse a datore, et hoc idem dixit AVICENNA, nominans intelligentiam id quod PLATO datorem formarum appellaverat* » ; *ibid.*, c. 1, p.15, l. 23sq : « *Dicendum, quod secundum AVICENNAM et ponentes datorem formarum forma uniuscuiusque nihil aliud est quam radius intelligentiae sive causae primae* » ; *ibid.*, *De causis et processu universitatis a prima causa*, éd. Col., t. XVII, 2, l. I, tr. I, c. 1, p. 8, l. 21-23 : « [...] *universitatis principium dixerunt [scil. Stoicis] esse datorem formarum, qui primum agens est secundum formam et qui de seipso largitur omnes formas* ». ALBERT souligne ici l'incompatibilité de la thèse platonicienne du Donateur de formes et de la thèse aristotélicienne de l'éduction des formes.

⁵ Le verbe *fundo, fudi, fusum, ere*, regorge de significations. Il signifie à la fois se répandre, s'écouler, émettre, produire en abondance, couler de source, jaillir, faire naître.

⁶ ARISTOTE, *Métaphysique*, Z, 8, 1034a 2-6.

⁷ *Ibid.*, Z, 7, 1032b 8-12.

⁸ *Infra*, ch. 3, p. 150, l. 3.

⁹ Sur le terme de *processio*, voir ALBERT LE GRAND, *Super Dionysium De divinis nominibus*, éd. Col., t. XXXVII, 1, p. 70, l. 47sq, p. 70, l. 66sq, p. 96, l. 7sq, p. 96, l. 57sq ; *De intellectu et intelligibili*, l. 1, tr. 1, c. 4, éd. BORGNET, t. IX, p. 482b ; *De fato*, art. 2, éd. Col., t. XVII, 1, p. 69, l. 3-10 ; *Metaphysica*, l. 1, tr. 1, c. 2, éd. Col., t. XVI, 1, p. 4, l. 12-23.

communiquant elle-même que, la première origine de la forme simple émet la forme qui procède d'elle sans diminution. Comme le rayon procède de la lumière, dans ce sur quoi il tombe, il constitue la lumière, par sa diffusion, sa multiplication, et sa réflexion, semblablement à la source première de la lumière, pour autant que cela soit possible. Ainsi les PHILOSOPHES enseignent-ils que les luminaires des étoiles sont constitués par la lumière du soleil¹⁰. C'est pour cela qu'OVIDE dit : « Pourquoi la lumière empêcherait-elle l'élévation de la lumière ? Même en admettant que mille choses l'en empêchent, elle dépérira dans le néant »¹¹.

10 Si l'on se demande, pourquoi la première source en vient à émettre ce flux, alors qu'elle ne peut rien faire dans le Premier, il faut dire que c'est la communicabilité même du Premier, puisqu'elle est toujours en acte et surabonde toujours de l'abondance de bontés, qui produit l'émanation. Il n'est rien, en effet, qui soit hors d'elle-même, qui sache faire passer de la puissance à l'acte¹² ou faire agir à partir d'un *habitus*. Si, en effet, le

¹⁰ ARISTOTE, *De caelo et mundo*, II, 8, 290a 15-20,.

¹¹ OVIDE, *Amores*, éd. R. MERKEL, Lipsiae 1881, p. 3, v. 93.90 : « *Quis vetet adposito lumen de lumine sumi ? Mille licet sumant, deperit inde nihil* ».

¹² MOÏSE MAÏMONIDE, *Le Guide des égarés*, trad. S. MUNK, préface CL. BIRMAN, Deuxième partie, « Les dix paroles », Verdier, Paris, 1979, p. 238 : « Toutes les fois que quelque chose passe de la puissance à l'acte, ce qui l'y fait passer est autre chose que lui, et nécessairement est en dehors de lui : car, si ce qui fait passer (à l'acte) était en lui, et qu'il n'y eût là aucun empêchement, il ne resterait pas un instant en puissance, mais serait toujours en acte. Que si, cependant, ce qui fait passer une chose (à l'acte) était en elle, mais qu'il y eût existé un empêchement qui eût été enlevé, il n'y a pas de doute que ce qui a fait cesser l'empêchement ne soit ce qui a fait passer cette puissance à l'acte ». ARISTOTE, *Métaphysique*, Θ, 7, 1049a 5-12 : « Le passage de la puissance à l'entéléchie dans la production artistique se définit : la volonté de l'artiste se réalisant sans rencontrer aucun obstacle extérieur et sans rencontrer aussi d'autre part, c'est-à-dire dans l'être qui est guéri, aucun obstacle venant de lui. De même aussi la maison sera en puissance si aucun obstacle dans le patient, c'est-à-dire dans la matière, ne s'oppose à ce qu'il devienne une maison, et, s'il n'y a rien qu'il faille y ajouter, y retrancher ou y changer ; ce sera la maison en puissance. Il en sera de même aussi pour tous les autres êtres qui ont en dehors d'eux-

Premier était en puissance, il serait imparfait et aurait ainsi besoin d'un autre plus noble, qui le conduirait de la puissance à l'acte. Mais s'il était en disposition, il serait comme endormi et lié¹³, et il faudrait alors qu'un autre ait la solution de son lien. Mais tout cela ne convient guère au Premier.

5 De là, il est clair que le flux est toujours en devenir, et quelque fois
dans le fait d'être. C'est pourquoi si on comprend que la source s'interrompt
et cesse d'émettre, on considère que l'être ne retient aucune des formes. De
même, il est expressément vu que le soleil caché par une éclipse, estompe
toutes choses colorées gracieusement. Parmi tout ce qu'on nomme ou
10 conçoit comme des principes, il y a, notamment, l'intellect agent qui flue, et
qui par sa lumière, qui est son essence même, fait émaner ainsi toujours de
soi les formes qu'il constitue lorsqu'il agit.

Et si l'on se demande quel est le véhicule du fluant, on ne se
demande rien. Car la forme est portée par un véhicule corporel, et dans
15 l'esprit qui la transporte, elle a l'être corporel. Ceci est une émanation de la
première source intellectuelle et simple, tant selon l'essence que selon l'être.

mêmes le principe de leur génération ». Sur le passage de la puissance à l'acte voir aussi
ARISTOTE, *Métaphysique*, Θ, 5, 1047b 31-1048a 24

¹³ Allusion à ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, I, 1098b 33- 1099a 3 : « Mais une
différence qui n'est peut-être pas négligeable sépare nos conceptions du bien suprême :
faut-il le placer dans une possession ou dans un comportement, dans un état ou dans un
acte ? L'état, en effet, peut finalement ne rien donner de bon quand il existe, par exemple,
chez le dormeur – ou même, d'une certaine façon, chez la personne éveillée si elle est
incapable d'activité, car, pour être heureux, il lui faudrait nécessairement agir et agir avec
succès » et à *Métaphysique*, Λ, 9, 1074b 15-20 : « La nature de l'Intelligence divine
soulève quelques problèmes. L'Intelligence semble bien être la plus divine des choses qui
apparaissent comme divines. Mais, pour présenter ce caractère, quel doit être son mode
d'existence ? Il y a là quelques difficultés. —Ou bien elle ne pense rien : mais que devient
alors sa dignité ? Elle est comme celui qui dort. —Ou bien elle pense, mais si sa pensée
dépend d'un autre principe (car alors son essence n'est plus l'acte de la pensée, mais une
simple puissance), elle n'est pas la substance suprême, car sa dignité consiste dans le
penser ».

C'est pourquoi le véhicule n'a que sa communicabilité même. Le Premier, en effet, dont nous avons parlé, pénètre tout à cause de sa grande simplicité ; et rien n'est, à qui il manquerait l'existant partout et toujours. Par conséquent, en raison de la similitude de l'esprit du véhiculant dans les
5 corps, qui véhicule les formes en ce en quoi elles procèdent, comme le dit HERMES TRISMEGISTE dans le *De la nature des dieux*, puisque, comme tout est plein de Dieu, ainsi soutient-il, tout est plein de l'esprit¹⁴, parce qu'il transporte les formes et les puissances des dieux à tous. À cause de cette communicabilité, PLATON a pensé les formes existantes dans la lumière du
10 Donateur de formes. Comme les formes de l'intellect agent se tiennent dans la lumière de l'intellect, ainsi sont-elles toujours distinctes. Ce qu'elles ne peuvent faire quand elles se reposent dans la matière du fait qu'alors, par l'être qu'elles ont dans la matière, leur communicabilité est interrompue. C'est en ce sens qu'on dit que le Premier Principe s'écoule sans interruption

¹⁴ Voire *Asclepius* in HERMES TRISMEGISTE, *Corpus Hermeticum*, t. II, *Traité XIII-XVIII, Asclepius*, texte établi par A. D. NOCK, traduction de A.-J. FESTUGIERE, éd. « Les Belles Lettres », Paris, 1946, c. 6, p. 303, l. 5 : « *spiritus, quo plena sunt omnia, permixtus cunctis cuncta vivificat [...]* », « le souffle, qui remplit l'univers, se répand dans tous les êtres animés et leur donne la vie [...] ». Sur le titre *De la nature des dieux (De natura deorum)* qu'Albert attribue ici au Trismégiste, mais ailleurs à Aristote, voir ALBERT LE GRAND, *De natura et origine animae*, tr. 2, c. 14, éd. Col., t. XII, p. 41, l. 42 : *Propter quod Aristoteles in libro De natura deorum dicit [...]* ; *De anima*, l. 1, tr. 2, c. 6, éd. Col., t. VII, p. 32, l. 31-33 : *Sed de his nos disputabimus in scientia de natura deorum, quae philosophiae primae pars quaedam est et ab Aristotele edita ; Summa theologiae*, I, tr. 18, q. 70, m. 1, éd. BORGNET, t. XXXI, p. 727a : *Adhuc, Trismegistus in libro De natura deorum dicit, quod « Deus deorum princeps in omni re est »*. Le *De natura deorum* serait un écrit métaphysique pseudo-aristotélicien ; il faut dire que le passage d'Aristote en son *De caelo et mundo* 279 a 30 est mystérieux : « Et, par exemple, dans les travaux de philosophie destinés au grand public portant sur les êtres divins, on déclare souvent, en s'appuyant sur des raisonnements, que tout être divin, étant premier et au-dessus des autres, est nécessairement immuable », (Cf. ARISTOTE, *Traité du ciel*, I, 9, 279 a 30, trad. C. DALIMIER et P. PELLERIN, GF Flammarion, Paris, 2004, p. 149), aussi Albert n'hésite-t-il pas à marquer son étonnement par rapport à ce passage : *Iam autem diximus in libro De natura deorum, quem vocamus philosophiam extraneam* (Cf. ALBERT LE GRAND, *De caelo et mundo*, l. 1, tr. 3, c. 10, éd. Col., t. V, 1, p. 77, l. 11-12.

et que l'intellect agent, de manière universelle, émet des intelligences sans discontinuer.

CHAPITRE 2

QU'EST-CE QU'INFLUER ?

Influer, c'est émettre un flux vers la puissance réceptrice. Cela arrive de quatre manières.

5 Premièrement, en raison de la forme fluante que le flux détient dans le Premier Principe. Tout comme le Premier Principe et l'intellect universellement agent, [la forme fluante] influe dans l'intelligence : qu'elle influe en vue d'une constitution de l'intelligence que le Premier Principe constitue par le flux de sa lumière, ou qu'elle flue sur l'intelligence en vue
10 d'une plus grande illumination de l'intelligence déjà constituée.

Quant à la deuxième manière, elle échoit d'après l'ombre de la lumière fluante, en ce que celle-ci est éloignée de la limpidité de la première source. Puisque [la lumière] flue en vue de la constitution de l'âme, et parce que [l'âme] est dépendante du corps, il est nécessaire que [la lumière]
15 éprouve une ombration¹⁵ par rapport à sa première limpidité et pureté.

¹⁵ ALBERT LE GRAND s'inspire ici d'Isaac Israëli dont il reprend l'image du jeu de lumière et d'ombre pour expliquer les différents degrés de la procession et leur dépendance. La procession comme influx, apparaît ici comme une véritable théorie hiérarchique de la l'illumination par degrés successifs. L'influx ne concerne pas seulement le Premier Principe, mais aussi le réceptacle et son contenu ; la théorie de l'illumination concernant l'intelligence se doublera ainsi d'une théorie de l'ombration concernant la matière. Cf. ISAAC ISRAËLI, *Liber de definicionibus*, Ed. J. T. MUCKLE, in A.H.D.L.M.A 12-13, Paris, 1937-1938, p. 313, l. 25-27: « *Anima rationalis, quoniam ipsa in horizonte intelligencia et ex umbra eius generata est* » ; *ibid.*, p. 314, l. 4-7 : « *Et inferior quidem anima rationali in claritate et sublimitate ordinis est anima bestialis quoniam ipsa ex anima racionalis generata est et propter hoc elongatur a splendore intelligenciae et acquirit umbram et tenebras* » ; *ibid.* p. 315, l. 3-5 : « *Anima autem vegetabilis quae est desiderativa est inferior aliis animabus in sublimacione et ordine et illud ideo quoniam eius generacio est*

La troisième manière échoit d'après la chute de la première lumière qui descend de la raison de la lumière intellectuelle et est réalisée par le corporel. Tout acte de ce qui agit, en effet, est dans les patients selon la puissance et la possibilité de ce qui pâtit¹⁶. C'est ainsi que [la lumière
5 intellectuelle] flue dans la matière susceptible de corporéité.

La quatrième manière échoit lorsque [cette lumière] flue mélangée aux ténèbres : puisqu'elle flue dans une matière distincte par l'opposition des contraires et assujettie à la variété, lesquelles sont contraires à la
10 limpidité et à la pureté de la première lumière.

[Cette lumière] flue donc en tant qu'elle s'éloigne, qu'elle tombe, qu'elle se couche, et en tant qu'elle oppresse l'obscurité. Cet exemple se trouve aussi dans la forme dérivant de la lumière de l'art : parce que [la forme] est très pure dans la lumière de l'art et parce qu'elle s'éloigne dans
15 l'esprit qui l'a véhiculé, elle tombe dans les organes de l'artisan à partir de la pureté de la première lumière, et elle est aussi oppressée dans les pierres et les bois par l'obscurité ; et pourtant, [cette forme] est une et même dans tous ces cas.

Mais si l'on se demande, lorsqu'on parle d'« in-fluer », quel est le
20 contenu du préfixe, répondons que, c'est dans la possibilité de la chose qu'est fait l'influx. La possibilité de la chose est de soi. Il a, en effet, été

ex umbra animae bestialis » ; ibid. l. 19-20 : « Ipse enim in horizonte animae vegetabilis et ex ipsius umbra generatus est » ; ibid. p. 316, l. 1. 2-7 : « Corpora autem, affecta qualitatibus diversis contrariis sicut elementa materialia quatuor quae sunt ignis et aer et terra et aqua, alterantur vel minuuntur exitu eius quod ex eis egreditur et generatur ab eis ex corporibus animalium et plantis et corrumpuntur et permutantur ad ea quoniam ex eis generantur virtute coelesti ».

¹⁶ Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, Θ, 1, 1046a 15-30 ; 4, 1047b 3-30 ; 5, 1048a 5-15.

déjà déterminé auparavant¹⁷, que tout ce qui est de rien, n'est rien de soi-même et n'a rien de soi-même excepté l'être possible. Cette possibilité, lorsqu'elle est réalisée pour cette raison qu'elle est la cause même de son être, contient l'être du déflux en elle-même. Et c'est cela influencer à proprement parler : l'influx, est issu du Premier, alors que la réception ou contenance appartient au second. De là apparaît que, si le second flue ou influe davantage, il ne flue que par la puissance du Premier. En effet, il est déjà acquis¹⁸ que, le second, selon « ce qu'il est lui-même », n'a rien sinon la possibilité de réception et de contenance.

10 De cela, il est aussi démontré de l'ultérieur, qu'il est antérieur [*prius*] dans l'ordre de tout ce qui est fluant et influant ; il influe dans l'ultérieur et l'ultérieur ne reflue pas dans le Premier [*primum*] parce que

¹⁷ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, éd. Col., t. XVII, 2, l. 1, tr. 1, c. 8, p.16, l. 33-36. 41-55 : « *Omne enim quod ex nihilo processit, possibile fuit ad esse et non esse. Omne autem quod possibile est ad esse, esse illius pendet ex alio quod est sibi causa in esse, et ex seipso nihil est. [...] Quod autem id quod ex nihilo est, de se nihil sit, ex hoc patet, quia si aliquid se haberet ad esse ex seipso, hoc esset per potentiam ad esse. Hoc autem radicari non posset nisi in nihilo, quod habet ante se. Potentia enim ad esse est ante esse. Nihil autem ante est nisi nihil. Potentia ergo ad esse radicaretur in nihilo, quod est ante esse ipsius. Nihil autem nullius rei potest esse radix vel fundamentum. Eius enim quod nihil est, nulla potentia est nec aliquis ordo nisi secundum rationem et comparationem non-entis ad ens. Cum ergo quod fit ex nihilo, nec ex se habeat esse nec ex nihilo, quod est ante ipsum, nec etiam ad esse potentiam, patet, quod omne quod ex nihil est, tam ex se quam ex ordine ad nihil penitus nihil est ».*

¹⁸ALBERT LE GRAND, *ibid.* p.17, l. 1-15 : « *Patet ergo, quod omne quod est, « id quod est » habet a seipso. Esse autem suum in effectu, si ex nihilo est, a seipso habere non potest. Si enim a seipso haberet, cum tamen sit ex nihilo, non esset in potentia ad esse. Homo enim in potentia est « hoc quod est ». Et si esse a se haberet, oportet, quod homo in potentia existens haberet esse in effectu. Sequeretur ergo, quod homo existens in potentia haberet esse in effectu. Et sic idem esset in effectu et non esset in effectu, quod est impossibile. Ab alio ergo habet esse ; a seipso autem, quod sit « hoc quod est ». Et per consequens esse non est « hoc quod est ». Et hoc est quod dicit BOETHIUS in LIBRO DE HEBDOMADIBUS : « « Quod est » habere aliquid potest praeter « id quod ipsum est ». Esse vero nihil habet admixtum ». Cf. BOECE, *De hebdomadibus*, PL 64, p. 1311C : « *Diversum est, tantum esse aliquid, et esse aliquid in eo quod est : illic enim accidens, hic substantia significatur ».**

l'ultérieur est toujours fondé dans l'antérieur [*in priori*]. Et si l'ultérieur défaille, le Premier, lui, ne défaille pas. Par contre, si le Premier ou l'antécédent défaille quelque part, alors il est nécessaire que toute la suite défaille.

5 Il est donc clair, que seul le Premier influe universellement alors
que tous les seconds influent moins universellement et plus
particulièrement, selon qu'ils sont plus éloignés du Premier. Mais la
contenance est celle des seconds et non du Premier, du fait que leurs
possibilités sont limitées. Or, le Premier, parce qu'il n'est en aucune
10 manière en puissance, n'est aucunement limité : c'est pourquoi son flux est
universellement dans la copie, et n'est pas restreint à une certaine capacité
ou à une émanation particulière.

Et si quelqu'un disait, que toute possibilité était de la matière alors
que toutes possibilités n'avaient pas la matière puisqu'elles étaient aussi
15 causées ? Et que, pour cette raison, la contenance de l'influx ne pouvait être
d'une partie de la possibilité en toutes choses ? Nous montrerons que cela
est faux par la suite¹⁹. Mais nous concédons bien que toute la possibilité de
réception, pour déterminer la matière, est soit de la matière, soit du fait
qu'elle est possible. C'est pour cela qu'AVICEBRON²⁰ a eu tort lorsqu'il
20 disait que toutes choses causées étaient des êtres composés à partir de la

¹⁹ *Infra*, ch. 5, p.169, l. 5s.

²⁰ Cf. ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, éd. Col., t. XVII, 2, l. 1, tr. 1, c. 5 *De opinione AVICEBRON in libro Fontis vitae* et c. 6 *De improbatione opinionis AVICEBRON*, p. 10-14. p. 12, l. 30 : « *Intelligentia igitur ex materia et forma composita est [...]* ». AVICEBRON, *Fons vitae*, tr. 4, n. 1, 211-213; *ibid.*, n. 5, p. 220-222; tr. 5 n. 5, p. 264-267; *ibid.* n. 7, p. 268-269; *ibid.*, n. 12, p. 277-279; *ibid.* n. 35, 320-322, in *Avencebrolis Fons Vitae ex Arabico in Latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino*, éd. CL. BAEUMKER, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Band 1, Heft 2-4, Münster, 1892-95.

matière. Ici, en effet, il ne s'agit pas de l'intellect des PERIPATETICIENS : ceux-ci ne soutiennent pas que l'intelligence et l'âme soient composées de matière²¹.

5 Il est donc clair que tout ce qui est influé l'est, selon son influx, simple, noble et vrai dans l'influant, tout comme dans l'influx lui-même ; simple, parce qu'en lui l'influx même a le flux ; noble aussi, parce que non-mélangé à d'autres natures ; vraiment vrai parce que quand il est non-mélangé, il accède ainsi à la vraie raison des noms. Les noms ont une
10 lumière plus vraie, et la raison, moins vraie, selon ce qui est non-mélangé et mélangé. C'est pourquoi PLATON a dit que l'homme séparé et l'âne, et le reste de cette manière, sont plus véridiques que l'homme et l'âne dont la

²¹ ARISTOTE, *De l'âme*, 412a 6-9. 19-21, b 6-11, 414a 13-17 ; *Métaphysique*, Λ, 6, 1071b 20-21, 8, 1073a 36-1073b 1, 1074a 35-36. AL-FARABI, *De scientiis*, ch. 4 in AL-FARABI, *Catálogo de las ciencias*, Ed. y trad. castellana por A. GONZALES-PALENCIA, Madrid, 1953, p. 164, l. 16sq ; *De intellectu et intellecto*, in A.H.D.L.M.A, 4, éd. É. GILSON, Paris, 1929, p. 115-126, p. 120 l. 182sq ; p. 121 l. 214-235, p. 124 l. 336-337, p. 125 l. 360-361, 369-370. AVICENNE, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, pars 1 c. 1 in *Avicenna Latinus*, vol. 1 : I-III, vol. 2 : IV-V, éd. critique de la traduction latine médiévale par S. VAN RIET, intro. par G. VERBEKE, Louvain-Leiden, 1972, 1968, p. 16 l. 87, p. 18 l. 10, p. 18 l. 14, p. 19 l. 26, p. 20 l. 31, p. 21 l. 3, p. 23 l. 74-77 ; *Philosophia prima sive Scientia divina*, tr. 2 c. 1, tr. 3 c. 2.8, tr. 8 c. 6, tr. 9 c. 3.4, tr. 10 c. 1 in *Avicenna Latinus*, vol. 1 : I-IV, vol. 2 : V-X, éd. critique de la traduction latine médiévale par S. VAN RIET, intro. par G. VERBEKE, Louvain-Leiden, 1977, 1980, p. 68 l. 76, p. 69 l. 83, p. 111 l. 53-55, p. 160 l. 94-95, p. 414 l. 95sq ; p. 475 l. 9-17, p. 479 l. 4. AL-GHAZALI, *Metaphysica*, pars 1 tr. 4 c. 3 sent. 4-7 ; *ibid.*, pars 2 tr. 4 dictio 5 ; *ibid.*, tr. 5, 1, in *Algazel's Metaphysics*, Ed. J. T. MUCKLE, St Michael's Medieval Studies, Toronto, 1933, p. 112 l. 1sq ; p. 117 l. 35, p. 118 l. 10. 21-23, p. 172 l. 8-9, p. 175 l. 26sq ; p. 184 l. 2-4. *Liber de causis*, 6 (7), 13 (14). AVERROËS, *De anima* l. 2 comm. 2.4.7.8.24.25 in *Corpus Commentariorum Averrois in ARISTOTELEM*, version latine, vol. VI, 1: AVERROIS CORDUBENSIS *Commentarium magnum in ARISTOTELIS De anima libros*, F. STUART CRAWFORD, Cambridge, Massachusetts, 1953, p. 130-131, p. 133-134, p. 138-139, p. 140 l. 12-21, p. 163-165, p. 165-166. Isaac Israeli, *Liber de definicionibus*, Ed. J. T. MUCKLE, p. 306 l. 7-9, p. 319 l. 1-2. MOÏSE MAÏMONIDE, *Le Guide des égarés*, trad. S. MUNK, préface CL. BIRMAN, « Les dix paroles », Verdier, Paris, 1979, Première partie, § 49, p. 109sq ; Deuxième partie, § 75, p. 226 et §76 p. 227.

chair et les os seraient mélangés²² ; et que le Bien séparé, qui est appelé Bien en soi²³, est incomparable à tout bien conjoint selon la simplicité, la vérité et la puissance. Nous nous sommes déjà arrêtés au sujet de la simplicité et de la vérité auparavant. C'est aussi ce qu'a été dit de la
5 puissance, parce que le séparé sort de lui-même par lui-même et se multiplie indéfiniment comme d'une certaine figure les biens sont dits procédés de celle-ci. Mais sur ce point, nous nous souvenons en avoir dit davantage dans le Livre X de notre *Ethique*²⁴.

²² ARISTOTE, *Métaphysique*, B, 2, 997b 5-997b 12 ; *ibid.*, I, 8, 1057b 5-1058a 8

²³ ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, I, 1095a 26-1095a 28, 1096a 34-1096b 5.

²⁴ Cf. ALBERT LE GRAND, *Ethica*, l. 10, tr. 1, c. 1, éd. BORGNET, t. VII, p. 600b-602b; *Super Ethica*, l. 10, lect. 2, n. 852, Ed Col., t. XIV, p. 714, l. 86-p. 715, l. 50

CHAPITRE 3

DU MODE DU FLUX ET DE L'INFLUX

Mais le mode de ce flux et de l'influx, est attribué, de différentes manières, aux ANCIENS PERIPATETICIENS. En effet, les plus anciens, c'est-à-dire ceux qui ont commencé les premiers à faire de la philosophie à savoir, TRISMEGISTE, APOLLON, HERMES L'EGYPTIEN et ASCLEPIUS, le disciple du TRISMEGISTE, posaient le mode de ce flux en ce que le Premier Principe pénètre toutes choses²⁵ et qu'il est tout ce qui est au sujet de tout être, de telle sorte qu'il n'y ait rien d'autre dans l'univers qui ne soit, ou bien matière ou bien accident. [Le flux] n'est pas différencié dans l'essence, selon ce qu'il est en tout, mais dans l'être, selon que l'obscurcissement de la matière tombe plus ou moins dans telle ou telle chose. Par cela, en effet, [le flux] commence à se distancer de la pureté première et de sa lumière. C'est pourquoi les paroles d'HERMES TRISMEGISTE disent que « dieu est tout ce qui est²⁶. Mais il est à considérer en deux sens : en lui-même évidemment et,

²⁵ HERMES TRISMEGISTE, *Traité XII* in *Corpus Hermeticum*, t. I, *Poimandrès - Traités II-XII*, texte établi par A. D. NOCK, traduction de A.-J. FESTUGIERE, éd. « Les Belles Lettres », Paris, 1946, ch. 14 (p. 179) : « Dieu enveloppe et pénètre tout, l'intellect enveloppe l'âme, l'âme enveloppe l'air, l'air enveloppe la matière » ; ch. 20 (p. 182) : « Dieu, lui, enveloppe tout et pénètre tout : car il est énergie et puissance » ; ch. 22 (p. 183) : « Dieu est tout ; et le Tout pénètre toutes choses et enveloppe toutes choses ».

²⁶ *Ibid.*, *Asclepius* in *Corpus Hermeticum*, t. II, *Traités XIII-XVIII Asclepius*, texte établi par A. D. NOCK, traduction de A.-J. FESTUGIERE, éd. « Les Belles Lettres », Paris, 1946, c. 34 (p. 344) : « Car Dieu est toutes choses, toutes viennent de lui et dépendent de sa volonté » (« omnia enim deus et ab eo omnia et eius omnia voluntatis »). *Ibid.*, *Traité V* in *Corpus Hermeticum*, t. I, *Poimandrès - Traités II-XII*, texte établi par A. D. NOCK, traduction de A.-J. FESTUGIERE, éd. « Les Belles Lettres », Paris, 1946, ch. 10 (p. 64) : « Rien n'existe qu'il [Dieu] ne soit aussi : car tout ce qui est, tout est Lui » ; « Car tu es tout ce que je suis, tu es tout ce que je fais, tu es tout ce que je dis. Car tu es tout, et il n'existe rien d'autre que toi : cela même qui n'existe pas, tu l'es encore. Tu es tout ce qui est venu à l'être et tout ce qui n'est pas venu à l'être, tu es pensée, en tant que pensant, père en tant

dans un second dieu qu'il constitue de soi. En soi-même il est seul, lui-même, en soi. Mais dans le second qui constitue de soi, il est totalement existant dans toutes les choses de leurs êtres, c'est pour cela que tout est formé et constitué à l'image de sa divinité. C'est pourquoi aussi, un bon
5 nombre de dieux sont générés et faits »²⁷, dit-il.

que façonnant le monde, Dieu en tant qu'énergie en acte, bon, en tant que créant toutes choses ». *Ibid.*, *Traité VIII*, ch. 5 (p. 89) : « Dieu qui cause, enveloppe et maintient ensemble toutes choses ». *Ibid.*, *Traité IX*, ch. 9 (p. 100) : « [...] quand je dis « de ce qui existe », je veux dire « de Dieu » ; car Dieu contient en lui-même tout ce qui existe, et rien n'est en dehors de lui et lui n'est en dehors de rien ». *Ibid.*, *Traité X*, ch. 1 (p. 112) : « Qu'est-ce en effet que Dieu, le Père, le Bien, sinon l'être de toutes choses alors même qu'actuellement elles ne sont pas, que dis-je, la propre réalité de tout ce qui est ? ». *Ibid.*, *Traité XVI*, in *Corpus Hermeticum*, t. II, *Traités XIII-XVIII Asclepius*, texte établi par A. D. NOCK, traduction de A.-J. FESTUGIERE, éd. « Les Belles Lettres », Paris, 1946, ch. 3 (p. 232) : « Je commencerai donc mon discours ainsi, par une invocation à Dieu, le maître, créateur, père et enveloppe de l'univers entier, celui qui étant l'Un est tout et qui étant tout est Un » ; ch. 19 (p. 237) : « Dieu crée toutes choses à lui seul, par leur intermédiaire, et toutes choses sont des parties de Dieu : or, si elles sont toutes des parties de Dieu, Dieu est assurément toutes choses »

²⁷ HERMES TRISMEGISTE, *Asclepius*, in *op. cit.*, c. 2 (p. 297) : « Et ce n'est pas sans raison qu'on l'a appelé le Tout » (« *nec immerito ipse dictus est omnia* ») ; c. 4 (p. 299) : « Ainsi donc le genre des dieux produira hors de lui-même les individus dieux » (« *genus ergo deorum ex se deorum faciet species* ») ; c. 10 (p. 307) « [...] sans oublier qu'il est, lui aussi [scil. l'homme], la seconde image de Dieu : car Dieu a deux images, le monde et l'homme » (« *non ignarus se etiam secundam esse imaginem dei, cuius sunt imagines duae mundus et homo* ») ; c. 30 (p.337) : « Il n'y a que Dieu qui ait ces qualités, et c'est justice : car il est en soi, il est par soi, il est tout entier concentré en soi, plein et parfait ; il est lui-même son immobile stabilité, et nulle poussée venue de l'extérieur ne peut le mouvoir hors de son lieu puisque toutes choses sont en lui et qu'il est en toutes choses, seul » (« *solus deus et merito solus ; ipse enim in se est et a se est et circum se totus est, plenus atque perfectus, isque sua firma stabilitas est nec alicuius impulsu nec loco moveri potest, cum in eo sunt omnia et in omnibus ipse est solus* ») ; c. 31 (p. 339) : « C'est de ce Dieu que le monde sensible a été fait l'image, puisque le monde imite l'éternité » (« *huius dei imago hic effectus est mundus, aeternitatis imitator* ») ; c. 34 (p. 344) : « Car tout vient de lui, tout est en lui, tout est par lui » (« *omnia enim ab eo et in ipso et per ipsum* ») ; c. 39 (p. 350) : « C'est donc ou la cause qui produit les choses, ou le Dieu suprême, ou celui qui a été second dieu par le Dieu suprême » (« *haec itaque est aut effectrix rerum aut deus summus aut ab ipso deo qui secundus effectus est deus* »).

C'est aussi ce que feint le Livre de la *Source de Vie*, lequel s'accorde avec [les hermétistes], lorsqu'il admet que ce flux est disposé dans la pénétration de toutes choses²⁸. Il diffère néanmoins de ceux-là en ce qu'il dit que le Premier Principe n'est pas quelque chose de l'être des causés²⁹, mais qu'il est, par soi, distinct de toutes choses.

Quant aux PHILOSOPHES POSTERIEURS et aux PERIPATETICIENS³⁰, ils n'admettaient ce flux que dans la communicabilité du Premier et de sa bonté, qui fluent de lui.

²⁸ AVICERBON, *La Source de Vie*, Livre III, in *De la démonstration de l'existence des substances simples*, trad., intro. et notes par F. BRUNNER, Vrin, Paris, 1950, ch. 16, p. 89-90 : « Et de cette manière nous connaissons la diffusion de la Vertu première et de l'action première dans tous les êtres, car les énergies des substances simples et en général les énergies de tous les êtres, se répandent et pénètrent à travers le tout ; à plus forte raison la vertu de l'Auteur premier – que son nom soit exalté. C'est pourquoi on a dit que l'Auteur premier est dans tous les êtres et que rien ne peut être sans lui ».

²⁹ AVICERBON, *op. cit.*, ch. 1, p. 53-54 : « Commençons donc à produire les démonstrations établissant qu'il y a une substance intermédiaire entre l'Auteur premier, haut et saint, et la substance qui porte les neuf prédicaments. Nous posons à ce sujet le principe fondamental suivant : si le commencement des êtres est l'Auteur premier, qui n'a pas de cause, et si la fin des êtres est le dernier effet, qui n'a pas d'effet, le commencement des choses est distant essentiellement et actuellement de leur fin ; car si le commencement des choses n'est pas éloigné de leur fin, alors le commencement est la fin et la fin le commencement ».

³⁰ Cf. AL-FARABI, *De ortu scientiarum*, c. 3, in ALFARABI, *Über den Ursprung der Wissenschaften*, CL. BAEUMKER, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Band 19, Heft 3, Münster, 1916, p.23, l. 11-12 : « creator eorum [...] largitor esse est »; *Fontes quaestionum*, c. 5. 6 in M. CRUZ HERNANDEZ, *El « Fontes quaestionum »* (« 'Uyūn al-Mosā' il) de Abū Naṣr Al-Fārābī, A.H.D.L.M.A, 18, 1951, p. 318 : « Et est bonitas pura [...] Et non est ex eo apparitio rerum, nisi [...] quoniam ipsum est initium bonitatis in esse, secundum quod oportet ». AVICENNE, *Philosophia prima* in *op. cit.*, tr. 6, c. 5, p 333, l. 22-23 : « quia debuit in fine divine esse largitatem dantem omni quod possibile est esse bonum in suo esse ». AL-GHAZALI, *Metaphysica*, pars 1, tr. 3, sent. 9-10, in *op. cit.*, p. 79, l. 10- p. 80, l. 4 : « [...] primus largissimus est, a quo emanat omne bonum [...] quia iam effudit abundantiam suam super esse quod est, sicut oportuit [...] Ipse igitur largus est » ; tr. 5 (*ibid.* p. 125, l. 8-10, p. 125, l. 29, p. 126, l. 8 : « [...] a datore earum (scil. formarum), qui non est varus in dando [...] bonitas fluit in esse quod est a primo principio [...] a datore eius (scil. formae), quoniam non est in eo avaritia nec

Par ailleurs, l'opinion des ANCIENS³¹ est une erreur si mauvaise qu'elle détruit tout degré d'étant. En effet, selon eux, tout ce qui est, est formé immédiatement à partir de l'essence même du Premier. Et conformément à cela, le Premier est mélangé à la matière : l'être matériel est
5 ainsi donc admis. On ne peut pas rester avec ces opinions, après ce que nous avons soutenu plus haut au sujet de l'être nécessaire³².

De plus, s'il est vrai, comme ils le disent, que le Premier est numérique, alors il est dénombré par la division de sa différence et de son propre accident. Ce qui est absurde. Les premiers ne peuvent, en effet, être
10 pluriels. Et le Premier ne peut se tenir associé ou co-participant ou encore contraire. Tout cela nous l'avons déjà prouvé auparavant³³.

De plus, [chez les ANCIENS], la forme donne l'être à la matière de n'importe quelle manière : d'abord elle a été dans la même matière en puissance ; et ensuite elle a été conduite à l'acte par les principes de cette
15 matière déterminée. Il convient donc que, [selon eux], le Premier Principe fût, tout d'abord, en fonction de quelque chose en puissance, puis, qu'il serait éduqué à l'acte par un certain agent autre que lui-même. De cela, il s'ensuit, que le Premier Principe se tiendrait en dépendance à la matière comme à une cause ou à un quelque autre efficient. Ainsi, le Premier
20 Principe ne sera, de toute façon, pas nécessaire à chaque être. Il s'ensuit aussi, qu'il ne serait même pas premier. Toutes ces opinions sont vraiment

prohibitio, sed est affluens naturaliter [...]. Liber de causis, 19 (20) : « Prima enim bonitas influit bonitates [...] propter magnitudinem suae largitatis ».

³¹ C'est-à-dire, principalement, Hermès Trismégiste.

³² Cf. ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, éd. Col., t. XVII, 2, l. 1, tr. 1, c. 10 : *De proprietatibus eius quod necesse est esse*, p. 18-24 ; *ibid.*, p. 19, l. 30 : « *Primum ergo nec forma et nec materia* ».

³³ *Ibid.*, p. 20, l. 35 - p. 21, l. 20.

absurdes. Cette opinion est répugnante. Et il y en avait, parmi ces PREMIERS PHILOSOPHES, qui ignoraient l'art syllogistique et qui n'ont fait que de tâtonner dans les ténèbres !

Ainsi, il est prouvé que ce que dit AVICEBRON³⁴ est extrêmement mièvre. Par cela, en effet, lorsque nous disons que le Premier Principe pénètre toutes choses à cause de sa simplicité, nous n'en déterminons pas pour autant la raison par laquelle on sait comment la bonté fluant [du Premier Principe] est produite dans un autre. En effet, bien qu'il pénètre, le Premier Principe est toujours séparé par l'être et par l'essence. Ainsi, parce que, ce qu'il est en lui, est séparé, [le Premier Principe] a, en lui, l'être séparé. De ce fait, ce qui a l'être distinct ne peut produire dans un autre. Il est donc évident que, le caractère imparfait est dit de cet homme-là [et non d'un autre]. Si l'on veut le dire avec force, comme le dit AVICEBRON³⁵, le second est toujours fondé dans le Premier et s'y maintient comme l'homme dans l'animal, l'animal dans le vivant, le vivant dans la substance, la substance dans l'étant, et ainsi toutes choses sont-elles établies dans le Premier et le Premier s'étend-il par toutes choses. Cela dit, cela ne convient pas du tout, parce que selon ce que le Premier est déterminé, spécifié, numérique en tout selon l'étant dans la substance, la substance dans le vivant, le vivant dans l'animal et l'animal dans l'homme : tout cela ne convient en aucune manière au Premier Principe.

De plus, le Premier est toujours dans [les choses qui en découlent] comme la puissance dans l'acte. Mais quoi ! Que le Premier Principe soit dans [les choses qui en découlent] comme la puissance dans l'acte, voilà qui est très pervers !

³⁴ *Supra*, ch. 3, p. 153, l. 1-5.

³⁵ AVICEBRON, *op. cit.*, tr. 5, n. 41.

Mais l'opinion des [PHILOSOPHES] POSTERIEURS³⁶ est plus raisonnable, opinion selon laquelle ce flux consiste en un mode de communicabilité du Premier Bien : il est communicable par nature et s'étend toujours en communication par l'extension [de choses] intellectuelles. Lorsque nous regardons un point lumineux, puisque celui-ci est une forme communicable, il émet toujours pyramidale-ment la lumière et se communique à toutes choses dans l'infini qui sont contenues dans le cercle, qui est la base de la pyramide. Pour se communiquer, il n'a pas besoin d'un autre agent pour cette raison qu'il est communicable de par sa lumière même. Mais pour être communiqué par l'acte, il aura tout de même besoin d'un réceptacle. À cause de cela, ils disent³⁷ aussi que [le point lumineux] n'est contraint par aucune limite puisqu'il flue le plus, comme le Premier qui n'a aucune limite définissable. C'est pourquoi il est communicable en lui-même à la manière d'un élément liquide qui s'écoule et n'est pas limité, sauf lorsqu'il rencontre un terme dans lequel il s'épanche. Ainsi l'humidité, qui est interminable dans son propre terme, est néanmoins limitée par un autre. De même, les rayons sortis pyramidale-ment du point lumineux s'étendent dans l'infini, sauf lorsque quelque chose de saillant leur résiste, auquel cas ils sont réfléchis et recourbés dans le cercle qui est la base de la pyramide. Cet exemple se retrouve aussi dans le cas de l'iris et du soleil. L'iris, en effet, est semi-circulaire à sa base, représentant ainsi la moitié de la base pyramidale du soleil, d'où la réflexion des rayons solaires vers les nuages pluvieux. Mais s'il est contraint par une limite comme étant définissable, ce qu'est l'intelligence ou l'âme ou encore le ciel, alors il ne sera pas autant véhément dans le fluant. Rien ne flue, en effet, au-delà de la limite propre. Ainsi, l'art ne flue pas au-delà des termes de ses

³⁶ *Supra*, ch. 3, p. 153, l. 6-8.

³⁷ Cf. ALBERT LE GRAND, *Super Dionysium De divinis nominibus*, éd. Col., t. XXXVII, 1, tr. IV, c. 2, p. 72, l. 44s.

artifices, vers lesquels l'art est déterminé par sa raison. De même aussi, l'intelligence ne flue que vers sa propre sphère dont cette sphère est sujette. Et l'âme aussi ne flue que vers le terme de sa nature corporelle. Et aucun moteur universellement déterminé ne flue sauf vers les termes de ses
5 mobiles. Les termes, en effet, sont proportionnés à la possibilité de la puissance de son mobile et de l'actif du moteur et obéissent en tout à la réception de son bien.

CHAPITRE 4

QU'EST-CE QUI FLUE ET EN QUOI ?

Ce qui flue et en quoi cela flue est, par conséquent, à déterminer. Le fluant, ne flue pas, en effet, par un autre mouvant, mais par sa
5 communicabilité propre, parce que rien ne flue de ce qui est susceptible d'action ou de passion. Et ainsi, ce qui est matériel, ne flue pas à proprement parler. Dans ce cas, en effet, fluer commencerait par un certain agent dans la matière et qui dissolverait cette dernière : il n'y aurait donc pas de fluer à partir de ses propres puissances, mais par accident. [Le fluant] flue donc
10 parce qu'il s'étend selon lui-même dans sa multiplication, ce qu'a dit d'une certaine manière PLATON³⁸ au sujet des formes existantes par soi. Mais cela n'est en réalité que, premièrement, de la lumière intellectuelle de l'intellect agent et, deuxièmement, de la lumière corporelle : les lumières intellectuelles dans les corps en est l'exemple. De même que ce qui est
15 fluide n'exige à son flux que la déclivité, ainsi en est-il spirituellement du fluide.

En outre, lorsqu'il flue³⁹, cela ne peut ni exiger une communicabilité impraticable, ni être arrêté sauf par l'encerclement d'autres termes. La différence restreinte et limitée au-delà de laquelle cela ne peut
20 pas fluer vient d'un terme autre que le flux lui-même. Il peut néanmoins fluer en soi-même [à l'intérieur de ces termes], comme la piscine flue entre ses bords. De cela, il est clair que s'il n'avait pas de limites à sa

³⁸ Cf. PLATON, *Timée*, 50b-c ; ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, éd. Col., t. XVII, 2, l. 1, tr. 1, c. 3, p. 9, l. 3-10.

³⁹ Nous utilisons l'impersonnel lorsque nous écrivons dans ce paragraphe « il flue », ou « cela flue », de la même manière que l'impersonnel « il pleut » en français.

démarcation, [le flux] flueraient alors à nouveau sur toutes choses ; et s'il fluait dans des limites plus établies, alors [le fluant] flueraient d'une manière plus établi ; et s'il était plus resserré, alors son flux serait serré et contenu en tout genre des causes.

5 Tout comme cela est évident dans le genre de la cause efficiente : le Premier efficient flue sans limite, influant la puissance à toute chose afin d'être réalisée. Le second n'influe que dans ce qui est sous lui⁴⁰. Et il en est ainsi du troisième et ainsi de suite pour les efficients.

10 De même, dans les causes formelles, l'étant flue sans limite. Mais le vivant ne flue qu'à l'intérieur des limites de la vie, et il en est de même pour les sens, la raison et l'intellect.

15 Il en est de même au sujet de [la cause finale]. La finalité, en effet, ultime, qui est d'abord par l'intention, influe en mouvant la raison à toutes les autres fins ; en mouvant, dis-je, d'une manière efficiente. Mais la fin est en deçà de cette fin lorsque celle-ci est restreinte : le principe, en mouvant, n'influe que dans les fins qui sont contenues sous lui-même.

20 Et bien que la matière n'ait pas de fluer propre, elle peut néanmoins, quand cela est possible, imiter l'ordre du flux. La matière corporelle, en effet, tient de la matière première, la puissance de maintenir, de conserver, et de fonder. Tout comme la matière déterminée tient par la contrariété, les puissances se tiennent par la matière corporelle. Et ainsi de suite jusqu'à la matière propre de telle ou telle chose.

⁴⁰ Cf. *Liber de causis*, I, 1, in *op. cit.*, p. 38-39 : *Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa universalis secunda*. [Toute cause première influe plus sur son effet que la cause universelle seconde].

Il est donc clair que, communicable en lui parce que communicable, [le Premier] a le fluer, et il ne l'a pas par un autre, mais par lui-même. Or, il flue dans ce quelque chose qui a un terme. Par la termination, le flux réceptif est, en effet, réalisé. Mais les termes sont
5 délimités eux-mêmes, parce que dans ces termes toute sa quiddité et tout son être y sont contenus. Ces termes, en effet, lient le flux, termes entre lesquels le flux abonde continuellement. Et ainsi, il flue dans le troisième et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'il disparaisse puisqu'il ne peut pas abonder au-delà des termes.

10 De cet exemple vient que le Premier est mouvant, mouvement mouvant et mouvement ultime. Le Premier mouvant est sans limite et le mouvement influe par lui-même, le premier des mobiles. Or le mouvant second n'influe pas de lui-même le troisième mouvement, mais par l'abondance et l'exubérance du Premier en lui-même. Il n'abonderait pas ni
15 exubérerait s'il n'était contraint. Il en est de même pour le mouvant second dans le troisième, le troisième dans le quatrième et ainsi de suite jusqu'au dernier, qui est aussi un mouvement, mais qui ne peut abonder au-delà de ses limites. Il ne peut être dit, dans de telles limites, que le Premier a le fluer, à partir de quelque chose se mettant en mouvement. Mais le second se
20 tient à partir du Premier et le troisième à partir du second et ainsi de suite, jusqu'à ce que dans le dernier, la puissance fluante disparaisse puisqu'il ne peut pas fluer au-delà de ses limites. Dans ce cas, la vertu fluante disparaît graduellement du Premier au dernier, de sorte que la limpidité et la pureté de ce qui flue disparaissent.

25 C'est pourquoi les PLATONICIENS⁴¹ disaient que, ce qui flue du Premier, est une certaine forme bonne dans les proches, or l'image est dans

⁴¹ On peut ici penser à Isaac Israëli. Voir, *supra*, p. 145, note 15.

ce qui est distant, alors que dans les derniers il y a une réflexion obscure ou résonnante ou ombreuse de la première représentation. Ainsi toute puissance de ce flux est du Premier. Rien ne flue par essence en tout si ce n'est le Premier, bien qu'un autre être se tienne autre, selon ce qui est dans le Premier, le second et le dernier. La différence, en effet, ne varie pas une essence contrainte, mais l'être fait l'un et l'autre. Ainsi, la différence constitutive ajoutée aux genres ne multiplie pas l'essence du genre, mais fait l'un et l'autre être du genre. Il est donc démontré pourquoi y a-t-il simplement du fluant, ainsi que du super-refluant et pourquoi le flux cesse, et que l'être tient néanmoins ce qui flue.

Ici demeure un doute : l'accident flue-t-il de quelque chose du genre du Principe ? Cela en effet est vu, parce que tout ce qui est dans le genre de quelque chose, est réduit à l'unité de ce genre-là. Il ne peut être réduit que par le principe de quelque chose, qui est un en tous ceux qui sont de ce genre-là. Ainsi, tous ceux qui sont dans le genre de la quantité, fluent à partir de l'un, qui est principe de quantité. Ainsi en est-il de tous les autres genres.

Mais l'un ne peut être le principe de la substance et de l'accident. Le flux à partir de l'un, n'est donc pas de l'accident et de la substance.

C'est pourquoi AVICEBRON dit dans la *Source de Vie*⁴², que l'accident et la substance fluent par le même. Et c'est à partir de cette chose admirable qu'est pensée se retirer l'inconvenance. Ainsi est commun, que ce qui est substantiellement commun à l'un, c'est-à-dire au Premier, et que ce

⁴²AVICEBRON, *Fons vitae*, tr. 3 n. 36, p. 161-162 ; tr. 5 n. 26, p.304-306 ; *ibid.* n. 41, p. 330-332 in *Avencebrolis Fons Vitae ex Arabico in Latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino*, éd. CL. BAEUMKER, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Band 1, Heft 2-4, Münster, 1892-95.

qui est accidentel à l'autre, c'est-à-dire au second, de telle sorte que dans le premier est la substance, et dans le second, l'accident. Ce qui est profondément absurde parce que « ce qui est commun à la substance ne l'est pas à l'accident »⁴³. Mais AVICEBRON a parlé métaphoriquement « péchant dans les problèmes »⁴⁴. Et il dit⁴⁵ que ce qui est intellectuellement dans les sphères intellectuelles, l'est matériellement dans les sphères matérielles : les sphères intellectuelles appelées « bontés premières » ou « processions », et les sphères matérielles, « effet de la première procession » dans les sphères matérielles. Il dit⁴⁶ aussi que, rien n'est dans le second qui ne soit pas dans le Premier selon un certain mode.

Tout cela la philosophie le rejette. Bien qu'en effet, rien dans les seconds ne soit [de l'ordre] de l'essence ou de la substance, il y a néanmoins de nombreux êtres qui sont dans les seconds mais qui ne sont pas dans le Premier : en effet, à partir de ce qui est en lui-même, le second a un être autre que celui qui est dans le Premier. Mais l'accident, comme le prouve ARISTOTE dans le Livre VII de la *Philosophie Première*⁴⁷, est selon sa nature plutôt être qu'essence. Si, en effet, l'accident était une essence, il aurait une définition absolue. Or, là, ni le nom a l'absolu ni la définition et le sujet en lui sont comme une différence constitutive. Ainsi l'accident est

⁴³ ARISTOTE, *Métaphysique*, Z, 16, 1040b 23-24 : « [...] rien de ce qui est commun aux êtres n'est substance ».

⁴⁴ ARISTOTE, *Topiques*, II, 1, 109a 29-33 : « Mais il faut aussi déterminer les erreurs qui peuvent survenir dans les problèmes. Elles sont de deux sortes : ou bien on se trompe, ou bien on détourne un terme de son acception reçue. Ceux qui se trompent et qui disent que ce qui n'appartient pas à une chose lui appartient, commettent une erreur ; et ceux qui appellent les choses par les noms d'autres choses (en appelant, par exemple, la plante, homme), détournent la dénomination de son acception courante ».

⁴⁵ AVICEBRON, *op. cit.*, tr. 4 n. 5.15.16, tr. 5 n. 30.

⁴⁶ *Ibid.*, tr. 4 n. 5.15.16.

⁴⁷ ARISTOTE, *Métaphysique*, Z (VII), 1-2, 1028a 10-1028b 32, trad. et notes J. TRICOT, Vrin, Paris, 1991p. 237-241.

cause par l'infinité d'occasion de sujets, c'est pourquoi le PHILOSOPHE dit que, ce qui est par l'accident n'est généré en aucun ni ne peut être réduit à quelque chose qui serait le principe de son genre. Mais il est réduit à l'un, en ce qu'il est sujet. Et cela est la substance.

5 Si quelqu'un objecte à cela, que l'étant est un quelque chose qui n'est pas à partir du premier étant, il est clair qu'il ne comprend pas grand chose et cela pour deux raisons. La première est que l'accident n'est pas simplement un étant : on ne peut ainsi démontrer que l'accident est réduit à
10 l'accident, selon qu'il est un étant, est réduit au premier étant comme au Premier Principe. « Quelque soit en effet le principe du principe, il est le principe du principié ». Or, nous avons dit⁴⁸ que le premier est principe de la substance ; or la substance est principe de l'accident. Et cela est très vrai de l'accident qui est accident par accident, selon l'habitude qu'on a de parler de
15 l'accident. Mais cela est aussi vrai de l'accident par soi selon qu'on a l'habitude d'appeler propre, parce que, comme le dit BOECE⁴⁹, il conduit et flue des principes essentiels de la substance, sans constituer pour autant l'existant substantiel des principes. Il flue donc de la première substance par soi. Alors que l'accident propre flue à partir de la substance par les
20 essentiels, l'accident par accident ne flue pas par les essentiels à partir de la substance.

⁴⁸ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, éd. Col., t. XVII, 2, l. 1, tr. 1, c. 10, p. 22 l. 17, p. 23, l. 22.

⁴⁹ALBERT LE GRAND, *Super Dionysium De divinis nominibus*, c. 4, éd. Col., t. XXXVII, 1, p. 279, l. 50-52 : « [...] ut dicit Boethius, quamvis sit accidens, quia est extra essentiam adveniens, tamen fluit ab essentialibus et specialibus rei » ; BOECE, *In Porphyrium commentariorum*, lib. V, c. 22, PL 64, p. 156B-157A. C. D.

Ce qui est dit dans la *Source de Vie*, est profondément contre les raisons des PERIPATETICIENS.

CHAPITRE 5

DE L'ORDRE DES FLUANTS A PARTIR DU PREMIER

Dans un tel flux, l'ordre va du deuxième au premier, du troisième au deuxième et ainsi de suite en tout genre de cause. Et, comme le dit
5 ISAAC⁵⁰, le suivant est toujours orienté dans l'ombre du précédent. Par ombre, nous entendons la différence par laquelle est contrainte et obscurcie l'étendue de la lumière procédant du Premier selon le genre de la cause. Nous avons dit⁵¹, en effet, que la première source est l'intellect universellement agent dans le sens où rien n'est intelligé dès lors que cet
10 [intellect universellement agent] n'agit pas partout à la manière d'un intellect. Nous disons, en effet, que tout intellect peut intelliger en quelque endroit que ce soit et de quelque manière que ce soit. Cet intellect, en effet,

⁵⁰ Cf. ISAAC ISRAËLI, *Liber de definicionibus*, éd. J. T. MUCKLE, in A.H.D.L.M.A 12-13, Paris, 1937-1938, p. 313, l. 25-27: « *Anima rationalis, quoniam ipsa in horizonte intelligencia et ex umbra eius generata est* » ; *ibid.*, p. 314, l. 4-7 : « *Et inferior quidem anima rationali in claritate et sublimitate ordinis est anima bestialis quoniam ipsa ex anima rationali generata est et propter hoc elongatur a splendore intelligenciae et acquirit umbram et tenebras* » ; *ibid.* p. 315, l. 3-5 : « *Anima autem vegetabilis quae est desiderativa est inferior aliis animabus in sublimacione et ordine et illud ideo quoniam eius generacio est ex umbra animae bestialis* » ; *ibid.* l. 19-20 : « *Ipse enim in horizonte animae vegetabilis et ex ipsius umbra generatus est* » ; *ibid.* p. 316, l. l. 2-7 : « *Corpora autem, affecta qualitatibus diversis contrariis sicut elementa materialia quatuor quae sunt ignis et aer et terra et aqua, alterantur vel minuuntur exitu eius quod ex eis egreditur et generatur ab eis ex corporibus animalium et plantis et corrumpuntur et permutantur ad ea quoniam ex eis generantur virtute coelesti* » ; *ibid.*, p. 318, l. 4-5 : « *Dico ergo quod substancia corporis elementati generata est ex materiis diversis affectis qualitatibus contrariis* ». Cf. ALBERT LE GRAND, *De anima*, l. 2, tr. 1, c. 8, éd. Col., t. VII, 1, p. 76, l. 31-78.

⁵¹ ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, éd. Col., t. XVII, 2, l. 1, tr. 2, c. 1, p. 25, l. 72-75 : « *Erit ergo intellectuale principium sicut intellectus universaliter agens, « a quo est omnia facere et nihil pati vel recipere, qui est sicut sol et ut ars ad materiam sustinuit* » » ; p. 26, l. 25-28 : « *Lumen autem, quod forma naturalis est illustrans materiam, emanat ab ipso per medium unum vel plura. Et nisi hoc esset, lumen intellectuale forma non esset* ».

ne saurait intelliger, sinon qu'en tant que constitué dans la lumière du Premier intellect. Parce qu'il est le plus proche de cette lumière-là, il est bien certain que, en soi, cet intellect est à partir de rien. Selon son « *id quod est* »⁵², il n'a aucun principe de son essence. Si, en effet, il avait un tel

5 principe, il se tiendrait à partir de ce [principe]-même. Ce qui est tout à fait absurde. Or, un principe a de son être ce qu'il est avant lui-même. Donc, la lumière tombe premièrement dans ce qui est autre dans son être même et dans son « *quod est* ». Et c'est cela assurément ce qu'est l'intelligence. Or, l'intelligence est agente de soi. Et si l'intellect est réalisé possible et qu'il

10 reçoit les intelligibles et l'intellect agent, il sera alors en quelque sorte comme la lumière qui se couche. En effet, [cet] intellect n'est pas de soi, puisqu'il reçoit la puissance pour intelliger d'un autre. Celui-ci intellige donc par un autre, ainsi le troisième degré reçoit l'étant. Puisque chaque intellect est, par sa lumière, la forme constituante qu'il intellige, si la forme

15 qu'il intellige est constituée, non pas à la manière d'un intellect, celui-ci appartient à la forme de l'intelligent, mais à la manière d'un intelligible, celui-ci appartient seulement à l'intelligé, il est alors évident qu'il serait le troisième degré de l'étant. Il en est ainsi de toutes choses : le suivant est toujours constitué par la différence d'étant qu'est la chute et l'ombration du

20 premier, tout comme le sensible est dans l'ombre de l'intellectuel, le végétatif dans l'ombre du sensible, puis le corps, déterminé par sa seule corporéité, dans l'ombre du végétatif et enfin le corps, déterminé par sa contrariété, dans l'ombre du ciel, qui est déterminé par sa seule corporéité. Les corps mélangés sont constitués par conséquent dans l'ombre et dans le

⁵² *Ibid.*, tr. 1, c. 10, p. 22, l. 21-23 : « *Quod omnis substantiae, quae in genere substantiae, aliud est esse et aliud « quod ipsa est » »* ; p. 22, l. 45-47 : « *Et ideo uniuscuiusque eorum aliud est esse et aliud « quod est »* ». *Iam autem probatum est, quod in primo, quod est necesse esse, idem est esse et « quod est » »*.

reflet qualitatif des éléments. Et c'est ce que nous avons déjà vu auparavant dans ce qu'ISAAC nous disait dans son livre *Des définitions*⁵³.

Par cela, il est clair, que l'ordre gradué des étants ne se produit que par la chute et la descente de la lumière du premier étant. Mais il est difficile
5 de voir, quelle est la cause de cette descente pour cette raison qu'elle procède d'abord du premier étant. Il ne peut y avoir, en effet, aucune obscurité venant de ce premier étant. C'est pourquoi on voit que l'être y est toujours également limpide et pur. Et pareillement, le troisième, qui procède à partir de cet être-là, est également limpide et pur, et ne peut prendre
10 aucune obscurité. Et ainsi de suite. Et ainsi on voit que, dans tous les étants, la limpidité et la pureté de la lumière, qui procède tout d'abord du premier, est égale dans [le reste de la] procession. Le premier, en effet, ne reçoit rien du second. La différence, en effet, ne confère pas de « *hoc quod est* » au genre suivant, tout comme le rationnel ne confère pas de « *hoc quod sit animal* » à l'animal, pas plus que l'accident propre ne confère à l'homme ce
15 que c'est [*quod sit*] que l'homme. Si donc quelque chose avait le « *hoc quod est* » par soi-même, il aurait également l'être du premier, mais en ce qui concerne le suivant, il n'aurait ni le « *id quod est* », ni l'être : on n'y verrait aucun degré d'être dans les étants selon une espèce ou un genre déterminé.

20 Et c'est pourquoi certains⁵⁴ ont dit que tous les êtres sont un et que la diffusion du Premier en toute choses est dans leurs êtres. Nous avons déjà parlé ailleurs⁵⁵ de cette très mauvaise erreur. D'après cela, il s'ensuit qu'aucun des seconds ne seraient éloignés du Premier, et que tous les

⁵³ *Supra*, p. 165, note 50.

⁵⁴ *Supra*, p. 151, notes 25 et 26.

⁵⁵ *Supra*, ch. 3, p. 154, l. 1-155, l. 3. Voir aussi, ALBERT LE GRAND, *Physica*, l. 1, tr. 3, c. 11, éd. Col., t. IV, p. 57-60 ; *Ibid.*, *Metaphysica*, l. 1, tr. 4, c. 8 ; tr. 5, c. 1 ; l. 5, tr. 2, c. 7, éd. Col. t. XVI, p. 56-59, p. 69-70, p. 245 l. 11sqq.

seconds se tiendraient identiquement au Premier, tout comme le Premier se tiendrait également par rapport à toute chose. Et c'est ainsi qu'est détruit l'Univers des choses, lequel, comme le dit PYTHAGORE⁵⁶, consistait en une multiplicité ordonnée à l'un. En effet, là où il n'est ni premier ni suivant, il ne peut y avoir un ordre d'être. « L'ordre, en effet, est une partie de la puissance » comme le dit le GRAMMAIRIEN⁵⁷, et si un pouvoir différent ne venait pas d'un [autre] pouvoir, alors il ne pourrait pas y avoir d'ordre. Or, à distance égale, il ne peut y avoir un pouvoir et une partie de ce pouvoir.

Et cela a été l'erreur des plus ANCIENS⁵⁸, qu'a ensuite renouvelé ALEXANDRE⁵⁹ et d'autres⁶⁰ en disant que JUPITER était toutes choses. Ils appelaient en effet, JUPITER le Premier Principe et soutenaient que JUPITER était toutes choses à cause de la raison qui était introduite⁶¹ en lui. Or

⁵⁶ Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, A, 5, 985b 23sq ; 1080b 16-20.

⁵⁷ PRISCIEN, *Institutiones grammaticae*, l. 1., 8 (éd. HERTZ, I, p. 9, v. 2-4) : « *Potestas autem ipsa pronuntiatio, propter quam et figurae et nomina facta sunt. Quidam addunt etiam ordinem, sed pars est potestatis litterarum* » ; l. 16, 1 (*ibid.*, II, p. 93, l. 9-10) : « *Accidunt igitur coniunctioni figura et species, quam alii potestatem nominant, quae est in significatione coniunctionum, praeterea ordo* ».

⁵⁸ *Supra*, ch. 3, p. 151, l. 4-7 ; p. 154, l. 1.

⁵⁹ ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, éd. Col., t. XVII, 2, l. 1, tr. 1, c. 1, p. 2, l. 20-23 : « *Et hanc opinionem in tantum secutus est Alexander, quod etiam intellectum dicebat esse in corpore praeparationem ex compositionem corporis et complexione resultantem* ». Cf. ALEXANDRE D'APHRODISE, *De intellectus et intellecto*, in éd. G. THERY, « Bibliothèque thomiste », VII, Le Saulchoir Kain, 1926, p. 81.

⁶⁰ LUCAIN, *De bello civili Pharsalia*, l. 9, v. 578-581. in *La guerre civile (La Pharsale)*, t. II, texte et trad. Par A. BOURGERY et M. PONCHONT, éd. « Les Belles Lettres », Paris, 1929, p. 156 : « [...] la divinité n'a pas d'autre demeure que la terre, la mer, l'air, le ciel et la vertu. Que cherchons-nous les dieux ailleurs ? Jupiter, c'est tout ce que nous voyons, tout ce qui nous meut ».

⁶¹ ALBERT LE GRAND semble ici se référer aux techniques de fabrication des statues divines dans l'Égypte ancienne transmises par l'hellénisme tardif. Il s'agissait de construire une statue et d'y ajouter une formule rituelle afin d'y insuffler l'âme du dieu : la statue devenait alors animée, c'est-à-dire, habitée par l'âme du dieu. Sur ce point, voir HERMES

certain⁶² ont dit que le Premier Principe était la matière première : ils disaient ainsi que PALLAS était toutes choses d'où l'inscription dans le temple d'APOLLON, « ce que PALLAS est, il était, il est tout, il sera tout », ce qu'aucun peuple n'a pu révéler à ce jour [ce que signifiait cette inscription].

5 Nous avons déjà disputé, dans différents lieux, contre cette véritable erreur. On peut néanmoins encore ajouter ceci : parce que le procédant s'éloigne à partir de ce dont il procède, le procédant est d'une essence diverse de ce dont il procède. Cette diversité est connue en ce fait qu'autre est le « *quod est* » et [autre] l'« *esse* ». Et si le procédant est reçu
10 immédiatement à partir du Premier, on ne peut pas dire que c'est selon son « *id quod est* » qu'il possède lui-même avant même l'autre principe, à partir duquel est cet « *id quod est* », tout comme ce qui est élémental l'est à partir du principe par lequel est constitué [cet élément]. Cependant, puisque le
15 second [procédant] est un « *id quod est* » en puissance et non en acte, il est avant. Donc dans la puissance, l'être fait la différence à partir du premier être. En outre, le troisième étant, qui est à partir du premier et du deuxième,

TRIMEGISTE, *Asclepius*, c. 23-24, in *op. cit.*, p. 324-329 ; *ibid.*, c. 37-38, in *op. cit.*, p. 347-349.

⁶² PLUTARQUE, *De Iside et Osiride*, c. 9, in *Œuvres morales, Isis et Osiris*, t. V, 2, texte et trad. par C. FROIDEFOND, éd. « Les Belles Lettres », Paris, 1988, p. 184-185 : « [...] A Saïs, la statue assise d'Athéna, qu'ils identifient à Isis, porte cette inscription : « Je suis tout ce qui a été, est et sera, et aucun mortel n'a encore soulevé mon voile [...] » ; APULEE, *De mundo*, c. 32, in *op. cit.*, p. 151 : « D'ailleurs même les phénomènes que nos yeux observent au ciel, sur terre et dans l'eau, il faut les attribuer aussi à la divinité. Pourquoi pas ? N'est-elle pas l'être qui assume la protection et la charge de notre monde et qu'Empédocle a jugé avec clairvoyance en ces termes : « ce qui fut, ce qui est, ce qui sera plus tard, tout a été créé par lui : plante, homme et femme, bête sauvage, oiseau, poisson hôte des eaux ». Le fameux Phidias, qui, d'après la tradition, fut un sculpteur sans reproche, a fixé les traits de son propre visage — je l'ai vu de mes yeux — sur le bouclier de la Minerve qui protège l'acropole d'Athènes de telle sorte que, si l'on voulait un jour en détacher le portrait de l'artiste, l'ensemble se disloquerait, et l'intégrité de la statue tout entière serait anéantie. C'est de la même façon que Dieu assure la conservation du monde, dont sa toute-puissance a joint et lié les parties ».

est similairement en puissance par rapport au deuxième. Et celui-là est plus en puissance que le deuxième. Et il en est ainsi du quatrième, du cinquième et ainsi de suite. Toutes les choses suivantes diffèrent donc du Premier par le degré de leur « *quod est* » en puissance, et les suivantes ne se tiennent pas de la même manière par rapport au Premier. Tous les suivants diffèrent donc du Premier par le degré de leur « *quod est* » en puissance ; ainsi les suivants ne se tiennent pas de la même manière par rapport au Premier. Or, il est certain que [le degré de « *quod est* »] diffère l'être en acte et l'essence selon la différence de puissance qui est dans ceux-là. Tous les suivants diffèrent donc et dans l'être et dans l'essence. En effet, la première procession, qui procède immédiatement du Premier, réalise l'essence du deuxième par un certain être, et réalise l'essence du troisième par un autre être, et ainsi de suite jusqu'au dernier, dans lequel se prolonge une telle procession. Et lorsque l'on dit ce que le suivant est, à savoir qu'il ne reçoit rien du Premier, cela est faux. [Le suivant] reçoit en effet un certain être à partir [du Premier], par lequel est réalisé son essence selon le « *id quod est* ».

CHAPITRE 6

DE L'ORDRE DES CAUSES DU MEME GENRE, PAR LESQUELLES LE FLUX EST DU PREMIER JUSQU'AU DERNIER

Puisque le Premier ne peut être une matière ou une forme, il ne
5 convient pas que ce flux soit requis dans l'ordre de la première matière
jusqu'à la dernière, ni même dans l'ordre de la première forme jusqu'à la
dernière. Le second, en effet, n'est ordonné au Premier que dans le même
genre de la cause. Il convient d'après cela, que [le flux] soit requis dans
l'ordre des causes efficientes ou bien finales. Et selon ce qui a été dit
10 auparavant⁶³, [le flux] n'est pas requis dans le genre de la cause efficiente
équivoque en général, parce qu'il ne serait pas un dans la forme, qui flue par
[la forme] et à partir [des causes]. Et puisque, de la même manière, le
Premier n'est pas dans le même genre que les seconds, il est clair que, de la
même manière, il ne sera pas non plus parmi [la cause] univoque en général.
15 Il sera donc parmi [la cause], comme on dit, par analogie ou par le premier
et le suivant, dans lesquels le second est comme un instrument [ordonné] au
Premier. Et la forme, que flue le Premier, est de plus en plus déterminée et
délimitée, selon qu'elle flue dans le deuxième, le troisième et ainsi de suite.
Ainsi parlions-nous de l'exemple de l'art⁶⁴, qui flue de l'intention de
20 l'artisan dans l'esprit, de l'esprit dans les organes des membres, puis des
organes dans les instruments et enfin des instruments dans la matière
extérieure. C'est, en effet, la même [forme] qui flue en toutes [ces
différentes étapes], même en admettant qu'elle est selon un autre être dans

⁶³ *Supra*, ch. 1, p. 137, l. 7-11.

⁶⁴ *Supra*, ch. 1, p. 137, l. 16 - p. 138, l. 14.

le Premier, puis selon un autre [être] dans le second, et encore selon un autre dans le troisième et ainsi de suite.

Et selon ce mode il faut, ai-je dit, que la bonté fluante du Premier, ou bien, la lumière, flue du Premier en vue de l'illustration de toute la
5 matière dans l'intelligence et, à partir de l'intelligence de l'ordre du Premier, que [cette lumière] flue en [l'intelligence] qui est de l'ordre du deuxième et ainsi de suite ; qu'elle [flue] aussi à partir de l'intelligence dans son orbe propre et, à partir du dernier orbe, qu'elle [flue] dans la sphère des actifs et des passifs, et enfin, de la sphère des actifs et des passifs, qu'elle
10 flue dans le centre de certains étants, dans lesquels la puissance formative forme la matière à l'espèce ; ici est en effet l'ordre que tous les PERIPATETICIENS ont pensé⁶⁵.

Néanmoins trois choses déterminent [l'ordre] en commun. ARISTOTE, en effet, le détermine par ce qui est *constant, fréquent et rare*⁶⁶.

⁶⁵ *Infra*, ch. 8, p. 200, note 109.

⁶⁶ ARISTOTE, *Métaphysique*, E, 2, 1026b 27-1027a 19, trad. et notes J. TRICOT, Vrin, Paris, 1991, p. 230-232 : « Parmi les êtres, les uns restent *toujours* dans le même état, et sont des êtres nécessaires, non pas de cette nécessité caractérisée par la contrainte, mais de celle que nous définissons par l'impossibilité d'être autrement ; les autres êtres, au contraire, ne sont ni nécessairement, ni *toujours*, mais seulement le plus *souvent*. Nous avons bien là le principe et la cause de l'Être par accident, car ce qui n'est, ni *toujours*, ni le plus *souvent*, nous disons que c'est un accident. Par exemple, si, dans la canicule, la tempête et le froid sévissent, nous disons que c'est accidentel, mais non s'il fait chaud et sec, car c'est ce qui se produit *toujours* ou le plus *souvent*, ce qui n'est pas le cas de la tempête et du froid. Que l'homme soit blanc, c'est un accident (car il ne l'est pas *toujours*, ni le plus *souvent*), mais qu'il soit animal, ce n'est pas par accident. Que l'architecte produise la santé, c'est aussi un accident, car il n'est pas dans la nature de l'architecte, mais dans celle du médecin, de produire la santé, et c'est par accident que l'architecte est médecin. Et le cuisinier, tout en ne visant que le plaisir, peut préparer un mets utile à la santé, mais ce résultat est étranger à l'art culinaire : aussi disons-nous qu'il était accidentel ; le cuisinier peut, en un sens, l'atteindre, mais non d'une manière absolue. Les autres êtres sont les effets de leurs puissances productives ; les accidents, au contraire, ne relèvent

Elles sont en effet *constantes*, les nécessités qui sont subordonnées et elles ne peuvent tomber de l'ordre des fluants d'aucune manière, tout comme l'intelligence et l'âme du ciel —si le ciel a une âme— et tout l'ordre des mouvements dans toutes les sphères des cieux. Mais si le ciel n'avait pas
5 d'âme, il serait dans l'ordre des intelligences et dans l'ordre des mouvements célestes, dans lesquels rien n'est contingent, mais où tout advient sous l'ordre de la nécessité pour cette raison qu'elle est au Premier ce qu'il faut que l'être soit à la proximité. Or, ceux qui ont la substance corruptible changeante et la matière altérable et qui sont proches de l'ordre
10 de la nécessité, sont d'une certaine manière *fréquente*. Vient enfin, les derniers, dont beaucoup sont subordonnés aux changements : ils tombent à partir d'eux-mêmes et adviennent *rarement*. Nous avons dit⁶⁷, en effet, que ce qui est l'être *constamment*, est réalisé par la chute de l'être *fréquemment*. Et ce dernier, en tombant, est réalisé *rarement*.

d'aucun art, ni d'aucune puissance déterminée, car de ce qui est ou devient par accident les causes aussi sont accidentelles. Ainsi, étant donné que toutes les choses ne sont pas nécessaires et éternelles, ni dans leur être, ni dans leur devenir, mais que la plupart des choses rentrent seulement dans ce qui arrive le plus *souvent*, il en résulte nécessairement l'existence de l'être par accident. Par exemple, ce n'est pas *toujours*, ni le plus *souvent*, que le blanc est musicien, mais puisqu'il lui arrive de l'être, il le sera par accident. Sinon, tout serait nécessaire. Il en résulte que c'est la matière, laquelle est susceptible d'être autre qu'elle n'est le plus souvent, qui sera la cause de l'accident. —Nous devons partir de la question suivante : n'y a-t-il rien qui ne soit ni *toujours*, ni le plus *souvent* ? Cette supposition est impossible ; il y a donc quelque autre chose, c'est précisément ce qui arrive par hasard et par accident. Mais est-ce qu'il n'existe que le « plus *souvent* » dans les êtres, et nullement le *toujours*, ou bien y a-t-il des êtres éternels ? Ce point doit être examiné plus tard, mais on voit qu'il n'y a pas de science de l'accident ».

⁶⁷ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, éd. Col., t. XVII, 2, l. 1, tr. 1, c. 10, p. 18, l. 6-18 : «*Adhuc, necesse esse et possibilis esse et contingens esse ordinem habent inter se. Probatum autem est a nobis in VI Primae Philosophiae, quod frequenter et id quod est raro, causantur per defectum ab eo quod est semper esse. Semper autem esse est necesse esse. Frequenter autem vel raro esse possibile est esse in pluribus vel in paucioribus. Possibile igitur et contingens causantur ab eo quod necesse est esse. Habitum autem est, quod primum a nullo causatur et quod ipsum est fons et causa omnis esse. Ex quo sequitur, quod primum solum necesse sit esse et quod omnia quae sunt post ipsum, sint possibilis ad esse et aliquo modo contingentia non esse* ».

Néanmoins, tous les trois, [le *constant*, le *fréquent*, et le *rare*], se tiennent entre eux par degrés. En effet, dans [les choses] qui sont *constantes* et qui sont d'une certaine manière plus proche du Premier, il faut que l'être soit simple ; [les choses] qui sont plus proches du dernier, ainsi que celles
5 qui se tiennent d'une manière moyenne, l'être y est d'une manière *fréquente*. Pareillement, dans [les choses] qui sont *fréquentes*, certaines sont plus proches de l'être *constant* ; d'autres sont plus proches de l'être *rare* ; enfin d'autres se tiennent d'une manière moyenne. La même manière vaut pour les choses qui sont *rare*s. En effet, plus celles-là s'approchent de l'être
10 *fréquent*, plus elles sont nées contigües ; et plus elles sont éloignées, moins elles sont contigües, jusqu'à ce qu'enfin s'arrête dans le dernier [degré], ce qui est immobile de telle sorte que cela ne transforme pas la bonté transfuse du dernier. Dans tous ces cas, comme le dit ARISTOTE⁶⁸, rien n'est désiré, excepté le Premier selon la raison de la bonté ou de la lumière, qui est de
15 lui-même.

Et selon cet ordre, [les choses] qui sont dans le premier ordre prennent comme modèle la bonté du Premier par les mouvements les plus simples et les plus uniformes. Quant à celles qui sont dans le deuxième ordre, il faut qu'elles suivent, plusieurs genres de mouvements, que ce soit
20 le mouvement local ou celui de l'altération mais aussi celui de la génération, suivant qu'un élément est généré cycliquement par un [autre] élément, comme le souligne ARISTOTE dans le Livre II *De la génération et de la corruption*⁶⁹. Quant à celles qui sont dans le troisième ordre, il faut qu'elles soient par de très nombreuses formes comme par des mouvements
25 consécutifs à cette bonté. De cela, il est clair que le Premier est désiré en toutes choses et à partir de toutes choses et que toutes les choses sont mues

⁶⁸ ARISTOTE, *Métaphysique*, Λ, 7, 1072a 26-b 4.

⁶⁹ ARISTOTE, *De la génération et de la corruption*, II, 4, 331a 21-b 4 ; 337a 4-6.

vers lui et à cause de lui et agissent à cause de lui. « C'est pourquoi il est dit que, le Bien est ce que toutes choses désirent »⁷⁰.

Ces trois choses, [que sont le *constant*, le *fréquent*, et le *rare*], HERMES TRISMEGISTE leur donne des noms dans le *De la nature des dieux*⁷¹.

5 Il s'exprime en effet ainsi : « Ainsi donc, ces trois principes : l'Heimarménè, la Nécessité et l'Ordre, sont-ils au plus haut degré des créations du vouloir de Dieu, qui gouverne le monde par sa loi selon ses desseins divins. Aussi Dieu leur a-t-il enlevé toute volonté propre d'agir ou de ne pas agir. Sans que jamais la colère les trouble, la faveur ne les fasse plier, ils obéissent à la
10 contrainte de la loi éternelle qui n'est autre que l'éternité même, inévitable, immobile, indissoluble. En premier lieu vient donc l'Heimarménè qui, ayant jeté pour ainsi dire la semence, fait se produire, l'une après l'autre, toute la race des choses futures ; la Nécessité la suit, qui est la force qui contraint toutes choses à parvenir à leur terme effectif ; et le troisième est l'Ordre,
15 lequel maintient la connexion de tous ces événements qui ont été déterminés par l'Heimarménè et la Nécessité ». Telles sont les paroles de HERMES TRISMEGISTE.

Et, par rapport à cela, il revient que les seconds soient dans les trois ordres. Et néanmoins, avant cela, il y a la discipline et la raison des
20 divinités, qui ne sont rien d'autre que l'émission de lumière par la discipline éternelle et la raison ferme à partir de la première substance intellectuelle universellement agente. Quant à l'Heimarménè, qu'en latin on appelle « entrelacement des causes »⁷², le flux y résonne par tout l'ordre des causes, dont nous parlions. Ces entrelacements sont *constamment* conjoints au
25 Premier ; et ceux qui sont *fréquents* ne sont pas *constamment* attachés à

⁷⁰ ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, I, 1, 1094a 2-3.

⁷¹ Il s'agit en réalité de *Asclepius*, c. 40, in *op. cit.* p. 351.

⁷² *Infra*, p. 178, note 79.

ceux qui sont conjoints au Premier ; et ceux qui sont *rare*s, sont connexes à ceux qui le sont *fréquemment*. Or la mise en œuvre de l'inférieur au supérieur appelle la Nécessité, c'est-à-dire la mise en œuvre de ce qui est mû, à partir du mouvant, ou encore de ce qui est imprimé, à partir de
5 l'imprimant. Il n'est pas de telle Nécessité qui soit tout à fait inévitable, mais la Nécessité [relève] de l'obligation, dont le mouvant est suivi par un mobile, quand il le peut, parce qu'il ne peut être totalement conséquent à l'inégalité de la matière. Mais l'Ordre appelle ordonné, une telle exécution d'enchevêtrement et de mise en œuvre. Cela se fait, en effet, au moyen du
10 tissage. Et ce qui est dans l'Heimarménè par mode séminale, l'est dans la Nécessité à la manière d'un germe et dans l'Ordre à la manière d'un fruit.

C'est pourquoi APULÉE⁷³ dit que les ANCIENS signifiaient poétiquement cela par les trois PARQUES, c'est-à-dire par CLOTHO, LACHESIS et ATROPOS. CLOTHO tient l'étoffe ou le lin tissé pour toute la
15 durée de la vie : le passé, le présent et le futur. Cela est par le mode de l'Heimarménè, dans laquelle, par la semence, sont tissés toute la vie et l'être des choses universelles. Ils attribuent à LACHESIS la Nécessité qui tisse le lin avec le fil, pour ordonner la vie et produire l'être par le tissage. Ils attribuaient à ATROPOS l'Ordre, qui finit et tranche complètement le cours
20 de la vie et de l'être, la fin n'étant pas rallongée puisqu'elle est disposée à la loi divine. Et à cause de cela, il dit que le lin a été disposé de trois façons selon les trois temps périodiques de l'être des singuliers, c'est-à-dire le passé, le présent et le futur. Le passé, en effet, est presque déjà révolu dans l'écoulement. Le présent est déjà compté sur les doigts. Et le futur, que je
25 cultive, est attaché à être déroulé. Cela, APULÉE le dit à la fin du livre *De la*

⁷³ APULÉE, *De mundo*, c. XXXVIII, in *Opuscules philosophiques et fragments*, texte établi, trad. et notes de J. BEAUJEU, éd. « Les Belles Lettres », Paris, 1973, p. 156-157 ; HERMES TRISMEGISTE, *Asclepius*, c. 39, in op. cit, p. 349-350 ; PLATON, *République*, X, 616d-617e ; ALBERT LE GRAND, *De fato*, art. 2, éd. Col., t. XVII, 1, p. 68, l. 1-13.

*philosophie de Platon*⁷⁴. Et toutes ces choses-là concordent avec ce que dit le TRISMEGISTE. Il n'est donc pas difficile de réduire les dits du TRISMEGISTE aux dits d'ARISTOTE.

D'autres choses⁷⁵ divisent subtilement l'ordre des causes en les
5 examinant en dix points ; premièrement en posant la cause première
universellement agente ; deuxièmement, en posant l'intelligence parce qu'ils
disent que la lumière intellectuelle est de la cause première et que,
intellectuellement, elle ne peut être reçue que de l'intelligence, si elle doit
être reçue immédiatement. Si en effet, elle est reçue corporellement de
10 l'intellectuel, [la lumière intellectuelle] ne sera pas une réception immédiate.
Troisièmement, ils posent l'ordre de l'âme, qu'ils disent être l'âme des
cieux dont la réception par la chute de la lumière intellectuelle première
tombe vers l'intellect imaginaire. Or, je dis que l'intellect imaginaire est
opératif, en ce que, par l'imagination des figures, il est incliné vers les
15 espèces corporelles. Quatrièmement, ils ajoutent l'ordre du ciel, qui
explique la forme reçue de l'âme d'une manière corporelle, par le
mouvement local, uniforme et régulier qu'est le premier mouvement. En
cinquième lieu, ils posent le mobile du mouvement droit, qui est un
mouvement mélangé et qui est simplement dans le ciel, il reçoit le mélange :
20 dans le mélange, en effet, il faut que le léger descende vers le lourd et que le
lourd monte vers le léger et se conserve de part et d'autre dans l'espèce,
bien qu'il soit altéré dans la qualité par un autre. Ainsi, les éléments sont
dans le mélange, ce qui est prouvé dans les *Livres Naturels*, dans le Livre I
du *De la génération et de la corruption*⁷⁶. Sixièmement, ils posent la nature
25 des mélanges des choses engendrées et des corrompues, qui est une nature

⁷⁴ Cf. APULEE, *De mundo*, c. XXXVIII, in *Opuscules philosophiques et fragments*, texte établi, trad. et notes de J. BEAUJEU, éd. « Les Belles Lettres », Paris, 1973, p. 156-157.

⁷⁵ ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, III, 5, 1112a 31-33.

⁷⁶ ARISTOTE, *De la génération et de la corruption*, I, 10, 327b 29-31.

formative des choses engendrées. En septième lieu, ils posent le projet selon lequel la volonté est par la cause des [choses] volontaires. Ils posent l'art comme imitation de la nature, qui, pris dans son ensemble, est plein de vigueur disent-ils. Et ils disent, en huitième lieu, que les abeilles parfaient leurs œuvres d'une manière très subtile, ce qui apparaît chez tous les animaux, plus chez les nobles que chez les vils. Ils appellent ce principe âme animale⁷⁷. À un neuvième degré, ils ajoutent la fortune⁷⁸, qui n'est rien d'autre qu'une puissance naturelle ou une impuissance se rapportant à toutes ces choses qui sont tout comme les semences dans l'Heimarménè selon toute vie et être de la période. L'Heimarménè est la même chose que ce que les LATINS appellent « destin »⁷⁹, et il diffère de la fortune, parce que le destin est l'entrelacement et la semence de toutes les causes, ce qu'elle est en elle-même ; or, la fortune, est de tout cela, attachée à l'engendré, et est dans, ou imprimé, en lui-même. Ils posent en dixième ordre la descente qui va ainsi dire vers la nature et, de la nature à la période, comme la fortune vers la projection [dans l'avenir].

⁷⁷ Albert semble ici jouer sur les mots *anima* (l'âme), *animal* (l'animal) et *animalis* (le vivant animé) : cela n'est pas sans rapport avec ce dont il traitera plus loin, à savoir : les corps animés en cosmologie.

⁷⁸ Cf. ALBERT LE GRAND, *Physica*, l. 2, tr. 2, c. 10-12. 14-18.21, éd. Col. t. IV, 1, p. 113-118 ; p. 119-126 ; p. 129-130.

⁷⁹ APULEE, *De mundo*, c. XXXVIII, in *Opuscules philosophiques et fragments*, texte établi, trad. et notes de J. BEAUJEU, éd. « Les Belles Lettres », Paris, 1973, p. 156 : « *Fatum autem Graeci εἰμαρμένην a tractu quodam invicem causarum se continentium volunt dici* » « Quant au destin, les Grecs veulent l'appeler « heimarménè », en fonction d'une sorte d'entraînement des causes étroitement liées entre elles » ; HERMES TRISMEGISTE, *Asclepius*, c. 39, in *op. cit.*, p. 349 : « *Quam ergo rationis partem εἰμαρμένην vel fata incolunt, o Trismegiste ?* » « Mais alors, ô Trismégiste, quelle part du plan est administrée par l'Heimarménè, c'est-à-dire par le destin ? » ; ALBERT LE GRAND, *Super Ethica*, l. 4, lect. 9, éd. Col., t. XIV, 1, p. 259, l. 40-44 ; *Physica*, l. 2, tr. 2, c. 19-20, éd. Col., t. IV, 1, p. 126-129 ; *De fato*, art. 2, *Ibid.*, t. XVII, 1, p. 66-67 ; *Summa theologiae*, I, q. 68, in éd. BORGNET, t. XXXI, p. 695-714.

Ainsi les ANCIENS ont-ils transmis l'ordre des causes. S'ils avaient, en effet, dit quelque chose d'autre, il l'aurait facilement réduit à cela. Ils sont néanmoins dans de multiples et grands doutes à propos des âmes des cieux comme ils ont dit. Ainsi, avons-nous déterminé l'être du flux de
5 l'univers à partir du Premier, ce que la dispute a induit.

CHAPITRE 7

DE LA QUESTION, EST-CE QUE LE CIEL EST MU PAR L'ÂME OU PAR LA NATURE OU PAR L'INTELLIGENCE ?

5 Avant de déterminer l'ordre de ce qui flue à partir du Premier, il convient de se demander si le ciel est mû par la nature ou par l'âme ou par l'intelligence, ou par toutes les trois, ou encore par les deux premiers seulement.

[Le ciel] n'est pas mû par la nature seule : tous les PERIPATETICIENS⁸⁰ le disaient pour cinq raisons.

10 La première est que la nature du corps est une forme qui n'est qu'en tant qu'elle tend vers l'Un, dans lequel, lorsqu'elle y parviendra, elle pourra s'y reposer et donc ne pas se mouvoir à partir de lui-même. Le mouvement du ciel n'est aucunement déterminé si ce n'est par lui-même. Donc, le mouvement du ciel n'est pas à partir de la nature.

15 La deuxième est que le mouvement naturel local est à partir du générant, comme il l'est démontré dans le Livre VIII de la *Physique*⁸¹. Le

⁸⁰ AVICENNE, *Philosophia prima*, tr. 9, c. 2 (in *op. cit.*, p.447, l. 52-p. 449, l. 99), c. 3 (*ibid.* p. 472, l. 54-p. 473, l. 79); AL-GAZHALI, *Metaphysica*, pars 1, tr. 4, c. 3, sent. 1 (in *op. cit.*, p. 105, l. 28-p. 106, l. 5).

⁸¹ ARISTOTE, *Physique*, VIII, 4, 255b 31-256a 2 : « Ainsi, si toutes les choses mues sont mues soit par nature, soit par contre-nature et par force, et si toutes celles qui le sont par force et contre-nature le sont par le fait de quelque chose et de quelque chose d'autre [qu'elles], et si, d'un autre côté, celles qui sont [mues] par nature sont mues par quelque chose, celles qui sont mues par elles-mêmes aussi bien que celles qui ne sont pas mues par elles-mêmes, par exemple les choses légères et les choses lourdes (car elles [sont mues] soit par ce qui les a engendrées et les a faites légères ou lourdes, soit par ce qui les libère des

ciel en soi est totalement ingénéral. Donc le mouvement du ciel n'est pas à partir de la nature.

La troisième est qu'aucun mouvement n'est mû naturellement en son lieu, mais hors du lieu existant. Et quand il reçoit la forme du générant,
5 il reçoit aussi le mouvement par le lieu. Et lorsqu'il recevra parfaitement la forme, alors il sera dans son lieu, et il reposera en lui, alors il en sera violemment éloigné, n'étant plus mû vers lui-même, mais étant mû à partir de lui en s'éloignant. À partir de telles choses, rien ne peut convenir au ciel. Le ciel ne convient donc pas à la nature mouvante.

10 La quatrième raison est que dans ces mouvements locaux qui sont mus par la nature, il n'y a que des existants en puissance vers la forme substantielle, pour cette raison que dans de tels mouvements locaux il est logique que [la forme substantielle] soit une nature. Que le ciel soit alors en puissance vers l'être, aucun PERIPATETICIENS ne l'a un jour dit.

15 La cinquième raison est que le mouvement local qui est par la nature, n'est ni uniforme ni régulier. Il n'est assurément pas uniforme parce que plus il se rapproche de la forme engendrante, plus il est plus rapide. C'est pourquoi tout mouvement naturel est tendu vers la fin dans la vitesse. Il n'est pas non plus régulier, parce qu'il a plus ou moins de puissance en
20 fonction de la sortie continue de la puissance à l'acte. Dans la fin, en effet, il a moins de puissance et dans le principe, plus de puissance, et à l'inverse, plus d'acte dans la fin et moins d'acte dans le principe. Et il est continu en lui-même tout comme l'est toute la sortie de la puissance à l'acte.

obstacles et des empêchements), alors tout ce qui est mû sera mû par quelque chose ». Voir aussi ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, éd. Col., t. XVII, 2, l. 1, tr. 1, c. 2, p. 6, l. 17-19 : « *Propter quod etiam Philosophus dicit, quod « motus est a generante vel ab eo qui removet prohibens » ».*

Il ne peut donc être ni uniforme ni régulier. Or, le mouvement du ciel est uniforme et régulier. Le mouvement du ciel n'est donc pas par la nature.

Si quelqu'un dit que le mouvement du ciel n'est pas uniforme,
5 d'autant plus qu'il est divisé en mouvements non-fixes et en mouvements
fixes, comme le dit ARISTOTE dans le XI^{ème} Livre de la *Philosophie
première*⁸², il est immédiatement évident que cette affirmation est nulle.
Lorsqu'on dit en effet du mouvement du ciel qu'il est uniforme et régulier,
ceci est dit de tout mobile un et de tout mouvement un. Les mouvements
10 fixes et non-fixes ne sont déterminés ni selon le même mobile, ni selon le
même mouvement, mais bien plutôt, cela même qui est divisé selon deux
positions opposées dans le mouvement du ciel, n'est-ce pas le signe qu'il ne
l'est pas par nature ? Aucune des choses qui sont d'une seule nature dans un
genre, ne sont selon la position, relatives à des mouvements opposés,
15 comme cela est démontré dans les mouvements lourds et légers et dans
toutes les autres [sortes de mouvement].

⁸² ARISTOTE, *Métaphysique*, Λ, 8, 1073b 17-32 : « Eudoxe expliquait le mouvement du Soleil et de la Lune au moyen de trois sphères pour chacun de ces astres. La première a le même mouvement que la sphère des Etoiles fixes, la seconde se meut dans le cercle qui passe le long du milieu du Zodiaque, la troisième se meut dans le cercle qui est incliné à travers la largeur du Zodiaque ; mais le cercle dans lequel la Lune se meut est incliné suivant un angle plus grand que le cercle dans lequel se meut le Soleil. – Le mouvement des planètes exige, pour chacune d'elles, quatre sphères ; la première et la seconde sphères sont les mêmes que la première et la seconde du Soleil et de la Lune (car la sphère des fixes imprime le mouvement à toutes les autres sphères, et la sphère qui est placée au-dessous de la sphère des fixes et a son mouvement dans le cercle qui passe par le milieu du Zodiaque, et le mouvement de la quatrième sphère est dans un cercle qui est incliné par rapport à l'équateur de la troisième sphère ; et les pôles de la troisième sphère sont différents pour chacune des autres planètes, mais ceux de Vénus et de Mercure sont les mêmes ».

Par ces raisons donc, les PERIPATETICIENS ont communément dit que le ciel n'était pas mû par la nature. En cela, ils étaient d'accord avec les STOÏCIENS⁸³ qui, les premiers, disaient que le ciel n'est pas mû par la nature.

5 Les EPICURIENS⁸⁴ posaient les principes du mouvement en figures et en vides : ils disaient que seul le mouvement du ciel est par nature et qu'il est le principe de rotation des atomes de quoi est composé le ciel. Nous avons déjà montré auparavant que cela est absurde⁸⁵.

AVICENNE⁸⁶, qui était un PERIPATETICIEN, et AL-GHAZALI⁸⁷ son successeur, et avant eux, AL-FARABI⁸⁸ et, parmi les GRECS, ALEXANDRE⁸⁹ et

⁸³ C'est-à-dire Socrate, Platon. Cf. ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, éd. Col., t. XVII, 2, l. 1, tr. 1, c. 3, p. 8, l. 9-16 : « *Rationibus autem, quae contra Epicureos inductae sunt, posteriorum quidam consentientes Stoicorum induxerunt philosophiam. Cuius philosophiae quamvis princeps fuerit Socrates, tamen quia non nisi de moribus scripsit et de inquisitione veritatis et philosophiae nihil tractavit, ideo Platonis susceperunt tractatum, qui dicta Socratis compilavit, sicut ipse Plato in libro Phaedonis testatus est* » ; *ibid.* c. 4, p. 10, l. 11-12 : « *Admirantur autem Peripatetici talem positionem Stoicorum* ».

⁸⁴ Il s'agit de Leucippe et de Démocrite. Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, Λ, 4, 985b 4-22 ; *Traité du ciel*, I, 7, 275b 30- 276a 1, trad. C. DALIMIER et P. PELLERIN, GF Flammarion, Paris, 2004, p. 123 : « D'autre part si le Tout n'est pas continu, mais, comme le prétendent Démocrite et Leucippe, fait de parties séparées par le vide, nécessairement il y aura un seul mouvement pour elles toutes. Elles se distinguent en effet par leurs figures, mais, selon eux, leur nature est unique, comme si chacune était un morceau d'or distinct » ; ALBERT LE GRAND, *Metaphysica*, l. 1, tr. 3, c. 15, éd. Col., t. XVI, p. 45-46.

⁸⁵ Cf. ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, éd. Col., t. XVII, 2, l. 1, tr. 1, c. 2 « *De dictae positionis [Epicureorum] improbatione* ».

⁸⁶ AVICENNE, *Liber VI Naturalibus*, pars 1, c. 1, (in *op. cit.*, p. 29, l. 64-p. 30, l. 73 ; p. 31, l. 85-p. 33, l. 5) ; *Philosophia prima*, tr. 9, c.1.2.3.4, tr. 10, c. 1 (*ibid.*, p. 446, l. 46-48 ; p. 450, l. 17sq ; p. 474, l. 3-p. 475, l. 7.17-19 ; p. 483, l. 81sq ; p. 484, l. 15-21 ; p. 524, l. 47-52).

⁸⁷ AL-GHAZALI, *Metaphysica*, pars 1, tr. 4, c. 3, sent. 1-2.4.7 (in *op. cit.*, p. 105, l. 8-p. 107, l. 29 ; p. 112, l. 17-25, p. 113, l. 7-p. 114, l. 2 ; p. 118, l. 10-21).

⁸⁸ AL-FARABI, *Fontes quaestionum*, c.8.11.13 (in *op. cit.*, p. 47-48 ; p. 49 ; p. 50) ; *De intellectu et intellecto*, in *op. cit.*, p. 125, l. 355sq.

⁸⁹ Cf. AVERROËS, *Metaphysica*, l. 12, com. 25 (in éd. Veneta, t. 8, f. 330D).

PORPHYRE⁹⁰ disaient que le ciel est mû à partir de l'âme dont ils disaient que le mouvement était processif ou semblable aux mouvements processifs de l'âme, tant l'imaginatif que l'électif : quatre raisons ont été collectées de leurs écrits.

5 La première est que, comme nous l'avons dit⁹¹, l'âme ne peut être par nature : [l'âme] ne serait pas mue d'une manière déterminée de A à B, de B à C et de C à D et donc de D à A, sauf si elle comprenait la position B et donc la position C et donc la position D et donc la position A d'une manière particulière et déterminée. En comprenant les différences entre la
10 position d'une manière particulière et d'une manière déterminée, [l'âme] est imaginative et élective. Donc le ciel mouvant est imaginatif et électif.

 La deuxième est qu'ils soutiennent que les positions opposées A B C D sont en cercle. Or rien n'est mû d'une manière particulière et d'une
15 manière déterminée aux opposés sauf l'animé imaginatif et électif. L'intelligence, en effet, et la nature, sont des principes qui se tiennent d'une seule manière. Or seul l'animé est mû en partant des opposés imaginatifs et affectifs vers les opposés selon la position. Lorsque donc le ciel est ainsi mû, il est montré que le ciel est mû par l'âme imaginative et élective.

20 La troisième raison est qu'il n'y a pas de rapport dans le corps de la nature uniforme, c'est pourquoi, le mouvement débiterait ici ou là selon la nature. Or le ciel est uniforme selon son espèce. Puisque donc il n'y a pas de rapport à la nature, le mouvement commencerait ainsi ici ou là. Si donc il commence, le principe du mouvement ne sera pas par nature. Il sera donc
25 soit par l'âme soit par l'intelligence. Mais puisque l'intelligence est d'une

⁹⁰ Cf. BOËCE, *In Porphyrium commentariorum*, lib. IV, PL 64, p. 123B.

⁹¹ *Supra*, p. 180, l. 8 - p. 183, l. 3

seule manière, le mouvement ne peut être par l'intelligence. Reste alors qu'il soit par l'âme. Le mouvement du ciel est donc à partir de l'âme.

La quatrième raison est que le mouvement des corps nécessite qu'il soit réalisé à partir de ce qu'est l'acte du corps. Or, l'intelligence n'est l'acte
5 d'aucun corps. Le mouvement local du corps ne peut donc être à partir de l'intelligence. Et comme il est prouvé qu'il ne peut être à partir de la nature, il reste donc nécessaire qu'il soit à partir de l'âme, qui est l'entéléchie du corps.

Si quelqu'un soutient avec énergie que le mouvement des corps
10 célestes vient de l'extérieur, —l'extérieur appelant tout ce qui n'appartient pas à la nature mobile—, alors [le mouvement] ne peut être que de deux autres manières. Ou bien, en effet, il vient de l'extérieur qui n'influe pas sa forme au mobile, tout comme les pierres projetées en haut n'influent pas la forme de ce qui monte par nature. Ou bien il influe sa forme à ce qui est mû,
15 comme il influe le désir au désiré, bien que le désiré demeure un extérieur en soi. S'il venait de l'extérieur par le premier mode, il s'ensuit que le mouvement du ciel serait violent. Ce qui est totalement absurde. De cela en effet, il s'ensuit que le mouvement du ciel ne serait pas un premier mouvement et qu'il ne serait pas cause de toute [chose] naturelle. Mais si,
20 selon le second mode, [le mouvement] est dit extrinsèque, alors il s'ensuit que lorsqu'il est mû, il est reçu de la forme du désirable. Or, il n'est pas de perceptif en tant que corps. Le corps, en effet, ne désire rien ni ne perçoit l'intention d'un quelconque désirable. Il perçoit donc en tant qu'animé. La chose mouvante sera donc immédiate à l'âme. Et la chose mouvante par un
25 *medium* sera ce qu'il est désiré. Le ciel est donc mû par l'âme.

Et cette opinion, HERMES TRISMEGISTE⁹², SOCRATE, PLATON, et toute la secte des STOÏCIENS l'a soutenaient ainsi que beaucoup de PERIPATETICIENS⁹³ que nous avons nommés supérieurs.

Contre cette opinion, ont disputés AVERROËS et RABBI MOÏSE⁹⁴ et
5 beaucoup d'autres PHILOSOPHES ARABES⁹⁵ : elle pourrait être réduite à cinq raisons.

La première est que l'intelligence se tient *toujours* et *partout* d'une seule manière. Du fait qu'elle se tient donc *toujours* et *partout* d'une seule

⁹²ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, éd. Col., t. XVII, 2, l. 1, tr. 3, c. 3, p. 38, l. 62-64 : « *Propter quod Apuleius philosophus dixit, quod « deus est anima motu et ratione mundum gubernans » [...] »*. Cf. : APULEE, *De Platone eiusque dogmate*, l. 1, c. 9, in APULEE, *Opusculs philosophiques et fragments*, Texte établi, trad. et notes par J. BEAUJEU, éd. « Les Belles Lettres », Paris, 1973, p. 68-69 ; HERMES TRISMEGISTE, *Asclepius*, c. 29, c. 40, in op. cit. : « *Deus ergo viventium vel vitalium, in mundo quae sunt, sempiternus gubernator est ipsiusque vitae dispensator aeternus* » « Dieu gouverne donc éternellement les choses vivantes, c'est-à-dire capables de vivre, qui sont dans le monde, et il dispense éternellement la vie elle-même » (p. 337), « *Haec ergo tria : εἰμαρμένη, necessitas, ordo vel maxime dei nutu sunt effecta, qui mundum gubernat sua lege et ratione divina* » « Ainsi donc, ces trois principes : l'Heimarménè, la Nécessité, l'Ordre, sont-ils au plus haut degré des créations du vouloir de Dieu, qui gouverne le monde par sa loi selon ses desseins divins » (p. 351) ; AUGUSTIN, *De civitate Dei*, l. 4, c. 31, n. 2, PL, 41, p. 138 ; « *Dicit etiam idem auctor [scli. Varro] acutissimus atque doctissimus, quod hi soli ei videantur animadvertisse, quid esset deus, qui crediderunt eum esse animam motu ac ratione mundum gubernantem* ».

⁹³ALBERT LE GRAND, *De anima*, l. 3, tr. 5, c.1, éd. Col., t. VII, 1, p. 244, l. 38-64.

⁹⁴MOÏSE MAÏMONIDE, *Le Guide des égarés*, in op. cit., Deuxième partie, §4-5, p. 252-258.

⁹⁵ISAAC ISRAËLI, *Liber de definicionibus*, in op. cit. : « [...] orbis [...] est [...] consequens ordinem animae [...] est propinquus ordini animarum sublimium. Et propter hoc movetur motu completo integro, qui est motus revolutionis [...] effudit intelligentia super ipsum ex splendore suo et lumine sapientiae suae et sublimavit ipsum, et factus est per illud intellectualis [...] » (p. 315, l. 13sq) ; « [...] caelum [...] utpote consequentis animae [...] propinquus est ordini animarum sublimium et idcirco movetur motu perfecto, qui est motus circularis [...] intelligentia effudit super illud de splendore et lumine suo et sublimavit illud in tantum quod factum est intellectuale [...] » (p. 334, l. 41sq).

manière, elle sera elle-même une cause. Le mouvement du ciel se tient *toujours* et *partout* d'une même manière. Le mouvement du ciel sera donc plutôt à partir de l'intelligence qu'à partir de l'âme qui, par l'imagination et l'élection, ne tient pas de la même manière.

5 La deuxième est que l'âme est mue vers quelque chose, par imagination et par élection : ce mouvement de [l'âme] ne procède pas davantage, mais reste en lui-même et en tire avantage. Or, il n'y a aucun mouvement du ciel qui demeurerait dans quelque chose. Le mouvement céleste n'est donc pas à partir de l'âme.

10 La troisième raison est qu'il est nécessaire que tout mobile ait la perfection de son moteur dans plusieurs déflections. Le moteur, en effet, est infini selon la puissance, or le mobile, lui, est fini. Si donc quelque chose était mobile, et dont le mouvement était supérieur à la puissance de l'âme, il ne pourrait y avoir d'âme-moteur. Or l'âme, telle qu'elle a déjà été
15 expliquée⁹⁶, est déterminée vers l'Un par imagination et élection car elle est n'est seulement que dans une seule différence de la position. Si donc un mobile est tel qu'il est mû selon toute la partie du mobile vers la différence de la position, il sera alors selon toute la partie de soi *partout* et non plus [seulement] *ici ou là*. Ce mouvement est donc supérieur à la puissance de
20 l'âme. Le mouvement du ciel n'est donc pas à partir de l'âme. Une partie quelconque d'un ciel quelconque est donc mue vers quelque chose de quelque chose de l'âme par la différence de position.

 La quatrième raison est que le mouvement universel est avant le mouvement particulier comme la cause avant l'effet. Or, je dis que
25 l'universel [va] *partout* selon la différence de ses propres lieux, là où le

⁹⁶ *Supra*, p. 183-184.

particulier [va] vers l'être qui est *ici ou là*. Le mouvement universel veut être à partir de l'universellement mouvant. L'universellement mouvant n'est pas l'âme mais l'intelligence. Le mouvement circulaire des cieux est donc à partir de l'intelligence et non de l'âme.

5 La cinquième raison est que si le mouvement du ciel venait de l'âme imaginative et élective, le mouvement du ciel aurait, par rapport à l'imagination et à l'élection, le même sens qu'un mouvement animé et, pareillement, le moteur [du mouvement céleste] aurait le même sens que le moteur [du mouvement animé]. Ce qui est vraiment absurde. Il est en effet
10 absurde que le mouvement du ciel vienne de l'âme imaginative et élective.

 Mais lorsqu'on se demande, comme ils disent, comment tout moteur peut être conjoint et immédiat à son mobile —comme cela est prouvé au début du Livre VII de la *Physique*⁹⁷— alors que l'intelligence est séparée et ne peut être conjointe par nature, ils disent que l'intelligence est
15 réalisée comme immédiate et conjointe, par l'émission de sa lumière en celui-ci [le moteur] ou bien en celui-là [le mobile], ou encore par l'influx de sa lumière sur celui-ci [le moteur] ou sur celui-là [le mobile]. Ils disent, en effet, que les intelligences qui sont en nous ou en toutes personnes ne sont, en fait, rien d'autre que les illustrations de [ces] intelligences en nous ou en
20 toutes personnes. Or cette illustration est, assurément, dans les [choses] *proches* qui jouxtent l'intelligence, par la lumière, qui est selon la raison et la chose intellectuelle ; elle est dans les [choses] *éloignées*, par sa propre *chute*, tout comme dans les semences des plantes et des animaux, dans lesquelles il n'y a pas de raison intellectuelle lumineuse et formatrice. Ainsi
25 dans le ciel, qui est proche de l'intelligence, [cette lumière] retient la raison d'un côté, ce qui illustre d'une manière intellectuelle, et de l'autre, ce qui

⁹⁷ Cf. ARISTOTE, *Physique*, VII, 2, 243a 3-245b 2.

meut d'une manière intellectuelle qui sont ici l'intellectuellement illustrant et l'intellectuellement mouvant. Et ainsi, elle meut, de quelque manière que ce soit, une partie du mobile *partout* vers l'être, tout comme l'intelligence est *partout*. Mais cette lumière de l'âme ne peut être la lumière de l'être, 5 comme cela a déjà été souligné⁹⁸. Mais comme cet être spécifique du ciel a été compris comme étant dans le ciel, ainsi l'a-t-on appelé un jour, bien que de façon impropre, « âme du ciel ». Et tout comme dans les natures générables et corruptibles donnant la forme, [la lumière de l'intelligence] donne le mouvement, et comme la forme est l'acte et l'être des natures 10 générables et corruptibles, le mouvement est ainsi conséquent à l'être : c'est ainsi, dis-je, que l'intelligence influe le ciel, la lumière donne l'acte et l'être à ce ciel, et que le mouvement circulaire est conséquent à cet être. C'est pourquoi ils disent que le mouvement de la substance du ciel est conséquent à la substance et à l'être, tout comme le mouvement de descente de la 15 substance est conséquent à un être plus lourd. En effet, la lumière est perçue par l'intelligence intellectuelle, selon que la raison intellectuelle est *partout* et *toujours*. Et c'est à cause de cela, que le mobile meut vers l'être, quand il peut, *partout* et *toujours*. C'est pourquoi ils disent aussi que seul le mouvement du ciel est *partout* et *toujours* et que cela vaut pour toute 20 circonférence. Et cette opinion des PERIPATETICIENS est la meilleure.

Si l'on se demande, à ce propos, comment le ciel est perçu à partir de cette lumière, ils disent que c'est par la pureté propre et naturelle de [la lumière] qu'une telle vie est perçue et non par l'âme de la vie ; car cette vie-là, qui est par l'âme imaginative et élective, ne peut être perçue que par un 25 corps composé et mélangé. Telles sont les opinions au sujet des mouvements des cieux.

⁹⁸ *Supra*, ch. 7, p. 186, l. 7 – p. 188, l. 10.

Le point qui me semble judicieusement probable est celui d'AL-PETRAGE⁹⁹, qui dit avoir lui-même révélé le secret de l'astrologie concernant les mouvements et les causes des mouvements supérieurs ; il dit que n'importe quel ciel a deux moteurs, et qu'il est donc ainsi à la fois universel et premier et commun à tous, tout comme n'importe quel désiré meut proprement un moteur. Celui-là est le premier moteur. Il admet cette proposition évidente par elle-même, que tout premier moteur est plus grand, en quelque ordre de puissance que ce soit, dans la conjonction immédiate au mobile, que dans ce qui lui est conjoint par intermédiaire. Il dit que le premier moteur est l'intelligence, ou, comme les autres le disent, l'intellect universellement agent. Et celui-ci meut l'être *partout* et *toujours*. Et puisque aucun des corps selon leur totalité, ne peut être *partout* et *toujours*, il s'ensuit que le moteur proche lui-même est, selon sa partie, *partout*, et selon la succession, *ici* et *maintenant*. Par la succession, *ici*, elle est en effet réalisée *partout* et, par la succession, *maintenant*, elle est réalisée *toujours*. Et c'est de cette manière, selon le mouvement simple et uniforme, que le premier mobile est réalisé *partout* et *toujours*. Le deuxième, le troisième et le quatrième mobile sont disposés selon tout l'ordre des cieux, il s'ensuit que leur puissance est d'une certaine manière *partout* et *toujours*, mais non pas simplement. L'inférieur, en effet, n'est pas à la place du supérieur, car le

⁹⁹ AL-PÉTRAGE, *De motibus caelorum*, c.1, 1 ; c. 3, 10-15 ; c. 4 ; c. 5, 1-3.16 ; c. 7, 18.25 ; c. 8, 1-3 ; c. 12, 6.12, in AL-BITRÛJÎ, *De motibus caelorum*, Critical Ed. of the Latin translation of MICHAEL SCOT, Ed. By Fr. J. CARMODY, Berkeley and Los Angeles, 1952, p. 71, p. 79-80, p. 80-81, p. 82, p. 84, p. 90-91, p. 92, p. 109-110. ALBERT LE GRAND, *De XV problematibus*, I, éd. Col., t. XVII, 1, p. 34, l. 9-15: « *Secundum hanc igitur positionem non sequitur, quod unus numero intellectus secundum esse sit in omni homine, sed quod potius secundum esse singulariter differat in quolibet ipsorum. Utrum autem in omnibus orbibus sint intelligentiae differentes secundum substantiam aut in omnibus sit lumen primae causae operans ad modum intelligentiae, differens in illis secundum esse, quod habet in illis, sicut videtur sentire AVENALPETRANS, ad praesens non est tempus discutere, quia quodlibet istorum dicatur, semper habetur de necessitate, quod non unus intellectus possibilis numero est in omnibus hominibus, et hoc hic intendimus.* ».

supérieur se réfère à la place de l'inférieur comme un mesurant et un contenant. [L'inférieur] est sous le ciel, tel le feu, qui est mû circulairement partout dans le concave du ciel lunaire : il est conséquent à ce dernier selon un mouvement non-simple. Il prend pour modèle ce qui est né à terme par la
5 génération des corps. Et selon un mouvement plus difforme, [l'inférieur] prend pour modèle l'air. C'est pourquoi dans l'air, les mouvements sont nombreux. [L'inférieur] ne prend cependant pas pour modèle l'élément de l'eau dans la mer selon une circulation parfaite. C'est pourquoi la montée des eaux de la mer se conforme au flux semi-circulaire de la lune. Or, sur
10 terre, là où la puissance du moteur fait défaut, le mouvement fait défaut. C'est pourquoi elle est passive. Ce par quoi le mobile est conséquent à la puissance du premier moteur, ne détermine pas, ce qu'est l'âme ou la nature. Néanmoins, il est bien certain que la lumière, ou bonté procédant du premier moteur, participe de différentes manières à n'importe quel mobile comme
15 les mouvements animés, qui sont dit processifs : ils sont, dans n'importe quels de leurs membres, orientés vers le semi-circulaire. Et à cause de cela, les membres sont composés de capsules et d'articulations pour être utile au mouvement. La figure semi-circulaire en concave parfait la capsule, et la figure semi-circulaire en convexe parfait l'articulation, tout comme le
20 convexe du ciel inférieur est mû dans le concave du supérieur. Et cela se retrouve dans tous les êtres animés parfaits. C'est pourquoi en tout ceux-là, le demi-cercle procède par la droite, et précède, et est reconduit, et retourne à gauche, c'est pour cela que de telles puissances composent le mouvement des cieux. Le mouvement dans les êtres animés imparfaits sur les anneaux
25 est équidistant, et [ces anneaux] sont causés par le mouvement céleste, qui est sur les cercles parallèles ; ce que décrit d'ailleurs les mouvements diurnes des étoiles dans la sphère céleste selon la distance du cercle équinoxe, qui est appelé « ceinture des signes » par les ANCIENS.

Nous ne nous déterminerons pas sur ces opinions et ces raisons qui retiennent l'appréciation du lecteur. Le lecteur retiendra seulement pour l'accord, qu'entre l'intelligence et le ciel, il y a quelque chose ou de l'âme ou de la nature que le ciel fait participer aux bontés en soi à partir de
5 l'intelligence qui déflue.

CHAPITRE 8

DE L'ORDRE DE CEUX QUI FLUENT DU PREMIER PRINCIPE, SELON TOUS LES DEGRES DE L'ETANT DES UNIVERSAUX

Et ainsi, que l'ordre de l'univers soit selon tous les degrés
5 d'existants et selon que ceux-ci fluent du Premier Principe, ce n'est pas
difficile de le voir. Personne ne peut témoigner que nous avons l'intention
de parler de l'ordre du temps, — nous supposons, en effet, que tout a été
traité [sur ce sujet]— mais nous avons parlé, quant à l'ordre de la nature,
d'une certaine chute qui va toujours du supérieur vers l'inférieur ainsi que
10 d'une certaine lumière qui tombe du supérieur [vers l'inférieur]. Or, la
proposition que tous les PHILOSOPHES ont supposée avant nous¹⁰⁰, à savoir
que ce qui est immédiatement à partir de l'Un simple n'est Un que selon
l'ordre de la nature, personne, en effet, n'a nié cette proposition, à
l'exception d'AVICEBRON dans sa *Source de vie*, qui est le seul à dire que,
15 l'Un premier simple et immédiat est double selon l'ordre de la nature, de
telle sorte que dans le nombre binaire suit l'unité. Nous supposons aussi,
que l'intellect universellement agent n'agit et ne constitue une chose qu'en
intelligant activement et en émettant les intelligences. Et tant que
[l'intellect universellement agent] intellige par ce mode, il constitue lui-
20 même la chose pour laquelle la lumière de son intellect est limitée. Donc,
tant que le premier intellect universellement agent s'intellige par ce mode, la
lumière de l'intellect, qui est à partir de lui-même, est la première forme et

¹⁰⁰ ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, éd. Col., t. XVII, 2, l. 1, tr. 1, c. 2, p. 13, l. 70-72 ; Cf. AVICEBRON, *Fons vitae*, tr. 2, n. 22, p. 65, in *op. cit.*: « *Et etiam, quia corpus in sui compositione conferibile est numero in sua compositione, eo quod ad componendum numerum ab uno incipis, et multiplicando ex eius multiplicatione binaries fit [...]* ».

la première substance ayant la forme de celui qui intellige en toutes choses hormis ce qu'elle est par un autre.

En ce qu'elle est par un autre, l'intelligence est comparable à trois choses : elle est d'abord comparable au premier intellect, par lequel elle est
5 et par lequel elle est un être pour soi ; elle est ensuite comparable à elle-même selon le « *id quod est* » ; enfin, elle est comparable à ce qu'elle est en puissance selon ce qu'elle est à partir de rien. Avant qu'elle soit, en effet, elle était en puissance, parce que tout ce qui est par un autre, a été fait et était en puissance, avant qu'elle advienne. L'intelligence première n'a donc
10 l'être nécessaire que selon ce qu'elle s'intellige à partir de l'être du premier intellect. Selon qu'elle s'intellige elle-même selon le « *id quod est* », [l'intelligence première] tombe dans cette lumière de l'intellect premier qui s'intellige à partir de l'être du premier intellect. Et ainsi faut-il que l'inférieur soit constitué sous elle. Et c'est cela la deuxième substance, qui
15 est soit appelée âme soit ce qui dans les cieux est le lieu de l'âme. Or, selon qu'elle s'intellige à partir d'aucun être et a été en puissance, il est nécessaire que commence le degré de la substance qui est en puissance. Et c'est ce qu'est la matière sous la première forme, laquelle est la matière des corps célestes, qui est appelée premier mobile. La matière, en effet, est cette
20 puissance divisible. Et donc cette forme illustrée qui est le lieu de l'âme, est aussitôt étendue par le mouvement, qui est partout de quelque mode que ce soit ; et pour appréhender la lumière de l'intelligence elle reçoit la figure et le mouvement circulaires ou corps sphériques. L'intelligence, donc, qui est parmi les produits des substances premières, selon qu'elle s'intellige à partir
25 de l'être du premier intellect, est dans la lumière du premier intellect et c'est ainsi que l'intelligence est sa propre lumière. Selon qu'elle s'intellige selon le « *id quod est* », sa lumière s'étend vers un certain autre être et est ainsi étendue dans l'âme ou ce qu'est le lieu de l'âme. Selon qu'elle s'intellig

d'aucun être et est en puissance, elle descend vers l'être matériel, et devient ainsi ce que le premier mobile est sous la forme de la corporéité.

Cet exemple se trouve dans l'art. Si, en effet, l'art est comparé à la lumière de l'intellect, par lequel cet art est constitué, alors, la lumière est
5 proprement intellectuelle. Si l'art est considéré en lui-même, selon ce qu'il est une certaine forme, il est ainsi constitutif de ce qui est de son image. Mais s'il est considéré selon qu'il est fait et est en puissance et non en acte, il requiert ce que potentiellement sa forme peut recevoir, parce que sa forme ne peut constituer de cette manière l'existant en soi. Mais il le constitue
10 dans ce qui le fonde et le termine.

Ainsi donc, nous avons la constitution de la première intelligence, qui est appelée intelligence du premier ordre. Nous avons aussi la constitution du moteur proche du premier orbe, que certains¹⁰¹ appellent âme du premier ciel. Et selon qu'elle s'intelligé dans l'être en puissance,
15 nous avons la constitution du premier orbe ou du premier ciel.

Lorsque la lumière de l'intellect du Premier Principe flue dans la première intelligence et surabonde, il faut constater que la surabondance de la lumière se réfère au Premier. Et tant qu'elle s'intelligé ainsi, elle constitue par sa raison même, l'intelligence du deuxième ordre. Lorsqu'elle s'intelligé
20 aussi selon le « *id quod est* », elle constitue ainsi le moteur proche. Elle s'intelligé aussi selon ce qu'elle est en puissance, et constitue ainsi le deuxième mobile, ce qu'est le deuxième ciel. Elle s'intelligé en effet en intellect actif et émet la lumière intellectuelle pour la constitution des choses. Et il en est ainsi pour la deuxième intelligence, le deuxième moteur
25 et le deuxième mobile. Et tant que cette intelligence, chemin faisant,

¹⁰¹ *Supra*, ch. 7, p. 186, l. 1-3

s'intellige l'être à partir du premier intellect, il faut qu'elle s'intellige dans la lumière surabondante. Et de cette manière, l'intelligence du troisième ordre est-elle constituée. Elle s'intellige aussi selon le « *id quod est* » et ainsi, le moteur du troisième mobile est-il constitué. Elle s'intellige aussi, selon ce qu'elle est en puissance, et ainsi, le troisième mobile ou troisième ciel est-il constitué.

Et par ce mode, il n'est pas difficile de déterminer les intelligences, les moteurs et les cieux jusqu'au ciel de la lune ainsi que la première intelligence, le premier moteur et le premier ciel sont déterminés vers le premier mobile ; ce premier mobile est le premier ciel qui est mû sur des cercles équidistants au cercle, appelés équinoxes, et sur les pôles équinoxiaux, appelés pôles du monde. Le deuxième mobile ainsi : le cercle des signes, qui est mû sur les pôles de l'orbe des signes. Le troisième mobile ainsi : par la sphère des étoiles fixes. Le quatrième, de Saturne. Le cinquième, par la sphère de Jupiter et le sixième par la sphère de Mars. Le septième par la sphère du Soleil. Le huitième par la sphère de Vénus. Le neuvième par la sphère de Mercure, et le dixième par la sphère de la Lune. Ainsi, l'inférieur est-il toujours déterminé par la surabondance du supérieur par l'intellect qui s'intellige triplement, selon ce qu'il est au supérieur et au premier ; et selon ce qu'il s'intellige selon le « *id quod est* » ; et selon ce qu'il s'intellige selon ce qu'il est en puissance. S'intelliger en intellect actif c'est en effet toujours constituer quelque chose qui est sous soi-même, et dont l'intellect est constitutif par sa lumière¹⁰².

Si nous avons dit qu'il y a plusieurs mouvements dans les supérieurs, alors il est nécessaire qu'il y ait plusieurs ordres d'intelligences,

¹⁰² Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, l.12, 8, 1073b 3sqq.

de moteurs et de mobiles. PTOLEMEE¹⁰³ et RABBI MOÏSE¹⁰⁴ disent en effet, qu'il y a plusieurs, voire d'innombrables mouvements dans les supérieurs, qui, d'ailleurs n'ont pas encore été découverts en ce jour par les observateurs des astres.

5 Il existe donc un tel mode de constitution des intelligences, des moteurs et des orbes des cieux.

Après l'intelligence de l'orbe de la lune et l'orbe même de cette lune, qui, comme le dit ARISTOTE¹⁰⁵, est dans quelque chose de terrestre, il y a l'intelligence, qui illustre la sphère des actifs et des passifs, dont la
10 lumière est divisée en actif et en passif, qui illustre les âmes humaines, et dont la puissance est reçue dans les semences des générations et des corruptions.

Et si la lumière qui vient du Premier Principe n'était pas dans la raison de l'intellect, mais seulement dans la raison constituante de la forme,
15 il est alors clair, que le corps sphérique serait le premier parmi les substances, et qu'il est le seul à posséder en soi toutes positions, différences, oppositions et distances. Il se situe en effet en haut à partir de la circonférence et il se situe en bas vers l'intermédiaire. À d'autres égards, il tient les distances de la droite et de la gauche par l'élévation et
20 l'abaissement des mobiles. Et c'est ainsi qu'il y a cette cause du mouvement et du mobile rectilignes, parce que le mouvement rectiligne meut soit

¹⁰³ Ptolémée : Cf. ALBERT LE GRAND, *De caelo et mundo*, l. 2, tr. 3, c. 11, éd. Col., t. V, 1, p. 167, l. 30-60 ; *Metaphysica*, l. 11, tr. 2, c. 24, *ibid.*, t. XVI, 2, p. 514, l. 73sqq.

¹⁰⁴ MOÏSE MAÏMONIDE, *Le Guide des égarés*, Chapitre deuxième, §11, in *op. cit.*, p. 269-272 ; ALBERT LE GRAND, *De caelo et mundo*, l.2, tr. 3, c. 11, éd. Col., t. V, 1, p. 167, l. 30-60 ; *ibid. Metaphysica*, l. 11, tr. 2, c. 24, éd. Col., t. XVI, 2, p. 514, l. 67-73 ; *ibid.*, *Super Dionysium De divinis nominibus*, c. 4, n. 46, éd. Col., t. XXXVII, p. 152, l. 18-21.

¹⁰⁵ ARISTOTE, *De gen. Animal.*, l. 3, c. 11, 761b 21-22.

5 simplement soit dans une certaine chose ; simplement, tout comme lorsque le feu s'élève ou la terre va vers le bas ; dans une certaine chose tout comme dans l'eau et dans l'air. L'air, en effet, descend dans le feu et monte dans la terre et dans l'eau. Mais l'eau monte dans la terre et descend dans le feu et dans l'air. Ces choses sont développées dans *Le ciel et le monde*¹⁰⁶.

Mais si un mobile rectiligne comparé au mouvement de la lumière céleste est comparé à un autre mobile rectiligne par la comparaison de la fumée [s'échappant], selon toutes ses différences, d'un feu produit vers la

¹⁰⁶ ARISTOTE, *Traité du ciel*, IV, 4, 311a 15-29, trad. C. DALIMIER et P. PELLERIN, GF Flammarion, Paris, 2004, p. 387-389 : « A présent, traitons des différences et des propriétés qui concernent le pesant et le léger. Faisons d'abord les distinctions qui sont manifestes pour tout le monde : l'absolument pesant c'est ce qui est au-dessous de tout le reste, et l'absolument léger ce qui est à la surface de tout. Quand je dis « absolu », je considère le genre et sans considérer les corps qui ont l'un et l'autre attribut. Ainsi il est manifeste que n'importe quelle quantité de feu se transporte vers le haut, s'il ne se trouve rien d'autre pour l'empêcher, et que la terre va vers le bas. Et une quantité supérieure fait de même mais plus vite. C'est en un autre sens que j'emploie pesant et léger pour les corps qui ont les deux attributs. En effet, ils sont à la surface de certains corps et au-dessous de certains autres ; ainsi l'air et l'eau : aucun des deux n'est absolument léger ou absolument pesant ; en effet tous les deux sont plus légers que la terre (car n'importe laquelle de leur parties reste à la surface de la terre), mais plus pesants que le feu (car une de leurs parties en n'importe quelle quantité se place au-dessous de lui), mais rapportés l'un à l'autre ils sont l'une absolument pesante, l'autre absolument léger. L'air en n'importe quantité reste à la surface de l'eau, et l'eau en n'importe quelle quantité reste au-dessous de l'air ». *Ibid.*, 311b1-14 : « Il se trouve donc que, du fait de la différence entre les corps premiers, les mêmes corps ne paraissent pas partout pesants ou légers. Je veux dire, par exemple, que dans l'air un talent de bois sera plus pesant qu'une mine de plomb, alors que dans l'eau il sera plus léger. La raison c'est que tous les corps ont de la pesanteur sauf le feu, et tous ont de la légèreté sauf la terre. La terre et tous les corps qui ont une majeure partie de terre ont nécessairement partout de la pesanteur ; l'eau en aura partout sauf dans la terre, et l'air partout sauf dans l'eau et la terre. En effet, dans son espace propre tout corps, même l'air, a de la pesanteur sauf le feu. Un signe en est qu'une outre gonflée tire plus qu'une outre vide. De sorte que si quelque chose contient plus d'air que de terre et d'eau, dans l'eau il peut être plus léger que quelque chose d'autre et dans l'air plus pesant que ce quelque chose. En effet, il ne se tient pas à la surface de l'air, mais il se tient à la surface de l'eau ». Voir aussi ALBERT LE GRAND, *De caelo et mundo*, éd. Col., t. V, 1, p. 261, l. 77-87

terre, et si [cette fumée] était dans la forme imparfaite du feu, alors [le mobile rectiligne] ne serait qu'un vent selon toutes les différences des vents.

5 Mais s'il reçoit la forme du feu et la subtilité et la rareté de la nature non parfaite, les feux dans le ciel seront étincelants comme l'étoile descendante, les comètes, les éclairs et les dragons volants. Selon la comparaison du feu à l'eau, il sera une évaporation, qu'on appelle vapeur selon toutes ses différences, et cela est vrai des pluies, de la rosée, et de la neige, de la grêle et d'autres choses qui sont déterminées dans le *Des météores*¹⁰⁷.

10 Mais, si un élément agit dans un [autre] élément, sous la forme et la puissance des corps célestes, c'est que les éléments agissent en soi et par soi et sont pâtis réciproquement non selon les qualités propres, mais selon ses qualités informées par les puissances célestes, lumineuses et figurées, ils deviendront alors un mouvement mélangé selon toutes les différences, cela
15 est aussi vrai du minéral, du végétal, et du sensible.

Quand, en effet, le mélange est produit pour la complexion des plus égaux et plus encore pour la convenance de l'égalité des cieux, il reçoit alors une forme plus noble à partir de la lumière de l'intelligence ; et quand il demeure en deçà, il reçoit la forme la plus ignoble puisqu'il est nécessaire
20 dans un tel intellect que la lumière tombe davantage ; ainsi il est clair que, dans toutes ces formes il se réfère à la lumière de l'intelligence, comme l'est la puissance au générant proche, qui lui, est formatif, tenant les puissances célestes envoyées et mélangées dans la matière et les qualités des éléments. Or les mouvements et les opérations sont distingués selon leurs puissances.
25 Et dans un tel mélange il faut qu'un élément soit mê vers un autre élément

¹⁰⁷ ARISTOTE, *Meteora*, l. 1-3, 338a 20-378b 6.

et, qu'un élément, soit compris et tenu, à partir d'un autre élément, comme nous l'avons déterminé dans nos *Livres naturels*¹⁰⁸. Et une telle dissolution des puissances et de la compréhension est cause de corruption. Et c'est d'après ce mode, que tous les PERIPATETICIENS¹⁰⁹ soutiennent, que le
5 produit est du Premier.

AVICEBRON¹¹⁰, dans la *Source de vie*, feignant de faire de la philosophie, dit qu'après l'unité du Premier Principe, qui pénètre tout, dit-il, il y a le binaire, c'est-à-dire la forme et la matière. Il dit, en effet, que la première forme est l'intelligence et que la matière première fonde et
10 maintient la forme, laquelle est dite intelligente ; et que la forme n'a pas été une seule fois sous les yeux sans la matière ou la matière sans la forme. La première forme, dit-il, déterminant la puissance de la matière, qui est capable de tout, est l'intelligence. Mais la deuxième corporéité clôt la capacité de la matière première. La matière corporelle, en effet, n'est pas
15 capable de tout. La troisième, appelée contrariété, est la matière et la forme

¹⁰⁸ Cf. ALBERT LE GRAND, *De generatione et corruptione*, l. 1, tr. 6, éd. Col., t. V, 2, p. 169sqq.

¹⁰⁹ AL-FARABI, *De ortu scientiarum*, c. 1, n. 5, ; c. 4, in *op. cit.* p. 21, l. 7-10; p. 23, l. 20-28; *De intellectu et intellecto*, in *op. cit.* p. 125, l. 355-p. 126, l.400 ; *Fontes quaestionum*, c. 7-11, p. 47-50 ; AVICENNE, *Philosophia prima*, tr. 9, c. 4-5, in *op. cit.* p. 476-494 ; AL-GHAZALI, *Metaphysica*, pars 1, tr. 5, in *op. cit.* p. 119, l. 1-p. 126, l. 10 ; MOÏSE MAÏMONIDE, *Le Guide des égarés*, in *op. cit.* Deuxième chapitre, §4, p. 252-256 ; ALBERT LE GRAND, *Super Dionysium De divinis nominibus*, c. 7, éd. Col., t. XXXVII, p. 339, l. 9-35 ; *ibid.*, *Physica*, l. 8, tr. 1, c. 15, éd. Col., t. IV, 2 ; *ibid.*, *De caelo et mundo*, l. 2, tr. 3, c. 14, éd. Col., t. V, 1, p. 174, l. 37-p. 175, l. 54 ; *ibid.*, *Metaphysica*, l. 1, tr. 3, c. 13 ; tr. 4, c. 2 ; l. 11, tr. 2, c. 20-21, éd. Col., t. XVI, p. 43, l. 55-p. 44, l. 4 ; p. 49, l. 69sqq ; p. 507, l. 77sqq.

¹¹⁰ AVICEBRON, *Fons vitae*, tr. 5, n. 42, p. 334 : « *Materia non fuit absque forma ictu oculi, ut ideo sit non creata et non habeat esse ; sed est creata cum forma simul, quia non habuit esse ab ea essentia quae sit proprietatis extrariae, quae est materia et forma ; et hoc videtur tamquam necessarium. Sed philosophi solent appellare materiam possibilitatem* » ; *ibid.* tr. 2, n. 2, p. 27, : « *Sicut diximus in materiis, sic et hic dicimus opus esse ut formae particulares naturales sint subsistentes in forma universali naturali, et forma universalis sit subsistens in forma universali caelesti, et forma universalis caelestis in forma universali corporali, et forma universalis corporalis sit subsistens in forma universali spirituali* ».

des éléments, laquelle est d'une compréhension plus petite que la matière corporelle. La quatrième dit la forme du mélange. Et ainsi l'univers est-il produit à partir du Premier. D'où vient l'intelligence, la corporéité, la contrariété, le mélange ? Il ne les détermine pas ainsi par une cause rationnelle, mais il aligne les sophismes, et ajoute les topiques les prenant pour des raisons, comme nous l'avons dit auparavant¹¹¹.

Si quelqu'un nous objecte, qu'il suit logiquement selon ce flux des choses, que l'un ne produit pas seulement l'un, parce que l'intelligence qui est le premier effet du Premier Principe, n'est pas simplement une, mais triple, comme nous l'avons dit, nous répondons à cela que l'intelligence, qui est une selon la substance et l'être, et que, quant à ce qu'elle fait, elle a trois conséquences et concomitances¹¹² ; elle s'intelligé selon qu'elle est à partir du Premier ; elle s'intelligé selon le « *id quod est* » ; et elle s'intelligé selon ce qu'elle est en puissance. Et ces [concomitances]-là ne varient pas la substance, mais font suite à ses puissances et lui sont, en ce sens, secondaire. C'est pourquoi ces trois [concomitances] se trouvent en toute comparaison lorsque le deuxième est comparé au premier.

Les ordres des intelligences, que nous avons déterminés, certains¹¹³ les assimilent aux ordres des anges et ils appellent les anges, intelligences.

¹¹¹ ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, l. 1, tr. 3, c. 4, tr. 4, c. 4, éd. Col, t. XVII, 1 : « *Sed mirabile videtur, quod iste dictorum suorum nullam attendit rationem* » (p. 39, l. 54-55) ; « *Nec puto, quod AVICEBRON hunc librum fecerit, sed quod quidam sophistarum confinxit eum sub nomine suo* » (p. 40, l. 18-20) ; « *Loquitur autem metaphorice « peccans in problematibus » » (p. 47, l. 81-82).*

¹¹² *Supra*, ch. 8, p. 194, l. 3s.

¹¹³ Cf. AVICENNE, *Liber de sextus naturalibus*, pars 4, c. 2, in *op. cit.*, p. 28, l. 83-88 ; *Ibid.*, *Philosophia prima*, tr. 1, c. 4 ; tr. 10, c. 1, in *op. cit.*, p. 31, l. 86-87 ; p. 522, l. 9-11 ; AL-GHAZALI, *Metaphysica*, pars 1, tr. 4, c. 1. 3, sent. 4, tr. 5, pars 2, tr. 4 dictio 5, in *op. cit.*, p. 90, l. 14-17 ; p. 105, l. 3-4 ; p. 121, l. 6-8 ; p. 125, l. 30 ; p. 127, l. 6 ; p. 128, l. 20-21 ; p.

Et c'est ce que disent, ISAAC¹¹⁴ et RABBI MOÏSE¹¹⁵ et plusieurs PHILOSOPHES JUIFS. Mais nous ne croyons pas que cela soit vrai. En effet, les ordres des anges sont distingués selon les différences d'illuminations et de théophanies, qu'ils ont reçus par révélation et crus par la foi, et ils sont ordonnés à la perfection du règne des cieux dans la grâce et la béatitude. De ces choses-là, la philosophie ne peut rien déterminer par raison philosophique.

Fin du premier livre *Des causes*.

175, l. 21-22; ALBERT LE GRAND, *Problemata determinata*, q. 2, éd. Col., t. XVII, 1, p. 48, l. 25-54.

¹¹⁴ ISAAC ISRAËLI, *Liber de definicionibus*, in *op. cit.*, p. 306, l. 7sq; p. 309, l. 25sq; p. 313, l. 25sq; p. 317, l. 8sq; ALBERT LE GRAND, *Problemata determinata*, q. 2. 4., éd. Col., t. XVII, 1, p. 48, l. 25sq; p. 50, l. 56-59.

¹¹⁵ MOÏSE MAÏMONIDE, *Le Guide des égarés*, Deuxième partie, §6, in *op. cit.*, p. 258sq : « [...] Nous avons déjà donné précédemment, dans ce traité, un chapitre où l'on expose que les anges ne sont pas des corps. C'est aussi ce qu'a dit ARISTOTE ; seulement il y a ici une différence de dénomination : lui, il dit « Intelligences séparées », tandis que nous, nous disons « anges » » ; *Ibid*, §7, p. 262-264 : « Nous avons donc exposé que le mot *malâkh* (ange) est un nom homonyme et qu'il embrasse les Intelligences, les sphères et les éléments ; car tous ils exécutent un ordre (de Dieu) ».

CHAPITRE III
COMMENTAIRE DU *DE FLUXU*
CAUSATORUM A CAUSA PRIMA ET
CAUSARUM ORDINE

INTRODUCTION

Les trois premiers chapitres du traité *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, sont le cœur même de la théorie albertinienne du flux. Dans sa tentative de définir un mode de création respectueux du statut ontico-ontologique (articulation entre *quo est* et *quod est*) des réalités (Principe, flux, choses), Albert le Grand semble passer de problématique en problématique. La question récurrente que se pose Albert concerne la condition de possibilité d'une création garantissant l'éminence ontologique de la Cause Première où il y a identité entre *quod est* et *quo est* d'une part, et la subordination ordonnée des choses créées à la Cause Première d'autre part. Ce qui revient à s'interroger sur le passage de la Cause Première aux choses créées : comment la Cause Première peut-elle créer tout en restant absolument simple ? La Cause Première crée-t-elle immédiatement ou médiatement les choses créées ? La thématique du flux concerne précisément ce passage de la Cause Première aux réalités créées. Le quatrième chapitre pose la question du suppôt du flux : qu'est-ce qui flue et en quoi ? Autrement dit, comment concilier le caractère absolument simple du flux et le fait qu'il est un suppôt ? N'est-ce pas là une contradiction ? Les cinquième et sixième chapitres posent l'ordre du flux du Premier au dernier. Il s'agit, pour Albert, dans ces deux chapitres, de poser l'ordre du flux comme une gradualité partant du Premier Principe jusqu'à la dernière réalité créée : c'est, en réalité, une véritable échelle graduée de l'être dans son processus créateur que propose Albert. Une contradiction surgit cependant : comment le flux peut être à la fois absolument simple, et s'inscrire dans une gradualité de l'être, car qui dit gradualité, dit rapport d'une supériorité à une infériorité or définir le flux sous un tel rapport apparaît contradictoire avec son caractère absolument simple. Comment concilier simplicité et gradualité

du flux ? Enfin, les septième et huitième chapitres exposent l'application cosmologique du flux et les problèmes d'une telle application. Aussi, avant de déterminer l'ordre cosmologique du flux (comment le cosmos se meut-il et dans quel ordre), Albert cherche à déterminer laquelle de ces hypostases —âme, nature, intelligence— meut le ciel.

Le premier chapitre, *Quid sit fluere rem a re*, pose la définition du flux, d'abord négativement, puis positivement. Négativement en ce sens que pour Albert, le flux n'est ni causer, ni principier, ni constituer à partir d'éléments. En posant ces trois négations, Albert pose de nouveaux jalons pour la compréhension d'une théorie causale qui, paradoxalement, ne s'assimilerait pas au *causare* aristotélicien. Albert définit positivement le flux comme procession ou émanation de forme à partir de la source et de l'origine de toutes formes. Le flux est processif et suppose un Principe et un réceptacle. C'est en ce sens qu'Albert compare la thèse —platonicienne pense-t-il— du *Dator formarum*, à la thèse aristotélicienne de l'éduction des formes : sans choisir l'une ou l'autre, Albert semble dépasser l'antagonisme de ces deux thèses en proposant la thèse d'une inchoation des formes ; ce qui l'amène à prendre en compte, dans sa définition du flux, non seulement le Principe d'où découle le flux, mais aussi le réceptacle dans lequel influe le Principe.

Le deuxième chapitre, *Quid sit influere*, pose la définition du flux en tant qu'influx, c'est-à-dire en tant que flux émanant dans un réceptacle. Là où le premier chapitre délibérait du statut du Principe source du flux, le deuxième chapitre délibère du statut du réceptacle dans lequel influe le Principe. Pour ce faire, Albert décrit quatre modes de l'*influere* à l'aide d'images notamment empruntées au *Liber de definitionibus* d'Isaac Israëli : l'illumination, l'ombration, la chute de la lumière, le mélange de ténèbres et de lumière ; ces images permettent d'expliquer l'influx tout en sauvegardant

l'absolue simplicité du Principe, la diversité des réceptacles tels que l'intelligence, l'âme et la matière. Albert reprend, dans ce deuxième chapitre, l'image de l'art qu'il a déjà développé dans le premier chapitre. Ces images d'ombration et d'art permettent de rendre compte d'une hiérarchie graduelle des différents êtres. Après avoir expliqué le sens du préfixe *in*— dans le mot *influere*, Albert situe la possibilité de la chose dans laquelle influe le Premier Principe : ce n'est pas tant en vertu de son éminence ontologique que le Principe flue, qu'en vertu de la possibilité de son réceptacle. Cette possibilité de la chose permet ainsi de penser simultanément une gradualité des êtres selon l'antérieur et l'ultérieur d'une part et le caractère universel de l'influx qui vient du Principe d'autre part ; c'est ce qui permettra à Albert de critiquer le matérialisme d'Avicébron.

Le troisième chapitre, *De modo fluxus et influxus*, porte sur le mode de convertibilité du flux en influx : quelle est la condition de possibilité d'une convertibilité du flux en influx ? Albert commence par exposer les opinions d'Hermès Trismégiste et d'Avicébron au sujet de l'influx comme « pénétration du Premier Principe en toutes choses ». Les opinions d'Hermès Trismégiste ne peuvent être acceptables dans le sens où l'influx hermétique annihile toute différenciation ontico-ontologique entre le Premier Principe et les choses dans lesquelles pénètre le flux ; le Premier Principe se trouve être déterminé par les accidents et être réduit à un quelconque *aliquid rei* sans être le *primum rei*, ce qui ne peut convenir à un Principe. Les opinions d'Avicébron, elles non plus, ne peuvent être acceptables dans le sens où, bien qu'il refuse de déterminer le Premier Principe comme un *aliquid rei*, la « pénétration du Premier Principe » se fait par un jeu de puissance et d'acte ; or, soutenir que le Premier Principe est une puissance, c'est diminuer son éminence ontologique et le rendre dépendant de quelque chose d'autre que de lui-même puisque, pour qu'une puissance s'actualise, il faut l'intervention d'un agent externe. Albert

semble trouver sa *solutio* chez les Péripatéticiens, lesquels soutiennent une communicabilité du principe comme un bien qui se diffuse par sa nature même et sous le mode d'une « extension intellectuelle » ; il s'agit du mode de création *mediante intelligentia*.

Le quatrième chapitre, *Quid in quid fluit*, pose la question du suppôt et de la destination du flux. Selon Albert le Grand, ce qui est matériel ne peut pas fluer à proprement parler puisque la matière est susceptible d'action et de passion, là où le flux est absolument simple : le flux ne serait en fait, dans le cas de la matière, qu'accidentel, tout comme à la manière d'un fluide qui exigerait la notion de déclivité ; si l'eau s'écoule, ce n'est pas tant par sa substance, que par l'accident de la pente sur laquelle se trouve cette eau. Aussi n'est-ce pas tant la matière qui flue que la lumière de l'intellect qui s'y trouve. L'exemple des corps célestes l'atteste : ce n'est pas tant les corps célestes qui fluent que la lumière de l'intellect qui s'y trouve. Pour autant, l'intellect ne peut fluer au-delà des limites du corps dans lequel il influe : c'est en ces termes qu'Albert se pose la question de la termination —*terminatio*— du flux. Ce n'est pas tant le Premier Principe qui « termine » ou limite le flux que le réceptacle dans lequel il influe, cela dans tous les genres de causes que ce soit la cause efficiente, la cause formelle, la cause finale et même, dans une certaine mesure, la cause matérielle. Dans tous ces genres de cause, le Premier Principe n'influe que ce qui est sous lui dans les limites de ses réceptacles, à la manière de l'eau d'une piscine qui ne peut fluer qu'au sein de ses bords, instaurant par là une gradualité d'êtres. Le Premier Principe ne peut influencer que sous lui sans quoi il ne serait pas Premier Principe mais tiendrait son flux de quelque chose de supérieur. C'est là un argument majeur que développe Albert le Grand contre Avicbron qui développait une certaine confusion entre la substance du Premier Principe et l'accident du second ; de telle sorte que la substance de l'un soit commune à l'accident de l'autre et réciproquement. Or, il ne peut y

avoir d'accident dans la substance du Premier Principe, pas plus que certains êtres du second ne peuvent être dans le Premier Principe.

Le cinquième chapitre, *De ordine fluentium a primo*, pose la question de l'ordre qu'instaure le flux à partir du Premier Principe. Albert reprend l'exemple du jeu d'ombre et de lumière d'Isaac Israëli : dans l'ordre des êtres qui fluent, le suivant (*posterius*) est toujours orienté dans l'ombre de l'être qui le précède (*in umbra praecedentis*). Par ombre, Albert entend la contrainte et l'obscurcissement de la limpidité et de la pureté de la lumière de l'intellect universellement agent qui s'éloigne ainsi de ce dernier pour s'étendre aux êtres qui lui sont subordonnés. Plus la lumière s'éloigne de sa source première, moins elle est limpide et pure, plus elle est contrainte et limitée par la chose dans laquelle elle flue. Ainsi, le jeu d'ombre et de lumière d'Isaac Israëli qu'exploite Albert le Grand lui permet de rendre compte de la gradualité des êtres. Le Maître Colonais part du principe qu'un intellect pouvant intelliger en quelque endroit que ce soit ou de quelque manière que ce soit —*intellectum autem dicimus omne quod quocumque modo intelligi potest*— est nécessairement constitué dans la lumière du Premier Intellect ; plus exactement, un tel intellect ne peut être que par la lumière de l'intellect universellement agent ; il s'agit en fait de l'intelligence. Celle-ci procède de la chute de la première lumière de l'intellect universellement agent laquelle diffère de l'intelligence tant par son *quo est* que par son *quod est*. C'est là, en effet, qu'Albert fait intervenir la distinction boécienne entre *quo est* ou *esse* et *quod est*. Le Maître Colonais explique ainsi la différenciation ontico-ontologique entre le Premier Principe et les autres êtres d'une part et entre les êtres d'une manière générale d'autre part, en déclinant l'image isaacienne de l'ombration à la distinction boécienne entre *quo est* et *quod est*. Dans le premier Principe, la lumière est tellement proche de sa source qu'elle s'y confond tout comme le *quod est* du Premier Principe est identique à son *quo*

est. Alors que dans les êtres découlant du Premier Principe, la lumière se fait moins limpide de par son éloignement, tout comme leur *quod est* se distingue de leur *quo est*. Une nuance est à apporter cependant : ce n'est que la lumière du Premier Principe qui ne peut qu'être également limpide et pure dans tous les degrés d'étant. Là où la lumière du Premier est toujours égale à elle-même dans quelque degré de procession que ce soit, la lumière de ses inférieurs (le deuxième, ou le troisième étant par exemple), sera toujours moindre que l'éclat, la limpidité et la pureté de cette lumière-là. Si l'on ne prend pas en compte cette nuance, on risque fort, selon Albert, de tomber dans une certaine forme de monisme où tous les êtres seraient indifférenciés non seulement les uns par rapport aux autres, mais surtout les uns par rapport au Premier Principe : autrement dit, il n'y aurait plus aucune distinction entre les êtres et le Premier Principe. Le Premier Principe ne serait pas autre chose que les êtres dans lesquels il flue. C'est en ce sens que les Anciens, selon Albert le Grand, soutenaient que Jupiter était toutes choses.

Le sixième chapitre, *De ordine causarum eiusdem generis, per quas est fluxus de primo usque ad ultimum*, pose la question de la gradualité des êtres à travers la question de la gradualité des causes appartenant à un même genre. En quel genre de cause —matériel, formel, efficient, final— Albert va-t-il pouvoir classer le flux et le Premier Principe ? Albert exclut d'emblée la cause matérielle et la cause formelle. Pour la première, on peut le comprendre assez aisément : si le flux et son Premier Principe se devaient d'être de la cause matérielle, on aurait à faire à une sorte de monisme matérialiste ; le Premier Principe et son flux ne seraient, ni plus ni moins, que la matière qui nous environne. Pour la cause formelle, Albert est plus subtil. On pourrait penser qu'après avoir intégré la thèse platonicienne du Donateur de formes, Albert aurait classifié le Premier Principe au rang d'une cause formelle. Il n'en est rien. C'est là tout l'enjeu pour Albert :

expliquer que c'est la même forme qui flue du Premier Principe jusque dans les réalités sans pour autant que ce soit la même essence. Albert n'est donc pas plus formaliste que matérialiste. Reste les genres de la cause efficiente et de la cause finale. Les choses inférieures ne peuvent être ordonnées au Premier Principe que dans la mesure où elles appartiennent au même genre que ce Premier Principe. Deux problèmes majeurs se posent face à cet énoncé. Le premier concerne la cause en tant que cause efficiente : le flux du Premier Principe ne peut appartenir à ce genre de cause en vertu de l'équivocité de cette dernière. Le genre de la cause efficiente étant équivoque, si le flux du Premier Principe venait à appartenir à un tel genre de cause, cela ruinerait non seulement le caractère proprement univoque du flux, mais aussi le caractère univoque du Premier Principe lui-même. En d'autres termes, il y'aurait autant de flux et de Premier Principe que de causes efficientes. Pour autant le Premier Principe ne peut être univoque à proprement parler puisque son essence se distingue radicalement de l'essence de ceux qui lui sont subordonnés. Le résultat de l'investigation d'Albert aboutirait-il alors à un non-choix ? Non, le Premier Principe et son flux ne sont pas plus équivoques qu'univoques. C'est ici qu'Albert opère un déplacement important : le Premier Principe n'est ni équivoque ni univoque aux réalités ; il leur est analogue. Le rapport d'un quatrième à un troisième degré de l'être est analogue à un rapport du deuxième au Premier degré de l'être : il ne lui est ni univoque (les deux rapports ne sont pas identiques) ni équivoque (il existe un troisième rapport entre les deux premiers rapports : celui du troisième au deuxième degré de l'être). De même existe-t-il des rapports entre les différents genres de la cause sans pour autant que ceux-ci ne se confondent ni se cloisonnent. Autrement dit, à travers l'analyse et la comparaison du Premier Principe et de son flux avec les différents genres — matériel, formel, efficient, final— de la cause, c'est une véritable analogie de l'être que propose Albert le Grand. Pour autant, ce sera la même forme qui fluera du Premier Principe et ce, dans la différenciation même de l'être

de chaque degré comme peut en témoigner l'exemple de l'art : l'art flue de l'esprit de l'artisan, dans ses organes puis dans ses instruments et enfin dans la matière même ; la forme que flue le Premier, devient de plus en plus déterminée et délimitée selon son degré d'être. Albert le Grand, en reprenant Aristote, compare ainsi l'ordre des causes à ce qui est constant (*semper*), puis à ce qui est fréquent (*frequenter*) et enfin à ce qui est rare (*raro*). Le degré de nécessité de l'ordre des causes sera plus ou moins élevé en fonction de ces trois critères que sont le constant, le fréquent et le rare. Ces trois critères de la nécessité de l'ordre des causes s'enchevêtrent ou s'entrelacent pour ainsi dire : c'est ce que les Anciens voulaient dire, selon Albert, en parlant du mythe des trois Parques. La nécessité —ou Heimarménè pour les Anciens— est tissée par Clotho, Lachesis, et Atropos pour toute la durée de la vie : le passé, le présent et l'avenir. Enfin, Albert énonce l'ordre des causes que les Anciens —c'est-à-dire Aristote— avaient établi en dix points : la cause première universellement agente, l'intelligence, l'âme, le ciel, le mobile du mouvement droit, la nature des mélanges des choses engendrées et corrompues, la volonté, l'âme animale, la fortune et enfin la descente vers la nature. Pour autant, Albert souligne que les Anciens étaient circonspects par rapport à la question des âmes célestes. C'est précisément ce dont traitera Albert dans le septième chapitre.

Le septième chapitre, *De quaestione, utrum caelum movetur ab anima vel a natura vel ab intelligentia*, s'interroge sur l'animation du ciel : le ciel est-il mû par l'âme, par la nature ou par l'intelligence ? Albert collecte ainsi les arguments provenant des Péripatéticiens —ici Avicenne et Al-Ghazali— pour appuyer la thèse selon laquelle le ciel ne peut être mû par la nature. Il donne cinq arguments allant en ce sens. Premièrement, la nature du corps est une forme qui n'est qu'en tant qu'elle tend vers l'Un et dans lequel elle s'y reposera. Par conséquent, cette nature ne saurait être mue. Le mouvement du ciel ne pouvant être déterminé que par lui-même, il ne

saurait donc y être mû par la nature. Deuxièmement, le mouvement naturel local ne concerne que ce qui est de l'ordre de la génération, or le ciel est en soi ingénéral, donc le mouvement du ciel ne peut, par conséquent, procéder de la nature. Troisièmement, il ne peut y avoir de mouvement naturel local sans déplacement local : une forme ne trouve son lieu que dans la mesure où elle s'en éloigne. L'éloignement de la forme est constitutif du mouvement naturel local : ce qui ne peut convenir au ciel. Donc, le ciel ne peut être mû par la nature mouvante. Quatrièmement, les mouvements naturels locaux ne peuvent avoir que des existants en puissance puisque dans ce cas-là, la forme substantielle est une nature. Or le ciel ne peut être qu'en puissance pour l'être, donc le ciel ne peut être mû par la nature. Enfin, cinquièmement, le mouvement local qui est par la nature ne peut être ni uniforme, ni régulier. Or, le ciel est uniforme et régulier. Donc, le ciel ne peut être mû par la nature du mouvement local. Pour Albert, les Péripatéticiens —ici, Avicenne, Al-Ghazali, Al-Fârâbî, et Porphyre— soutenaient que le ciel était en réalité mû par l'âme. Albert expose quatre de leurs arguments. Premièrement, l'âme ne peut être mue par nature, sinon elle serait mue d'une manière particulière et déterminée. Or, l'âme est imaginative et élective. Donc, le ciel n'est pas mû par la nature, qui est particulière et déterminée, mais par l'âme, qui est imaginative et élective. Deuxièmement, rien ne peut mouvoir d'une manière particulière et déterminée si ce n'est l'âme imaginative et élective. Seule l'âme peut mouvoir à partir des opposés imaginatifs et affectifs vers les opposés selon le lieu. Donc, le ciel est mû par l'âme imaginative et élective. Troisièmement, il n'y a pas de rapport (*ratio*) dans le corps de la nature uniforme : en ce sens, le mouvement débiterait ici ou là dans le cas de la nature. Or le ciel est uniforme. Donc, il ne peut être mû par la nature. Quant à l'intelligence, elle se tient toujours selon le même mode : elle ne peut donc, elle non plus, mouvoir le ciel. Le ciel est donc mû par l'âme. Quatrièmement, il faut que le mouvement des corps soit réalisé à partir de

l'acte des corps. Or l'intelligence n'est l'acte d'aucun corps. Donc, il convient que ce soit l'âme qui meut le ciel, car elle est l'entéléchie du corps. Albert énonce ensuite cinq arguments contre cette opinion (*contra hanc opinionem*) selon laquelle l'âme serait mue par l'âme, en s'appuyant sur Maïmonide et Averroès. La première est que l'intelligence se tient partout et toujours de la même manière. Or l'âme élective et imaginative ne se tient pas toujours de la même manière : elle change. Enfin, le mouvement du ciel lui-même se tient, comme l'intelligence, toujours et partout de la même manière. Donc c'est l'intelligence, et non l'âme, qui meut le ciel. Deuxièmement, l'âme, par son caractère imaginatif et électif est toujours mue vers quelque chose. Mais ce mouvement n'émane rien ; il reste en cette chose pour en tirer avantage. Or, aucun mouvement du ciel ne peut rester statique en quelque chose. Donc, le mouvement du ciel ne peut procéder de l'âme. Troisièmement, Albert compare le mobile à son moteur : le premier est fini, le second est infini en tant que puissance. Or, si un mobile avait un mouvement supérieur à la puissance de l'âme, il conviendrait que ce ne soit plus l'âme qui soit le principe du mouvement, mais l'intelligence. De plus, l'âme, en tant qu'élective et imaginative, est déterminée en un lieu précis. Par conséquent, l'âme ne saurait être partout. Or l'intelligence, elle, est partout (*ubique*) et pas seulement dans un lieu déterminé (*hic vel ibi*). Le mouvement du ciel n'est donc pas à partir de l'âme, mais à partir de l'intelligence. Quatrièmement, un mouvement universel se situe avant un mouvement particulier comme la cause avant l'effet. Là où le mouvement universel va partout (*ubique*), le mouvement particulier va ici ou là (*hic vel ibi*). Le mouvement universel est à partir du mouvant universel. Or l'universel mouvant est l'intelligence et non l'âme. Donc le mouvement du ciel est à partir de l'intelligence et non de l'âme. Cinquièmement, s'il venait de l'âme imaginative et élective, le mouvement du ciel serait également imaginatif et électif. Ainsi, le mouvement céleste serait identique au mouvement animé, ce qui pour Albert est vraiment absurde (*valde*

absurdum est). Après avoir énuméré ces cinq arguments, Albert convoque les Péripatéticiens ainsi que Al-Pétrage —Al-Bitrûjî— pour proposer une solution, car qu’il soit à partir de l’âme ou à partir de l’intelligence, le problème de la conjonction et de l’immédiateté du moteur à son mobile demeure : comment l’intelligence, séparée par nature, peut-elle être conjointe et immédiate à un mobile. Les Péripatéticiens, selon Albert, déclinent la réalisation de cette conjonction par les thématiques de la chute (*casus*) de la lumière à partir du premier moteur sur le premier mobile et de l’illumination de ce dernier. En effet, de même que la lumière illumine et illustre les choses toujours (*semper*) et partout (*ubique*) sans s’y confondre, l’intelligence illumine partout et toujours ce qui lui est subordonné sans s’y confondre et le moteur meut toujours et partout le mobile sans s’y confondre non plus. Albert retient, en outre, une autre solution : celle d’Al-Pétrage. Chaque ciel a deux moteurs ce qui fait que chaque ciel est à la fois premier par rapport à d’autres moteurs qui lui sont inférieurs et commun à ces mêmes moteurs. Autrement dit, chaque moteur est à la fois conjoint et séparé de son mobile. Il s’ensuit que chaque moteur est à la fois toujours (*semper*) et partout (*ubique*) en fonction de sa conjonction et ici (*ubi*) et maintenant (*nunc*) selon sa succession. L’opposition du mouvement du ciel et de sa position se trouve ainsi résolue : le mouvement du ciel n’est pas soit *semper* et *ubique* soit *ubi* et *nunc*, il est la fois *semper* et *ubique* et *ubi* et *nunc*.

Dans le huitième chapitre, *De ordine eorum quae fluunt a primo principio, secundum omnem gradum entium universorum*, Albert le Grand s’attelle à la délicate question de l’origine constitutive de l’ordre de l’univers et de ses différents degrés : c’est là un lieu où vont se côtoyer métaphysique et cosmologie. Albert y lie la proposition tant métaphysique que cosmologique selon laquelle l’Un ne produit que l’un selon l’ordre de la nature. Albert le Grand énonce une proposition qui avait fait couler bcp

d'encre notamment chez les arabes. Elle se réfère explicitement à cette origine constitutive de l'ordre de l'univers : quel est le mode de créativité de l'Un et la nature de l'immédiateté de ce qu'il crée ? La proposition *ex uno non nisi unum fit* semble poser inexorablement deux écueils, apparemment, insolubles. L'Un ne produit-il que l'un ? Auquel cas, aucune diversité ontico-ontologique, ni même de plurivocité de l'être pourraient voir le jour : l'Un ne serait ici qu'un, et son être ne serait pas autre chose que son propre être. Autant dire, dans ce cas là que la proposition *ex uno non nisi unum fit* ne serait finalement pas autre chose qu'un solipsisme. L'Un ne produit-il que le multiple ? Auquel cas, aucun mode de communicabilité entre le multiple et l'Un, ni même aucune univocité de l'être ne pourraient voir le jour : l'Un ne serait ici que la diversité de ce qu'il crée, autrement dit, il ne serait pas autre chose que le multiple et s'y réduirait ainsi. Autant dire, dans ce cas-là, que l'Un s'identifierait avec le multiple qu'il crée, l'Être de l'Un ne serait ainsi pas autre chose que la diversité des êtres dans le réel. Autant dire, dans ce cas-là que la proposition *ex uno non nisi unum fit* ne serait finalement pas autre chose qu'une tautologie métaphysique de l'être. Telles sont donc les deux options devant lesquelles se situe Albert lorsqu'il énonce la proposition, devenue un adage, *ex uno non nisi unum fit*. Pour Avicenne, dans sa *Fons vitae*, de l'Un suit le binaire : le processus de la création s'y explique de la manière suivante ; l'Un produit par une double opération. Le premier intellect universellement agent ne constitue une chose qu'en intelligant d'une manière active et en émettant les intelligences. L'action de l'intellect de l'Un est donc binaire : elle agit d'abord pour constituer une chose, elle procède ensuite à l'émission des intelligences qui permettront la découverte intellectuelle de la chose créée. Plus exactement, c'est en s'intelligant soi-même que l'intellect universellement agent constitue une chose et, une fois cette chose constituée, l'intellect universellement agent intellige la chose qu'il vient de produire, et c'est de cette manière, en intelligant la chose produite, que l'intellect universellement agent produit

les intelligences qui vont s'émettre. Aussi, ces lumières intellectuelles qu'émet l'intellect universellement agent sont la première forme et la première substance « ayant la forme de celui qui intellige en toutes choses hormis ce qu'elle est par un autre »¹. Lorsque l'intelligence est par un autre, et non par elle-même, elle est comparable à trois choses. L'intelligence est d'abord comparable au premier intellect par lequel elle est, elle est ensuite comparable à elle-même selon son *id quod est*, elle est enfin comparable à un être de puissance selon ce qu'elle est à partir de rien (*ex nihilo*). Ce sont ces trois types d'activités noétiques qui vont donner naissance à la substance, à la forme, à la matière, et à la puissance qui vont elles-mêmes expliquer l'origine constitutive du premier mobile, du mouvement circulaire, des corps sphériques des cieux et des âmes des cieux. Ces différents processus noétiques et cosmologiques procèdent par le flux : c'est le flux de la Première intelligence qui émane les autres intelligences ainsi que l'enchaînement cosmologique qui s'en suit.

¹ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 8, *supra*, p. 194, 1-2.

LECTIO I

CAP. 1. QUID SIT FLUERE REM A RE

I. TROIS DEFINITIONS NEGATIVES DU *FLUERE*

A. *Fluer n'est pas causer*

Pour définir la notion de *fluxus*, Albert commence par distinguer deux « divisions », celle de la cause et celle du flux issu du principe : « Une chose, en effet, est la division de la cause, autre chose, la division de ce qui flue du principe »². C'est là une originalité qu'il faut souligner : en opérant cette distinction, Albert entreprend le projet d'une théorie de la causalité qui tentera de dépasser tous les clivages, tant spéculatifs, que scolaires. Le flux ne concerne pas tant la dialectique scolaire cause/effet, héritée d'Aristote, que le passage de l'un à l'autre. Il ne concerne pas tant la controverse averroïsto-avicénienne, qui consiste à se demander si de l'Un ne peut procéder que l'un ou si de l'Un peut procéder le Multiple, que sur les conditions de passage de l'un à l'autre (que le procédant soit l'un ou le Multiple). Si en effet la causalité posait, chez Platon comme chez Aristote, la question de son origine —la cause— et celle de son réceptacle —l'effet, elle sera désormais, avec Albert, reformulée dans une terminologie nouvelle

² ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 1, *supra*, p. 137, l. 6-7 : *Non enim fluit nisi id quod unius formae est in fluente et in eo a quo fit fluxus.*

pour le XIII^{ème} siècle latin : celle du *fluxus*, avec tous ses dérivés tels l'*influxus*, le *defluxus* ou encore le *refluxus*. Cette terminologie du *fluxus* s'applique tant au lexique de la fontalité qu'à celui de l'illumination. Elle exprime, de par sa portée métaphorique, une théorie de la causalité qui ne se concentrera plus exclusivement sur la notion de cause ou la notion d'effet, mais sur la notion du passage, de l'écoulement (*fluxus*) de l'un à l'autre. Cela ne signifie pas qu'Albert exclut la notion de cause ou d'effet, car si la notion de flux décentralise la causalité de la notion de cause ou d'effet, c'est précisément pour permettre de poser la nature de la relation de l'une à l'autre.

Ainsi, pour Albert, « Ne flue, en effet, que ce qui se trouve sous une même forme dans ce qui flue et dans ce à partir de quoi advient le flux. De même que la rivière est de la même forme que la source, par laquelle elle s'écoule, de même l'eau, dans l'une comme dans l'autre, est de la même espèce et de la même forme : ce qui n'est pas toujours le cas dans le causé et dans la cause »³. Ce qui caractérise le flux c'est donc son identité spécifique et formelle, telle l'eau de la rivière coulant de sa source, là où la cause, dans ce cas de figure, est équivoque : « La cause d'une chose en particulier, en effet, est cause équivoque »⁴. En quoi l'identité spécifique et formelle du flux se distingue-t-elle d'un *aequivoce causare* ? Pour saisir cette distinction entre *fluere* et *aequivoce causare*, il faut comprendre ce qu'entend le Maître Colonnais par *aequivoce causare*. L'identité spécifique et formelle du *fluere* ne peut être un *aequivoce causare* dans le sens où la *forma fluens* n'est pas

³ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 1, *supra*, p. 137, l. 6-10 : *Non enim fluit nisi id quod unius formae est in fluente et in eo a quo fit fluxus. Sicut rivus eiusdem formae est cum fonte, a quo fluit, et aqua in utroque eiusdem est speciei et formae.*

⁴ *Ibid.*, p. 137, l. 11 : *Est enim quaedam causa aequivoce causa.*

toujours « dans le causé et dans la cause »⁵ ; autrement dit, la *forma fluens* ne peut se borner « toujours » —*semper*— à son effet tout comme à son principe ; si tel était le cas, la *forma fluens* serait une *causa efficiens*⁶. L'adjectif *semper* revêt ici une importance particulière, car il désigne la possibilité d'une vertu de permanence de la *forma fluens* dans la cause, c'est-à-dire du principe duquel elle découle, et du causé, c'est-à-dire de l'effet dans lequel elle influe. Or, ce caractère de permanence de la *forma*, que ce soit dans son principe comme dans son effet, est impropre à la *forma fluens*, puisque celle-ci est précisément *fluens*. Une *forma fluens* ne peut avoir cette vertu de permanence par la cause ou dans l'effet car si tel était le cas, la *forma* perdrait son caractère fluant : dès lors, on ne serait plus dans l'ordre du *fluere* mais dans celui du *causare*.

De cette exclusion d'un *aequivoce causare* du *fluere* faut-il déduire que ce dernier, en vertu de son identité spécifique et formelle, soit un *univoce causare* ? Précisément non : là où l'*aequivoce causare*, c'est-à-dire *efficienter*, est « toujours » —*semper*— dans l'effet et par la cause, l'*univoce causare* cause « à un certain moment dans une autre chose » —*in*

⁵ *Ibid.*, p. 135, l. 10 : *Quod non semper est in causato et causa.*

⁶ *Ibid.*, ch. 6, *supra*, p. 171, l. 4 – p. 172, l. 2 : *Cum autem primum non possit esse materia vel forma, non oportet, quod in ordine materiae primae usque ad ultimam fluxus iste requiratur, similiter nec in ordine formae primae usque ad ultimam. Secundum enim non ordinatur ad primum nisi in eodem genere causae. Oportet igitur, quod requiratur in ordine causarum efficientium vel finalium. Et secundum ANTEHABITA non requiretur in genere causae efficientis aequivocae omnino, quia tunc non esset unum in forma, quod fluit per ipsa et ex ipsis. Et cum primum iterum non sit in eodem genere cum aliquo secundorum, patet iterum, quod non erit inter ea quae omnino univoca sunt. Erit ergo inter ea quae dicuntur per analogiam sive per prius et posterius, in quibus secundum quasi instrumentale est ad primum. Et forma, qua fluit primum, magis et magis determinatur et coarctatur, secundum quod fluit in secundo vel tertio vel deinceps. Sicut in exemplo DIXIMUS de arte, quae a mente artificis fluit in spiritum, de spiritum in organa membrorum, de organis in instrumenta et de instrumentis in materiam exteriorem. In omnibus enim his idem est quod fluit, licet secundum aliud esse sit in primo et secundum aliud in secundo et secundum aliud in tertio et sic deinceps.*

alio [...] aliquando— : qu'est-ce à dire sinon que le *fluere*, qui ne peut être borné dans une permanence dans l'effet comme dans sa cause, ne peut pas non plus être déterminé par les choses dans lesquelles il flue. Albert reprend le lexique de la fontalité pour s'expliquer :

« De même, fluer n'est pas la même chose que causer univoquement. La cause, en effet, et le causé, univoques, causent à un certain moment dans une autre chose. Or, de la source, à partir de laquelle advient le flux, ne flue qu'une forme simple sans que rien ne change dans le sujet par un mouvement d'altération ou par quelque chose d'autre »⁷.

Ce qui caractérise donc l'identité spécifique et formelle du *fluere*, c'est sa simplicité absolue. Cette simplicité du flux ne peut se combiner avec un *univoce causare*, sinon toute gradualité d'étant viendrait à être annihilée : l'identité de la *forma fluens* n'est rien de ce en quoi elle flue. Le caractère fluant de la forme sauvegarde donc, par sa simplicité, sa non-complexion avec le principe et l'effet et, par là, restaure une distinction graduée :

« Or, si quelque chose transforme la matière, dans laquelle influe la forme qui s'y écoule, ceci n'est rien de l'essence du principe dont elle découle. Mais les qualités de l'actif et du passif sont quelque chose

⁷ *Ibid.*, p. 135, l. 11-16 : *Similiter non idem est fluere quod univoce causare. Causa enim et causatum univoca in alio causant aliquando. A fonte autem, a quo fit fluxus, non fluit nisi forma simplex absque eo quod aliquid transmutet in subiecto per motum alterationis vel aliquem alium.*

d'autre que la cause instrumentale changeant le sujet »⁸.

En ce sens, le *fluere* n'est pas *instrumentaliter* : ce n'est pas le *fluere* qui change son réceptacle, mais ce sont les qualités actives et passives de ce dernier. Ainsi, la cause du changement provient de la vertu réceptrice du réceptacle et non de la forme défluante ou encore du principe. Ces distinctions entre le principe, la forme défluante et les qualités actives et passives du réceptacle permettront à Albert de ne pas tomber dans une identité du principe, du flux et du réceptacle dans la causation, ce qui laisserait la porte ouverte à une certaine forme de matérialisme *via* la mixtion de la forme défluante au principe et à la matière. La cause agit dans la matière, dans un *aliquid*, là où le flux, simple et formel, ne dit que la procession de son principe :

« C'est pourquoi, puisque la cause n'avance rien si ce n'est ce qui est existant dans un sujet quelconque ; et que le flux ne dit rien de son rapport, excepté l'avancement de la forme à partir de son principe simple formel même. Il est bien évident que fluere n'est pas la même chose que causer »⁹.

⁸ *Ibid.*, p. 136, l. 4-10 : *Si enim aliquid transmutat materiam, in quam influit forma defluens, hoc tamen nihil est de essentia principii, a quo fit defluxus. Sed sunt qualitates activae vel passivae alicuius alterius causae instrumentaliter transmutantis subiectum. Sicut dolabrum et securis instrumenta sunt artificis adhibita corporaliter propter materiam, non propter formam artis, quae defluit, vel propter artem, quae principium est fluxus illius.*

⁹ *Ibid.*, p. 136, l. 10-14 : *Unde cum causa nihil agat nisi in subiecto aliquo existens, fluxus autem de ratione sua nihil dicat nisi processum formae ab ipso simplici formali principio, patet, quod fluere non est idem quod causare.*

L'identité formelle, spécifique et simple du flux, si elle permet de situer et de distinguer le *fluere* du *causare*, *efficienter* ou *instrumentaliter*, en partant de l'effet et de ses qualités actives et passives, pose néanmoins la question de la relation à son principe. L'absolue simplicité du *fluere* nécessite-t-elle une identification du *fluxus* à son *principium* ? Si fluer n'est pas causer, et que ce sont les qualités actives et passives du réceptacle qui altèrent la matière, cela signifie-t-il pour autant que fluer soit la même chose que principier ? Si ce sont les qualités actives et passives du réceptacle qui altèrent la matière, et non le flux, à cause de son absolue simplicité, la notion de *fluxus* doit-elle pour autant être érigée au rang de *principium* ?

B. Fluer n'est pas principier

Se référant vraisemblablement à l'étymologie patristique de la notion de *principium*, Albert va distinguer le *fluere* du *principiare*. La notion de *principium* recouvre plusieurs sens qui, du reste, ne se contredisent pas, mais se complètent les uns les autres. Le *principium* recouvre le sens à la fois de « premier » (*primum*), d'« initial » (*initio*), de « commencement », d'« origine » (*origo*) et d'« ordonnancement » (*ordinatio*) de tout ce qui le suit. C'est en partant d'une telle définition du *principium* qu'Albert distinguera le *fluere* du *principiare* : le flux découle du principe mais ne s'identifie pas à lui. La question peut se poser étant donné que le flux est absolument simple : en réalité, le flux ne tient pas sa simplicité et son identité spécifique et formelle de lui-même, mais de son principe, sinon le flux serait à lui-même son propre principe. Or, si le flux est identique à son principe, ce dernier sera paradoxalement réduit à un *aliquid rei*, mais non comme le *primum rei* : le principe perdrait alors sa nature parce qu'il serait mélangé au flux. Le principe est séparé et cette séparation lui garantit son caractère de *primum rei* : si le flux n'était pas

séparé, il serait alors un *aliquid* de la *res* avec laquelle il entre en composition. Outre la mixtion du principe, c'est également son unicité qui serait en jeu : s'il venait à être mélangé, le Premier Principe ne serait plus un, mais serait dispersé dans les différentes *res* auxquelles il se mélangerait comme un *aliquid*. Ainsi, par sa mixtion et sa partition, le principe perdrait sa primauté universelle et sa nature de commencement, de premier ; il perdrait aussi sa nature d'*ordinatio* car toute chose viendrait à être son propre principe, de même que le principe se réduirait aux choses dont il est le principe ; ce qui aurait pour conséquence une annihilation de la gradualité des êtres et donc une certaine forme de matérialisme et de panthéisme. Il n'y aurait qu'un principe mélangé et partitionné en toute chose.

« De plus [fluer] n'est pas la même chose que principier. Si, en effet, une puissance advenait dans le principe, tout principe serait alors un quelque chose de la chose dont il est le principe. Et cela, son nom lui-même l'indique : le principe, en effet, est le premier d'une chose¹⁰. Or, le flux est comme la

¹⁰ Albert le Grand semble se référer ici à l'exégèse du mot *principium* — *αρχή* formulée par les Pères, notamment ORIGENE, BASILE DE CESAREE, JEROME et le PSEUDO-DENYS L'AREOPAGITE. L'*αρχή* a le sens à la fois de premier, d'antérieur, de commencement et d'ordonnateur d'une chose et c'est parce qu'il est le premier d'une chose (*primum rei*) qu'il est quelque chose de cette chose (*aliquid rei*) (Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, Θ, 7, 1049a 12-1049b 1). En ce sens, le flux ne peut être un principe dans le sens où il n'est pas « mélangeable », c'est-à-dire qu'il ne peut pas être un *aliquid rei*, sinon la simplicité du flux viendrait à être corrompue. De cela, il découle que le flux ne peut être non plus un « composant élémental ». Sur l'exégèse du mot *αρχή* par ARISTOTE voir aussi ARISTOTE, *Métaphysique*, Δ, 1, 1012b 33-24. Sur le caractère non-mélangeable et non composé voir aussi PSEUDO-DENYS, *Les noms divins*, ch.2, §8, 645c sqq, in *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, traduction, commentaires et notes par M. DE GANDILLAC, « Bibliothèque de philosophie », Aubier, Paris, 1943, p. 85 : « [...] il n'est point d'exacte ressemblance entre les effets et les causes ; si les effets portent en eux quelque empreinte de la cause, celle-ci pourtant reste séparée de ses effets et elle les transcende en raison de sa

source, dont nous avons parlé : il n'est pas toujours un quelque chose de la chose, parce que la première source n'est aucunement mélangeable et ne peut être la partie d'une chose qu'elle a constituée. »¹¹.

Le principe ne peut être « toujours » un *aliquid rei* parce qu'il est le *primum rei* ; il n'est *aliquid rei* qu'en tant que *primum rei* mais non en tant qu'un *aliquid rei* mélangé à la *res* ; de même, par voie d'analogie, le flux ne peut être un *aliquid rei* parce qu'il est un *primum* de la chose constituée ; il est dit *primum* seulement par rapport à l'effet car il lui est antérieur, non par rapport au principe qui le précède ; le flux n'est qu'analogiquement *primum*, en réalité, il est un *prior*. De même que le principe ne peut être identique au flux, le flux ne peut être identique à la chose dans laquelle il flue.

Cette dialectique *aliquid rei/primum rei* revêt donc une triple application : elle s'applique (1) au principe dans sa relation à l'effet, (2) au principe dans sa relation au flux et (3) au flux dans sa relation à l'effet. (1) Elle s'applique au principe dans sa relation à l'effet en ce sens qu'elle permet leur distinction : le principe est séparé, un et non-mélangé à l'effet ; le principe n'est pas un quelque chose de la chose —*aliquid rei*— causée mais le premier de cette chose —*primum rei*—. (2) De même la dialectique *aliquid rei/primum rei* s'applique au principe dans sa relation au flux : le

nature même de principe » et *ibid*, §11, 649c *sqq.*, pp.88-89 : « [...] Celui qui est Principe du divin et Plus que divin n'en demeure pas moins de façon suressentielle Dieu unique, indivisible en tout ce qui reçoit division, unifié en lui-même, incapable de se composer avec la pluralité des êtres ni de se multiplier en eux ».

¹¹ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 1, *supra*, p. 138, l. 15 - p. 139, l. 4 : *Adhuc autem, nec idem est quod principiare. Si enim vis fiat in eo quod est principium, omne principium aliquid rei est, cuius est principium. Et hoc sonat ipsum nomen. Principium enim primum rei est. Id autem quod fons talis fluxus est, de quo hic loquimur, non semper aliquid rei est, quia primus fons nulli commiscibilis est nec pars esse potest alicuius rei, quam constituit.*

principe, comme dans sa relation à l'effet, n'est pas un *aliquid rei* du flux mais son *primum rei* ; le principe, n'est donc mélangé ni à son effet, ni au flux. (3) Enfin, la dialectique *aliquid rei/primum rei* s'applique dans la relation du flux : cela en deux sens. (a) D'abord dans la relation du flux avec l'effet dans lequel il influe : le flux n'est pas un *aliquid rei* mais son *primum* par voie d'analogie. (b) Ensuite dans la relation du flux avec son principe duquel il déflue : le principe n'est pas un *aliquid rei* du flux puisqu'il ne se mélange pas à lui comme il ne se mélange pas à son effet, il est le *primum* du flux.

C'est une véritable analogie de l'être que propose Albert par cette dialectique car n'est véritablement *primum rei*, premier initial, que le principe en vertu de son identité entre son *esse* et son *quod est*, là où le flux, par voie d'analogie, n'est *primum rei* qu'en tant que *prior*, c'est-à-dire premier en tant qu'antérieur par rapport aux effets, à cause de sa distinction entre son *esse* et son *quod est*. L'image de l'art est significative sur ce point :

« Ainsi parlons nous de la forme de l'art¹² à partir du
fluer de l'art simple : la forme de l'art, a le même

¹² L'exemple de l'art (*ars*) sera maintes fois repris dans ce traité : voir *infra*, ch. 2, p.146, l. 11s ; ch. 3, p. 157. l. 1s ; ch. 6, p. 171, l. 19s ; p. 178, l. 2s ; ch. 8, p. 195, l. 3s. En prenant ici cet exemple si cher à ARISTOTE (voir *Physique* II, 3), ALBERT LE GRAND tient à comparer les quatre causes aristotéliennes, notamment la cause formelle et la cause matérielle, au flux afin de les distinguer : « fluer n'est pas la même chose que causer ». En outre, l'exemple de l'art sert également à expliquer le passage de la puissance à l'acte comme l'avait déjà fait ARISTOTE en *Métaphysique*, Θ, 7, 1049a 5-1049b 1 qu'a commenté MOÏSE MAÏMONIDE : « Car tout ce qui passe de la puissance à l'acte a nécessairement en dehors de lui quelque chose qui l'y fait passer. [...] En effet, le menuisier ne fait pas le coffre parce qu'il est artisan, mais parce qu'il a dans son esprit la forme du coffre ; et c'est la forme du coffre, dans l'esprit du menuisier, qui a fait passer à l'acte et survenir au bois la

rapport, qu'elle soit dans l'esprit [de l'artisan], lequel est son véhicule, que lorsqu'elle flue dans ses mains et dans ses outils et lorsqu'elle est traitée dans son œuvre même comme dans son origine. Si, en effet, quelque chose transforme la matière, dans laquelle influe la forme défluante, ceci n'est rien de l'essence du principe, par lequel advient le déflux »¹³.

Le flux est analogiquement à la chose ce que le principe est au flux : les uns sont antérieurs (le flux par rapport à la chose, le principe par rapport au flux) les autres postérieurs (la chose par rapport au flux, le flux par rapport au principe), avec cette seule différence, et non des moindres, c'est que dans le principe il y a identité entre *quod est* et *quo est*, son *essentia* et son *esse*, là où dans tout ce qui flue de lui il y a distinction entre *quod est* et *quo est* : d'où la nature créatrice du principe et la nature créée des choses. Le flux ne tient en réalité son antériorité par rapport à la chose que du principe, seul *primum rei* réel et absolu. Pour reprendre les mots de Béatrice Decossas,

« [Le principe] en qui *id quod (essentia)* et *quo est (esse)* s'identifient est le principe efficient, volontaire et libre, de tout l'ordre du monde, *usque*

forme objective du coffre » (Cf. *Le Guide des égarés*, trad. S. MUNK, préface CL. BIRMAN, Deuxième partie, § 4, « Les dix paroles », Verdier, Paris, 1979, p. 255).

¹³ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 1, *supra*, p. 137, l. 16 - p. 138, l. 6 : *Sicut dicimus formam artis ab arte simplici fluere, quae eiusdem rationis est in spiritu, qui vehiculum suum est, quando fluit in manus et organa artificis et quando accipitur in ipsa arte ut in origine sua. Si enim aliquid transmutat materiam, in quam influit forma defluens, hoc tamen nihil est de essentia principii, a quo fit defluxus.*

ad ultimum elementa, par une procession formelle dont la simplicité, identique à sa source, est le fondement de la différence ontico-ontologique entre ses dérivés »¹⁴.

L'identité formelle du flux et sa distinction ontologique avec son principe duquel il déflue d'une part, et avec la chose dans laquelle il influe d'autre part, permettent une hiérarchie des êtres et la possibilité d'une communicabilité entre les différents degrés des êtres. L'analogie de l'être véhiculée par la dialectique *aliquid rei/primum rei*, permet donc d'établir non seulement le statut du flux par rapport à son principe et à la chose, mais aussi une véritable hiérarchie des êtres, leur différenciation ontico-ontologique et leur possibilité de communicabilité.

La dialectique *aliquid rei/primum rei* permet donc tout d'abord d'éviter la possibilité d'un mélange, d'une confusion ou encore d'une partition dans la nature de relation entretenue entre le principe, le flux et l'effet. Qu'est-ce à dire sinon que cette dialectique permet d'assurer une gradualité des êtres : le principe est le *primum* par excellence, le flux est *primum* de l'effet par analogie à son principe. C'est une véritable distinction entre le *primum* (principe), le *prior* (flux) et le *posterior* (effet), qui se dégage de cette dialectique et donc une hiérarchie des êtres qui se dessine, hiérarchie qui sauvegarde simultanément l'identité spécifique et formelle du flux et sa simplicité tout en le distinguant du principe dont il est issu et auquel il ne peut être mélangé. Le flux semble donc univoque quant à ses effets alors que ces derniers, n'étant pas absolument simples, ne sont pas univoques quant au flux (sinon le flux serait mélangé aux effets) : les effets

¹⁴ DECOSSAS B., *Les exigences de la causalité créatrice ou une lecture complémentaire du Liber de causis par Albert le Grand et Thomas d'Aquin*, Thèse de doctorat dirigée par P. MAGNARD, Université Paris-IV, p. 66.

sont postérieurs (*posterior*) à cause de leur composition de matière et de forme là où le flux les précède (*prior*) par sa simplicité et son identité spécifique et formelle : « Et à cause de cela, la source flue tant dans ce qui lui est immédiat que dans ce qui lui est conjoint par un intermédiaire, se tenant d'une seule et même manière pour toutes choses, bien que toutes choses ne se tiennent pas d'une seule et même manière envers elle-même [*scil.* la source] »¹⁵. Fluer n'est donc pas principier parce que le flux n'est pas quelque chose de la chose fluée : le flux est analogiquement un *primum rei* en tant que *prior* mais ne se confond en rien avec la chose.

C. Fluer n'est pas composer à partir d'éléments

La conséquence logique à ce qu'Albert a précédemment développé, à savoir que *fluere* n'est ni *causare* ni *principiare* en vertu de sa simplicité, est que fluer ne peut pas non plus être un *elementaliter constituere*. En effet, ce qui définit la constitution des éléments, c'est précisément leur complexion, leur mélange, or le flux est simple, donc le *fluere* ne peut être un *elementaliter constituere* : « Il est clair que fluer n'est pas constituer à partir d'éléments. Est en effet constitué d'éléments, ce qui est composé à partir des premiers constituants selon la forme. Or, le flux veut être quelque chose de simple qui, dans son être, ne possède rien de ce qui le compose élémentalement »¹⁶. Le flux ne concerne donc, dans une certaine mesure, que l'*esse* des choses et non leur *quod est* ou le mélange de l'un et de l'autre. Le

¹⁵ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 1, *supra*, p. 139, l. 4-8 : *Et propter hoc fluit tam in immediatum quam in id quod mediate est coniunctum, uno et eodem modo se habens ad omnia, quamvis non uno et eodem modo se habeant omnia ad ipsum.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 139, l. 9-12 : *Ex quo patet, quod fluere non est elementaliter constituere. Quod enim elementaliter constituitur, componitur ex primis constituentibus ipsum secundum formam.*

flux ne peut constituer élémentairement dans le sens où il est simple et formel là où les éléments sont composés de matière et de forme. Là encore, Albert le Grand cherche à éviter une certaine forme de matérialisme : s'il venait à être mélangé à la matière en constituant les éléments, le flux perdrait d'une part son caractère simple, spécifique et formel et d'autre part sa nature fluante car il se bornerait à la matière limitée de la chose.

D. Le genre épistémologique de la théorie du flux

En commençant son *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, Albert donne le ton quant à la théorie du flux qu'il va développer. Il convient de souligner que, par cette définition du flux par voie de négation, Albert indique le genre épistémologique dont le flux fait partie, ou plutôt ne fait pas partie. Commencer par définir le flux en le niant comme *causare*, *principiare*, et *elementaliter constituere* revient, en vérité, à nier le genre épistémologique auquel se rattachent ces trois concepts que l'on retrouve dans l'*incipit* de la *Physique* d'Aristote :

« Puisque connaître en possédant la science résulte, dans toutes les recherches dans lesquelles il y a des principes, des causes ou des éléments, du fait que l'on a un savoir de ces <principes, causes ou éléments> (en effet, nous pensons savoir chaque chose quand nous avons pris connaissance de ses causes premières, ses principes premiers et jusqu'aux éléments), il est évident que pour la science portant sur la nature aussi il faut s'efforcer

de déterminer d'abord ce qui concerne les principes »¹⁷.

La définition du flux par voie de négation n'est donc pas anodine, elle revêt un double intérêt. Le premier, nous l'avons vu, est terminologique : Albert le Grand cherche à démarquer sa théorie du flux de toutes les théories aristotéliennes de la causalité, efficiente et matérielle notamment. En ce sens, le Maître Colonnais cherche à distinguer le flux du principe, qui est le *primum rei*, et de son point d'arrivée, qui sont les éléments. Assimiler donc le flux, non seulement aux causes, mais également au principe et aux éléments, serait prendre le risque d'une indistinction ontico-ontologique des réalités annulant toute hiérarchie des êtres ; flux, principe, causes, et éléments seraient indistincts les uns des autres, on tomberait dès lors dans un système matérialiste. Ce précis terminologique que décrit Albert pour définir le flux n'est donc pas limité aux mots mêmes, mais s'étend, en somme, aux réalités ontologiques qu'ils désignent. Sur le plan littéraire cela sera d'une importance capitale pour la compréhension philosophique du *tractatus* : les lexiques de la fontalité, de la lumière et de l'art seront des auxiliaires fondamentaux pour la définition du flux.

Le second intérêt de cette définition du flux par voie de négation est d'ordre épistémologique, comme en atteste le rappel implicite à l'incipit de la *Physique* d'Aristote : si les principes, les causes et les éléments sont l'apanage de la physique et que le flux n'appartient à aucun de ces genres-là, le flux n'appartiendra pas non plus au genre épistémologique de la physique. La théorie du flux n'appartient donc pas à l'étude de la nature comme physique : la problématique du flux n'est donc pas à strictement

¹⁷ ARISTOTE, *Physique*, I, 1, 184a 10- 184a 15

parler physique, elle est métaphysique dans son exposition et cosmologique dans son application. On comprend davantage ce genre épistémologique lorsque l'on se reporte aux deux traités précédant le *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine* : le *De scientia primi et de his quae scientiae primi conveniunt (tractatus secundus)* et le *De libertate, voluntate et omnipotentia primi (tractatus tertius)*.

II. LE FLUX COMME PROCESSION

A. *Le Dator formarum de Platon et l'éduction des formes d'Aristote*

Il serait presque impossible de passer sous silence l'influence du Stagirite chez celui qui fut son principal introducteur dans le monde latin du XIII^{ème} siècle. L'influence d'Aristote sur Albert le Grand est considérable, mais, rappelons-le, il s'agit d'un Aristote revisité par les Grecs néoplatonisants (Denys, Boèce), et par les Arabes (Avicenne). L'influence d'Aristote se fait particulièrement ressentir lorsqu'Albert confronte la thèse du *Dator formarum* attribuée selon lui à Platon, et celle, aristotélicienne, de l'éduction des formes. L'enjeu est de taille et concerne proprement la théorie du flux. Quel est le statut du flux, comment procède-t-il dans son émanation sur la matière ? La question ne concerne plus l'origine du flux, c'est-à-dire la Cause première, mais son aboutissement, autrement dit sa réception et ses réceptacles, notamment matériels. En quoi le Donateur de formes de Platon donnerait-il précisément des formes à ses réceptacles ? Il s'agit, pour Albert, de se prononcer sur le mode créateur du flux et c'est là, pour le théologien qu'il était, une problématique cruciale : comment concilier une conception processive et émanatrice du flux, sans basculer

dans un panthéisme de type hermétique et sans menacer la thèse, chrétienne, d'une création *ex nihilo*. Ayant donné des définitions du flux par voie de négation, Albert le Grand est désormais en mesure de définir positivement le flux :

« De cela, il apparaît que le flux est simplement une émanation de forme à partir de la première source, laquelle est source et origine de toutes les formes. C'est pour cela que PLATON a appelé une telle origine « Donateur de formes »¹⁸. Et s'il y avait quelque chose qui jaillissait¹⁹ juste après la première origine des formes, ce quelque chose ne se répandrait néanmoins qu'à partir de la puissance de la première source s'écoulant en elle. Ainsi, [ce quelque chose] ne se répandrait ni universellement, ni à partir de ses propres trésors, mais des trésors empruntés à la première source. Il s'ensuit que, bien que la forme soit obtenue par éduction de la matière

¹⁸ Ici, ALBERT LE GRAND attribue la thèse du *Dator formarum* à PLATON, ailleurs il l'attribue à AVICENNE, notamment en *Super Dionysium De divinis nominibus*, c. 2, l. 35sq : « *Dicendum, quod de processione rerum a primo est duplex opinio, unius quarum auctor fuit PLATO, alterius vero ARISTOTELES. PLATO quidem dixit formas omnes esse a datore, et hoc idem dixit AVICENNA, nominans intelligentiam id quod PLATO datorem formarum appellaverat* » ; *ibid.*, c. 1, p.15, l. 23sq : « *Dicendum, quod secundum AVICENNAM et ponentes datorem formarum forma uniuscuiusque nihil aliud est quam radius intelligentiae sive causae primae* » ; *ibid.*, *De causis et processu universitatis a prima causa*, éd. Col., t. XVII, 2, l. I, tr. I, c. 1, p. 8, l. 21-23 : « [...] *universitatis principium dixerunt [scil. Stoicis] esse datorem formarum, qui primum agens est secundum formam et qui de seipso largitur omnes formas* ». ALBERT souligne ici l'incompatibilité de la thèse platonicienne du Donateur de formes et de la thèse aristotélicienne de l'éduction des formes.

¹⁹ Le verbe *fundo, fudi, fusum, ere*, regorge de significations. Il signifie à la fois se répandre, s'écouler, émettre, produire en abondance, couler de source, jaillir, faire naître.

selon les PERIPATETICIENS²⁰, elle n'est cependant pas dite, selon cette voie, fluer, mais plutôt causer ou produire. Mais on peut dire qu'elle flue dans la mesure où elle est un acte venant d'un acte, « la maison, de la maison et, la santé, de la santé » comme le dit ARISTOTE dans le livre VII de la *Philosophie première*²¹. Ce mode du flux, les PERIPATETICIENS les plus ANCIENS et PREMIERS²² l'appelaient « procession »²³, car en lui, c'est en se communiquant elle-même que, la première origine de la forme simple émet la forme qui procède d'elle sans diminution. Comme le rayon procède de la lumière, dans ce sur quoi il tombe, il constitue la lumière, par sa diffusion, sa multiplication, et sa réflexion, semblablement à la source première de la lumière, pour autant que cela soit possible. Ainsi les PHILOSOPHES enseignent-ils que les luminaires des étoiles sont constitués par la lumière du soleil^{24,25}.

²⁰ ARISTOTE, *Métaphysique*, Z, 8, 1034a 2-6.

²¹ *Ibid*, Z, 7, 1032b 8-12.

²² *Supra*, ch. 3, p. 150, l. 3.

²³ Sur le terme de *processio*, voir ALBERT LE GRAND, *Super Dionysium De divinis nominibus*, éd. Col., t. XXXVII, 1, p. 70, l. 47sq, p. 70, l. 66sq, p. 96, l. 7sq, p. 96, l. 57sq ; *De intellectu et intelligibili*, l. 1, tr. 1, c. 4, éd. BORGNET, t. IX, p. 482b ; *De fato*, art. 2, éd. Col., t. XVII, 1, p. 69, l. 3-10 ; *Metaphysica*, l. 1, tr. 1, c. 2, éd. Col., t. XVI, 1, p. 4, l. 12-23.

²⁴ ARISTOTE, *De caelo et mundo*, II, 8, 290a 15-20,.

²⁵ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 1, *supra*, p. 139, l. 13 - p. 141, l. 7 : *Ex his patet, quod fluxus est simpliciter emanatio formae a primo fonte, qui omnium formarum est fons et origo. Propter quod PLATO talem originem vocavit datorem formarum. Et si aliquid sit, quod fundat post primam originem formarum, hoc tamen non fundit nisi ex virtute primi fontis influentis in ipsum. Et ideo non fundit universaliter nec ex thesauris propriis, sed ex thesauris a primo fonte mutuatis. Ex*

Albert s'interroge sur le statut du *Dator formarum* en l'identifiant à la « première source », c'est-à-dire à la Cause première d'une part, et à ce qui le suit dans l'ordre des causés. Quel est donc le statut, le rang ontologique et créateur de cet *aliquid* qui vient après le *Dator formarum* ? Le mode de création ou de causalité du *Dator formarum* est-il celui d'un *fluere* ? L'*aliquid* venant après le *Dator formarum* ne flue pas à partir de lui-même, ni universellement, ni même à partir de ses « propres trésors » : sa puissance de fluer, cet *aliquid* la tient d'un autre, à savoir, du *Dator formarum* lui-même. Autrement dit, Albert distingue le mode de causalité du *Dator formarum* ou cause première de cet *aliquid* qui vient après lui ou cause seconde. L'*aliquid* dont parle Albert ne serait qu'un relais entre la Cause première et les réalités. Par conséquent, si ce « quelque chose » (*aliquid*) est après la Cause première et qu'il « jaillit », il ne jaillira qu'à partir de « la puissance de la première source influente », c'est-à-dire la Cause première. Si des êtres sont créateurs, ils ne seront créateurs qu'en vertu de la puissance créatrice du *Dator formarum*.

Albert continue en confrontant cette thèse du *Dator formarum* à l'éducation aristotélicienne des formes. Dans le cas de l'*aliquid* qui tire ses « trésors » du *Dator formarum* il serait impropre de parler de flux. Ainsi le Colonais continue-t-il : « Il est clair que, bien que la forme soit obtenue par

quo patet, quod quamvis forma secundum PERIPATETICOS educatur de materia, quod tamen secundum hanc viam non dicitur fluere, sed potius causari vel produci. Sed dici potest, quod fluat, secundum quod est actus ab actu, « domus a domo et sanitas a sanitate », ut dicit ARISTOTELES in VII PHILOSOPHIAE PRIMAE. Istum modum fluxus ANTIQUISSIMI PERIPATETICI et PRIMI « processionem » vocaverunt eo quod in ipso ipsa prima origo formae simplicis communicando se de se emittit formam a se procedentem sine sui diminutione. Sicut a luce procedit radius et ipse radius in eo cui incidit, per sui diffusionem et multiplicationem et reflexionem constituit lumen simile primo fonti luminis, quantum possibile est. Sicut tradunt PHILOSOPHI constitui luminaria stellarum a luce solis.

éducation à partir de la matière selon les Péripatéticiens, elle n'est cependant pas dite, selon cette voie, fluer, mais plutôt causer ou produire ». Albert semble se référer ici à Aristote en *Métaphysique*, Z :

« On voit donc qu'il n'est nullement besoin qu'un paradigme fournisse la forme des êtres naturels (c'est, en effet, pour les êtres naturels que ces paradigmes seraient utiles, puisque les êtres naturels sont les substances par excellence). En réalité, l'être générateur suffit à la *production*, c'est lui qui est la *cause* de la réalisation de la forme dans la matière. Ainsi, le tout qui est engendré, c'est une forme de telle nature, réalisée dans telles chairs et dans tels os, Callias ou Socrate, différent de son générateur par la matière, qui est autre, mais identique à lui par la forme, car la forme est indivisible »²⁶.

Or, puisque Albert soutient d'une part, que fluer n'est ni causer, ni produire et, d'autre part, que la fonction du *Dator formarum* est de causer ou de produire, il est dès lors clair que le *Dator formarum* ne flue pas à proprement parler, et encore moins l'*aliquid* qui en résulte. Si le *Dator formarum* fluait sous le mode d'un *causare* ou d'un *producere* il fluerait de façon imparfaite, non-universelle : il fluerait en diminuant son flux sous le mode de l'éducation des formes et d'un passage de la puissance à l'acte. Ce n'est que par comparaison, mais non absolument que l'on peut parler de flux dans le cadre du *Dator formarum* : « Mais on peut dire qu'elle [la forme] flue selon ce que l'acte vient de l'actué, « la maison, de la maison et, la santé, de

²⁶ ARISTOTE, *Métaphysique*, Z, 8, 1034a 2-6, trad. et notes J. TRICOT, Vrin, Paris, 1991, p. 268.

la santé » ». Ce qui caractérise donc le flux dans son sens plénier, c'est-à-dire dans sa capacité d'universel, c'est la « première origine » d'où il découle. « Ce mode du flux, que les Péripatéticiens les plus Anciens et Premiers appelaient « procession », est en lui-même cette origine première de formes simples se communiquant de soi et qui émet la forme à son procédant sans diminution ». Le seul moyen pour le flux de découler « sans diminution » c'est de provenir de « la première origine des formes simples » : ce qui caractérise le flux c'est son identité formelle et spécifique avec sa source et sa « communication de soi ».

B. Communication et véhicule du flux

Cette « communication de soi » pose la question de la nécessité et de la possibilité d'un « véhicule » du flux. Comment le flux peut-il être « communicant de soi » ? La question est de taille, car le risque, à nouveau, d'un panthéisme hermétique apparaît. Si le flux était « communicant de soi », son réceptacle risquerait de s'y identifier.

« Et si l'on se demande quel est le véhicule du fluant, on ne se demande rien. Car la forme est portée par un véhicule corporel, et dans l'esprit qui la transporte, elle a l'être corporel. Ceci est une émanation de la première source intellectuelle et simple, tant selon l'essence que selon l'être. C'est pourquoi le véhicule n'a que sa communicabilité même. Le Premier, en effet, dont nous avons parlé, pénètre tout à cause de sa grande simplicité ; et rien n'est, à qui il manquerait l'existant partout et toujours. Par conséquent, en raison de la similitude

de l'esprit du véhiculant dans les corps, qui véhicule les formes en ce en quoi elles procèdent, comme le dit HERMES TRISMEGISTE dans le *De la nature des dieux*, puisque, comme tout est plein de Dieu, ainsi soutient-il, tout est plein de l'esprit²⁷, parce qu'il transporte les formes et les puissances des dieux à tous. À cause de cette communicabilité, PLATON a pensé les formes existantes dans la lumière du Donateur de formes. Comme les formes de l'intellect agent se tiennent dans la lumière de l'intellect, ainsi sont-elles toujours distinctes. Ce qu'elles ne peuvent faire quand elles se reposent dans la matière du fait qu'alors, par l'être qu'elles ont dans la matière, leur communicabilité est

²⁷ Voire *Asclepius* in HERMES TRISMEGISTE, *Corpus Hermeticum*, t. II, *Traité XIII-XVIII, Asclepius*, texte établi par A. D. NOCK, traduction de A.-J. FESTUGIERE, éd. « Les Belles Lettres », Paris, 1946, c. 6, p. 303, l. 5 : « *spiritus, quo plena sunt omnia, permixtus cunctis cuncta vivificat [...]* », « le souffle, qui remplit l'univers, se répand dans tous les êtres animés et leur donne la vie [...] ». Sur le titre *De la nature des dieux (De natura deorum)* qu'Albert attribue ici au Trismégiste, mais ailleurs à Aristote, voir ALBERT LE GRAND, *De natura et origine animae*, tr. 2, c. 14, éd. Col., t. XII, p. 41, l. 42 : *Propter quod Aristoteles in libro De natura deorum dicit [...]* ; *De anima*, l. 1, tr. 2, c. 6, éd. Col., t. VII, p. 32, l. 31-33 : *Sed de his nos disputabimus in scientia de natura deorum, quae philosophiae primae pars quaedam est et ab Aristotele edita ; Summa theologiae*, I, tr. 18, q. 70, m. 1, éd. BORGNET, t. XXXI, p. 727a : *Adhuc, Trismegistus in libro De natura deorum dicit, quod « Deus deorum princeps in omni re est »*. Le *De natura deorum* serait un écrit métaphysique pseudo-aristotélicien ; il faut dire que le passage d'Aristote en son *De caelo et mundo* 279 a 30 est mystérieux : « Et, par exemple, dans les travaux de philosophie destinés au grand public portant sur les êtres divins, on déclare souvent, en s'appuyant sur des raisonnements, que tout être divin, étant premier et au-dessus des autres, est nécessairement immuable », (cf. ARISTOTE, *Traité du ciel*, I, 9, 279 a 30, trad. C. DALIMIER et P. PELLERIN, GF Flammarion, Paris, 2004, p. 149), aussi Albert n'hésite-t-il pas à marquer son étonnement par rapport à ce passage : *Iam autem diximus in libro De natura deorum, quem vocamus philosophiam extraneam* (Cf. ALBERT LE GRAND, *De caelo et mundo*, l. 1, tr. 3, c. 10, éd. Col., t. V, 1, p. 77, l. 11-12.

interrompue. C'est en ce sens qu'on dit que le Premier Principe s'écoule sans interruption et que l'intellect agent, de manière universelle, émet des intelligences sans discontinuer »²⁸.

Ainsi, le problème posé, selon la thèse du *Dator formarum*, concerne le statut de la forme qui découle du flux dans son réceptacle. Albert répond à ce problème par deux arguments. Le premier concerne le véhicule de la forme fluante : selon Albert, le véhicule du flux ne contient pas à proprement parler de formes. Ce qui définit le véhicule du flux, c'est son identité spécifique et formelle. Cette identité procède d'une autre identité, celle de l'*esse* et du *quod est* de la source originaire. « C'est pourquoi le véhicule n'a que sa communicabilité même ». Et c'est à cause de cette « communicabilité », « que Platon a pensé les formes existantes dans la lumière du Donateur de formes », alors qu'il aurait dû la penser à la lumière, non pas des « formes existantes », d'ici-bas, mais à la lumière de l'*esse* et du *quod est* de la source originaire —de la Cause première—, d'en haut. Plutôt qu'à une causalité du bas, celle du *Dator formarum*, Albert propose donc une causalité du haut. Le

²⁸ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 1, *supra*, p. 142, l. 14 – p. 144, l. 2 : *Et si quaeritur, quid sit vehiculum fluentis, nihil est quaerere. Forma enim subvecta vehiculo corporalis est et esse corporale habet in spiritu vehente eam. Hic autem emanatio a primo fonte intellectualis et simplex est tam secundum essentiam quam secundum esse. Propter quod vehiculum non habet nisi suiipsius communicabilitatem. Primum enim, de quo locuti sumus, propter suam nimiam simplicitatem penetrat omnia ; et nihil est, cui desit ubique et semper existens. Tamen propter similitudinem vehentis spiritus in corporalibus, qui formas vehit in id in quod procedunt, HERMES TRISMEGISTUS in libro DE NATURA DEORUM sicut omnia dicit plena esse deo, ita omnia plena dicit esse spiritu, qui formas et vires deorum invehit omnibus. Propter hanc communicabilitatem PLATO formas posuit in lumine datoris formarum existentes. Sicut formae intellectus agentis in lumine agentis intellectus consistunt separatae et ideo semper sunt se exserentes. Quod facere non possunt, quando quiescunt in materia eo quod tunc per esse, quod habent in materia, clauditur communicabilitas earum.*

second argument est le corrélateur du premier : il concerne deux points. Le premier concerne le caractère « séparé » des formes fluant de l'intellect agent ; le second concerne l'interruption de la forme si elle venait à fluer dans la matière : cette dernière interromprait la communicabilité de cette première. Les formes, en arrivant dans la matière, se limiteraient à elle et pour ainsi dire, perdraient leur nature fluante : « Comme les formes de l'intellect agent se tiennent dans la lumière de l'intellect, ainsi sont-elles toujours distinctes. Ce qu'elles ne peuvent faire quand elles se reposent dans la matière du fait qu'alors, par l'être qu'elles ont dans la matière, leur communicabilité est interrompue. C'est en ce sens qu'on dit que le Premier Principe s'écoule sans interruption et que l'intellect agent, de manière universelle, émet des intelligences sans discontinuer ».

Ainsi Albert dépasse-t-il les thèses du *Dator formarum* et de l'éduction des formes, en posant une autre thèse : celle de l'inchoation des formes au moyen de l'illumination avicennienne. Comme l'a si bien rappelé Alain de Libera : « Les premières formes ne sont pas irradiées dans la matière par le rayon divin. Ce qui est créé dans la matière ce n'est pas la forme, mais l'inchoation d'une forme, et ce, en même temps que la matière, dans le temps, non éternellement. L'inchoation des formes étant le fondement, la condition de possibilité de l'éduction des formes, on peut dire qu'ici Aristote se corrige lui-même en corrigeant Avicenne »²⁹. La confrontation entre le *Dator formarum* de Platon et l'éduction des formes d'Aristote permet en outre de poser le principe d'une communicabilité, et donc d'une convertibilité des êtres, tout en préservant leur principe de différenciation ontico-ontologique.

²⁹ A. DE LIBERA, *Albert le Grand et la philosophie*, col. « A la recherche de la vérité », Vrin, Paris, 1990, p. 141.

LECTIO II

CAP. 2. QUID SIT INFLUERE

I. DÉFINITION DE *INFLUERE*

A. *Les différents modes de l'influx*

Ayant défini la nature du flux, Albert peut dès à présent se concentrer sur l'articulation du *fluens* et de l'*influxum*. Cette articulation pose un problème capital : comment concilier la simplicité absolue du *fluens* originaire et la survenue en et par lui de la composition de ses effets dérivés ? Comment passe-t-on du flux à la chose causée et composée d'éléments, alors que fluer n'est ni causer ni composer élémentairement ?

Albert commence par définir l'*influere* de la façon suivante : « Influere, c'est émettre un flux vers la puissance réceptrice »³⁰. Le Colonais donne le ton de la *via* qu'il va développer : l'influx est la prise en compte non seulement du flux, mais aussi du réceptacle dans lequel il va influencer. L'influx pose donc l'articulation du flux et de son réceptacle. Définir l'influx c'est se concentrer sur le *subiectum* du flux. Cette émission de l'influx se fait sous quatre modes.

³⁰ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 2, *supra*, p. 145, l. 3-4 : *Influere autem est fluxum talem alicui receptibili immittere.*

1. L'illumination

« Premièrement, en raison de la forme fluante que le flux détient dans le Premier Principe. Tout comme le Premier Principe et l'intellect universellement agent, [la forme fluante] influe dans l'intelligence : qu'elle influe en vue d'une constitution de l'intelligence que le Premier Principe constitue par le flux de sa lumière, ou qu'elle flue sur l'intelligence en vue d'une plus grande illumination de l'intelligence déjà constituée »³¹.

La forme lumineuse du fluant qu'a le flux dans le Premier Principe influe dans l'intelligence par l'intellect universellement agent : cette forme lumineuse fait advenir une illumination dans l'intelligence déjà constituée. Autrement dit, par sa forme illuminatrice, l'influx de l'intellect agent ne cherche pas à constituer l'intelligence, mais à l'illuminer. Cette théorie de l'illumination permet à l'influx de ne pas être confondu avec l'*elementaliter constituere* : l'influx, bien qu'il illumine l'intelligence déjà constituée n'en demeure pas moins absolument simple. Là encore, Albert tente de garder un équilibre entre la simplicité du principe, celle du flux, et la constitution de l'intelligence : l'influx par mode d'illumination permet de sauvegarder cet équilibre et ces distinctions ontologiques.

³¹ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 2, *supra*, p. 145, l. 5-10 : *Primo quidem secundum rationem formae fluentis, quam habet in primo fluxu principio. Sicut primum principium et intellectus universaliter agens influit in intelligentiam, sive influat ad intelligentiae constitutionem, quam sui luminis fluxu constituit primum principium, sive fluat super intelligentiam ad intelligentiae iam constitutae maiorem illuminationem.*

L'illumination albertinienne sera en cela proche de l'illumination d'Augustin³² et de l'illumination de Denys³³. Elle sera proche d'Augustin en ce que les Idées, les formes chez Albert, découleront et seront à la fois conservées dans le Premier Principe. Ensuite, parce que le prolongement de cette illumination sera une véritable théorie de la connaissance où l'homme acquiert la connaissance des réalités qu'il appréhende grâce à l'illumination divine. L'illumination albertinienne sera également proche de l'illumination de Denys ce qu'elle reposera sur un système hiérarchique unifiant la diversité du réel dans le Premier Principe et en ce que le Premier Principe sera la cause même de la connaissance de ces réalités.

³² Cf. É. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, « Études de philosophie médiévale », XI, Vrin, Paris, 1987, p. 108-109 : « L'homme, en tant que doué d'intellect est naturellement un être illuminé par Dieu. Comment cette illumination divine s'exerce-t-elle sur la pensée ? C'est ici que les vraies difficultés commencent, et l'on ne peut en sortir à moins de distinguer deux cas : celui où nous connaissons des objets créés, par la lumière divine, sans voir cette lumière elle-même, ce qui est le cas normal ; celui où nous voyons cette lumière, ce qui est le cas de l'expérience mystique. Dans le premier cas, le caractère principal de l'illumination est d'être immédiate, c'est-à-dire de s'exercer sur la pensée sans passer par aucun intermédiaire. C'est ainsi que Dieu préside à la pensée humaine : *nulla natura interposita praesidet*, ce qu'Augustin exprime encore en rappelant que si l'âme n'est pas Dieu, il n'y a cependant rien dans la création qui soit plus proche de Dieu que l'âme. D'autre part, ce à quoi l'âme est immédiatement soumise en Dieu, ce sont certaines « réalités intelligibles », *res intelligibiles*, qui ne sont autres que des idées divines elles-mêmes. Saint Augustin les désigne de noms différents, tels que *ideae*, *formae*, *species*, *rationes* ou *regulae*. De toute manière, ces idées sont les archétypes de toute espèce ou de tout individu créés par Dieu ; en effet, tout a été créé d'après un certain modèle, et le type auquel appartient l'homme n'est évidemment pas le même que le type du cheval ; chaque chose a donc été créée selon son modèle propre et, puisque tout a été créé par Dieu, ces modèles des choses, ou idées, ne sauraient subsister ailleurs que dans la pensée de Dieu. Si donc l'on rapproche ces deux conclusions complémentaires, on obtient cette troisième : l'intellect humain est immédiatement soumis dans ses opérations aux idées de Dieu ».

³³ Cf. ALBERT LE GRAND, *Super dionysium de divinis nominibus*, c. 7, §3, éd. Col., t. XXXVII, 1, p. 339.

2. L'ombration

« Quant à la deuxième manière, elle échoit d'après l'ombre de la lumière fluante, en ce que celle-ci est éloignée de la limpidité de la première source. Puisque [la lumière] flue en vue de la constitution de l'âme, et parce que [l'âme] est dépendante du corps, il est nécessaire que [la lumière] éprouve une ombration³⁴ par rapport à sa première limpidité et pureté »³⁵.

³⁴ ALBERT LE GRAND s'inspire ici d'Isaac Israëli dont il reprend l'image du jeu de lumière et d'ombre pour expliquer les différents degrés de la procession et leur dépendance. La procession comme influx, apparaît ici comme une véritable théorie hiérarchique de la illumination par degrés successifs. L'influx ne concerne pas seulement le Premier Principe, mais aussi le réceptacle et son contenu ; la théorie de l'illumination concernant l'intelligence se doublera ainsi d'une théorie de l'ombration concernant la matière. Cf. ISAAC ISRAËLI, *Liber de definicionibus*, Ed. J. T. MUCKLE, in A.H.D.L.M.A 12-13, Paris, 1937-1938, p. 313, l. 25-27: « *Anima rationalis, quoniam ipsa in horizonte intelligencia et ex umbra eius generata est* » ; *ibid.*, p. 314, l. 4-7 : « *Et inferior quidem anima rationali in claritate et sublimitate ordinis est anima bestialis quoniam ipsa ex anima rationali generata est et propter hoc elongatur a splendore intelligenciae et acquirit umbram et tenebras* » ; *ibid.* p. 315, l. 3-5 : « *Anima autem vegetabilis quae est desiderativa est inferior aliis animabus in sublimacione et ordine et illud ideo quoniam eius generacio est ex umbra animae bestialis* » ; *ibid.* l. 19-20 : « *Ipse enim in horizonte animae vegetabilis et ex ipsius umbra generatus est* » ; *ibid.* p. 316, l. 1. 2-7 : « *Corpora autem, affecta qualitatibus diversis contrariis sicut elementa materialia quatuor quae sunt ignis et aer et terra et aqua, alterantur vel minuuntur exitu eius quod ex eis egreditur et generatur ab eis ex corporibus animalium et plantis et corrumpuntur et permutantur ad ea quoniam ex eis generantur virtute coelesti* ».

³⁵ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 2, *supra*, p. 145, l. 11-15 : *Secundo autem modo contingit hoc secundum umbram luminis fluentis, ex hoc scilicet quod distat a limpiditate primi fontis. Sicut fluit ad animae constitutionem, quae propter dependentiam ad corpus necesse est, quod primae limpiditatis et sinceritatis patiatum adumbrationem.*

Le deuxième mode de l'influx ne concerne cette fois-ci plus la constitution de l'intelligence mais celle de l'âme. Le flux n'influe plus cette fois-ci selon une illumination, mais selon une ombration « de la limpidité première », car l'âme est dépendante du corps. Puisqu'en influant, le flux est éloigné de la limpidité « de la première source », le principe, le flux influe sous ce mode d'ombration. L'ombration se fait donc à deux titres : d'abord au titre de l'éloignement de l'influx de la source première, ensuite au titre de la dépendance matérielle de l'âme. Bien que différente de l'illumination, l'ombration a la même fonction que l'illumination : celle de sauvegarder l'*influere* d'un *elementaliter constituere* et par-là de sauvegarder, encore une fois, l'absolue simplicité du principe, la simplicité du flux, et le caractère constitué de l'âme.

3. La descente de la lumière

« La troisième manière échoit d'après la chute de la première lumière qui descend de la raison de la lumière intellectuelle et est réalisée par le corporel. Tout acte de ce qui agit, en effet, est dans les patients selon la puissance et la possibilité de ce qui pâtit³⁶. C'est ainsi que [la lumière intellectuelle] flue dans la matière susceptible de corporéité »³⁷.

³⁶ Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, Θ, 1, 1046a 15-30 ; 4, 1047b 3-30 ; 5, 1048a 5-15.

³⁷ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 2, *supra*, p. 146, l. 1-5 : *Tertio modo contingit secundum primi luminis casum, quod cadit a ratione luminis intellectualis et corporale efficitur. Omnis enim actus activorum est in patientibus secundum potentiam et possibilitatem passivorum. Et sic fluit in materiam susceptibilem corporeitatis.*

Le troisième mode de l'influx concerne la constitution de la matière : comment l'influx peut-il « constituer » la matière sans se faire *elementaliter constituere* ? L'influx serait-il matériel ? Comment Albert peut-il sauvegarder la simplicité de l'influx face à la constitution de la matière ? La chute de la lumière intellectuelle en lumière corporelle qui rend possible la constitution de la matière susceptible de corporéité : cela grâce au jeu d'acte et de puissance de la lumière tombante et de la matière qui reçoit cette lumière. L'influx ne constitue pas réellement la matière, il la rend possible en vertu de la qualité passive et possible de la matière : « tout acte d'activités, en effet, est dans les patients selon la puissance et la possibilité des passifs ». Ce n'est pas tant le flux qui constitue la matière que la matière elle-même, l'influx venant mener la matière de l'état de puissance à celui d'acte. Là encore, la chute de la lumière intellectuelle en lumière corporelle permettra la constitution de la matière susceptible de corporéité tout en préservant la simplicité du principe, celle du flux, et le caractère constitué de la matière.

4. Le mélange de ténèbres et de lumière

« La quatrième manière échoit lorsque [cette lumière] flue mélangée aux ténèbres : puisqu'elle flue dans une matière distincte par l'opposition des contraires et assujettie à la variété, lesquelles sont contraires à la limpidité et à la pureté de la première lumière »³⁸.

³⁸ *Ibid.*, p. 144, l. 6-10 : *Quarto modo, quando fluit permixtum tenebris. Sicut quando fluit in materiam distinctam contrarietate et subiectam varietati, quae contraria sunt limpiditati et sinceritati primi luminis.*

Le quatrième mode de l'influx peut surprendre quant à la simplicité du flux qu'Albert soutient tout au long de son *tractatus* puisqu'il s'agit d'un mélange. La sauvegarde de la simplicité du flux face à la constitution de la matière posait déjà problème, mais ici, nous sommes en présence de termes totalement antinomiques, en apparence du moins. Comment la forme simple du *fluens* peut-elle être mélangée ? Le flux ne peut qu'être simple, sinon sa nature fluante s'annulerait. Albert se contredirait-il ? En réalité le mode de mélange que propose ici Albert n'est pas le mélange de la matière composé d'éléments. Il s'agit d'un mélange de contraires, celui de la lumière aux ténèbres qui par cette voie produit la contrariété de la matière, contrariété essentielle pour expliquer le mouvement des astres par ailleurs. En influant dans la matière, le flux entre dans ce qui lui est contraire puisqu'il est simple et la matière, elle, composée. L'influx est en ce sens le mélange de la lumière de la « sincérité de la première lumière » dans les ténèbres de la matière. Ce mélange n'annule pas la simplicité du flux, bien au contraire elle la sauvegarde puisque ce qui est en jeu ici n'est pas la possibilité d'un mélange composé d'éléments du flux, mais l'explication de la contrariété de la matière, qui explique le mouvement. Or, ce qui est contraire à la matière composée d'éléments, c'est la simplicité du flux qui influe sur elle. Subtilement, à nouveau, Albert parvient à décrire un mode de l'influx qui sauvegarde la simplicité du principe, du flux et de la constitution de la matière au moyen de leur contrariété.

B. L'exemple de l'art

Cette présentation des quatre modes de l'influx, leur problématique et la résolution qu'Albert y opère est fortement imprégnée du *Liber de diffinitionibus* d'Isaac Israëli, qui dans sa parenté kindienne, reste à ce titre

proche du *Liber de causis* : Albert le pressent à tâtons malgré l'insuffisance de ses connaissances exégétiques du *Liber*. Les images de l'illumination, de l'ombration, de la chute de la lumière et du mélange de la lumière aux ténèbres sont des emprunts à Isaac Israëli³⁹. En décrivant ces quatre modes de l'influx, Albert a expliqué ce qu'il annonçait à la fin de son chapitre 1, à savoir, la communicabilité de la forme fluante sans diminution de sa simplicité. Cet emprunt à Isaac Israëli permet à Albert de dessiner une véritable hiérarchie des êtres, leur distinction et leur communicabilité. Albert revient en ce sens sur l'exemple de l'art qui lui est si cher et qu'il avait déjà développé dans son premier chapitre :

« [Cette lumière] flue donc en tant qu'elle s'éloigne, qu'elle tombe, qu'elle se couche, et en tant qu'elle oppresse l'obscurité. Cet exemple se trouve aussi dans la forme dérivant de la lumière de l'art : parce que [la forme] est très pure dans la lumière de l'art et parce qu'elle s'éloigne dans l'esprit qui l'a véhiculé, elle tombe dans les organes de l'artisan à partir de la pureté de la première lumière, et elle est aussi oppressée dans les pierres et les bois par l'obscurité ;

³⁹ Cf. ISAAC ISRAËLI, *Liber de definicionibus*, Ed. J. T. MUCKLE in A.H.D.L.M.A 12-13, Paris, 1937-1938, p. 313, l. 25-27: « *Anima rationalis, quoniam ipsa in horizonte intelligencia et ex umbra eius generata est* » ; *ibid*, p. 314, l. 4-7 : « *Et inferior quidem anima rationali in claritate et sublimitate ordinis est anima bestialis quoniam ipsa ex anima rationali generata est et propter hoc elongatur a splendore intelligenciae et acquirit umbram et tenebras* » ; *ibid*. p. 315, l. 3-5 : « *Anima autem vegetabilis quae est desiderativa est inferior aliis animabus in sublimacione et ordine et illud ideo quoniam eius generacio est ex umbra animae bestialis* » ; *ibid*. l. 19-20 : « *Ipsa enim in horizonte animae vegetabilis et ex ipsius umbra generatus est* » ; *ibid*. p. 316, l. 1. 2-7 : « *Corpora autem, affecta qualitatibus diversis contrariis sicut elementa materialia quatuor quae sunt ignis et aer et terra et aqua, alterantur vel minuuntur exitu eius quod ex eis egreditur et generatur ab eis ex corporibus animalium et plantis et corrumpuntur et permutantur ad ea quoniam ex eis generantur virtute coelesti* ».

et pourtant, [cette forme] est une et même dans tous ces cas »⁴⁰.

Quel que soit le mode de l'influx, le flux reste identique à lui-même et à sa simplicité tout en permettant une différenciation ontico-ontologique des êtres dans lesquels il influe. Que ce soit dans la forme de l'art, dans l'esprit de l'artiste, dans l'exécution manuelle de celui-ci ou encore dans ses produits, le flux reste identique à lui-même. L'identité simple et formelle du flux n'exclut pas sa convertibilité.

II. DE LA POSSIBILITE DE LA CHOSE

A. *In-fluere : la préposition in- dans la définition de l'influx et sa signification*

Albert en vient à s'interroger linguistiquement sur la nature de l'influx. Que signifie la préposition « in- » qui précède le flux ? « Mais si l'on se demande, lorsqu'on parle d' « in-fluer », quel est le contenu du préfixe, répondons que, c'est dans la possibilité de la chose qu'est fait

⁴⁰ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 2, *supra*, p. 146, l. 11-18 : *Fluit ergo ut distans, ut cadens, ut occumbens et ut oppressum tenebris. Cuius exemplum est in forma manante de lumine artis, quae in lumine artis sincerissima est, in spiritu vehente distans est, in organis artificis occumbens est a lumine primae sinceritatis, in lapidibus autem et lignis multis tenebris est oppressa, et tamen una et eadem est in omnibus istis.*

l'influx »⁴¹. C'est donc à la lumière de la possibilité de son réceptacle qu'il faut comprendre l'influx, comme tend à le signifier la préposition « *in-* ».

La « possibilité de la chose » répond à deux problèmes. Le premier concerne le statut de l'effet en tant qu'émané de la cause fluante : en quoi l'effet n'est-il pas à lui seul sa propre cause ? L'effet n'aurait-il aucune fonction dans la causation ? Le second concerne la possibilité de la chose qu'elle tient d'elle-même : comment la cause tiendrait-elle sa possibilité d'elle-même alors que seul le flux opère la causation ? Comment le flux, qui est, peut s'articuler avec la possibilité de la chose qui est un non-être ? Comment la possibilité de la chose, qui est un non-être, peut-elle être *ex seipsa* et tenir quoique ce soit avant d'être ?

« La possibilité de la chose est de soi. Il a, en effet, été déjà déterminé auparavant⁴², que tout ce qui est de rien, n'est rien de soi-même et n'a rien de soi-même excepté l'être possible. Cette possibilité, lorsqu'elle est réalisée pour cette raison qu'elle est la

⁴¹ *Ibid.*, p. 144, l. 19-21 : *Si quaeritur vero, cum dicitur « influere », in quo sit continentia importata per praepositionem, dicendum, quod in possibilitate rei, cui fit influxus.*

⁴² ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, éd. Col., t. XVII, 2, l. 1, tr. 1, c. 8, p.16, l. 33-36. 41-55 : « *Omne enim quod ex nihilo processit, possibile fuit ad esse et non esse. Omne autem quod possibile est ad esse, esse illius pendet ex alio quod est sibi causa in esse, et ex seipso nihil est. [...] Quod autem id quod ex nihilo est, de se nihil sit, ex hoc patet, quia si aliquid se haberet ad esse ex seipso, hoc esset per potentiam ad esse. Hoc autem radicari non posset nisi in nihilo, quod habet ante se. Potentia enim ad esse est ante esse. Nihil autem ante est nisi nihil. Potentia ergo ad esse radicaretur in nihilo, quod est ante esse ipsius. Nihil autem nullius rei potest esse radix vel fundamentum. Eius enim quod nihil est, nulla potentia est nec aliquis ordo nisi secundum rationem et comparisonem non-entis ad ens. Cum ergo quod fit ex nihilo, nec ex se habeat esse nec ex nihilo, quod est ante ipsum, nec etiam ad esse potentiam, patet, quod omne quod ex nihil est, tam ex se quam ex ordine ad nihil penitus nihil est ».*

cause même de son être, contient l'être du déflux en elle-même. Et c'est cela influencer à proprement parler : l'influx, est issu du Premier, alors que la réception ou contenance appartient au second. De là apparaît que, si le second flue ou influe davantage, il ne flue que par la puissance du Premier. En effet, il est déjà acquis⁴³ que, le second, selon « ce qu'il est lui-même », n'a rien sinon la possibilité de réception et de contenance »⁴⁴.

La possibilité de la chose indique son néant : en soi, la possibilité n'est rien et le néant est déjà une possibilité d'advenir à l'être. Ainsi, cette possibilité est cause de la réalisation de la chose : une chose ne peut être réalisée si elle n'a pas d'abord cette possibilité d'être. En ce sens, la

⁴³ALBERT LE GRAND, *ibid.* p.17, l. 1-15 : « *Patet ergo, quod omne quod est, « id quod est » habet a seipso. Esse autem suum in effectum, si ex nihilo est, a seipso habere non potest. Si enim a seipso haberet, cum tamen sit ex nihilo, non esset in potentia ad esse. Homo enim in potentia est « hoc quod est ». Et si esse a se haberet, oportet, quod homo in potentia existens haberet esse in effectum. Sequeretur ergo, quod homo existens in potentia haberet esse in effectum. Et sic idem esset in effectum et non esset in effectum, quod est impossibile. Ab alio ergo habet esse ; a seipso autem, quod sit « hoc quod est ». Et per consequens esse non est « hoc quod est ». Et hoc est quod dicit BOETHIUS in LIBRO DE HEBDOMADIBUS : « « Quod est » habere aliquid potest praeter « id quod ipsum est ». Esse vero nihil habet admixtum ». Cf. BOECE, *De hebdomadibus*, PL 64, p. 1311C : « *Diversum est, tantum esse aliquid, et esse aliquid in eo quod est : illic enim accidens, hic substantia significatur* ».*

⁴⁴ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 2, *supra*, p. 146, l. 21-p. 147, l. 9 : *Si quaeritur vero, cum dicitur « influere », in quo sit continentia importata per praepositionem, dicendum, quod in possibilitate rei, cui fit influxus. Quae possibilitas rei est ex seipsa. In ANTEHABITIS enim iam determinatum est, quod omne id quod de nihilo est, nihil est ex seipso et ex seipso non habet nisi ad esse possibilitatem. Quae possibilitas, cum impletur ab eo quod est causa esse ipsius, continet esse defluxum in ipsam. Et hoc proprie vocatur influere, ut influxus sit ex parte primi, receptio autem et continentia ex parte secundi. Ex quo patet, quod si secundum ulterius fluat vel influat, quod non fluit nisi virtute primi. IAM enim habitum est, quod secundum « id quod ipsum est » nihil habet nisi receptionis et continentiae possibilitatem.*

possibilité de la chose, qui est cause de son être, contient « l'être du déflux en elle-même ». Ce n'est pas tant le flux qui est cause de la chose — puisque fluer n'est pas causer— que la possibilité même de la chose. Ainsi, la possibilité de la chose est réception et contenance de l'influx : de là vient la graduation de la chose et de son principe. Si une chose flue ou influe, elle ne flue qu'à partir de « la puissance du Premier ». Le *id quod est* de la chose n'est rien d'autre que la possibilité de réception et de contenance de l'influx qui pourra ainsi mener la chose à son *quo est*. La possibilité de la chose est donc une aptitude à être causée dans l'être, mais cette aptitude n'est pas issue de la cause, elle à la chose elle-même, sinon rien ne différencierait la cause du causé, le flux du causé ; donc fluer n'est pas causer. La possibilité de la chose *ex seipsa* et comme *receptio* et *continentia* évite donc d'assimiler le fluer au causer tout en rendant possible une causation. Cette notion de possibilité, en outre, va rendre possible une gradualité des êtres selon l'antérieur et le postérieur d'une part, et une universalité du flux d'autre part.

B. Gradualité des êtres selon l'antérieur et le postérieur

Cette possibilité de la chose comme *receptio* et *continentia* permet aussi une gradualité des êtres dans l'ordre du fluant. Albert nous donne une description d'une série causale par mode hiérarchique : tout fluant ou influant après le Premier ne tient la puissance du fluer ou d'influer que du Premier. Il y a deux sortes de premier : le Premier en tant que Premier initial de tout l'ordre des fluants —le *Primum principium*—, et le premier en tant que premier par rapport à d'autres postérieurs —*prius*—. Là où le *Primum* cumule aussi en tant que *prius* en vertu de l'identité entre son *quod est* et son *quo est*, le *prius*, n'est que *prius* car, bien que premier d'une série inférieure à lui, il est lui-même inférieur au Premier *primum* parce que

postérieur à lui et que son *quod est* diffère de son *quo est*. Le *prius* est premier relativement à son antérieur et à son postérieur, là où le *Primum* est absolument premier :

« De cela, il est aussi démontré de l'ultérieur, qu'il est antérieur [*prius*] dans l'ordre de tout ce qui est fluent et influant ; il influe dans l'ultérieur et l'ultérieur ne reflue pas dans le Premier [*primum*] parce que l'ultérieur est toujours fondé dans l'antérieur [*in priori*]. Et si l'ultérieur défaille, le Premier, lui, ne défaille pas. Par contre, si le Premier ou l'antécédent défaille quelque part, alors il est nécessaire que toute la suite défaille »⁴⁵.

Si un *prius* fait défaut, toute la suite fera défaut excepté ce qui est avant lui. Par contre si le *Primum* fait défaut, alors il est nécessaire que toute la suite fasse défaut étant donné qu'il régit universellement tout l'ordre des fluants. Là où quelques inférieurs sont ordonnés au *prius*, tous les inférieurs sont ordonnés au *Primum*. Le *prius* est premier par rapport à ses *posteriores*, mais il est lui-même un *posterior* si un autre *prius* est avant lui ou encore vis-à-vis du *Primum*. Le *Primum* est premier en ce sens que rien n'est avant lui et que tout est postérieur à lui. Il y a plurivocité d'être pour le *prius* mais univocité d'être pour le *Primum*. Tout est ordonné au *Primum* car tout lui est postérieur, là où seuls quelques *posteriores* sont ordonnés au *prius*. Pour cette raison il est impossible qu'un *posterior* reflue

⁴⁵ *Ibid.*, p. 145, l. 10 – p. 146, l. 4 : *Ex hoc etiam ulterius patet, quod in ordine omnium fluentium et influentium id quod prius est, influit in sequens et sequens non refluit in primum et quod sequens semper fundatur in priori. Et si deficiat sequens, non deficit primum. Si autem primum vel antecedens quodlibet deficiat, necesse est sequentia omnia deficere.*

dans le *prius*, et encore moins dans le *Primum* : rien ne peut refluer dans le *Primum* car tout déflue de lui. L'influx et la possibilité de la chose permettent donc d'établir une véritable hiérarchie des êtres qui sauvegarde la différenciation de chacun au sein d'une suite causale ordonnancée de façon absolue par le Premier. En outre, cet ordonnancement permet une convertibilité du flux en fonction du rang de la chose dans laquelle il influe : il rend possible une communicabilité.

C. L'influx universel du Premier

De cette hiérarchie et gradualité des êtres dans l'ordre du fluant, faut-il déduire la non-universalité du Premier ? C'est en fait précisément cette hiérarchie qui permet de penser le Premier comme universel. Les notions de *continentia* et de *receptio* y pourvoient en ce sens :

« Il est donc clair, que seul le Premier influe universellement alors que tous les seconds influent moins universellement et plus particulièrement, selon qu'ils sont plus éloignés du Premier. Mais la contenance est celle des seconds et non du Premier, du fait que leurs possibilités sont limitées. Or, le Premier, parce qu'il n'est en aucune manière en puissance, n'est aucunement limité : c'est pourquoi son flux est universellement dans la copie, et n'est pas restreint à une certaine capacité ou à une émanation particulière »⁴⁶.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 146, l. 5-12 : *Patet etiam, quod primum solum influit universaliter, secunda autem omnia minus universaliter et magis particulariter, secundum quod plus distant a*

Reprenant la proposition I, 1 du *Liber de causis*⁴⁷, Albert pose l'influence du Premier sur le second en termes d'identité entre *quod est* et *quo est* et de distanciation. Le Premier, en vertu de son identité entre *quod est* et *quo est*, influe universellement alors que les *posteriores* influent moins universellement parce que distants du Premier. Cette distanciation entre le Premier et les seconds s'explique également du fait que la *continentia* et *receptio* sont des seconds parce qu'ils sont « limités et possibles » là où le Premier « n'est en aucune manière en puissance et limité », sinon le Premier perdrait son caractère de principe : « c'est pourquoi son flux est dans la copie, universellement, et n'est pas restreint à une certaine capacité ou à une émanation particulière ». La possibilité de la chose et sa limitation n'exclut donc pas l'émanation universelle du flux sous forme de copies dans les seconds.

D. Contre le matérialisme d'Avicébron

Cependant il est impossible de soutenir une forme de matérialisme : la possibilité de la matière n'est pas matérielle. Si tel était le cas le flux serait partitionné entre les différentes choses. Le flux perdrait ainsi son identité formelle et simple. Par contre, la « possibilité de réception » peut être soit de la matière, soit de sa possibilité. Pourquoi Albert critique-t-il le

primo. Continentia autem secundorum est et non primi, ex parte illa qua terminatae sunt possibilitates. Primum autem, cum nullo modo sit in potentia, nullo modo terminatum est. Et ideo fluxus suus est in copia et universaliter et non restrictus ad aliquam particularem capacitatem vel emanationem.

⁴⁷ Cf. *Liber de causis*, I, 1, in *La demeure de l'être, autour d'un anonyme*, étude et traduction du *Liber de causis*, par P. MAGNARD, O. BOULNOIS, B. PINCHARD, J.-L. SOLERE, « Philologie et Mercure », Vrin, Paris, 1990, p. 39 : *Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa universalis secunda.*

matérialisme d'Avicébron ? Parce qu'il menace le caractère universel de l'intellect agent et donc la gradualité des êtres qui fluent de l'intellect agent.

« Et si quelqu'un disait, que toute possibilité était de la matière alors que toutes possibilités n'avaient pas la matière puisqu'elles étaient aussi causées ? Et que, pour cette raison, la contenance de l'influx ne pouvait être d'une partie de la possibilité en toutes choses ? Nous montrerons que cela est faux par la suite⁴⁸. Mais nous concédons bien que toute la possibilité de réception, pour déterminer la matière, est soit de la matière, soit du fait qu'elle est possible. C'est pour cela qu'AVICEBRON⁴⁹ a eu tort lorsqu'il disait que toutes choses causées étaient des êtres composés à partir de la matière. Ici, en effet, il ne s'agit pas de l'intellect des PERIPATETICIENS : ceux-ci ne soutiennent pas que l'intelligence et l'âme soient composées de matière⁵⁰ »⁵¹.

⁴⁸ *Supra*, ch. 5, p.169, l. 5s.

⁴⁹ Cf. ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, éd. Col., t. XVII, 2, l. 1, tr. 1, c. 5 *De opinione AVICEBRON in libro Fontis vitae* et c. 6 *De improbatione opinionis AVICEBRON*, p. 10-14. p. 12, l. 30 : « *Intelligentia igitur ex materia et forma composita est [...]* ». AVICEBRON, *Fons vitae*, tr. 4, n. 1, 211-213; *ibid.*, n. 5, p. 220-222; tr. 5 n. 5, p. 264-267; *ibid.* n. 7, p. 268-269; *ibid.*, n. 12, p. 277-279; *ibid.* n. 35, 320-322, in *Avencebrolis Fons Vitae ex Arabico in Latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino*, éd. CL. BAEUMKER, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Band 1, Heft 2-4, Münster, 1892-95.

⁵⁰ ARISTOTE, *De l'âme*, 412a 6-9. 19-21, b 6-11, 414a 13-17 ; *Métaphysique*, Λ, 6, 1071b 20-21, 8, 1073a 36-1073b 1, 1074a 35-36. AL-FARABI, *De scientiis*, ch. 4 in AL-FARABI, *Catálogo de las ciencias*, Ed. y trad. castellana por A. GONZALES-PALENCIA, Madrid, 1953, p. 164, l. 16sq ; *De intellectu et intellecto*, in A.H.D.L.M.A, 4, éd. É. GILSON, Paris, 1929, p. 115-126, p. 120 l. 182sq ; p. 121 l. 214-235, p. 124 l. 336-337, p. 125 l. 360-361, 369-370. AVICENNE, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, pars 1 c. 1 in *Avicenna Latinus*,

La critique du matérialisme noétique d'Avicébron est capitale pour soutenir l'universalité de l'intellect agent : si l'intellect agent était matériel, il ne pourrait être érigé comme principe puisqu'il serait réduit à ses limites matérielles, à sa possibilité et donc à sa *continentia* et à sa *receptio* ; l'intellect agent, en tant que principe, ne contient rien et ne reçoit rien de quelque chose qui est autre que lui-même car il y a identité entre son *quo est* et son *quod est*. En outre, la critique du matérialisme trouve sa raison dans la gradualité des êtres : si tout était composé de matière, il n'y aurait aucune distanciation du Premier et des seconds, et donc aucune distinction ontico-ontologique. Le Premier est essentiellement séparé, et cette

vol. 1 : I-III, vol. 2 : IV-V, éd. critique de la traduction latine médiévale par S. VAN RIET, intro. par G. VERBEKE, Louvain-Leiden, 1972, 1968, p. 16 l. 87, p. 18 l. 10, p. 18 l. 14, p. 19 l. 26, p. 20 l. 31, p. 21 l. 3, p. 23 l. 74-77 ; *Philosophia prima sive Scientia divina*, tr. 2 c. 1, tr. 3 c. 2.8, tr. 8 c. 6, tr. 9 c. 3.4, tr. 10 c. 1 in *Avicenna Latinus*, vol. 1 : I-IV, vol. 2 : V-X, éd. critique de la traduction latine médiévale par S. VAN RIET, intro. par G. VERBEKE, Louvain-Leiden, 1977, 1980, p. 68 l. 76, p. 69 l. 83, p. 111 l. 53-55, p. 160 l. 94-95, p. 414 l. 95sq, p. 475 l. 9-17, p. 479 l. 4. AL-GHAZALI, *Metaphysica*, pars 1 tr. 4 c. 3 sent. 4-7 ; *ibid.*, pars 2 tr. 4 dictio 5 ; *ibid.*, tr. 5, 1, in *Algazel's Metaphysics*, Ed. J. T. MUCKLE, St Michael's Medieval Studies, Toronto, 1933, p. 112 l. 1sq, p. 117 l. 35, p. 118 l. 10. 21-23, p. 172 l. 8-9, p. 175 l. 26sq, p. 184 l. 2-4. *Liber de causis*, 6 (7), 13 (14). AVERROËS, *De anima* l. 2 comm. 2.4.7.8.24.25 in *Corpus Commentariorum Averrois in ARISTOTELEM*, version latine, vol. VI, 1: AVERROIS CORDUBENSIS *Commentarium magnum in ARISTOTELIS De anima libros*, F. STUART CRAWFORD, Cambridge, Massachusetts, 1953, p. 130-131, p. 133-134, p. 138-139, p. 140 l. 12-21, p. 163-165, p. 165-166. Isaac Israeli, *Liber de definicionibus*, Ed. J. T. MUCKLE, p. 306 l. 7-9, p. 319 l. 1-2. MOÏSE MAÏMONIDE, *Le Guide des égarés*, trad. S. MUNK, préface CL. BIRMAN, « Les dix paroles », Verdier, Paris, 1979, Première partie, § 49, p. 109sq ; Deuxième partie, § 75, p. 226 et §76 p. 227.

⁵¹ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 2, *supra*, p. 148, l. 13 – p. 149, l. 3 : *Si vero quis dictat, quod omnis possibilitas est a materia ; non omnia autem habent materiam, etiam quae causata sunt ; et ideo continentia influxus non potest esse ex parte possibilitatis in omnibus ; ostendemus hoc in SEQUENTIBUS falsum esse. Sed concedimus bene, quod omnis possibilitas receptionis vel est ex materia vel ex eo quod id quod possibile est, ad materiam determinatur. Et propter hoc erravit AVICEBRON, qui omnia causata ex materia dicebat esse composita. Hic enim non est intellectus PERIPATETICORUM, qui intelligentiam et animam non dicunt ex materia esse compositam.*

séparation a pour fonction de sauvegarder la simplicité et l'éminence du principe, la simplicité du flux et la possibilité de la chose, sa *continentia* et sa *receptio*.

« Il est donc clair que tout ce qui est influé l'est, selon son influx, simple, noble et vrai dans l'influant, tout comme dans l'influx lui-même ; simple, parce qu'en lui l'influx même a le flux ; noble aussi, parce que non-mélangé à d'autres natures ; vraiment vrai parce que quand il est non-mélangé, il accède ainsi à la vraie raison des noms. Les noms ont une lumière plus vraie, et la raison, moins vraie, selon ce qui est non-mélangé et mélangé. C'est pourquoi PLATON a dit que l'homme séparé et l'âne, et le reste de cette manière, sont plus véridiques que l'homme et l'âne dont la chair et les os seraient mélangés⁵² ; et que le Bien séparé, qui est appelé Bien en soi⁵³, est incomparable à tout bien conjoint selon la simplicité, la vérité et la puissance. Nous nous sommes déjà arrêtés au sujet de la simplicité et de la vérité auparavant. C'est aussi ce qu'a été dit de la puissance, parce que le séparé sort de lui-même par lui-même et se multiplie indéfiniment comme d'une certaine figure les biens sont dits procédés de celle-ci. Mais sur ce point,

⁵² ARISTOTE, *Métaphysique*, B, 2, 997b 5-997b 12 ; *ibid.*, I, 8, 1057b 5-1058a 8

⁵³ ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, I, 1095a 26-1095a 28, 1096a 34-1096b 5.

nous nous souvenons en avoir dit davantage dans le
Livre X de notre *Ethique*⁵⁴ »⁵⁵.

Le matérialisme d'Avicébron, puisqu'il soutient un mélange de la matière et de la forme, menace le caractère « simple », « noble » et « vrai » de l'influx qui procède du Principe, appelé Bien dans une terminologie platonicienne : l'influx, comme le Bien dont il procède, ne peut qu'être « simple », « noble » et « vrai ». En ce sens, l'influx, comme le Bien, est « séparé » ou « en soi », et ne peut donc entrer en composition avec son réceptacle : s'il entrait en composition avec son réceptacle, l'influx s'y réduirait et par conséquent s'y annihilerait. C'est une véritable reprise et adaptation de la théorie platonicienne des Idées qu'opère ici Albert le Grand. Bien que compris comme un flux envoyé à son réceptacle, l'influx n'est pas un mélange avec ce réceptacle vers lequel il est envoyé : l'influx est séparé et c'est cette séparation qui garantit son absolue simplicité et sa véracité. La « possibilité de la chose » déclinée à la théorie platonicienne du Bien en soi, permet donc de sauvegarder à la fois le caractère singulier du réceptacle, et le caractère séparé, simple et universel de l'influx.

⁵⁴ Cf. ALBERT LE GRAND, *Ethica*, l. 10, tr. 1, c. 1, éd. BORGNET, t. VII, p. 600b-602b; *Super Ethica*, l. 10, lect. 2, n. 852, Ed Col., t. XIV, p. 714, l. 86-p. 715, l. 50

⁵⁵ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 2, *supra*, p. 149, l. 5 – p. 150, l. 8 : *Ex hoc patet, quod omne cui influitur, secundum ipsum influxum simplicius et nobilius et verius est in influente quam in seipso ; simplicius quidem, quia in ipso influente simplicem habet fluxum ; nobilius autem, quia alienae naturae impermixtum ; verius vero, quia quanto impermixtius est, tanto accedit ad veram nominis rationem. Nominis enim luminis veriolem habet rationem et minus veram, secundum quod est impermixtius et permixtius. Propter quod PLATO dixit, quod homo separatus et asinus et cetera huiusmodi verius sunt homo et asinus quam homo et asinus permixtus carnibus et ossibus ; et quod bonum separatum, quod per se bonum appellavit, incomparabile est omni bono coniuncto secundum simplicitatem, veritatem et potestatem. Et de simplicitate et veritate iam constat per PRAEDICTA. De potestate autem ideo DIXIT, quia separatum per seipsum exserit seipsum et multiplicat et indeficienter ex ipso sicut ex quodam sigillo bona per participationem dicta ab ipso procedunt. De hac autem positione plurima NOS dixisse meminimus in principio X NOSTRORUM ETHICORUM.*

LECTIO III

CAP. 3. DE MODO FLUXUS ET INFLUXUS

I. LA « PENETRATION » DU FLUX : LE PANTHEISME D'HERMES TRISMEGISTE ET LE MATERIALISME D'AVICEBRON

A. La position d'Hermès Trismégiste selon Albert le Grand

Une fois le flux et l'influx définis, Albert le Grand peut désormais passer à l'explication de leur mode : comment le flux devient-il influx ? La question est de taille et périlleuse : il s'agit pour Albert de soutenir simultanément la convertibilité du flux et sa simplicité, ce qui de prime abord pourrait apparaître contradictoire. Comment l'émanant peut-il se communiquer à l'émané sans se dénaturer ou encore sans se mélanger ? Pour ce faire, Albert va recourir à l'hermétisme et à l'avicebronisme et les critiquer pour finalement avoir comme point de chute, celui des Péripatéticiens. Il s'agit de critiquer le panthéisme du Trismégiste, qui a pour conséquence un matérialisme ; il s'agit également de critiquer le matérialisme d'Avicebron, qui peut s'ériger en panthéisme philosophique.

L'erreur du « Péripatétisme ancien », c'est-à-dire celui d'Hermès Trismégiste, d'Asclépius et d'Apollo repose sur la modalité de la pénétration du Premier Principe sur les choses :

« En effet, les plus anciens, c'est-à-dire ceux qui ont commencé les premiers à faire de la philosophie à savoir, TRISMEGISTE, APOLLON, HERMES L'EGYPTIEN et ASCLEPIUS, le disciple du TRISMEGISTE, posaient le mode de ce flux en ce que le Premier Principe pénètre toutes choses⁵⁶ et qu'il est tout ce qui est au sujet de tout être, de telle sorte qu'il n'y ait rien d'autre dans l'univers qui ne soit, ou bien matière ou bien accident. [Le flux] n'est pas différencié dans l'essence, selon ce qu'il est en tout, mais dans l'être, selon que l'obscurcissement de la matière tombe plus ou moins dans telle ou telle chose. Par cela, en effet, [le flux] commence à se distancer de la pureté première et de sa lumière. C'est pourquoi les paroles d'HERMES TRISMEGISTE disent que « dieu est tout ce qui est⁵⁷. Mais il est à

⁵⁶ HERMES TRISMEGISTE, *Traité XII* in *Corpus Hermeticum*, t. I, *Poimandrès - Traités II-XII*, texte établi par A. D. NOCK, traduction de A.-J. FESTUGIERE, éd. « Les Belles Lettres », Paris, 1946, ch. 14 (p. 179) : « Dieu enveloppe et pénètre tout, l'intellect enveloppe l'âme, l'âme enveloppe l'air, l'air enveloppe la matière » ; ch. 20 (p. 182) : « Dieu, lui, enveloppe tout et pénètre tout : car il est énergie et puissance » ; ch. 22 (p. 183) : « Dieu est tout ; et le Tout pénètre toutes choses et enveloppe toutes choses ».

⁵⁷ *Ibid.*, *Asclepius* in *Corpus Hermeticum*, t. II, *Traité XIII-XVIII Asclepius*, texte établi par A. D. NOCK, traduction de A.-J. FESTUGIERE, éd. « Les Belles Lettres », Paris, 1946, c. 34 (p. 344) : « Car Dieu est toutes choses, toutes viennent de lui et dépendent de sa volonté » (« omnia enim deus et ab eo omnia et eius omnia voluntatis »). *Ibid.*, *Traité V* in *Corpus Hermeticum*, t. I, *Poimandrès - Traités II-XII*, texte établi par A. D. NOCK, traduction de A.-J. FESTUGIERE, éd. « Les Belles Lettres », Paris, 1946, ch. 10 (p. 64) :

considérer en deux sens : en lui-même évidemment et, dans un second dieu qu'il constitue de soi. En soi-même il est seul, lui-même, en soi. Mais dans le second qui constitue de soi, il est totalement existant dans toutes les choses de leurs êtres, c'est pour cela que tout est formé et constitué à l'image de sa divinité. C'est pourquoi aussi, un bon nombre de dieux sont générés et faits »⁵⁸, dit-il »⁵⁹.

« Rien n'existe qu'il [Dieu] ne soit aussi : car tout ce qui est, tout est Lui » ; « Car tu es tout ce que je suis, tu es tout ce que je fais, tu es tout ce que je dis. Car tu es tout, et il n'existe rien d'autre que toi : cela même qui n'existe pas, tu l'es encore. Tu es tout ce qui est venu à l'être et tout ce qui n'est pas venu à l'être, tu es pensée, en tant que pensant, père en tant que façonnant le monde, Dieu en tant qu'énergie en acte, bon, en tant que créant toutes choses ». *Ibid.*, *Traité VIII*, ch. 5 (p. 89) : « Dieu qui cause, enveloppe et maintient ensemble toutes choses ». *Ibid.*, *Traité IX*, ch. 9 (p. 100) : « [...] quand je dis « de ce qui existe », je veux dire « de Dieu » ; car Dieu contient en lui-même tout ce qui existe, et rien n'est en dehors de lui et lui n'est en dehors de rien ». *Ibid.*, *Traité X*, ch. 1 (p. 112) : « Qu'est-ce en effet que Dieu, le Père, le Bien, sinon l'être de toutes choses alors même qu'actuellement elles ne sont pas, que dis-je, la propre réalité de tout ce qui est ? ». *Ibid.*, *Traité XVI*, in *Corpus Hermeticum*, t. II, *Traités XIII-XVIII Asclepius*, texte établi par A. D. NOCK, traduction de A.-J. FESTUGIERE, éd. « Les Belles Lettres », Paris, 1946, ch. 3 (p. 232) : « Je commencerai donc mon discours ainsi, par une invocation à Dieu, le maître, créateur, père et enveloppe de l'univers entier, celui qui étant l'Un est tout et qui étant tout est Un » ; ch. 19 (p. 237) : « Dieu crée toutes choses à lui seul, par leur intermédiaire, et toutes choses sont des parties de Dieu : or, si elles sont toutes des parties de Dieu, Dieu est assurément toutes choses »

⁵⁸ HERMES TRISMEGISTE, *Asclepius*, in *op. cit.*, c. 2 (p. 297) : « Et ce n'est pas sans raison qu'on l'a appelé le Tout » (« *nec immerito ipse dictus est omnia* ») ; c. 4 (p. 299) : « Ainsi donc le genre des dieux produira hors de lui-même les individus dieux » (« *genus ergo deorum ex se deorum faciet species* ») ; c. 10 (p. 307) « [...] sans oublier qu'il est, lui aussi [scil. l'homme], la seconde image de Dieu : car Dieu a deux images, le monde et l'homme » (« *non ignarus se etiam secundam esse imaginem dei, cuius sunt imagines duae mundus et homo* ») ; c. 30 (p.337) : « Il n'y a que Dieu qui ait ces qualités, et c'est justice : car il est en soi, il est par soi, il est tout entier concentré en soi, plein et parfait ; il est lui-même son immobile stabilité, et nulle poussée venue de l'extérieur ne peut le mouvoir hors de son lieu puisque toutes choses sont en lui et qu'il est en toutes choses, seul » (« *solus deus et merito solus ; ipse enim in se est et a se est et circum se totus est, plenus atque perfectus, isque sua firma stabilitas est nec alicuius impulsu nec loco moveri potest, cum in*

La pénétration du Premier Principe dans les choses est telle qu'il s'y identifie : « le Premier Principe pénètre toutes choses et [...] est tout ce qui est au sujet de tout être, de telle sorte qu'il n'y ait rien d'autre dans l'univers qui ne soit, ou bien matière ou bien accident ». Par conséquent, puisqu'il s'y identifie en pénétrant les choses, le Premier Principe ne peut qu'être réduit à la matière ou à l'accident. Le panthéisme hermétique —le Premier Principe s'identifiant aux choses et à tout l'univers— se traduit donc, dans l'ordre du cosmos, par une certaine forme de matérialisme : le Premier Principe ne peut être une substance à proprement parler. Il est, par sa pénétration des choses, la matière et le caractère accidentel de ces choses. D'où son univocité d'*essentia* et sa plurivocité d'*esse* : « [II] n'est pas différencié dans l'essence, selon ce qu'il est en tout, mais dans l'être, selon que l'obscurcissement de la matière tombe plus ou moins dans telle ou telle

eo sunt omnia et in omnibus ipse est solus ») ; c. 31 (p. 339) : « C'est de ce Dieu que le monde sensible a été fait l'image, puisque le monde imite l'éternité » (« *huius dei imago hic effectus est mundus, aeternitatis imitator* ») ; c. 34 (p. 344) : « Car tout vient de lui, tout est en lui, tout est par lui » (« *omnia enim ab eo et in ipso et per ipsum* ») ; c. 39 (p. 350) : « C'est donc ou la cause qui produit les choses, ou le Dieu suprême, ou celui qui a été second dieu par le Dieu suprême » (« *haec itaque est aut effectrix rerum aut deus summus aut ab ipso deo qui secundus effectus est deus* »).

⁵⁹ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 2, *supra* p. 151, l. 4 - p. 152, l. 5 : *Modus autem istius fluxus et influxus ab ANTIQUIS PERIPATETICIS valde diversus assignatur. ANTIQUISSIMI enim, a quibus primo incepit philosophia, sicut TRISMEGISTUS et APOLLO et HERMES AEGYPTIUS et ASCLEPIUS, TRISMEGISTI discipulus, modum hunc fluxus ponebant in hoc quod primum principium penetrat omnia et est omne quod est de esse omnium ita quod quidquid est in universis praeter ipsum, vel est materia vel accidens. Nec diversificatur in essentia, secundum quod est in omnibus, sed in esse, secundum quod plus et minus occumbit obumbratione materiae in hoc vel in illo. Per hoc enim incipit distare a prima sinceritate et lumine ipsius. Et ideo dicit haec verba HERMES TRISMEGISTUS, quod « deus est omne quod est. Sed dupliciter consideratur, in seipso scilicet et in secundo deo, quem ex se constituit. In se quidem solus ipse in se est. In secundo autem, quem ex se constituit, est in omnibus rebus existens totum esse eorum eo quod omnia ad imaginem suae divinitatis formavit et constituit. Propter quod etiam multa deorum genera facta sunt », ut dicit.*

chose. Par cela, en effet, [le flux] commence à se distancer de la pureté première et de sa lumière ». Le Premier Principe n'est pas différencié selon son essence puisqu'il est en toutes choses, mais selon son être selon « l'obscurcissement de la matière ».

De prime abord, le flux, posé en termes hermétiques de pénétration du Premier Principe, qui est à la fois univoque et se diversifie en fonction de la particularité et de l'obscurcissement de la matière, ne viendrait pas contredire le flux albertinien, qui soutient aussi l'absolue simplicité du flux et la possibilité de la réception de la matière comme *ratio* de diversification du flux : le flux albertinien serait-il de quelque manière panthéiste et matérialiste ? Il n'en est rien, et Albert ne tardera pas à se défendre des positions hermétiques. Le cœur de la différence qui oppose le flux d'Albert le Grand et la « pénétration du Premier Principe » se situe dans le mode d'univocité ou de plurivocité ontologique du flux, en d'autres termes dans la célèbre distinction boécienne *quod est/quo est* ou encore *essentia/esse* et par-là, dans la distinction entre substance et accident :

« [...] l'accident, selon qu'il est un étant, est réduit au premier étant comme au Premier Principe. « Quelque soit en effet le principe du principe, il est le principe du principié ». Or, nous avons dit⁶⁰ que le premier est principe de la substance ; or la substance est principe de l'accident. Et cela est très vrai de l'accident qui est accident par accident, selon l'habitude qu'on a de parler de l'accident. Mais cela est aussi vrai de l'accident par soi selon qu'on a

⁶⁰ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, éd. Col., t. XVII, 2, l. 1, tr. 1, c. 10, p. 22 l. 17, p. 23, l. 22.

l'habitude d'appeler propre, parce que, comme le dit BOECE⁶¹, il conduit et flue des principes essentiels de la substance, sans constituer pour autant l'existant substantiel des principes. Il flue donc de la première substance par soi. Alors que l'accident propre flue à partir de la substance par les essentiels, l'accident par accident ne flue pas par les essentiels à partir de la substance »⁶².

Dès lors, comment soutenir que le Premier Principe soit accident ou matière tout en soutenant qu'il est à l'origine de cette « pénétration dans toutes les choses »? Comment soutenir son univocité d'*essentia* à partir de lui-même et sa plurivocité d'*esse* à partir de la diversité de la matière ? Dans la démarche d'Hermès Trismégiste, il semble que ce soit le Premier

⁶¹ ALBERT LE GRAND, *Super Dionysium De divinis nominibus*, c. 4, éd. Col., t. XXXVII, 1, p. 279, l. 50-52 : « [...] ut dicit Boethius, quamvis sit accidens, quia est extra essentiam adveniens, tamen fluit ab essentialibus et specialibus rei » ; BOECE, *In Porphyrium commentariorum*, lib. V, c. 22, PL 64, p. 156B-157A. C. D.

⁶² ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 4, *supra*, p. 163, l. 10- l. 21 : *Si autem aliquis ex hoc obiceret, quod aliquid est ens, quod non est ab ente primo, patet, quod non sequitur duplici ratione. Una est, quod accidens non simpliciter est ens. Et sic non oportet, quod reducatur ad id quod est principium simpliciter entis. Secunda ratio est, quod accidens, secundum quod est ens, ad primum ens reducitur ut ad principium. « Quidquid enim est principium principii, est principium principiati ». DIXIMUS autem, quod primum principium est substantiae ; substantia autem principium accidentis. Et sic primum ens principium erit accidentis. Hoc autem maxime verum est de accidente, quod est accidens per accidens, quod communi nomine accidentis nominari consuevit. Est autem etiam verum de accidente per se, quod consuevit vocari proprium, quod, sicut dicit BOETHIUS, manat et fluit de essentialibus principii substantiae, nihil tamen existens substantialium principiorum. Fluit ergo a primo substantia per se. Accidens autem proprium fluit a substantia per essentialia, sed non per essentialia a substantia fluit accidens per accidens. Voir aussi, ALBERT LE GRAND, *Super Dionysium De divinis nominibus*, c. 4, éd. Col., t. XXXVII, 1, p. 279, l. 50-52 : « [...] ut dicit Boethius, quamvis sit accidens, quia est extra essentiam adveniens, tamen fluit ab essentialibus et specialibus rei » ; BOECE, *In Porphyrium commentariorum*, lib. V, c. 22, PL 64, p. 156B-157A. C. D.*

Principe qui découle de la diversité de la matière et non l'inverse : cela parce qu'il semble que le Premier Principe hermétique n'a pas d'identité entre son *quo est* et son *quod est*, son *esse* et son *essentia*. De cette séparation il rejoint le commun des accidentels, ce qui explique son indistinction de la matière ou encore, une indistinction entre la cause et l'effet. Le flux comme « pénétration du Premier Principe » apparaît alors en totale contradiction avec le flux albertinien dont l'identité entre le *quo est* et le *quod est* du Principe devient principe d'identité formelle du flux et principe de différenciation ontico-ontologique pour toutes les réalités : la cause se distingue de l'effet.

De là vient la citation d'Hermès Trismégiste, selon laquelle Dieu est à entendre en deux sens : comme l'en-soi et comme le constituant des êtres. Or, rappelons-le, pour Albert, fluer n'est pas constituer élémentairement. « [Dieu] est tout ce qui est. Mais il est à considérer en deux sens : en lui-même évidemment et, dans un second dieu qui constitue de soi. En soi-même il est seul, lui-même, en soi. Mais dans le second qui constitue de soi, il est totalement existant dans toutes les choses de leurs êtres, c'est pour cela que tout est formé et constitué à l'image de sa divinité. C'est pourquoi aussi, un bon nombre de dieux sont générés et faits », dit-il ». Pourquoi le Premier Principe devrait-il être considéré en deux sens ? Serait-il plurivoque ? Enfin ces deux sens ne sont-ils pas contradictoires : comment un Principe pourrait-il être à la fois en-soi et seul d'une part, puis constitutif et « totalement existant dans toutes les choses » d'autre part ? Enfin comment « les dieux » pourraient-ils être générés et pluriels ? Le Premier Principe serait-il à ce titre généré et pluriel ? Dans le cadre de l'hermétisme compris par Albert, le Premier Principe ne serait pas le *primum rei*, il ne serait qu'un *aliquid rei*. La plurivocité hermétique de l'être du Premier Principe menace donc à la fois son absolue simplicité, l'identité du flux, la distinction entre le Principe et les réalités, là où

l'univocité albertinienne du Principe, où il y a identité entre *quo est* et *quod est*, les sauvegarde. On le voit, Albert le grand ne pourra trouver de réponses suffisantes quant au sujet de la convertibilité du flux en influx chez Hermès Trismégiste sans risquer de tomber dans un panthéisme matérialiste où le Premier Principe, par sa pénétration, est indistinct du cosmos, de l'homme et de son intellect : pour le polémiste anti-averroïste que fut Albert, ce serait impensable. Il ne sera donc pas étonnant de retrouver la référence à Hermès Trismégiste dans les œuvres polémiques anti-averroïstes et ainsi que dans les écrits théologiques d'Albert : le panthéisme hermétique permet de penser un matérialisme noétique où l'intellect ne serait numériquement qu'un et donc où l'homme (*hic homo*) ne penserait pas (*non intelligit*).

Les conséquences doctrinales du système hermétique sont très étendues : nous l'avons vu, elles concernent la distinction entre substance et accident et l'indistinction ontico-ontologique entre les réalités. Elles concernent également le statut de l'intellect et de la Providence si l'on considère l'ensemble de l'hermétisme : l'intellect pénétré par le Premier Principe s'identifie à lui, ainsi l'intellect est-il éternel et numériquement un, comme son Premier Principe et tout ce qu'il « enveloppe ». La Providence ou *gubernatio* du Premier Principe détermine le Tout du cosmos avec ce qu'il renferme à savoir, l'homme et son intellect, là où chez Albert le Grand il n'y aura pas à proprement parler de déterminisme, mais plutôt une *influentia*, ce qui, vu l'étymologie de l'*influentia* (celle de l'*influxus*) suppose la simplicité du Principe, sa distinction vis-à-vis des réalités, leur hiérarchie et qui ne présupposent pas un déterminisme à cause de la « possibilité » des choses. Là encore, on comprendra pourquoi Albert fait régulièrement référence à Hermès Trismégiste dans ses écrits polémiques et théologiques : pour contrer certaines thèses de l'éternité du monde, son

assimilation à Dieu, d'une part et l'identification de Dieu à l'intellect de l'homme comme numériquement un et identique pour tous les individus.

B. La position d'Avicébron selon Albert le Grand

Albert identifie le matérialisme d'Hermès Trismégiste à celui du *Fons vitae* d'Avicébron, avec nuance cependant :

« C'est aussi ce que feint le Livre de la *Source de Vie*, lequel s'accorde avec [les hermétistes], lorsqu'il admet que ce flux est disposé dans la pénétration de toutes choses⁶³. Il diffère néanmoins de ceux-là en ce qu'il dit que le Premier Principe n'est pas quelque chose de l'être des causés⁶⁴, mais qu'il est, par soi, distinct de toutes choses »⁶⁵.

⁶³ AVICERBON, *La Source de Vie*, Livre III, in *De la démonstration de l'existence des substances simples*, trad., intro. et notes par F. BRUNNER, Vrin, Paris, 1950, ch. 16, p. 89-90 : « Et de cette manière nous connaissons la diffusion de la Vertu première et de l'action première dans tous les êtres, car les énergies des substances simples et en général les énergies de tous les êtres, se répandent et pénètrent à travers le tout ; à plus forte raison la vertu de l'Auteur premier – que son nom soit exalté. C'est pourquoi on a dit que l'Auteur premier est dans tous les êtres et que rien ne peut être sans lui ».

⁶⁴ AVICEBRON, *op. cit.*, ch. 1, p. 53-54 : « Commençons donc à produire les démonstrations établissant qu'il y a une substance intermédiaire entre l'Auteur premier, haut et saint, et la substance qui porte les neuf prédicaments. Nous posons à ce sujet le principe fondamental suivant : si le commencement des êtres est l'Auteur premier, qui n'a pas de cause, et si la fin des êtres est le dernier effet, qui n'a pas d'effet, le commencement des choses est distant essentiellement et actuellement de leur fin ; car si le commencement des choses n'est pas éloigné de leur fin, alors le commencement est la fin et la fin le commencement ».

⁶⁵ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 3, *supra*, p. 153, l. 1-5 : *ILLE AUTEM QUI CONFINXIT LIBRUM FONTIS VITAE, in hoc cum istis convenit quod in penetratione per omnia fluxum istum ponit. Sed in hoc differt ab*

Le cas du matérialisme d'Avicébron reprend, selon Albert, le matérialisme hermétique et s'en sépare aussi. Avicébron semble adopter les positions du Trismégiste quand il pose le flux comme une « pénétration » du Principe en tout ; il semble s'en séparer lorsqu'il soutient que le Premier Principe n'est pas un *aliquid* de l'être des causés. Dans un cas, Avicébron semble identifier le Premier Principe aux choses dans lesquelles il pénètre, dans le second, il semble poser une éminence hiérarchique du Principe en lui octroyant un jeu de puissance et d'acte ainsi que de forme et de matière. Albert ne va pas tarder à critiquer les « opinions » de l'auteur du *Fons vitae* quelques lignes plus loin.

eis quod primum principium non dicit esse aliquid de esse causatorum, sed seipso distinctum ab omnibus.

II. CRITIQUE D'HERMES TRISMEGISTE ET D'AVICEBRON

A. Critique d'Hermès Trismégiste

1. L'hermétisme détruit toute hiérarchie des êtres

Après avoir exposé les opinions d'Hermès Trismégiste et d'Avicébron sur le mode du flux et de l'influx comme « pénétration du Premier Principe » en toute chose, Albert le Grand donne le pivot de ce qui va fonder la critique de ces deux auteurs en faisant appel à l'*auctoritas* des Péripatéticiens :

« Quant aux PHILOSOPHES POSTERIEURS et aux PERIPATETICIENS⁶⁶, ils n'admettaient ce flux que

⁶⁶ Cf. AL-FARABI, *De ortu scientiarum*, c. 3, in ALFARABI, *Über den Ursprung der Wissenschaften*, CL. BAEUMKER, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Band 19, Heft 3, Münster, 1916, p.23, l. 11-12 : « creator eorum [...] largitor esse est »; *Fontes quaestionum*, c. 5. 6 in M. CRUZ HERNANDEZ, *El « Fontes quaestionum »* (« 'Uyūn al-Mosā' il) de Abū Naṣr Al-Fārābī, A.H.D.L.M.A, 18, 1951, p. 318 : « Et est bonitas pura [...] Et non est ex eo apparitio rerum, nisi [...] quoniam ipsum est initium bonitatis in esse, secundum quod oportet ». AVICENNE, *Philosophia prima* in *op. cit.*, tr. 6, c. 5, p 333, l. 22-23 : « quia debuit in fine divine esse largitatem dantem omni quod possibile est esse bonum in suo esse ». AL-GHAZALI, *Metaphysica*, pars 1, tr. 3, sent. 9-10, in *op. cit.*, p. 79, l. 10- p. 80, l. 4 : « [...] primus largissimus est, a quo emanat omne bonum [...] quia iam effudit abundantiam suam super esse quod est, sicut oportuit [...]. Ipse igitur largus est » ; tr. 5 (*ibid.* p. 125, l. 8-10, p. 125, l. 29, p. 126, l. 8 : « [...] a datore earum (scil. formarum), qui non est varus in dando [...] bonitas fluit in esse quod est a primo principio [...] a datore eius (scil. formae), quoniam non est in eo avaritia nec prohibitio, sed est affluens naturaliter [...]. Liber de causis, 19 (20) : « Prima enim bonitas influit bonitates [...] propter magnitudinem suae largitatis ».

dans la communicabilité du Premier et de sa bonté,
qui fluent de lui »⁶⁷.

Albert donne le ton de ce qu'il va développer : le flux est dans « la communicabilité du Premier et de sa bonté, qui fluent de lui ». Il est de la nature propre du Premier —c'est-à-dire de son identité entre *quo est* et *quod est*— que de communiquer sa bonté. Ce n'est donc pas en vertu d'une identification du Principe avec les choses que le Principe flue, mais dans sa différence ontico-ontologique même et dans son éminence : *bonum diffusum sui*, pourrait-on dire.

Et c'est là bien l'erreur des Anciens, c'est-à-dire d'Hermès Trismégiste, que d'avoir identifié le Premier Principe aux choses dans lesquelles il flue :

« Par ailleurs, l'opinion des ANCIENS⁶⁸ est une erreur si mauvaise qu'elle détruit tout degré d'étant. En effet, selon eux, tout ce qui est, est formé immédiatement à partir de l'essence même du Premier. Et conformément à cela, le Premier est mélangé à la matière : l'être matériel est ainsi donc admis. On ne peut pas rester avec ces opinions, après

⁶⁷ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 3, *supra*, p. 153, l. 6-8 : *POSTERIORES autem PHILOSOPHI PERIPATETICI fluxum hunc non ponebant nisi in communicabilitate primi et bonitatum eius, quae fluunt ab ipso.*

⁶⁸ C'est-à-dire, principalement, Hermès Trismégiste.

ce que nous avons soutenu plus haut au sujet de l'être nécessaire⁶⁹ »⁷⁰.

Le fait de former les choses immédiatement à partir de l'essence du Premier, sans intermédiaire, a pour conséquence d'annihiler tout degré d'étant, c'est-à-dire tout principe de différenciation ontico-ontologique, et de rendre le Principe comme mélangé aux choses et à leur matière : le système hermétique est donc bel et bien, à ce titre, un panthéisme matérialiste. Sans médiation entre le Principe et les réalités, on ne peut sauvegarder la différenciation ontico-ontologique entre le Principe et les réalités : il y aurait une *confusio*. De même, sans médiation, le Principe se réduirait à la matière des choses, ce qui viendrait à dénaturer le Principe, son éminence ontologique et son absolue simplicité : le Premier n'est ni une matière ni une forme et il ne peut être une composition de l'une et de l'autre.

2. Le Premier Principe ne peut être numérique ou plurivoque

En outre, le Premier Principe ne peut être numérable ou pluriel : il ne peut se décliner sous la diversité des choses, car il serait alors subordonné aux choses dans lesquelles il flue, ce qui contredirait sa nature de Premier Principe :

⁶⁹ Cf. ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, éd. Col., t. XVII, 2, l. 1, tr. 1, c. 10 : *De proprietatibus eius quod necesse est esse*, p. 18-24 ; *ibid.*, p. 19, l. 30 : *Primum ergo nec forma et nec materia*.

⁷⁰ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 3, *supra*, p. 154, l. 1-5 : *Et opinio quidem ANTIQUORUM pessimus error est et destruit omnes gradus entium. Secundum eos enim omne quod est, formatur immediate ab ipsa primi essentia. Et secundum hoc primum materiae commiscibile est et esse materiale accipiens. Quod stare non potest cum his quae SUPRA de necesse esse probata sunt.*

« De plus, s'il est vrai, comme ils le disent, que le Premier est numérique, alors il est dénombré par la division de sa différence et de son propre accident. Ce qui est absurde. Les premiers ne peuvent, en effet, être pluriels. Et le Premier ne peut se tenir associé ou co-participant ou encore contraire. Tout cela nous l'avons déjà prouvé auparavant⁷¹ »⁷².

Le Premier Principe ne peut être plurivoque, car sa plurivocité l'ordonnerait paradoxalement aux choses qui découlent de lui : le Premier Principe serait subordonné à ses accidents. En ce sens, le Premier ne peut être « associé », « co-participant », ou encore « contraire » car il ne peut être prédiqué par un autre sans perdre son statut de Premier Principe. Le Premier Principe ne peut se partitionner en autant de réalités causées.

3. Le Premier Principe ne peut être un *aliquid rei*

Enfin, Albert souligne en des termes très vifs, les conséquences d'un tel matérialisme : les choses étant obtenue par éduction à la forme par leur propre matière, il convient que le Principe lui-même eût été en puissance pour actualiser les choses ; ce qui est contradictoire. D'abord parce que si la matière des choses éduque à la forme, on voit mal en quoi le Principe serait Premier de la chose, il ne serait qu'un *aliquid rei*. Ensuite,

⁷¹ Cf. ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, éd. Col., t. XVII, 2, l. 1, tr. 1, c. 10 p. 20, l. 35 - p. 21, l. 20.

⁷² ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 3, *supra*, p. 154, l. 7-11 : *Praeterea, si verum est, quod dicunt, primum numerabile est et agitur in numerum et per differentiae et accidentis proprii divisionem. Quod valde absurdum est. Prima enim non possunt esse plura. Et primum non potest habere comparem vel comparticipem vel contrarium. Quae omnia in ANTEHABITIS iam a nobis probat sunt.*

parce qu'en tant qu'*aliquid rei* et en puissance, le Principe devrait avoir un agent autre que lui-même pour s'actualiser : le Premier Principe ne serait plus à proprement parler Premier, il ne serait qu'un *aliquid* parmi d'autres. Le Premier Principe aurait donc à ce titre une cause, l'effet du Principe serait sa propre cause.

« De plus, [chez les ANCIENS], la forme donne l'être à la matière de n'importe quelle manière : d'abord elle a été dans la même matière en puissance ; et ensuite elle a été conduite à l'acte par les principes de cette matière déterminée. Il convient donc que, [selon eux], le Premier Principe fût, tout d'abord, en fonction de quelque chose en puissance, puis, qu'il serait éduqué à l'acte par un certain agent autre que lui-même. De cela, il s'ensuit, que le Premier Principe se tiendrait en dépendance à la matière comme à une cause ou à un quelque autre efficient. Ainsi, le Premier Principe ne sera, de toute façon, pas nécessaire à chaque être. Il s'ensuit aussi, qu'il ne serait même pas premier. Toutes ces opinions sont vraiment absurdes. Cette opinion est répugnante. Et il y en avait, parmi ces PREMIERS PHILOSOPHES, qui ignoraient l'art syllogistique et qui n'ont fait que de tâtonner dans les ténèbres ! »⁷³.

⁷³ *Ibid.*, p. 152, l. 12 – p. 153, l. 3: *Adhuc autem, quaecumque forma dat esse materiae, prius fuit in eadem materia in potentia et per principia illi materiae determinata educta est ad actum. Oportet ergo, quod primum principium secundum aliquid sui primo esset in potentia et per quaedam agentia alia ab ipso educeretur ad actum. Ex quo sequitur, quod primum principium dependentiam habeat ad materiam ut ad causam et ad aliquod efficiens. Et sic primum principium non erit necesse esse omnio et omnimode. Sequitur*

B. Critique d'Avicébron

Ces critiques contre Hermès Trismégiste valent en partie contre Avicébron : le Premier Principe a beau pénétrer toute chose en vertu de sa simplicité, cela n'explique en rien la production de la « bonté fluant du Premier Principe » dans un autre, autrement dit, le mode du flux et de l'influx n'en est pas davantage expliqué :

« Ainsi, il est prouvé que ce que dit AVICEBRON⁷⁴ est extrêmement mièvre. Par cela, en effet, lorsque nous disons que le Premier Principe pénètre toutes choses à cause de sa simplicité, nous n'en déterminons pas pour autant la raison par laquelle on sait comment la bonté fluant [du Premier Principe] est produite dans un autre. En effet, bien qu'il pénètre, le Premier Principe est toujours séparé par l'être et par l'essence. Ainsi, parce que, ce qu'il est en lui, est séparé, [le Premier Principe] a, en lui, l'être séparé. De ce fait, ce qui a l'être distinct ne peut produire dans un autre. Il est donc évident que, le caractère imparfait est dit de cet homme-là [et non d'un autre]. Si l'on veut le dire avec force, comme le dit AVICEBRON⁷⁵, le second est toujours fondé dans le Premier et s'y maintient comme l'homme dans l'animal, l'animal dans le vivant, le vivant dans la

etiam, quod ipsum non sit primum. Quae omnia valde absurda sunt. Propter quod abhorrenda est illa opinio. Et primorum philosophantium fuit, qui artem syllogisticam non habebant, sed in philosophicis palpabant sicut caeci in tenebris.

⁷⁴ *Supra*, ch. 3, p. 153, l. 1-5.

⁷⁵ AVICEBRON, *op. cit.*, tr. 5, n. 41.

substance, la substance dans l'étant, et ainsi toutes choses sont-elles établies dans le Premier et le Premier s'étend-il par toutes choses. Cela dit, cela ne convient pas du tout, parce que selon ce que le Premier est déterminé, spécifié, numérique en tout selon l'étant dans la substance, la substance dans le vivant, le vivant dans l'animal et l'animal dans l'homme : tout cela ne convient en aucune manière au Premier »⁷⁶.

Non seulement le mode du flux et de l'influx ne s'en trouve pas plus expliqué, mais la hiérarchie des êtres, elle non plus, n'est pas expliquée. C'est en distinguant l'essence et l'être dans le Premier Principe qu'Avicébron rend compte de sa pénétration en toute chose et de la hiérarchie de leur être ; en somme, c'est la distinction entre l'essence et l'être au sein du Premier Principe qui rend compte de la distinction des réalités entre elles et de leur composition d'essence et d'être. Albert ne peut accepter une telle conception du flux : d'abord parce qu'en distinguant —en séparant— l'essence et l'être au sein du Premier Principe, le Premier Principe perd sa capacité d'universel ; ensuite parce que cette distinction ne

⁷⁶ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 3, *supra*, p. 156, l. 4-21 : *Quod autem dicit AVICEBRON, valde debiliter est probatum. Per hoc enim quod dicamus primum principium penetrare per omnia propter sui simplicitatem, non determinatur ratio, qua sciatur, qualiter bonitas fluens ab ipso efficitur in alio. Quantumcumque enim penetret, semper distinctum est per esse et essentiam. Quod autem est in eo quod distinctum est, distinctum esse habet in ipso. Per hoc autem quod distinctum habet esse, non efficitur in alio. Patet igitur, quod valde imperfectum est dictum hominis istius. Si forte dicere velit, sicut et DICIT, quod secundum semper fundatur in priori et sustentatur sicut homo in animali et animal in vivo et vivum in substantia et substantia in ente et sic omnia sunt in primo praehabita et primum extendit se per omnia, valde inconueniens dictum est, quia secundum hoc primumdeterminaretur et specificaretur et numeraretur in omnibus sicut ens in substantia et substantia in vivo et vivum in animali et animal in homine, quod nullo modo convenit primo principio.*

peut rendre compte de la distinction entre les réalités sans que le Premier Principe soit en définitif déterminé par elles ; enfin cette distinction ne peut que rendre le Premier Principe numérique et pluriel, son absolue simplicité étant par conséquent annihilée, ce qui dénaturerait le Premier Principe.

La pénétration avicebronienne du Premier Principe pose une hiérarchie des êtres qui n'a de hiérarchique que le nom : certes, ce qui est postérieur au Premier Principe se fonde en lui, mais pas sous le mode d'une « enveloppe », ce qui aurait pour conséquence de soutenir que le Premier Principe est composé non seulement de la distinction de son essence et de son être, mais aussi des réalités qui lui sont subordonnées : il n'y aurait, en l'occurrence, aucune hiérarchie réelle. Le Premier Principe s'en trouverait déterminé, spécifié, et numérique, en ce sens : « que le Premier [soit] déterminé, spécifié, numérique en tout selon l'étant dans la substance, la substance dans le vivant, le vivant dans l'animal et l'animal dans l'homme, tout cela ne convient en aucune manière au Premier Principe ». Une telle pénétration du Premier Principe se présenterait ainsi comme la puissance dans l'acte, or le Premier Principe ne peut être à l'état de puissance, il ne peut être qu'acte parfait sinon il aurait à nouveau besoin d'un agent autre que lui-même. D'où la sévérité d'Albert : « De plus, le Premier est toujours dans [les choses qui en découlent] comme la puissance dans l'acte. Mais quoi ! Que le Premier Principe soit dans les suivants comme la puissance dans l'acte, voilà qui est très pervers ! »

C. La solution des Péripatéticiens

1. La création *mediante intelligentia*

Face à Hermès Trismégiste et à Avicébron, Albert propose la modalité de flux et d'influx qu'ont proposée les Péripatéticiens en s'inspirant de leurs théories de l'optique.

Albert rappelle la position des Péripatéticiens en ces termes :

« Mais l'opinion des [PHILOSOPHES] POSTERIEURS⁷⁷ est plus raisonnable, opinion selon laquelle ce flux consiste en un mode de communicabilité du Premier Bien : il est communicable par nature et s'étend toujours en communication par l'extension [de choses] intellectuelles »⁷⁸.

Le Premier Principe, appelé Premier Bien dans une terminologie dionysienne, est « communicable par nature » : il n'a nul besoin d'un agent autre que le Premier Principe lui-même pour se communiquer, ou encore d'un mélange du Premier Principe avec la matière, car tel est le propre du Bien : *Bonum diffusum sui*. Cette communication s'étend au moyen d'une « extension intellectuelle » : l'intellect agent joue donc ici un rôle central. Là où Hermès Trismégiste n'établissait aucune médiation entre le Premier

⁷⁷ *Supra*, ch. 3, p. 153, l. 6-8.

⁷⁸ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 3, *supra*, p. 156, l. 1-5 : *Opinio vero POSTERIORUM rationabilior est, quod fluxus iste consistit in modo communicabilitatis bonitatum primi. Quod enim de sui natura communicabile est, intellectuali extensione semper extendit se in communicationem.*

Principe et les réalités et où Avicbron soutenait un mélange du Premier Principe ou encore que le Premier Principe était en puissance, Albert désigne le chaînon manquant entre le Premier Principe et les réalités : il s'agit de l'intellect agent. C'est *mediante intelligentia* que le Principe flue vers la constitution des âmes, comme l'indique d'ailleurs le *Liber de Causis* lui-même : [...] *causa prima creavit esse animae mediante intelligentia*⁷⁹. Reste à déterminer la causation du Premier Principe par la médiation de l'intellect : s'agit-il d'une causalité instrumentale ? S'agit-il d'un perfectionnement de l'opération de la Cause Première ? S'agit-il d'une participation ? Aucun des trois procédés ne peut être retenu. C'est par illumination que la Cause Première crée *mediante intelligentia*⁸⁰. Cette illumination rend l'âme capable de connaissance intellectuelle.

⁷⁹ *Liber de causis*, III, 32, in *La demeure de l'être, autour d'un anonyme*, étude et traduction du *Liber de causis*, par P. MAGNARD, O. BOULNOIS, B. PINCHARD, J.-L. SOLERE, « Philologie et Mercure, Vrin, Paris, 1990, p. 42 : *Quod est quia causa prima creavit esse animae mediante intelligentia, et propter illud facta est anima efficiens operationem divinam.*

⁸⁰ Cf. ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, lib. II, tr. I, c. 13, éd. Col., t. XVII, 2, p. 76, l. 79- p. 77, l. 18 : *Et sic dixerunt Antiqui Peripatetici, quod prima causa creat animam nobilem intellectualem mediante intelligentia, non quod intelligentia, quae est causa secunde, utatur pro medio, sed quia lumine eiusdem intellectus agentis, quo constituit intelligentiam, constituit et nobilem animam et hominis animam, in quantum nobiles est in esse naturae intellectualis. Quod tamen in anima nobili et anima hominis minus sincerum est, quam sit in intelligentia, cuius substantia est intelligentiam esse, in quantum proportionatur ad corpus mobile, cuius ipsa per intellectum motor est. Minus enim lumen est, quod motum movet ad formam intelligentiae per susceptum influxum lumen intelligentiae, quam id quod secundum sui substantiam lumen intelligentiae est. Propter quod Antiqui dixerunt, quod prima causa creans animam nobilem posuit eam ut stramentum intelligentiae. Nisi enim strata esset intellectualitate, naturae suae propriae non esset susceptibilis per influxum luminis intelligentiae. Sicut et anima hominis, nisi strata esset formaliter et naturaliter intellectualitate, susceptibilis non esset influxum intelligentiae. Sicut nec anima bruti nec anima vegetabilis talis luminis secundum rationem naturalis formae. Hoc igitur modo in esse constituitur nobilis anima, et hoc modo intelligitur, quod prima causa creavit animam mediante intelligentia et quod sic creatam posuit intelligentiae stramentum.*

2. L'image de l'illumination : vers une termination du flux

Pour rendre compte de la création *mediante intelligentia*, Albert reprend l'image de l'illumination : celle-ci lui permet d'éviter l'écueil de l'hermétisme et de l'avicebronisme. L'illumination permet de sauvegarder l'absolue simplicité du Premier Principe et sa nature communicante ; elle permet aussi de poser simultanément la médiation de l'intellect ; elle permet de poser le réceptacle dans lequel influe le Premier Principe *mediante intelligentia* ; enfin, elle permet de poser la termination ou la limitation de ce réceptacle là où le Principe n'est pas limité. Pour ce faire, Albert développe deux images : celle de l'illumination du point lumineux, sa perspective et sa termination lorsqu'elle rencontre son réceptacle, puis celle de l'iris et du soleil : le flux ne peut fluer au-delà de ce qui lui est sujet.

L'image du point lumineux est récurrente dans les œuvres d'Albert le Grand. Elle permet de poser, lorsqu'il la compare à la ligne ou au rayonnement de la lumière, le principe, le *medium* et la fin d'un mouvement⁸¹, ou encore une dialectique entre le tout et ses parties⁸². Elle

⁸¹ Cf. ALBERT LE GRAND, *Physica*, lib. VI, tr. I, c. 1, éd. Col., t. IV, 2, p. 448, l. 37-49: *Et ideo punctus tripliciter est in linea, scilicet ut principium et ut medium et ut finis. Et secundum quod est principium, sic ab eo fluit continuum primum, quod est linea, eo quod motus eius imaginabilis permanens in processu facit lineam, quemadmodum diximus supra. Et sic dictum est, quod linea est ex punctis, non quidem sicut ex partibus, sed a quibus est invisibilitas eius per totam longitudinem. Secundum autem quod est medium, sic est continuans partes et sic cadit semper inter duo puncta lineam terminantia, et ideo numquam possunt esse consequentia se duo puncta. Et secundum quod est terminus, continuatio est ad ipsum ut ad finem continui.*

⁸² Cf. ALBERT LE GRAND, *Physica*, lib. VI, tr. I, c. 7, éd. Col., t. IV, 2, p. 460, l. 22-28: *Unde inter duo puncta non intercidit punctus, sed linea, et inter duas lineas non intercidit nisi superficies et inter duas superficies non intercidit nisi corpus, cuius causa est, quia*

revêt donc une importance capitale en ce qui concerne la communication de ce flux.

« Lorsque nous regardons un point lumineux, puisque celui-ci est une forme communicable, il émet toujours pyramidalement la lumière et se communique à toutes choses dans l'infini qui sont contenues dans le cercle, qui est la base de la pyramide. Pour se communiquer, il n'a pas besoin d'un autre agent pour cette raison qu'il est communicable de par sa lumière même. Mais pour être communiqué par l'acte, il aura tout de même besoin d'un réceptacle. À cause de cela, ils disent⁸³ aussi que [le point lumineux] n'est contraint par aucune limite puisqu'il flue le plus, comme le Premier qui n'a aucune limite définissable. C'est pourquoi il est communicable en lui-même à la manière d'un élément liquide qui s'écoule et n'est pas limité, sauf lorsqu'il rencontre un terme dans lequel il s'épanche. Ainsi l'humidité, qui est interminable dans son propre terme, est néanmoins limitée par un autre. De même, les rayons sortis pyramidalement du point lumineux s'étendent dans l'infini, sauf lorsque quelque chose de saillant leur

continuum fluit ab indivisibili, et ideo ab indivisibili, quod est unius generis, non fluit continuum, quod est alterius generis.

⁸³ Cf. ALBERT LE GRAND, *Super Dionysium De divinis nominibus*, éd. Col., t. XXXVII, 1, tr. IV, c. 2, p. 72, l. 44s.

résiste, auquel cas ils sont réfléchis et recourbés dans le cercle qui est la base de la pyramide »⁸⁴.

Le point lumineux a donc l'avantage d'être à la fois l'origine de sa propre lumière et la cause de son rayonnement : on ne peut imaginer un point lumineux qui n'émettrait pas de rayons. Le point lumineux répand son rayonnement par sa nature même : il n'a donc pas besoin d'un autre agent. Il aura néanmoins besoin d'un réceptacle : c'est lorsqu'une surface est illuminée que l'on prend conscience de la lumière. Le rayonnement s'arrête à l'illumination de la surface du réceptacle qui, à son tour, réfléchit la lumière qu'il a reçue. L'image vaut aussi pour un élément liquide qui s'écoulerait jusqu'à rencontrer un réceptacle qui renverrait les flots reçus. Ces images définissent ainsi le statut du Principe, source et cause de son flux, le flux dans sa simplicité, et sa termination lorsqu'il rencontre un réceptacle

Il en est de même pour l'exemple de l'iris, dans sa fonction de diaphragme, et du soleil : lorsque l'iris est contraint par une limite telle que l'intelligence, il perdra de sa fluance ; ainsi se dessinent la hiérarchie des êtres et leur gradualité.

⁸⁴ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 3, *supra*, p. 156, l. 5-20 : *Sicut videmus in puncto lucis, quae quia communicabilis forma est, pyramidaliter semper emittit lumen et communicat omnibus in infinitum, quae infra circulum, qui basis pyramidis est, continentur. Nec ad communicandum se indiget alio agente eo quod per seipsam sui communicabilis est. Sed ut actu comunicetur, alio indiget quodam recipiente. Propter quod etiam DICUNT, quod nullo termino coarctatur, maxime fluit, sicut primum, quod nullo termino est diffinibile. Et quia in seipso communicabile est, ad modum liquidi elementi emanat et non terminatur, nisi occurrat aliquod terminatum, in quod se diffundat. Sicut humidum, quod interminabile est in seipso proprio termino, terminatur tamen alieno. Et sicut radii pyramidaliter egressi de puncto lucis in infinitum extenduntur, nisi occurrat aliquid in quod offendentes reflectantur et recurventur in circulum, qui basis est pyramidis.*

« Cet exemple se retrouve aussi dans le cas de l'iris et du soleil. L'iris, en effet, est semi-circulaire à sa base, représentant ainsi la moitié de la base pyramidale du soleil, d'où la réflexion des rayons solaires vers les nuages pluvieux. Mais s'il est contraint par une limite comme étant définissable, ce qu'est l'intelligence ou l'âme ou encore le ciel, alors il ne sera pas autant véhément dans le fluant. Rien ne flue, en effet, au-delà de la limite propre »⁸⁵.

Là aussi, comme l'exemple du point lumineux, le statut du Principe, du réceptacle et de la médiation de l'intelligence se trouve expliqué par un jeu de lumière, son émission, sa réception, sa réflexion et sa termination dans un réceptacle. Cette termination de la lumière, ou du flux, dans le réceptacle, est proportionnelle à la possibilité de ce réceptacle, l'absolue simplicité du Principe ne s'en trouvant pas altérée :

« Ainsi, l'art ne flue pas au-delà des termes de ses artifices, vers lesquels l'art est déterminé par sa raison. De même aussi, l'intelligence ne flue que vers sa propre sphère dont cette sphère est sujette. Et l'âme aussi ne flue que vers le terme de sa nature corporelle. Et aucun moteur universellement déterminé ne flue sauf vers les termes de ses

⁸⁵ *Ibid.* p. 154, l. 20-26 : *Huius exemplum est in iride et sole. Iris enim semicirculus est basis, dimidiam basim pyramidis solaris effigurans per reflexionem radiorum solis ad aquosam nubem. Si autem coarctatum sit aliquo termino sicut ens diffinibile, quod est intelligentia vel anima vel caelum, non tantae vehementiae est in fluendo. Nihil enim fluit ultra proprium terminum.*

mobiles. Les termes, en effet, sont proportionnés à la possibilité de la puissance de son mobile et de l'actif du moteur et obéissent en tout à la réception de son bien »⁸⁶.

L'image de l'illumination dans la causation de la Cause Première *mediante intelligentia* permet ainsi de ne pas tomber dans le panthéisme d'Hermès Trismégiste et le matérialisme d'Avicébron. En outre, cette illumination permet de sauvegarder au moyen de son jeu d'émission, de réflexion et de termination, l'absolue simplicité du Principe, le statut du réceptacle et sa possibilité, la termination de la lumière illuminant ce réceptacle ayant fonction de différenciation ontico-ontologique entre les différentes choses. L'illumination que propose Albert le Grand permet donc de ne pas tomber dans la *confusio* des réalités entre elles-mêmes et avec leur Principe : telle est la fonction de la création *mediante intelligentia* ; tel sont aussi la condition de possibilité et le mode d'une convertibilité du flux en influx.

⁸⁶ *Ibid.* p. 154, l. 26 – p. 155, l. 7 : *Sicut ars non fluit ultra terminum artificiatorum, ad quae ars ex sui ratione determinata est. Sicut etiam intelligentia non fluit nisi ad propriam sphaeram et quae illi sphaerae subiecta sunt. Et anima non fluit nisi ad terminum naturae sui corporis. Et universaliter nullus motor determinatus fluit nisi ad terminos sui mobilis. Termini enim possibilitatis sui mobilis potentiae activae motoris proportionati sunt et oboediunt in omnem bonitatum eius receptionem.*

LECTIO IV

CAP. 4. QUID IN QUID FLUIT

I. COMMUNICABILITE ET LIMITATION DU FLUX

A. Émission et réception du flux

En s'interrogeant sur « ce qui flue et en quoi cela flue »⁸⁷, Albert le Grand s'interroge sur la constitution ontologique et le contenu du flux. De quel contenu le flux est-il le porteur ? Enfin, la nature du flux étant de fluer, Albert pose la question de la destination du flux. Où va le flux ? Ces deux questions ne vont pas sans problèmes. Comment le flux peut-il, à la fois, être continu, avoir un contenu et enfin s'arrêter à un réceptacle ? Quel est le résultat d'un croisement entre le flux, continu par nature, et un réceptacle, restreint et limité par nature ? Le flux cesserait-il dès lors qu'il entre dans un réceptacle ? Ne serait-ce pas là un aveu de faiblesse de la part du flux remettant en cause l'unicité ontico-ontologique entre le *quod est* et le *quo est* de son origine : le Premier Principe lui-même. À la première question, nous pouvons répondre que ce que flue le flux, c'est le Premier Principe, ou plus exactement sa composition ontico-ontologique, c'est-à-dire l'identité entre le *quod est* du Premier Principe et son *quo est*, autrement dit son existence même. La question du contenu du flux⁸⁸ semble

⁸⁷ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 3, *supra*, p. 158, l. 3 : *Quid autem fluat et in quid, consequenter est determinare.*

⁸⁸ Cette théorie de la contenance du flux selon laquelle le Premier Principe précontient toutes choses est également présente chez DENYS, *De divinis nominibus*, 13, n. 2, PG 3,

paradoxale puisque, nous l'avons vu, le flux est absolument simple ; par conséquent, se poser la question d'un contenu —*a fortiori* complexe— du flux apparaît contradictoire. Mais cette contradiction se résorbe dès lors que l'on considère que le contenu du flux, n'est rien d'autre que l'absolue simplicité de l'existence de Dieu : le contenu du flux ne peut être que l'absolue existence du Premier Principe dont il découle. Enfin, en se posant la question de la destination du flux, c'est la question de la réception du flux dans les réalités naturelles que se pose Albert le Grand. Or cette réception, à la différence de l'absolue simplicité du flux et de son Premier Principe, est nécessairement limitée et restreinte : une réalité naturelle, en recevant le

977D, éd. SIMON, p. 432, l. 70-73 : [...] *sicut omnia in seipso prae habens et supermanans secundum unam impausabilem et eandem et superplenam et imminorablem largitionem*. On la retrouve (*superhabens, prae habens*) également chez EUSTRATE, *In Primum Aristotelis Moralium ad Nicomachum*, 1096a 10-14, éd. MERCKEN, p. 68, l. 69-71. On la retrouve aussi chez MAÏMONIDE, *Le Guide des égarés*, trad. S. MUNK, préface CL. BIRMAN, Deuxième partie, § 12, « Les dix paroles », Verdier, Paris, 1979, p. 274-276 : « Cette action de l'intelligence séparée est toujours désignée par le mot « épanchement » (*féidh*), par comparaison avec la source d'eau qui s'épanche de tous côtés et qui n'a pas de côtés déterminés, ni d'où elle proflue, ni par où elle se répand ailleurs, mais qui jaillit de partout et qui arrose continuellement tous les côtés (à l'entour), ce qui est près et ce qui est loin. Car il en est de même de cette intelligence : aucune force ne lui arrive d'un certain côté ni d'une certaine distance, et sa force n'arrive pas non plus dans un temps plutôt que dans un autre temps ; au contraire, son action est perpétuelle, et toutes les fois qu'une chose a été disposée, elle reçoit cette action toujours existante qu'on a désignée par le mot « épanchement ». De même encore, comme on a démontré l'incorporalité du Créateur et établi que l'univers est son œuvre et qu'il en est, lui, la cause efficiente, —ainsi que nous l'avons exposé et que nous l'exposerons encore,— on a dit que le monde vient de l'épanchement de Dieu et que Dieu a épanché sur lui tout ce qui y survient ». On la retrouve aussi, mais en un sens panthéiste chez HERMES TRISMEGISTE, *Traité XII in Corpus Hermeticum*, t. I, *Poimandrès - Traités II-XII*, texte établi par A. D. NOCK, traduction de A.-J. FESTUGIERE, éd. « Les Belles Lettres », Paris, 1946, ch. 14 (p. 179) : « Dieu enveloppe et pénètre tout, l'intellect enveloppe l'âme, l'âme enveloppe l'air, l'air enveloppe la matière » ; ch. 20 (p. 182) : « Dieu, lui, enveloppe tout et pénètre tout : car il est énergie et puissance » ; ch. 22 (p. 183) : « Dieu est tout ; et le Tout pénètre toutes choses et enveloppe toutes choses ». La thématique de la contenance du flux sera donc capitale pour Albert le Grand, elle lui permettra de dégager une hiérarchie des êtres, une analogie de l'être, un principe d'individuation et enfin sa doctrine des trois états de l'universel *ante rem, in re, post rem*.

flux, limite et restreint nécessairement le flux originaire du Premier Principe. C'est cette simplicité du flux à partir du Premier Principe et cette limitation du flux dans un réceptacle que cherche Albert à mettre en contraste. Émission et réception du flux sont comme les deux éléments pouvant répondre à la question du contenu absolument simple du flux. Car nous l'avons vu, la grande originalité d'Albert n'est pas seulement de se concentrer exclusivement sur la provenance du flux et sa réception, mais aussi d'analyser la nature du flux entre son point de départ et son point d'arrivée.

Le point de rencontre entre l'absolue simplicité du flux provenant du Premier Principe, c'est-à-dire l'identité entre son *quo est* et son *quod est*, et la complexité de sa réception est précisément ce qui va différencier ontico-ontologiquement le Premier Principe de la réalité créée : le flux, une fois reçu dans un réceptacle, structure ce dernier en une différenciation entre son *quo est* et son *quod est*. La réalité créée, de par son caractère de réceptacle, ne peut avoir d'identité entre son *quo est* et son *quod est*. Car en effet, un réceptacle, interrompt par définition le flux du Premier Principe ; le flux ne pouvant continuer, il perd son caractère absolument simple et, par conséquent l'identité entre son *quo est* et son *quod est* ; de là, la différenciation qui s'opère entre *quo est* et *quod est* au sein du réceptacle ; lorsqu'il croise un réceptacle, le flux perd son absolue simplicité. C'est dire combien la communicabilité du Premier Principe et la limitation du flux par un réceptacle structure ontologiquement le monde qui nous environne. La différenciation ontico-ontologique entre le Premier Principe et la réalité créée résulte non seulement de la suréminence ontologique du Premier Principe, mais aussi de la capacité réceptrice de la réalité créée. Cette dernière est constituée en une essence différente du Premier Principe dès lors qu'elle diverge le *quod est* et le *quo est* du Premier Principe reçu par le flux dans le caractère limitatif et restrictif du réceptacle.

B. Extension du flux sans action ni passion : le modèle du Timée en question

La question de la réception du flux nous a montré que le flux ne pouvait être empreint ni d'action ni de passion. Si le flux agissait, il viendrait à rompre son unicité ontico-ontologique entre le *quod est* et le *quo est* du Premier Principe. Or, le flux se communique par nature, non par un « autre mouvant ». Si le flux pâtissait, il viendrait à perdre son absolue simplicité et par là sa communicabilité propre.

« Le fluant, ne flue pas, en effet, par un autre mouvant, mais par sa communicabilité propre, parce que rien ne flue de ce qui est susceptible d'action ou de passion. Et ainsi, ce qui est matériel, ne flue pas à proprement parler. Dans ce cas, en effet, fluer commencerait par un certain agent dans la matière et qui dissolverait cette dernière : il n'y aurait donc pas de fluer à partir de ses propres puissances, mais par accident. [Le fluant] flue donc parce qu'il s'étend selon lui-même dans sa multiplication, ce qu'a dit d'une certaine manière PLATON⁸⁹ au sujet des formes existantes par soi. Mais cela n'est en réalité que, premièrement, de la lumière intellectuelle de l'intellect agent et, deuxièmement, de la lumière corporelle : les lumières intellectuelles dans les

⁸⁹ Cf. PLATON, *Timée*, 50b-c ; ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, éd. Col., t. XVII, 2, l. 1, tr. 1, c. 3, p. 9, l. 3-10.

corps en est l'exemple. De même que ce qui est fluide n'exige à son flux que la déclivité, ainsi en est-il spirituellement du fluide »⁹⁰.

Rien de ce qui est susceptible d'action et de passion ne flue donc. C'est là probablement une réponse que formule Albert le Grand contre le matérialisme d'Hermès Trismégiste, et peut-être même celui de David de Dinant⁹¹ ou encore d'Amaury de Bène⁹². La matière ne peut vraiment fluer

⁹⁰ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 4, *supra*, p. 158, l. 4-16 : *Ex quod enim fluens non alio movente fluit, sed propria communicabilitate, constat, quod nihil fluit quod est susceptibile actionis vel passionis. Et sic id quod materiale est, proprie loquendo fluere non habet. Hoc enim quodam agente in materiam et dissolvente eam fluere incipit. Et hoc ex propria virtute fluere non habet, sed per accidens. Fluit ergo, quod secundum seipsum se extendit in sui multiplicationem, quemadmodum PLATO dixit de formis per se existentibus. Hoc autem non est nisi primum quidem lumen intellectuale intellectus agentis et secundum lumen corporale, quod luminis intellectualis in corporibus est exemplum. Sicut enim id quod fluidum est, ad sui fluxum non exigit nisi declivitatem, ita quod spiritualiter fluidum est.*

⁹¹ Sur ce sujet voir G. THERY, *Autour du décret de 1210 : I.- David de Dinant. Étude sur son panthéisme matérialiste*, « Bibliothèque thomiste », VI, RSPT, Le Saulchoir, Kain, 1925. L'idée maîtresse sur laquelle Albert le Grand combat David de Dinant concerne l'identification qu'opère ce dernier entre Dieu, l'hylé et le voũç, faisant remonter la source de cette doctrine à Alexandre d'Aphrodise. Sur cette position, voir ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, éd. Col., t. XVII, 2, lib. I, tr. I, c. 1, p. 1-4 ainsi que la réponse qu'Albert apporte à cette thèse, *idem*, lib. I, tr. I, c. 2, p. 4-8. On comprend pourquoi cette thèse attribuée à David de Dinant embarrasse Albert dans la formulation de sa théorie du flux : si le Premier Principe (ou Dieu) était la même chose que la matière dans laquelle il influe et que l'intellect par lequel il influe, il n'y aurait plus aucune raison d'établir une théorie du flux. Voir aussi, sur ce même sujet, A. CAPARELLO, « La materia nella dottrina della causalità in Roberto di Lincoln ». In *Aristotele in Britain during the Middle Ages : Proceedings of the International Conference at Cambridge 8-11 April 1994 organized by the Société Internationale de Philosophie Médiévale*, éd. JOHN MARENBOON, p. 57-71, Tunhout, Brepols, 1996.

⁹² Dans le cas d'Amaury de Bène, il s'agirait davantage d'un panthéisme formel que d'un panthéisme matérialiste. Albert le Grand parle très rarement d'Amaury de Bène de manière explicite. Nous pouvons néanmoins retenir ces allusions, dans, par exemple, ALBERT LE GRAND, *Summa theologiae*, Ia, tr. 4, q. 19 : et *Utrum Deus sit forma vel materia omnia ?*

car un flux matériel commencerait nécessairement par un certain agent insinué dans la matière et qui, dissolverait, abolirait, et annihilerait la spécificité de cette matière : la matière suppose nécessairement un agent qui vient rompre par sa nature l'unicité ontico-ontologique du flux. Dans la matière, il ne peut y avoir d'identité entre *quod est* et *quo est*, car le flux n'y serait pas substantiel mais accidentel. Outre la question de la constitution d'un flux matériel en soi, c'est la destination de ce même flux que cherche à remettre en question Albert le Grand : si le flux était matériel, il viendrait détruire son réceptacle et non l'informer.

C. Le passage de l'Un au Multiple : ou la diversification des êtres à partir du flux émis par le Premier Principe

1. Sigillation et $\chi\acute{o}\rho\alpha$: deux thèmes platoniciens qui rencontrent le péripatétisme d'Albert le Grand

Le flux ne peut donc être matériel. « [Le fluant flue donc parce qu'il s'étend selon lui-même dans sa multiplication, ce qu'a dit d'une certaine manière Platon au sujet des formes existantes par soi ». Le flux semble ici n'être que formel. De peur de tomber dans le panthéisme matérialiste de David de Dinant, Albert le Grand serait-il tombé dans le panthéisme formaliste d'Amaury de Bène ? Albert, en s'interrogeant sur le mode de diversification ou de multiplication du flux, ou plus exactement sur les formes dont il est porteur, tente probablement de trouver une voie de réponse à l'adage *ex uno non nisi unum fit*. Or, si comme le dit cet adage, l'un ne peut produire que l'un, comment alors résoudre le problème de la diversification et de la multiplication des être créés. Comment la multiplication peut-elle advenir à partir de l'Un ? Vaste question à laquelle, nous l'avons vu, s'étaient confrontés Avicenne, Averroès ainsi que

Avicéron⁹³. C'est à travers le *Timée* de Platon, qu'Albert tente de donner une réponse. Cette réponse concerne les « formes existantes par soi ». Ces

⁹³ ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, éd. Col., t. XVII, 2, lib. I, tr. I, c.6, *De improbatione opinionis Avicéron*, p. 13-14 : *Adhuc autem fortissime obicitur, quod ab uno simplici non est nisi unum. Haec enim propositio ab Aristotele scribitur in epistula, quae est De principio universi esse, et ab Alfarabio et ab Avicenna et Averroë suscipitur et explanatur. Hic autem secundum positionem Avicéron duo quaedam, quorum neutrum mediante alio fluit, inducuntur, forma scilicet prima et materia prima. Materia enim prima formam non facit esse formam. Similiter forma prima materiam non facit materiam. Et sic aequae prima sunt, quod non capit intellectus.* Avicéron soutenait que de l'Un advenait la forme et la matière et non que de l'Un ne pouvait advenir que l'Un. En stigmatisant Avicéron, c'est la panthéisme matérialiste de David de Dinant et le panthéisme formaliste d'Amaury de Bène qu'Albert semble dénoncer. Albert tire peut-être la formule *ex uno non fit nisi unum* de la *Lettre sur le Principe de l'univers*. Il pourrait aussi la tirer d'autres auteurs : MAÏMONIDE, *Dux neutrorum*, II, 23, f°LIIIv, Paris, 1520 : *Aristoteles et omnes qui profundaverunt in philosophia, convenerunt in hac propositione, quod ex simplici non potest provenire nisi unum simplex. [...] Et secundum hanc intentionem dixit Aristoteles, quod a creatore non provenit proventum primo nisi unus intellectus simplex solum modo* ; AVICENNE, *Metaphysica*, IX, 4, éd. VAN RIET, p. 481, l. 50-51 : *Nosti etiam quod ex uno, secundum quod est unum, non est nisi unum* ; AL-GHAZALI, *Metaphysica*, I, IV, éd. MUCKLE, p. 117, l. 33-34 et I, 5, p. 119, l. 9-11 et l. 24-26 ; AVERROES, *Metaphysica*, XII, comm. 44, f°327vI, Venise, 1562 : *Ab uno et simplici non provenit nisi unum* ; *Epitomes in libros Metaphysicorum*, 4, f°392rD, 393rA-C, Venise, 1562 : *Ab uno simplici in quantum est simplex provenit unum*. Sur la formule *ex uno non fit nisi unum* ou *ab uno non nisi unum*, voir A. DE LIBERA, « *Ex uno non fit nisi unum*. La *Lettre sur le Principe de l'univers* et les condamnations parisiennes de 1277 », in B. MOJSISCH, O. PLUTA (éd.), *Historia Philosophiae Medii Aevi*, Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Amsterdam/Philadelphia, Grüner, 1991, p. 543-560 ; TH. BONIN, *Creation as emanation. The origin of diversity in Albert the Great's On the Causes and the Procession of the Universe*, éd. by JOHN VAN ENGEN, « Publications in Medieval Studies », XXIX, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, p. 35-37 ; R. J. TESKE, *William of Auvergne's use of Avicenna's principle* ; « *Ex uno, secundum quod unum, non nisi unum* », *The Modern Schoolman*, 71, 1993-1994, p. 1-15 ; THOMAS D'AQUIN, *Commentaire du Livre de causes*, intro., trad. comm. par B. et J. DECOSSAS, « Philologie et Mercure », Vrin, Paris, 2005, p. 30-33 ; HANKEY, W. J., « *Ab uno simplici non est nisi unum* : The Place of Natural and Necessary Emmanation in Aquinas' Doctrine of Creation », for the Festschrift for Dr. ROBERT CROUSE, to be entitled *Omnia in Sapientia : Essays on Creation in Honour of the rev. DR ROBERT D. CROUSE*, éd. by W. OTTEN, W. HANNAM, and M. TRESCHOW, « Studies in Intellectual History », Leiden, Brill, 2002 ; BERTOLACCI, A., « The reception of Avicennas' *Philosophia prima* in Albert the Great's commentary on the *Metaphysics* :

formes ne concernent pas les formes aristotéliennes, elles concernent avant tout la théorie platonicienne de l'impression : Albert ne peut donc glisser vers un panthéisme formaliste. L'Un, à travers le flux, se multiplie par ces formes existantes par soi : c'est toute la tradition platonicienne de la sigillation que reprend à son compte Albert le Grand. Le flux influe la matière en lui imprimant une forme ; chaque forme diffère en fonction de son réceptacle ; pour autant, bien que les réceptacles soient divers, le sceau qui imprime les formes, reste, quant à lui, le même.

Autrement dit, la thématique platonicienne de la sigillation, qu'exploite Albert pour rendre compte du passage de l'Un au multiple, ne va pas sans la théorie, également platonicienne, de la $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ ⁹⁴ : ce n'est pas

the case of the doctrine of unity », in *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren : Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikaner ordens, Neue Folge, Bd. 10, Berlin, Akademie Verlag, 2001, p. 67-78.

⁹⁴ PLATON, *Timée*, 50b-51a, traduction et présentation par L. BRISSON, GF, Paris, 1999, p. 149-151 : « Mais, pour atteindre à encore plus de clarté sur ce point, efforçons-nous de nous expliquer de nouveau. Supposons en effet que quelqu'un ait modelé toutes les figures possibles avec de l'or et qu'il ne cesse de les remodeler chacune en toutes les autres ; si on lui montre une de ces figures et si on lui demande ce que c'est, le parti de beaucoup le plus sûr au regard de la vérité est de répondre : « c'est de l'or ». Il ne faut jamais dire du triangle ni d'aucune autre figure qui dans l'or sont venus à l'être, « c'est ceci », comme si ce l'était, puisque, à l'instant même où l'on donne ces dénominations, ces figures sont en train de changer ; mais, comme elles admettent qu'on les dénomme avec quelque sécurité « ce qui est tel ou tel », voilà la solution qu'on choisira de préférence ».

C'est bien le même type de discours qu'on doit tenir quand on parle de ce qui reçoit tous les corps. Il faut toujours lui donner le même nom ; car elle ne perd absolument aucune des propriétés qui sont les siennes. Toujours en effet elle reçoit toutes les choses, et jamais en aucune manière sans aucun rapport elle ne prend une forme qui ressemble à rien de ce qui peut entrer en elle. Par nature, en effet elle se présente comme le porte-empreinte de toutes choses. Modifiée et découpée en figures par les choses qui entrent en elle, elle apparaît par suite tantôt sous un aspect tantôt sous un autre. Les choses qui entrent en elle et qui en sortent sont des imitations de réalités éternelles, des empreintes qui proviennent de ces réalités éternelles d'une manière qu'il n'est pas facile de décrire et qui suscite l'étonnement, sujet sur lequel nous reviendrons plus tard.

tant l'Un qui se multiplie en soi —car *ex uno non nisi unum fit*—, que le réceptacle qui multiplie les formes que lui influe l'Un. La diversité ontico-ontologique des réalités a donc pour cause la limite que posent les réceptacles au flux, non l'Un en soi.

Pour le moment donc, il faut se mettre dans la tête qu'il y a trois choses : ce qui devient, ce en quoi cela devient, et ce à la ressemblance de quoi naît ce qui devient. Et tout naturellement il convient de comparer le réceptacle à une mère, le modèle à un père, et la nature qui tient le milieu entre les deux à un enfant, et de comprendre que, si l'empreinte doit être diverse et présenter à l'œil cette diversité sous tous ses aspects, l'entité en quoi vient se déposer cette empreinte ne saurait être convenablement disposée que si elle est absolument dépourvue des formes de toutes les espèces des choses qu'elle est susceptible de recevoir par ailleurs. En effet, si le réceptacle ressemblait à l'une des choses qui y entrent, chaque fois que des choses dotées d'une nature contraire ou radicalement hétérogène à celle-là se présenteraient, le réceptacle en prendrait mal la ressemblance, étant donné qu'il montrerait en même temps l'aspect qui est le sien. Voilà pourquoi il faut que soit dépourvue de toutes caractéristiques, l'entité qui recevra en elle des choses de tout genre. Par exemple, pour fabriquer des onguents parfumés artificiellement, on commence, une fois qu'on a cette matière première, par rendre le plus inodores possible les liquides qui doivent recevoir les parfums. De même tous ceux qui, en quelque substance molle, s'appliquent à modeler des figures, ne laissent subsister la trace d'absolument aucune figure, et s'arrangent pour aplanir cette substance molle et la rendre le plus lisse possible. Cela dit, il en va de même aussi pour l'entité qui doit sur toute son étendue recevoir maintes fois et dans de bonnes conditions les représentations de tous les êtres éternels ; il convient qu'elle soit par nature dépourvue de toute forme. Voilà bien pourquoi nous disons que la mère de ce qui est venu à l'être, de ce qui est visible ou du moins perceptible par un sens, c'est-à-dire le réceptacle, n'est ni terre, ni air, ni feu, ni eau, ni rien de tout ce qui vient de ces éléments et de tout ce dont ils dérivent. Mais, si nous disons qu'il s'agit d'une espèce invisible et dépourvue de forme, qui reçoit tout, qui participe de l'intelligible d'une façon particulièrement déconcertante et qui se laisse très difficilement saisir, nous ne mentirons point. Et, dans la mesure où ce qui vient d'être dit permet d'approcher sa nature, voici de quelle manière on pourrait en parler le plus correctement. Ce que, à chaque fois, on observe comme étant du feu, c'est la portion du réceptacle qui est enflammée ; de l'eau, la portion liquéfiée, de la terre et de l'air, toute portion qui a reçu des images de terre et d'air ».

2. Immatérialité du flux : le refus du panthéisme matérialiste par Albert le Grand

À partir de cette théorie de la sigillation, couplée à la théorie de la $\chi\acute{o}\rho\alpha$, Albert va, à la suite de Platon, déduire quelques propositions. Premièrement, le flux ne peut être une composition d'éléments, thèse qu'Albert a précédemment développée en son premier chapitre au sujet de la définition du flux⁹⁵. C'est en ce sens que le flux ne peut être matériel. Pour Platon, le réceptacle n'est aucun élément (terre, air, feu, eau).

« [...] le réceptacle, n'est ni terre, ni air, ni feu, ni eau, ni rien de tout ce qui vient de ces éléments et de tout ce dont ils dérivent. Mais, si nous disons qu'il s'agit d'une espèce invisible et dépourvue de forme, qui reçoit tout, qui participe de l'intelligible d'une façon particulièrement déconcertante et qui se laisse très difficilement saisir, nous ne mentirons point. Et, dans la mesure où ce qui vient d'être dit permet d'approcher sa nature, voici de quelle manière on pourrait en parler le plus correctement. Ce que, à chaque fois, on observe comme étant du feu, c'est la portion du réceptacle qui est enflammée ; de l'eau, la

⁹⁵ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 1, *supra*, p. 139, l. 7-10 : *Ex quo patet, quod fluere non est elementaliter constituere. Quod enim elementaliter constituitur, componitur ex primis constituentibus ipsum secundum formam. Fluxus autem vult esse simplicis alicuius, quod in esse suo nihil habet elementaliter componens.*

portion liquéfiée, de la terre et de l'air, toute portion
qui a reçu des images de terre et d'air ».⁹⁶

Lorsque nous voyons de la terre, du feu, de l'air, de l'eau, c'est en réalité, la portion du réceptacle occupée par ces éléments que nous voyons. Et ce réceptacle, qui ne s'identifie pas aux éléments qu'il porte, est dépourvu de forme. Le réceptacle, et non le flux, reçoit tout : nous restons toujours ici dans le problème du flux sans action ni passion. Le réceptacle participe ainsi à l'intelligible. Loin de fusionner avec la matière, le réceptacle est cette $\chi\acute{o}\rho\alpha$ prête à être informée par l'intellect et, par ce biais, à participer à l'intelligible. C'est la aussi un grand tour de maître qu'opère Albert le Grand en n'opposant plus simplement la matière et la forme, mais en les conciliant par cette théorie de la $\chi\acute{o}\rho\alpha$ dans laquelle les formes viennent informer la matière informe. Le flux ne saurait ainsi être exclusivement matériel ; il informe cette matière et par conséquent imprime son sceau sur la $\chi\acute{o}\rho\alpha$. De là vient la ressemblance entre la matière imprimée, impression reçue par le flux, avec les « réalités éternelles », d'où découle le flux. C'est peut-être la fonction intelligible et noétique du flux que dégage Albert :

« [Le fluant] flue donc parce qu'il s'étend selon lui-même dans sa multiplication, ce qu'a dit d'une certaine manière PLATON⁹⁷ au sujet des formes existantes par soi. Mais cela n'est en réalité que, premièrement, de la lumière intellectuelle de l'intellect agent et, deuxièmement, de la lumière

⁹⁶ Cf. PLATON, *Timée*, 50b-51a, traduction et présentation par L. BRISSON, GF, Paris, 1999, p. 149-151.

⁹⁷ Cf. PLATON, *Timée*, 50b-c ; ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, éd. Col., t. XVII, 2, l. 1, tr. 1, c. 3, p. 9, l. 3-10.

corporelle : les lumières intellectuelles dans les corps en est l'exemple. De même que ce qui est fluide n'exige à son flux que la déclivité, ainsi en est-il spirituellement du fluide »⁹⁸.

3. Entre le démiurge Platon et l'intellect agent d'Aristote

On pourra être surpris qu'Albert, en faisant référence à Platon, et donc à la puissance informatrice du démiurge, fasse également référence à l'intellect agent. Albert associerait-il le démiurge de Platon à l'intellect agent d'Aristote ? L'exemple pour illustrer la multiplication, platonicienne, des « formes existantes par soi », semble, en effet, se référer à *Timée* 28a-29a⁹⁹. La « lumière intellectuelle » et la « lumière corporelle » semblent

⁹⁸ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 4, *supra*, p. 158, 9-10 : *Fluit ergo, quod secundum seipsum se extendit in sui multiplicationem, quemadmodum PLATO dixit de formis per se existentibus. Hoc autem non est nisi primum quidem lumen intellectuale intellectus agentis et secundum lumen corporale, quod luminis intellectualis in corporibus est exemplum.*

⁹⁹ PLATON, *Timée*, 28a-29a, traduction et présentation par L. BRISSON, GF, Paris, 1999, p.115-117 : « Or, il y a lieu, à mon sens, de commencer par faire cette distinction : qu'est-ce qui est toujours, sans jamais devenir, et qu'est-ce qui devient toujours, sans être jamais ? De toute évidence, peut être appréhendé par l'intellect et faire l'objet d'une explication rationnelle, ce qui toujours reste identique. En revanche, peut devenir objet d'opinion au terme d'une perception sensible rebelle à toute explication rationnelle, ce qui naît et se corrompt, ce qui n'est réellement jamais. De plus, tout ce qui est engendré est nécessairement engendré sous l'effet d'une cause ; car, sans l'intervention d'une cause, rien ne peut être engendré. Aussi, chaque fois qu'un démiurge fabrique quelque chose en posant les yeux sur ce qui toujours reste identique et en prenant pour modèle un objet de ce genre, pour en reproduire la forme et les propriétés, tout ce qu'il réalise en procédant ainsi est nécessairement beau ; au contraire, s'il fixait les yeux sur ce qui est engendré, s'il prenait pour modèle un objet engendré, le résultat ne serait pas beau.

Soit le ciel dans son ensemble ou le monde —s'il arrive qu'un autre nom lui convienne mieux, donnons-lui ce nom. Il faut d'abord examiner à son sujet ce que, suppose-t-on, il faut examiner en premier lieu au sujet de toute chose. A-t-il toujours été, sans aucun principe de génération ? Ou bien a-t-il été engendré, tirant son origine d'un principe ? Il a été engendré, car on peut le voir et le toucher et par suite il a un corps. Or, tout ce qui est tel

effectivement se référer à l'appréhension par l'intellect et à la perception sensible que développe Platon. L'appréhension par l'intellect et la perception sensible sont pour Platon les deux modèles à partir desquels le démiurge fabrique l'univers. Le premier modèle reste identique, le second est engendré, c'est-à-dire changeant. Par conséquent, si le démiurge prend pour modèle l'intellect, c'est-à-dire ce qui reste identique et stable, la chose qu'il fabriquera sera belle. Au contraire, si le démiurge prend pour modèle le sensible, c'est-à-dire ce qui change, la chose qu'il fabriquera ne sera pas belle. Aussi, il est juste de se demander sur quel modèle le monde, le cosmos, a-t-il été fabriqué : est-ce sur un modèle intelligible, et donc ontologiquement stable car identique à lui-même, ou est-ce sur un modèle sensible, et donc sur un modèle ontologiquement instable car engendré et donc sujet à la génération et à la corruption ? Pour Platon, il est évident que le démiurge qui est bon, en fabriquant le cosmos qui est beau, a fixé son regard sur ce qui est éternel, par conséquent le monde qui a été fabriqué « est en conformité avec ce qui peut être appréhendé par la raison et par la pensée, c'est-à-dire en conformité avec ce qui reste identique, qu'il a été fabriqué par le démiurge ». C'est ainsi qu'advient le Multiple après l'Un :

est sensible. Et ce qui est sensible, ce qui est appréhendé par l'opinion au terme d'une perception sensible, cela, nous venons de le voir, est engendré et sujet à la naissance. Pour sa part, ce qui est engendré, c'est, disons-nous, nécessairement par l'action d'une cause que cela est engendré. Cela dit, trouver le fabricant et le père de l'univers exige un effort et, lorsqu'on l'a trouvé, il n'est pas possible d'en parler à tout le monde.

Mais il faut encore se demander au sujet de l'univers, d'après lequel des deux sortes de modèles son fabricant l'a réalisé, d'après ce qui reste identique et dans le même état ou d'après ce qui devient ? Si notre monde est beau et si son démiurge est bon, il est évident que le démiurge a fixé ses regards sur ce qui est éternel ; autrement —hypothèse qu'il n'est même pas permis d'évoquer—, c'est sur ce qui est engendré. Il est évident pour tout le monde que le démiurge a fixé les yeux sur ce qui est éternel ; ce monde en effet est la plus belle des choses qui ont été engendrées, et son fabricant, la meilleure des causes. Par suite, ce qui a été engendré, c'est en conformité avec ce qui peut être appréhendé par la raison et par la pensée, c'est-à-dire en conformité avec ce qui reste identique, qu'il a été fabriqué par le démiurge ».

les formes existantes par soi, par la lumière de l'intellect agent (que Platon nomme démiurge, c'est-à-dire le flux émis par le Premier Principe), ou encore par la lumière corporelle (celle des réceptacles en tant que pures réceptions limités et restreintes du flux), ou enfin par la lumière intellectuelle dans les corps (celle de l'influx qui vient dans le réceptacle pour l'informer). Ces formes existantes par soi, dont Albert exploite le thème platonicien se regroupent en trois catégories (le flux de l'intellect agent, le flux reçu dans un réceptacle et enfin l'influx qui vient dans la *χώρα* pour l'informer) et font advenir le Multiple à partir de l'Un tout en respectant l'adage *ex uno non nisi unum fit*. Le flux apparaît dès lors, avec cette cosmologie teintée ici de platonisme et d'aristotélisme (l'identification du Démiurge à l'intellect agent) comme la clef de voute spéculative qui délierait le problème du passage de l'Un au Multiple sans trahir le *ex uno non nisi unum fit*.

Une question subsiste néanmoins dans ce mode opératoire albertinien : l'association entre le démiurge de Platon et l'intellect agent d'Aristote a-t-elle été voulue par Albert ? Quelle est la fonction d'une telle association ? Il semble qu'elle ait pour fonction l'explication de la diversité du réel (le Multiple) et donc de sa création, car ici n'est création, finalement, que le passage de l'Un au Multiple. La fonction démiurgique de Platon ne pouvait être totalement assumée par Albert, de peur de se trouver face à des points doctrinaux contentieux à l'époque : la création du monde n'est pas une fabrication, elle est, dans le cadre du flux, une information. Décrire une création démiurgique, c'était pour Albert, prendre le risque d'une création qui ne serait pas *ex nihilo*. D'où l'appel à l'intellect agent : la noétique aristotélicienne semblait être la seule à pouvoir donner une explication du réel sans compromission avec le panthéisme. Il en est de même pour la théorie platonicienne de la *χώρα* : Albert ne pouvait soutenir intégralement cette théorie car elle présupposait que le monde soit éternel où la *χώρα*

n'aurait été qu'une immense masse d'espace éternel ne demandant qu'à être informé.

D. La contenance du flux à la lumière des quatre causes aristotéliennes

La question de l'action et de la passion du flux étant élucidée, Albert va pouvoir traiter de la question de la contenance du flux : par contenance, nous entendons le mode selon lequel le flux peut être arrêté et dont le contenu ne pourrait aller au-delà de ses limites. Pour ce faire, Albert prend l'exemple de l'eau qui ne peut couler au-delà de ses obstacles. De même que l'eau exige une déclivité pour couler, de même le flux exige métaphysiquement une certaine chute (*casus*) du Premier Principe sur les réalités. À l'inverse, de même que l'eau ne peut couler au-delà d'une barrière qu'elle ne peut franchir, de même le flux ne peut être arrêté que par l'encerclement et la limite de termes qui lui sont étrangers :

« En outre, lorsqu'il flue¹⁰⁰, cela ne peut ni exiger une communicabilité impraticable, ni être arrêté sauf par l'encerclement d'autres termes. La différence restreinte et limitée au-delà de laquelle cela ne peut pas fluer vient d'un terme autre que le flux lui-même. Il peut néanmoins fluer en soi-même [à l'intérieur de ces termes], comme la piscine flue entre ses bords. De cela, il est clair que s'il n'avait pas de limites à sa démarcation, [le flux] fluerait

¹⁰⁰ Nous utilisons l'impersonnel lorsque nous écrivons dans ce paragraphe « il flue », ou « cela flue », de la même manière que l'impersonnel « il pleut » en français.

alors à nouveau sur toutes choses ; et s'il fluait dans des limites plus établies, alors [le fluant] fluerait d'une manière plus établie ; et s'il était plus resserré, alors son flux serait serré et contenu en tout genre des causes »¹⁰¹.

Que nous l'appellons termination, restriction ou encore démarcation, la contenance du flux que développe Albert le Grand se pose par rapport aux quatre causes aristotéliennes : quel que soit son type de contenance, qu'elle soit plus ou moins établie, le flux reste contenu « en tout genre de causes », c'est-à-dire le cadre des causes efficientes, formelles, finales et matérielles. La causalité du flux ne dépend pas de son degré de contenance. Comment comprendre la limitation du flux ? Et s'il était limité en quel sens pourrait-il être absolument simple ? La contenance du flux, fusse-t-elle grâce à l'explication des quatre causes, apparaît à nouveau comme une contradiction. Et cette contradiction est d'autant plus saisissante que Albert le Grand se défend de tout panthéisme matérialiste ou/et formaliste. Le flux serait-il une matière, une forme ? Ou serait-il une simple efficience ou encore une finalité ?

En analysant la contenance du flux à la lumière des quatre causes aristotéliennes, Albert le Grand va pouvoir décrire le statut du Premier Principe par rapport aux autres degrés de l'être. La contenance du flux ne

¹⁰¹ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 4, *supra*, p. 158, l. 17 - p. 159, l. 4 : *Adhuc, quod fluat, non exigit nisi non impeditam communicabilitatem nec impedi potest nisi per alieni termini circumpositionem. Alienus autem terminus est differentia coarctans et terminans, ultra quam fluere non potest. Fluere tamen potest intra ipsam, sicut fluit alveus intra ripas. Ex quo patet, quod si terminos suae diffinitionis non habeat, quod omnibus supereffluit ; et in quantum latiores habet terminos, latius fluit ; et si strictiores habeat, fluxus eius stringitur et coarctatur secundum omne genus causarum.*

concerne en réalité que les êtres étant inférieurs au Premier Principe et non le Premier Principe lui-même. Le flux est contenu dès lors qu'il concerne les êtres subordonnés au Premier Principe : plus encore, cette contenance constitue précisément la subordination des êtres au Premier Principe.

1. La contenance du flux à la lumière de la cause efficiente

Dans le cadre de la cause efficiente, cela peut se comprendre aisément. Le Premier efficient flue sans limite (*sine termino*), c'est-à-dire sur toutes choses, afin de les réaliser. Le Premier a pour fonction de faire passer de la puissance à l'acte les réalités sur lesquelles il influe :

« Tout comme cela est évident dans le genre de la cause efficiente : le Premier efficient flue sans limite, influant la puissance à toute chose afin d'être réalisée. Le second n'influe que dans ce qui est sous lui¹⁰². Et il en est ainsi du troisième et ainsi de suite pour les efficients »¹⁰³.

Le Maître Colonnais semble ici relire la première proposition du *Liber de causis* selon laquelle « Toute cause première influe plus sur son effet que la cause universelle seconde » en un sens nouveau : à une conception néoplatonicienne de la causalité, Albert va y joindre un sens aristotélien. Autrement dit, le genre de la cause efficiente permet à Albert

¹⁰² Cf. *Liber de causis*, I, 1, in *op. cit.*, p. 38-39 : *Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa universalis secunda*. [Toute cause première influe plus sur son effet que la cause universelle seconde].

¹⁰³ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 4, *supra*, p. 159, l. 5-8 : *Sicut patet in genere causae efficientis, quod primum efficiens sine termino fluit omnibus influens efficiendi virtutem. Secundum autem non influit nisi in ea quae sub ipso sunt. Et sic est de tertio et deinceps efficientibus*.

de faire tenir simultanément au Premier Principe son éminence et son engagement dans le réel. C'est l'éduction de formes, c'est-à-dire en faisant passer les choses —toutes les choses— de l'état de puissance à l'acte, que le Premier Principe apparaît véritablement Premier. Les autres êtres, tels que le deuxième ou encore le troisième, n'influent pour ainsi dire que sur ceux qui leur sont inférieurs mais jamais sur ceux qui leur sont supérieurs. La contenance du flux met ainsi en exergue, *via* le genre de la cause efficiente, une hiérarchie des êtres ainsi qu'un rapport du troisième au deuxième et du deuxième au Premier. C'est dire combien la contenance du flux, en fonction de l'être dans lequel elle dépend et du genre de la cause efficiente dans lequel elle s'inscrit, contribue à formuler une véritable théorie de l'analogie de l'être.

2. La contenance du flux à la lumière de la cause formelle

Dans le cadre de la cause formelle, Albert semble tenir la même proposition, le Premier Principe flue sans limite (*sine termino*), quoique dans un autre sens. Il ne s'agit pas tant du Premier Principe en tant que Premier efficient que du Premier Principe en tant qu'étant cherchant à individuer les êtres dans lesquels il flue.

« De même, dans les causes formelles, l'étant flue sans limite. Mais le vivant ne flue qu'à l'intérieur des limites de la vie, et il en est de même pour les sens, la raison et l'intellect »¹⁰⁴.

¹⁰⁴ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 4, *supra*, p. 159, l. 9-11 : *Similiter in causis formalibus ens sine termino fluit. Vivum autem non fluit nisi intra terminos vitae, et similiter sensus et ratio et intellectus.*

Ici, la hiérarchie des êtres que dessine Albert le Grand au moyen du genre de la cause formelle concerne davantage le vivant ou, plus exactement, la vie psychologique, que le passage de l'état de puissance à l'acte. Si l'étant flue sans limite, les différents genres de la psychologie, vie, sens, raison et intellect représentent graduellement l'être du plus général au plus perfectionné. Le flux se contient à chaque degré — vie, sens, raison et intellect — d'une manière de plus en plus particulière, le degré le plus général étant la condition de possibilité du plus particulier. Ainsi le flux est-il contenu d'une manière générale dans la vie qui elle-même contient d'une manière plus particulière le sens, ainsi de suite jusqu'à cette faculté de connaissance la plus parfaite qu'est l'intellect. La contenance du flux qu'exploite Albert le Grand à travers le genre de la cause formelle lui permet d'établir d'une manière originale un principe d'individuation des espèces : plus le flux dans une cause formelle est contenu, plus il individualise la réalité dans laquelle il influe ; moins le flux dans une cause formelle est contenu, plus la réalité dans laquelle elle influe est générale.

3. La contenance du flux à la lumière de la cause finale

Dans le cadre de la cause finale, Albert cherche à définir le flux en fonction de son intentionnalité. Une cause finale, en effet, est ce vers quoi tend la raison. Le flux sera plus ou moins contenu en fonction de son état d'avancement vers la fin :

« Il en est de même au sujet de [la cause finale]. La finalité, en effet, ultime, qui est d'abord par l'intention, influe en mouvant la raison à toutes les autres fins ; en mouvant, dis-je, d'une manière efficiente. Mais la fin est en deçà de cette fin lorsque celle-ci est restreinte : le principe, en mouvant,

n'influe que dans les fins qui sont contenues sous
lui-même »¹⁰⁵.

Les fins vers lesquelles le flux tend sont contenues sous le Premier Principe : elles lui sont subordonnées. La cause finale est d'abord intentionnelle et c'est en cette intentionnalité que réside son origine issue du flux du Premier Principe. Ce dernier meut en effet d'une manière efficiente la raison vers toutes les fins. L'efficience du Premier Principe réside ainsi également en son intentionnalité. Aussi la contenance du flux est plus restreinte à mesure que cette efficience s'approche de sa fin. Plus la fin est cernée, plus le flux est contenu, plus l'intentionnalité tend à se réaliser d'une manière efficiente. À travers le genre de la cause finale, Albert cherche ainsi à décrire la contenance du flux comme un principe d'individuation : en articulant efficience et intentionnalité, le Maître Colonnais veut montrer, à nouveau, comment les réalités d'individualisent non seulement en passant de la puissance à l'acte, mais déjà dans leurs propres intentionnalités. L'intentionnalité d'une réalité a déjà en soi la puissance de s'individualiser.

4. La contenance du flux à la lumière de la cause matérielle

Aussi curieux que cela puisse paraître, Albert le Grand tient à décrire la contenance du flux à la lumière de la cause matérielle. Le Maître Colonnais se contredirait-il ici et deviendrait-il matérialiste ? Comment Albert, après avoir tenu à démontrer que le flux ne pouvait pas être matériel veut-il, à présent, déterminer la contenance du flux comme cause

¹⁰⁵ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 4, *supra*, p. 159, l. 12-16 : *Idem est de fine. Finis enim ultimus, qui intentione primus est, omnibus aliis finibus influit movendi rationem ; movendi, inquam, efficienter. Finis autem citra finem illum, cum coarctatus sit, movendi principium non influit nisi in ea quae sub ipso continentur.*

matérielle ? En réalité, la contenance du flux ne peut qu'être comparée à la cause matérielle et non y être identifiée : il s'agit là bien plus d'une comparaison que d'une assimilation. Et pour cause :

« Et bien que la matière n'ait pas de fluer propre, elle peut néanmoins, quand cela est possible, imiter l'ordre du flux. La matière corporelle, en effet, tient de la matière première, la puissance de maintenir, de conserver, et de fonder. Tout comme la matière déterminée tient par la contrariété, les puissances se tiennent par la matière corporelle. Et ainsi de suite jusqu'à la matière propre de telle ou telle chose »¹⁰⁶.

La matière ne flue pas à proprement parler : elle imite l'ordre du flux, c'est-à-dire la hiérarchie des êtres. Ainsi nous retrouvons tout d'abord la matière première, puis cette matière première se détermine degré par degré en une matière corporelle jusqu'à ce qu'on arrive à la matière de telle ou telle réalité. La matière semble ici imiter le principe d'individuation qu'est susceptible d'exécuter le flux. Là aussi, la contenance de la matière imite la contenance du flux du plus général au plus particulier. Plus la contenance de la matière est grande, plus la réalité est générale, plus elle est restreinte, plus elle s'individualise. De même pour le flux : plus la contenance du flux est grande plus elle est générale, plus elle est restreinte, plus elle individualise la réalité dans laquelle elle influe. Si donc la matière

¹⁰⁶ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 4, *supra*, p. 159, l. 17-22 : *Et quamvis materia non proprie fluere habeat, tamen quantum potest, hunc ordinem fluxus imitatur. Materia enim corporea a prima materia habet suscipiendi virtutem et sustinendi et fundandi. Similiter materia determinata contrarietate has virtutes habet a materia corporea. Et sic est deinceps usque ad materiam propriam huius vel illius rei.*

n'est pas identique au flux, elle lui est néanmoins comparable parce qu'elle imite son principe d'individuation.

E. Contenance du flux et hiérarchie des êtres

En ayant décrit cette contenance ou termination (*terminatio*) du flux « en tout genre de causes », c'est-à-dire à travers les quatre causes aristotéliennes, Albert a pu décrire la hiérarchie des êtres qu'induit le flux. Le Premier Principe contient suprêmement les autres degrés de l'être qui, en s'éloignant au fur et à mesure du Premier Principe, s'individualisent de plus en plus. C'est un système de vases communiquant que nous propose Albert pour décrire cette hiérarchie graduelle issue du flux :

« Il est donc clair que, communicable en lui parce que communicable, [le Premier] a le fluer, et il ne l'a pas par un autre, mais par lui-même. Or, il flue dans ce quelque chose qui a un terme. Par la termination, le flux réceptif est, en effet, réalisé. Mais les termes sont délimités eux-mêmes, parce que dans ces termes toute sa quiddité et tout son être y sont contenus. Ces termes, en effet, lient le flux, termes entre lesquels le flux abonde continuellement. Et ainsi, il flue dans le troisième et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'il disparaisse puisqu'il ne peut pas abonder au-delà des termes.

De cet exemple vient que le Premier est mouvant, mouvement mouvant et mouvement ultime. Le Premier mouvant est sans limite et le mouvement influe par lui-même, le premier des mobiles. Or le

mouvant second n'influe pas de lui-même le troisième mouvement, mais par l'abondance et l'exubérance du Premier en lui-même. Il n'abonderait pas ni exubererait s'il n'était contraint. Il en est de même pour le mouvant second dans le troisième, le troisième dans le quatrième et ainsi de suite jusqu'au dernier, qui est aussi un mouvement, mais qui ne peut abonder au-delà de ses limites. Il ne peut être dit, dans de telles limites, que le Premier a le fluier, à partir de quelque chose se mettant en mouvement. Mais le second se tient à partir du Premier et le troisième à partir du second et ainsi de suite, jusqu'à ce que dans le dernier, la puissance fluante disparaisse puisqu'il ne peut pas fluier au-delà de ses limites. Dans ce cas, la vertu fluante disparaît graduellement du Premier au dernier, de sorte que la limpidité et la pureté de ce qui fluie disparaissent »¹⁰⁷.

¹⁰⁷ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 4, *supra*, p. 160, l. 1-24 : *Patet ergo, quod communicabile in eo quod communicabile, fluere habet, et non habet hoc ab alio, sed a seipso. Fluit autem in hoc quod aliquem habet terminum. Per terminationem enim efficitur illius fluxus receptivum. Termini autem sunt diffinientia ipsum, quia intra illos terminos tota quidditas et esse suum continetur. Termini enim illi colligunt fluxum, usquequo redundat intra ipsos. Et tunc fluit in tertium et sic deinceps, donec in tantum deficit, quod ultra terminos redundare non potest. Huius exemplum est movens primum et movens motum et id quod est ultimo motum tantum. Movens enim primum sine termino est et de seipso et per seipsum motum influit primo mobili. Movens autem secundum non de seipso influit tertio motum, sed per redundantiam et exuberantiam primi in ipso. Nec redundaret et exuberaret, nisi coarctatum esset. Idem est de movente secundo in tertium et de tertio in quartum et sic deinceps usque ad ultimum, quod est motum tantum, ultra cuius terminos redundare non potest. Nec potest dici, quod in talibus primum ab aliquo se impellente fluere habeat. Secundum autem habet a primo, et tertium a secundo, et sic deinceps, donec in ultimo deficit virtus fluendi ita quod ultra*

La contenance ou termination du flux permet à Albert le Grand de formuler une théorie de la hiérarchie d'une manière fort originale où sont harmonieusement articulées l'éminence du Premier Principe et la possibilité de communicabilité de ce Premier Principe avec les êtres qui lui sont subordonnés. Loin de succomber à un solipsisme où aucune communicabilité entre le Premier Principe et les êtres inférieurs ne serait possible, Albert insiste sur cette communicabilité. Paradoxalement, la théorie de la contenance du flux permet cette communicabilité du Premier Principe avec les êtres inférieurs.

Mais la pensée de la hiérarchie n'est pas le seul atout qu'offre cette théorie de la contenance du flux chez Albert. C'est, nous l'avons vu à travers l'analyse des quatre causes aristotéliennes, un véritable principe d'individuation qui est conjoint à cette hiérarchie des êtres allant du plus général au plus particulier. Ce principe d'individuation est aussi aisément décrit grâce à la thématique isaacienne de l'éloignement graduel des êtres par rapport à la limpidité et à la pureté originelle du flux¹⁰⁸ : plus les êtres

terminos ultimi fluere non potest. Et in talibus sicut deficit virtus fluendi gradatim a primo usque ad ultimum, ita deficit limpiditas et sinceritas fluentis.

¹⁰⁸ Voir aussi ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 4, *supra*, p. 160, l. 25 – p. 162, l. 10 : *Propter quod PLATONICI dicebant, quod fluens a primo bonitas forma quidem est in proximis, imago autem in distantibus, in ultimis autem obscura reflexio sive resonantia sive umbrosa primi repraesentatio. Tamen omnis virtus istius fluxus a primo est. Et non per essentiam in omnibus fluit nisi primum, quamvis esse alterum et alterum habeat, secundum quod est in primis et secundis et ultimis. Differentia enim coarctans essentiam non variat, sed esse alterum et alterum facit. Sicut differentia constitutiva addita generi essentiam generis non multiplicat, sed esse generis facit alterum et alterum. Ex quo patet, quid simpliciter fluens est et quid supereffluens et quid sit, in quo cessat fluxus, et tamen quoddam esse habet fluentis.* (« C'est pourquoi les PLATONICIENS [Isaac Israéli] disaient que, ce qui flue du Premier, est une certaine forme bonne dans les proches, or l'image est dans ce qui est distant, alors dans les derniers il y a une réflexion obscure ou résonnante ou ombreuse de la première représentation. Ainsi toute

s'éloignent de la source originelle du flux (c'est-à-dire le Premier Principe), plus ils perdent de leur éminence ontologique en s'individualisant dans la matière. C'est aussi le moyen de formuler d'une manière originale une théorie de l'analogie de l'être *per prius et posterius*, où il y a un « avant » et un « après ». À travers ce principe d'individuation et cette analogie de l'être, le *Doctor universalis* tient probablement à exprimer ici sa théorie des trois états de l'universel *ante rem, in re et post rem*¹⁰⁹. C'est là aussi une

puissance de ce flux est du Premier. Rien ne flue par essence en tout si ce n'est le Premier, bien qu'un autre être se tienne autre, selon ce qui est dans le Premier, le second et le dernier. La différence, en effet, ne varie pas une essence contrainte, mais l'être fait l'un et l'autre. Ainsi, la différence constitutive ajoutée aux genres ne multiplie pas l'essence du genre, mais fait l'un et l'autre être du genre. Il est donc démontré pourquoi y a-t-il simplement du fluant, ainsi que du super-refluant et pourquoi le flux cesse, et que l'être tient néanmoins ce qui flue].

¹⁰⁹ A. DE LIBERA, *Albert le Grand et la philosophie*, « À la recherche de la vérité », Vrin, Paris, 1990, p. 188-189 : « Il y a trois sortes d'universaux :

-l'universel *ante rem* précontient et possède d'avance la chose ou nature dont il est le principe formel et producteur. Étant l'Idée de cette nature, il réside à ce titre même dans le Premier moteur, car « de même que toutes les formes sont en puissance dans la matière première, elles sont en acte dans le Premier Moteur ». C'est de telles formes que viennent celles qui sont dans la matière, de même que « tout ce qui est en puissance est tiré et mené à l'acte par ce qui est en acte » ;

-l'universel *in re* est la nature participée en tant qu'elle est distribuée ou distribuable en acte dans plusieurs ;

-l'universel *post rem* est ce que l'âme « abstrait » de la chose. C'est de lui qu'Aristote dit qu'il est un accident quant à l'être, c'est-à-dire l'être d'abstraction, qui est le sien ». Albert le Grand décrit explicitement ces trois types d'universaux et les fait remonter à Platon en *De causis et processu universitatis a prima causa*, lib. II, tr. II, c. 22, éd. Col., t. XVII, 2, p. 116, l. 44-65 : *Et propter hoc distinxit Plato triplex universale ; scilicet universale, quod est ante rem, quod in lumine intelligentiae agentis est factivum rei et constitutum ; et universale in re, quod est simplex essentia rei per formam et est imago universalis quod est ante rem ; et universale quod est post rem, quod a re ipsa abstractum et separatum est a re ipsa per intellectum, quod ut dicit Aristoteles, accidens rei est. Hoc enim non dicitur universale eo quod sit simplex natura eius quod est, sed ab hac potentia, quod id quod est de multis, unius rationis est, quando separatur ab ipsis. Et primum quidem universale in lumine agentis constitutum est. Secundum autem esse et ratio rei est. Tertium autem re posterius est et a separatione a re causatum. Primum ergo est causa tantum, secundum autem causa et causatum, tertium autem causatum tantum. Adhuc, primum est formans et*

forma, secundum imago formae, tertium resultatio imaginis ad similitudinem formae formantis.

Sic ergo patet, quod formae, quae in superioribus sunt universales et universaliter, in inferioribus sunt particulares et particulariter. Il en est de même en *De intellectu et intelligibili*, I, 2, 5, éd. JAMMY, p. 249b : « Platon distingue trois sortes d'universel. Le premier est antérieur à la chose : c'est la cause formelle qui possède d'avance et virtuellement tout l'être de la chose et existe avant elle à titre séparé et perpétuel. En effet, puisqu'il est cause, il importe qu'il soit antérieur à la chose, et puisqu'il n'y a transmutation, génération et corruption que dans la matière qui leur sert de sujet, cet universel doit être antérieur à tous les processus de ce genre ; c'est pourquoi il est inengendrable et perpétuel. Mais, puisque c'est lui qui donne l'être à la matière, il est également l'être des individus, tout comme le sceau donne figure à la cire — je parle d'une figure qui possède d'avance tout l'être et toute la vertu de la chose. Cet universel donc, Platon dit qu'il est séparé et mathématique, existant selon lui-même, et qu'il est le principe de la science et la cause formelle de la génération dans tous les engendrés. Il dit aussi qu'il reste extérieurs aux engendrés. Il dit aussi qu'il reste extérieur aux engendrés, tout comme le modèle de bois qui sert à faire les chaussures reste extérieur au cuir, même si chaque chaussure est formée d'après lui. Enfin, puisqu'il est perpétuel, il dit qu'il est le principe de la science, et puisqu'il est immatériel, il dit qu'il est toujours et partout identique en tous les vivants animés. Le deuxième universel, il dit qu'il est seulement dans la chose, et que c'est une forme imprimée aux choses à partir du premier universel, et que de ce premier universel sortent les formes des choses, comme d'un certain *etymagium*, c'est-à-dire d'un sceau. Et ce deuxième universel, dit-il, est sujet au mouvement et à la mutation, à cause de la matière où il est engagé. Quant au troisième, il dit qu'il est postérieur à la chose, parce qu'il est tiré des choses par une considération ; et par lui, dit-il, non seulement la chose est connue, mais encore elle est connue dans sa nature propre et par application de la forme aux réalités qui la particularisent et l'individualisent ». (traduction A. DE LIBERA, in *Albert le Grand et la philosophie*, « À la recherche de la vérité », Vrin, Paris, 1990, p. 182-183). Cette attribution des trois universaux à Platon, Albert le Grand l'a doit, en réalité à EUSTRATE, *In primum Aristotelis moralium ad Nicomachum*, 1096a 10-14, éd. Mercken, p. 69 : *Tripliciter enim aiunt dici totum : ante partes, ex partibus, in partibus. Ante partes quidem illas species, quoniam ante multa quae ad illas, simplicissimas existentes et immateriales, facta sunt unaquaeque illarum subsistit. Ex partibus autem composita et in multa partita, sive homoiomera (id est similia partium), ut lapis in lapides, totum existentes ad partes in quas divisibilis est, quarum unaquaeque et nomen et rationem totius recipit, sive anhomoiomera (id est dissimilia partium), ut homo in manus, pedes, caput. Nulla enim partium hominis similis est toti, ut neque nomen neque rationem totius recipiens. In partibus autem, ut intelligibilia, quae et de multis et posteriora generatione dicuntur.* Voir aussi, WEBER, E. -H., « Un thème de la philosophie arabe interprété par Albert le Grand », in *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren : Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikaner

originalité d'Albert le Grand d'avoir inscrit cette théorie des universaux, théorie essentiellement logique et sémantique, dans une théorie du flux, théorie essentiellement quant à elle, métaphysique. Pour reprendre les mots d'Alain de Libera, « la question de l'universel s'inscrit dans le programme philosophique de la théorie du flux »¹¹⁰.

II. LE FLUX : SUBSTANCE OU ACCIDENT ?

A. *Le dubium d'Albert le Grand*

La question de l'émission et de la réception du flux à travers sa contenance pose une autre question, toujours sur le flux et son origine, c'est-à-dire le Premier Principe. Quelle est la part de substance et d'accident entre le Premier Principe, ce qui flue de lui, et les réalités une fois constituées ? Y a-t-il quelque chose de la substance du Premier Principe qui se retrouve dans la réalité accidentelle qui flue de lui ? Y a-t-il une proportion de substance et d'accident dans les réalités qui fluent du Premier Principe ? On serait tenté de répondre positivement à cette dernière question, surtout qu'après Albert ait convoqué les Platoniciens, c'est-à-dire Isaac Israëli, au sujet de la distanciation des réalités d'avec le Premier Principe : plus les réalités sont proches du Premier Principe, plus elles seraient substantielles, plus elles sont éloignées du Premier Principe, plus elles seraient accidentelles. La question est en réalité plus délicate si on considère le genre auquel appartiennent le Premier Principe et les réalités créées :

ordens, Neue Folge, (ED. W. SENNER ET L. HONNEFELDER), Bd. 10, Akademie Verlag, Berlin, 2001, p. 67-78.

¹¹⁰ Cf. A. DE LIBERA, in *Albert le Grand et la philosophie*, « À la recherche de la vérité », Vrin, Paris, 1990, p. 180.

« Ici demeure un doute : l'accident flue-t-il de quelque chose du genre du Principe ? Cela en effet est vu, parce que tout ce qui est dans le genre de quelque chose, est réduit à l'unité de ce genre-là. Il ne peut être réduit que par le principe de quelque chose, qui est un en tous ceux qui sont de ce genre-là. Ainsi, tous ceux qui sont dans le genre de la quantité, fluent à partir de l'un, qui est principe de quantité. Ainsi en est-il de tous les autres genres. Mais l'un ne peut être le principe de la substance et de l'accident. Le flux à partir de l'un, n'est donc pas de l'accident et de la substance. »¹¹¹

Autrement dit, à travers le problème de l'unité générique du Premier Principe, les réalités diverses qui en découlent, c'est la question du passage de l'Un au multiple qui se pose à nouveau. Il ne peut y avoir d'accident dans le flux dans le sens où s'il y avait un accident, ce dernier se réduirait à l'unité générique dont il est issu. Dans ce cas précis, l'accident se réduirait à son Premier Principe : on tomberait alors dans une certaine forme de panthéisme, l'accident se réduisant à la substance suprême qu'est le Premier Principe. Quant à la réduction de l'unité générique du Premier

¹¹¹ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 4, *supra*, p. 161, l. 11-19 : *In his tamen dubium est, utrum accidens fluat ab aliquo sui generis principio. Hoc enim videtur, quia omne quod est in genere aliquo, reduci habet ad unitatem illius generis. Non autem reduci potest nisi per principium aliquod, quod unum est in omnibus quae sunt illius generis. Omnia ergo quae sunt illius generis, fluunt ab illo. Sicut omnia quae sunt in genere quantitatis, ab uno fluunt, quod est quantitatis principium. Et sic est de omnibus aliis generibus.*

Unum autem non potest esse substantiae et accidentis principium. Accidentis ergo et substantiae non est fluxus ab uno.

Principe l'accident, là aussi on tomberait dans une certaine forme de panthéisme : le Premier Principe se réduirait à l'accident qui découle de lui, annihilant ainsi le caractère substantiel du Premier Principe. Dans les deux cas, accident et substance s'annihileraient l'un l'autre en se réduisant l'un à l'autre. L'Un ne peut donc être de l'ordre d'une substance ou d'un accident. De même, le flux issu de l'Un ne peut, lui aussi, être de l'ordre d'une substance ou d'un accident. Par élimination, nous pouvons penser que seules les réalités créées sont de l'ordre de la substance et de l'accident.

B. Critique d'Avicébron au sujet de la substance et de l'accident

Ce doute (*dubium*) concernant la substance et l'accident sert en réalité à introduire une critique qu'Albert le Grand adresse à Avicébron. Selon ce dernier la substance et l'accident fluent de la même manière : l'Un se multiplie en un être binaire composé de substance et d'accident ; thèse métaphysique qu'Albert ne tarde pas à condamner :

« C'est pourquoi AVICEBRON dit dans la *Source de Vie*¹¹², que l'accident et la substance fluent par le même. Et c'est à partir de cette chose admirable qu'est pensée se retirer l'inconvenance. Ainsi est commun, que ce qui est substantiellement commun à l'un, c'est-à-dire au Premier, et que ce qui est accidentel à l'autre, c'est-à-dire au second, de telle sorte que dans le premier est la substance, et dans le

¹¹²AVICEBRON, *Fons vitae*, tr. 3 n. 36, p. 161-162 ; tr. 5 n. 26, p.304-306 ; *ibid.* n. 41, p. 330-332 in *Avencebrolis Fons Vitae ex Arabico in Latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino*, éd. CL. BAEUMKER, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Band 1, Heft 2-4, Münster, 1892-95.

second, l'accident. Ce qui est profondément absurde parce que « ce qui est commun à la substance ne l'est pas à l'accident »¹¹³. Mais AVICEBRON a parlé métaphoriquement « péchant dans les problèmes »¹¹⁴. Et il dit¹¹⁵ que ce qui est intellectuellement dans les sphères intellectuelles, l'est matériellement dans les sphères matérielles : les sphères intellectuelles appelées « bontés premières » ou « processions », et les sphères matérielles, « effet de la première procession » dans les sphères matérielles. Il dit¹¹⁶ aussi que, rien n'est dans le second qui ne soit pas dans le Premier selon un certain mode »¹¹⁷.

¹¹³ ARISTOTE, *Métaphysique*, Z, 16, 1040 b 23-24 : « [...] rien de ce qui est commun aux êtres n'est substance ».

¹¹⁴ ARISTOTE, *Topiques*, II, 1, 109a 29-33 : « Mais il faut aussi déterminer les erreurs qui peuvent survenir dans les problèmes. Elles sont de deux sortes : ou bien on se trompe, ou bien on détourne un terme de son acception reçue. Ceux qui se trompent et qui disent que ce qui n'appartient pas à une chose lui appartient, commettent une erreur ; et ceux qui appellent les choses par les noms d'autres choses (en appelant, par exemple, la plante, homme), détournent la dénomination de son acception courante ».

¹¹⁵ AVICEBRON, *op. cit.*, tr. 4 n. 5.15.16, tr. 5 n. 30.

¹¹⁶ *Ibid.*, tr. 4 n. 5.15.16.

¹¹⁷ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 4, *supra*, p. 161, l. 20 – p. 162, l. 10 : *Adhuc autem, in FONTE VITAE dicit AVICEBRON, quod accidens et substantia fluunt ab eodem. Et mirabilia ex hoc cogitur concedere inconvenientia. Quorum unum et praecipuum est, quod id quod substantiale est uni, scilicet primo, accidentale sit alteri, scilicet secundo, ita scilicet quod in primo sit substantia, in secundo, autem accidens. Quod penitus absurdum est, quia « quod substantia uni est, nulli est accidens ». Loquitur autem metaphorice « peccans in problematibus ». Et DICIT, quod quidquid est in sphaeris intellectualibus intellectualiter, est in sphaeris materialibus materialiter, sphaeras intellectuales vocans bonitates primorum sive processiones, materiales autem effectus primarum processionum in materialibus. DICIT etiam, quod nihil est in secundis quod non sit in primis secundum aliquem modum.*

Pour Albert, Avicébron a eu une compréhension du mode par lequel pouvaient fluer la substance et l'accident. Selon Avicébron, substance et accident fluent de la même manière si bien qu'il y a communauté d'appartenance : ce qui est commun à la substance, l'est également à l'accident. Ainsi le Premier est de l'ordre de la substance et le deuxième est de l'ordre de l'accident, ces deux degrés de l'être étant commun l'un à l'autre. La thèse de la contenance, quant à elle, se trouve être simplifiée : ce qui est dans le deuxième, l'est dans le Premier. Enfin, une telle thèse d'une communauté entre substance et accident a pour conséquence une doctrine cosmologique on ne peut plus scandaleuse pour Albert le Grand et dans sa conception du flux ou de la procession : selon Avicébron, ce qui est intellectuellement dans les sphères intellectuelles l'est matériellement dans les sphères matérielles, les premières étant appelées « processions », les secondes, « effet de la première procession ». Autrement dit, ce que dénonce Albert le Grand ici, c'est l'erreur d'application d'une analogie de l'être qui n'en est pas une et où substance et accident, sphères intellectuelles et sphères matérielles, seraient, dans le cas d'Avicébron, non pas analogues les unes aux autres, mais bien communes les unes aux autres. La différence est de taille car la première —l'analogie albertinienne de l'être— débouche sur une philosophie de la participation, tandis que l'autre —l'univocité de l'être d'Avicébron— débouche sur un matérialisme. L'erreur d'Avicébron résulte ainsi d'une mauvaise compréhension de la théorie de la contenance du flux d'une part, et de l'analogie de l'être d'autre part.

C. Propositions d'Albert le Grand au sujet de la substance et de l'accident : Aristote et Boèce

L'erreur d'Avicébron ne se limite pas à une mauvaise application de l'analogie de l'être et de la théorie de la contenance : elle est

fondièrement ontologique. Ce qui est de l'ordre de l'essence ou de la substance n'est pas de l'ordre de l'être. Là où la substance est synonyme de l'essence, l'accident est synonyme de l'être. Si l'accident entrait dans le même cadre de définition que la substance, c'est-à-dire comme une essence, l'accident serait absolu. Or l'accident n'est pas absolu, il est toujours relatif, donc l'accident n'est pas une essence et donc, par conséquent, encore moins une substance. L'accident est une différence constitutive qu'on ne peut enlever. Ainsi l'accident ne peut ni être généré ni être réduit à un *aliquid* qui serait le principe de son genre. N'étant pas un sujet absolu mais un sujet relatif, l'accident est réduit à l'Un qui, lui, est véritablement sujet.

« Tout cela la philosophie le rejette. Bien qu'en effet, rien dans les seconds ne soit [de l'ordre] de l'essence ou de la substance, il y a néanmoins de nombreux êtres qui sont dans les seconds mais qui ne sont pas dans le Premier : en effet, à partir de ce qui est dans lui-même, le second a un être autre que celui qui est dans le Premier. Mais l'accident, comme le prouve ARISTOTE dans le Livre VII de la *Philosophie Première*¹¹⁸, est selon sa nature plutôt être qu'essence. Si, en effet, l'accident était une essence, il aurait une définition absolue. Or, là, ni le nom a l'absolu ni la définition et le sujet en lui sont comme une différence constitutive. Ainsi l'accident est cause par l'infinité d'occasion de sujets, c'est pourquoi le PHILOSOPHE dit que, ce qui est par l'accident n'est généré en aucun ni ne peut être

¹¹⁸ Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, Δ, (V), 30, 1025a 13-34, p. 221-222 ; E, (IV), 2-3, 1026a 34-1027b 15, p. 228-234 ; Z (VII), 1-2, 1028a 10-1028b 32, p. 237-241 ; trad. et notes J. TRICOT, Vrin, Paris, 1991.

réduit à quelque chose qui serait le principe de son genre. Mais il est réduit à l'un, en ce qu'il est sujet. Et cela est la substance »¹¹⁹.

Nous ne manquerons pas de noter la structure grammaticale qu'utilise Albert le Grand. Pour désigner l'essence et la substance, et l'être et l'accident, Albert prend des termes tels que *quod est* et *esse*, fort proches du vocabulaire de Boèce si bien qu'il semble désigner que l'accident est un *quod est* différencié de son *esse*, et que la substance est un *quod est* uni à son *esse*. À la convocation de l'autorité d'Aristote concernant le statut de la substance et les différentes doctrines qui s'y apportent, (la substance est la première catégorie de l'être à la fois logiquement, dans l'ordre de la connaissance et selon le temps qui amorce la thématique des substances séparées), Albert adjoint l'autorité de la grammaire ontologique de Boèce, (la distinction *quod est* et *esse* ou *quo est*). Là aussi c'est une originalité d'avoir convoqué ces deux autorités, assez différentes l'une de l'autre, pour répondre au matérialisme d'Avicenne. En réalité, l'analogie de l'être et la théorie de la contenance du flux, à l'aide d'Aristote et de Boèce, sont les seules conditions rendant possible une communicabilité entre le Premier Principe (uni dans son *quod est* et son *esse*) et les réalités dont elles découlent (ou *quod est* et *esse* sont séparés non seulement du Premier

¹¹⁹ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 4, *supra*, p. 162, l. 11 – p. 163, l. 4 : *Quod omnis abhorret philosophia. Quamvis enim nihil sit in secundis quod essentia est vel substantia, tamen per esse multa sunt in secundis, quae non sunt in primis. Ex hoc ipso enim quod in secundo est, aliud esse habet quam in primo. Accidens autem, ut probat ARISTOTELES in VII PHILOSOPHIAE PRIMAE, secundum sui naturam potius est esse quam essentia. Si enim essentia esset, absolutam haberet diffinitionem. Nunc autem nec nomen habet absolutum nec diffinitionem, et subiectum in eo est tamquam differentia constitutiva. Et quia per infinitas subiecti occasiones causatur accidens, propter hoc dicit PHILOSOPHUS, quod id quod per accidens est, in nullo genere est nec ad aliquid unum reduci potest, quod sit sui generis principium. Sed reducitur ad unum, quod est subiectum. Et hoc est substantia.*

Principe, mais aussi au sein leur propre réalité où la cassure *quod est/esse* les condamnent à la génération et à la corruption. Ainsi, substance et accident ne fluent pas de la même manière et ne sont pas réciproquement les principes de l'un de l'autre. C'est, du reste, ce qu'Albert cherche à montrer : la substance étant première par son unicité ontico-ontologique est principe de l'accident dont la nature est, pour sa part, comme cassée ontico-ontologique. Aussi est-ce l'accident qui flue des principes essentiels ou substantiels. Une distinction doit néanmoins s'opérer au sein des accidents : certains accidents par soi sont propres, d'autres sont des accidents par accident et ces derniers ne peuvent fluer comme les premiers.

« Si quelqu'un objecte à cela, que l'étant est un quelque chose qui n'est pas à partir du premier étant, il est clair qu'il ne comprend pas grand choses et cela pour deux raisons. La première est que l'accident n'est pas simplement un étant : on ne peut ainsi démontrer que l'accident est réduit à ce que c'est que le principe simple de l'étant. La seconde raison est que l'accident, selon qu'il est un étant, est réduit au premier étant comme au Premier Principe. « Quelque soit en effet le principe du principe, il est le principe du principié ». Or, nous avons dit¹²⁰ que le premier est principe de la substance ; or la substance est principe de l'accident. Et cela est très vrai de l'accident qui est accident par accident, selon l'habitude qu'on a de parler de l'accident. Mais cela est aussi vrai de l'accident par soi selon qu'on a

¹²⁰ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, éd. Col., t. XVII, 2, lib. I, tr. I, c. 10, p. 22 l. 17, p. 23, l. 22.

l'habitude d'appeler propre, parce que, comme le dit BOECE¹²¹, il conduit et flue des principes essentiels de la substance, sans constituer pour autant l'existant substantiel des principes. Il flue donc de la première substance par soi. Alors que l'accident propre flue à partir de la substance par les essentiels, l'accident par accident ne flue pas par les essentiels à partir de la substance »¹²².

Albert le Grand rétablit une juste proportion dans son analogie de l'être. Si quelqu'un soutient qu'un étant est un *aliquid* qui ne serait pas issu du premier étant, cette personne ne comprend rien nous dit Albert. Cela pour deux raisons. La première est que l'accident n'est pas un étant simple et qu'on ne peut ainsi démontrer que l'accident est simplement réduit au *quod est* du principe de l'étant. Voici donc la première analogie réductrice : celle-ci ne tient pas car elle est précisément réductrice au *quod est* du

¹²¹ALBERT LE GRAND, *Super Dionysium De divinis nominibus*, c. 4, éd. Col., t. XXXVII, 1, p. 279, l. 50-52 : « [...] ut dicit Boethius, quamvis sit accidens, quia est extra essentialiam adveniens, tamen fluit ab essentialibus et specialibus rei » ; BOECE, *In Porphyrium commentariorum*, lib. V, c. 22, PL 64, p. 156B-157A. C. D.

¹²²ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 4, *supra*, p. 163, l. 5-21 : *Si autem aliquis ex hoc obiceret, quod aliquid est ens, quod non est ab ente primo, patet, quod non sequitur duplici ratione. Una est, quod accidens non simpliciter est ens. Et sic non oportet, quod reducatur ad id quod est principium simpliciter entis. Secunda ratio est, quod accidens, secundum quod est ens, ad primum ens reducitur ut ad principium. « Quidquid enim est principium principii, est principium principiati ». DIXIMUS autem, quod primum principium est substantiae ; substantia autem principium accidentis. Et sic primum ens principium erit accidentis. Hoc autem maxime verum est de accidente, quod est accidens per accidens, quod communi nomine accidentis nominari consuevit. Est autem etiam verum de accidente per se, quod consuevit vocari proprium, quod, sicut dicit BOETHIUS, manat et fluit de essentialibus principiis substantiae, nihil tamen existens substantialium principiorum. Fluit ergo a primo substantia per se. Accidens autem proprium fluit a substantia per essentialia, sed non per essentialia a substantia fluit accidens per accidens.*

principe de l'étant. Elle n'est, en fin de compte, pas analogique à proprement parler. Ici l'analogie est confondue avec la *reductio*. Sur le plan de la formulation il faudrait dire, et c'est la deuxième raison, que l'accident est réductible au Premier Principe, comme l'étant est réductible au premier étant. Or la substance est le principe de l'accident. L'accident peut ainsi fluer de la substance, mais en deux sens. L'accident par accident, de par son caractère secondaire ne flue pas directement des principes essentiels de la substance, il ne flue pas à partir de l'unicité ontico-ontologique de la substance-principe. Alors que l'accident par soi ou accident propre flue immédiatement des principes essentiels de la substance sans pour autant constituer l'existant substantiel des principes, comme l'accident par accident. Ici l'accident par soi semble être plus proche du Premier Principe que l'accident par accident. Pour analyser la substance et l'accident il fallait encore comprendre ce que l'on entendait par accident : la bipartition accident par accident et l'accident par soi ou accident propre formulée par Albert le Grand a contribué à une meilleure critique du matérialisme d'Avicébron.

LECTIO V

CAP. 5. DE ORDINE FLUENTIUM A PRIMO

I. ORDRE DU FLUX ET THEORIE DE L'INTELLECT

A. *Définition de l'intellectus universaliter agens*

A la lumière de ce qu'Albert le Grand vient de définir implicitement au sujet de l'analogie de l'être, ce chapitre concerne essentiellement la thématique de l'ordre du flux. Cet ordre est capital pour saisir la différenciation ontico-ontologique entre le Premier Principe et le reste des êtres, mais aussi entre les êtres d'une manière générale. Le flux est un ordre, c'est-à-dire un rapport qui « va du deuxième au Premier, du troisième au deuxième, et ainsi de suite en tout genre de cause »¹²³. Comment Albert va-t-il pouvoir rendre possible la différenciation entre les différents étants de l'ordre du flux, l'unicité du flux et enfin la primauté ontico-ontologique du Premier Principe, source originaire du flux ? Quelle signification accorder à cet ordre du flux ?

¹²³ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 5, *supra*, p. 165, l. 3-4 : *In tali vero fluxu ordo est secundi ad primum et tertii ad secundum et sic deinceps secundum omne genus causae.*

Albert reprend, une nouvelle fois, l'image de l'ombre et de la lumière empruntée à Isaac Israëli pour expliquer cet ordre du flux qui n'est autre, probablement, que sa doctrine de l'analogie de l'être :

« Et, comme le dit ISAAC¹²⁴, le suivant est toujours orienté dans l'ombre du précédent. Par ombre, nous entendons la différence par laquelle est contrainte et obscurcie l'étendue de la lumière procédant du Premier selon le genre de la cause »¹²⁵.

Cette ombre qu'est la différence entre les différents degrés du flux est, en réalité, la contenance et l'obscurcissement que le Maître Colonnais avait exposé au chapitre 4. Cette contenance et cet obscurcissement se font, là aussi comme dans le chapitre 4, selon le « genre de la cause. C'est, en somme, le noyau dur de sa doctrine de l'analogie de l'être que décrit ici Albert. On ne peut définir l'être ou, plus exactement, l'être du Premier

¹²⁴ Cf. ISAAC ISRAËLI, *Liber de definicionibus*, éd. J. T. MUCKLE, in A.H.D.L.M.A 12-13, Paris, 1937-1938, p. 313, l. 25-27: « *Anima rationalis, quoniam ipsa in horizonte intelligencia et ex umbra eius generata est* » ; *ibid.*, p. 314, l. 4-7 : « *Et inferior quidem anima rationali in claritate et sublimitate ordinis est anima bestialis quoniam ipsa ex anima rationali generata est et propter hoc elongatur a splendore intelligencie et acquirit umbram et tenebras* » ; *ibid.* p. 315, l. 3-5 : « *Anima autem vegetabilis quae est desiderativa est inferior aliis animabus in sublimacione et ordine et illud ideo quoniam eius generacio est ex umbra animae bestialis* » ; *ibid.* l. 19-20 : « *Ipsa enim in horizonte animae vegetabilis et ex ipsius umbra generatus est* » ; *ibid.* p. 316, l. 1. 2-7 : « *Corpora autem, affecta qualitatibus diversis contrariis sicut elementa materialia quatuor quae sunt ignis et aer et terra et aqua, alterantur vel minuuntur exitu eius quod ex eis egreditur et generatur ab eis ex corporibus animalium et plantis et corrumpuntur et permutantur ad ea quoniam ex eis generantur virtute coelesti* » ; *ibid.*, p. 318, l. 4-5 : « *Dico ergo quod substancia corporis elementati generata est ex materiis diversis affectis qualitatibus contrariis* ». Cf. ALBERT LE GRAND, *De anima*, lib. II, tr. I, c. 8, éd. Col., t. VII, 1, p. 76, l. 31-78.

¹²⁵ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 5, *supra*, p. 165, l. 4-7 : *Et, sicut dicit ISAAC, semper posterius oritur in umbra praecedentis. Umbram autem vocamus differentiam, per quam coarctatur et obumbratur amplitudo luminis a priori procedentis secundum genus cuiuslibet causae.*

Principe que par analogie avec les autres êtres qui sont diffusés par Lui. Aussi, l'ordre des êtres qu'instaure le flux à partir du Premier Principe ressemble à la proportion d'ombre et de luminosité d'une chose qui, plus elle est proche de Premier Principe, plus elle est limpide, plus elle en est éloignée, plus elle est ombragée. C'est par la reprise de ces thèmes qu'Albert introduit sa définition de l'intellect universellement agent, l'*intellectus universaliter agens* : elle s'inscrit précisément dans ce champ lexical de l'illumination et de la fontalité de la lumière.

« Nous avons dit¹²⁶, en effet, que la première source est l'intellect universellement agent dans le sens où rien n'est intelligé dès lors que cet [intellect universellement agent] n'agit pas partout à la manière d'un intellect. Nous disons, en effet, que tout intellect peut intelliger en quelque endroit que ce soit et de quelque manière que ce soit. Cet intellect, en effet, ne saurait intelliger, sinon qu'en tant que constitué dans la lumière du Premier intellect. Parce qu'il est le plus proche de cette lumière là, il est bien certain que, en soi, cet intellect est à partir de rien. Selon son « *id quod est* »¹²⁷, il n'a aucun principe de son essence. Si, en effet, il

¹²⁶ ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, éd. Col., t. XVII, 2, lib. I, tr. II, c. 1, p. 25, l. 72-75 : « *Erit ergo intellectuale principium sicut intellectus universaliter agens, « a quo est omnia facere et nihil pati vel recipere, qui est sicut sol et ut ars ad materiam sustinuit* » » ; p. 26, l. 25-28 : « *Lumen autem, quod forma naturalis est illustrans materiam, emanat ab ipso per medium unum vel plura. Et nisi hoc esset, lumen intellectuale forma non esset* ».

¹²⁷ *Ibid.*, tr. I, c. 10, p. 22, l. 21-23 : « *Quod omnis substantiae, quae in genere substantiae, aliud est esse et aliud « quod ipsa est* » » ; p. 22, l. 45-47 : « *Et ideo uniuscuiusque eorum aliud est esse et aliud « quod est* ». *Iam autem probatum est, quod in primo, quod est necesse esse, idem est esse et « quod est* » ».

avait un tel principe, il se tiendrait à partir de ce [principe]-même. Ce qui est tout à fait absurde. Or, un principe a de son être ce qu'il est avant lui-même »¹²⁸.

Trois points définissent l'intellect universellement agent : son universalité dans son exercice noétique, sa dépendance au Premier intellect, autrement dit au Premier Principe, et enfin son rang ontologique.

L'universalité de l'intellect *universellement* agent, concerne son exercice : un intellect ne saurait pas *universaliter* s'il n'agissait pas « en quelque endroit que ce soit ou de quelque manière que ce soit ». Cette universalité est, par image, constituée dans l'espace et dans le temps. L'intellect universellement agent agit partout et toujours. Cette action qu'exerce l'intellect universellement agent ne peut être autrement : si cet intellect venait, à un moment ou à un autre, ou à un endroit ou à un autre, à ne pas agir, il perdrait son universalité. Plus encore, s'il n'agissait pas, l'intellect universellement serait en réalité patient : il serait, comme l'explique Aristote en son troisième livre du *De anima*, en un état de *pathos* et de recevabilité¹²⁹. Or, ne peuvent appartenir à cet état, que les êtres inférieurs

¹²⁸ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 5, *supra*, p. 165, l. 8 – p. 166, l. 6 : *DIXIMUS enim, quod primus fons est intellectus universaliter agens ita quod nihil est de intellectis quocumque modo quod non agat eo modo quo intellectus est. Intellectum autem dicimus omne quod quocumque modo intelligi potest. Hoc enim non posset intellegi, nisi in lumine primi intellectus constitueretur. Quod autem proximum ab illo est, constat, quod ex nihilo est. Secundum enim « id quod est » nullum habet suae essentiae principium. Si enim tale principium haberet, a seipso haberet. Quod omnino absurdum est. Sui autem esse principium habet id quod ante ipsum est.*

¹²⁹ ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, lib. I, tr. II, c. 1, éd. Col., t. XVII, 2, p.25, l. 72-p. 26, l. 28 : *Erit ergo intellectualem principium sicut intellectus universaliter agens, « quo est omnia facere et nihil pati vel recipere, qui est sicut sol et ut ars ad materiam sustinuit ».* *Sol enim ex seipso omnia constituit visibilia,*

au Premier Principe. C'est donc en ce sens que l'intellect universellement agent est cette première source lumineuse qui diffuse sa lumière. Cette association de l'intellect universellement agent à une théorie de l'illumination est une subtile synthèse qu'opère le Maître Colonnais entre Aristote et Denys.

Cette exigence de l'universalité et de l'action de l'intellect universellement agent pose ainsi la question de cet intellect au Premier intellect. La position d'Albert est floue. Comment Albert peut-il à la fois présenter l'intellect universellement agent comme une émanation du Premier Principe, à la manière d'une cosmologie traditionnelle où l'intellect agent n'est que la dernière des sphères avant le monde sublunaire, et comme la source première de toute intelligibilité et de toute illumination ? L'intellect universellement agent s'identifie-t-il au Premier Principe ? En est-il une émanation, auquel cas il ne pourrait être identifié au Premier Principe ? La question reste ouverte et ne peut être tranchée facilement. Une troisième

praecipue si sol non accipiatur ut compositum, sed sicut essentia lucis, et si ars simplici lumine artis poneretur esse artificiatorum principium et non sicut forma artificis alicuius et poneretur esse substantia. Iam enim habitum est, quod primum est necesse esse, quod nec subiectum alterius est nec in subiecto est, sed idem est sibi esse et « quod est » ; et ideo nec conparticipans nec aliquid compar sibi nec contrarium habere potest nec nec consimile, sed de seipso et per seipsum agit omne quod est. Si vero sic dicatur intellectuale principium, constat quod in ipso sicut in effectivo consistit omne quod est, sicut omne visibile consistit in lumine solis, et sicut omne artificiatum consistit in lumine artis sicut in effectivo et producente. Et esse omnis rei emanat ab ipso in omne quod est. « Id » enim « quod res est », est id quod supponitur per nomen cuiuslibet rei. Esse autem, sicut iam probatum est, a se habere non potest, sed habet ab emanatione esse, quae est ante se. Et illa non potest non esse nisi illa cui idem est esse et « quod est ». Et hoc est intellectus purus universaliter agens, qui ex seipso constituit et producit et facit omne quod est. Propter quod dicitur illustrans super alia et non illustratus ab alio. Propter quod etiam omne quod emanat ab ipso, prout est simplex et purus intellectus, sive immediate emanet sive per medium et sive per unum medium sive per plura, procul dubio intellectuale lumen est. Ab ipso enim immediate emanat lumen, quod intelligentia est. Lumen autem, quod forma naturalis est illustrans materiam, emanat ab ipso per medium unum vel plura. Et nisi hoc esset, lumen intellectuale forma non esset.

voie, concordante, permettrait de résoudre le problème : l'intellect universellement agent ne serait pas tant une entité ou une hypostase que le mode d'exercice noétique et d'action, pour ne pas dire de création, du Premier Principe. L'intellect universellement agent ne se séparerait pas, dans ce cas, du Premier Principe. Il n'en serait pas non plus consubstantiel. Il ne serait que le mode opératoire du Premier Principe, le trait d'union entre l'univocité et la primauté ontico-ontologique du Premier Principe et le monde créé. L'intellect universellement agent ne serait alors que la fonction créatrice du Premier Principe.

Enfin, le troisième point qui définit l'intellect universellement agent concerne son rang ontologique. Parce qu'il est, par sa lumière, le plus proche du Premier Principe, c'est-à-dire la fonction noétique même de ce Premier Principe, il est *ex nihilo* : rien n'est avant lui, il ne dérive d'aucun autre principe que de lui-même. S'il dérivait d'un principe, l'intellect ne serait pas universellement agent : il serait patient, puisqu'il serait en état de recevabilité du Premier Principe. Or, ce qui est à l'état de recevabilité ne peut être universellement agent. C'est en ce sens que son *id quod est* n'a aucun principe. Ce qui vaut pour l'*id quod est* de l'intellect universellement agent vaut, *mutatis mutandis*, pour son être —*esse*—. Un principe a de son être —*esse*— ce qu'il est avant lui-même —*id quod ante ipsum est*—, ce qui revient à soutenir qu'il y a, dans l'intellect universellement agent, identité entre *esse* et *quod est*. Autrement dit, l'intellect universellement agent semble avoir le même rang ontologique que le Premier Principe¹³⁰.

¹³⁰ ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, lib. I, tr. II, c. 1, éd. Col., t. XVII, 2, p.25, l. 72-p. 26, l. 28 ; ainsi que *ibid.*, c. 5, p. 31, l. 60-69 : *Hoc autem totum ideo est, scientia primi universaliter agentis intellectus nihil addit super ipsum. Et quando designatur per scientiam, per nihil quod ab ipso diversum sit, designatur. Et hoc totum fundatur in hoc quod esse suum et « hoc quod est » omnino et omnimode idem est. Propter hoc oportet ipsum esse in fine simplicitatis et puritatis. Propter quam etiam*

Qu'est-ce à dire sinon que l'universalité de l'intellect agent réside également en sa primauté ontico-ontologique, primauté qui n'est autre que celle du Premier Principe lui-même. Aussi, cette universalité est *sine termino*, elle est sans limite, sans quoi elle appartiendrait à ce qui caractérise les êtres qui lui sont subordonnés, ceux qui s'éloignent de la limpidité de la première source et s'assombrissent. Cet assombrissement ou éloignement de la source lumineuse première qu'est l'*intellectus universaliter agens*, se traduira ontologiquement par une cassure ou une séparation entre le *quod est* et l'*esse*.

B. La constitution de l'intelligentia. Retour sur la chute de la lumière d'Isaac Israëli

La première source lumineuse qu'est l'intellect universellement agent décrite dans son identité entre son *quod est* et son *esse*, Albert le Grand semble désormais déterminer ce qui flue après ce premier ordre. Après l'unicité de cette source lumineuse, la lumière va tomber dans une différenciation entre *quod est* et *esse*. C'est à nouveau l'ombration d'Isaac Israëli conjuguée à l'ontologie boécienne qu'invoque le Maître Colonnais :

« Donc, la lumière tombe premièrement dans ce qui est autre dans son être même et dans son « *quod est* ». Et c'est cela assurément ce qu'est

simplicitatem nullo termino clauditur vel restringitur, sed omnia penetrat, ad omnia extenditur, omnibus adest et in omnibus est.

l'intelligence. Or, l'intelligence est agente de soi »¹³¹.

La lumière tombe d'abord en se dispersant. Cette dispersion est une différenciation qui s'opère entre *esse* et *quod est*. Par cette dispersion de la lumière et cette différenciation entre *esse* et *quod est*, c'est l'intelligence — *intelligentia*— qui est constituée. L'intelligence est ainsi la première émanation de l'intellect universellement agent : c'est elle qui va rendre possible la diversité ontico-ontologique du monde qui nous environne en un *esse* et un *quod est* distinct l'un de l'autre. C'est, autrement dit, *mediante intelligentia* que le Premier Principe ou intellect universellement agent va créer. La place de *medium* qu'occupe l'intelligence entre l'intellect universellement agent d'une part et le monde créé d'autre part permet ainsi de sauvegarder à la fois la *puritas* du Premier Principe et la complexité du monde créé. Et c'est bien là la problématique que posait la formule *ex uno non nisi unum fit*. À la question comment l'Un ne peut-il produire que l'un tout en créant une diversité d'être, Albert le Grand répondra par cette première émanation qu'est l'intelligence.

C. La constitution de l'intellectus possibilis

L'intelligence étant le deuxième degré de l'ordre du flux, Albert le Grand s'attache désormais à décrire la formation du troisième degré : il s'agit de l'intellect possible.

¹³¹ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 5, *supra*, p. 166, l. 6-9 : *Primum ergo lumen occumbit in ipso per hoc quod aliud est in ipso esse et « quod est »*. *Et hoc quidem intelligentia est. Intelligentia autem de se agens est.*

« Et si l'intellect est réalisé possible et qu'il reçoit les intelligibles et l'intellect agent, il sera alors en quelque sorte comme la lumière qui se couche. En effet, [cet] intellect n'est pas de soi, puisqu'il reçoit la puissance pour intelliger d'un autre. Celui-ci intellige donc par un autre, ainsi le troisième degré reçoit l'étant. Puisque chaque intellect est, par sa lumière, la forme constituante qu'il intellige, si la forme qu'il intellige est constituée, non pas à la manière d'un intellect, celui-ci appartient à la forme de l'intelligent, mais à la manière d'un intelligible, celui-ci appartient seulement à l'intelligé, il est alors évident qu'il serait le troisième degré de l'étant¹³². Il en est ainsi de toutes choses : le suivant est toujours constitué par la différence d'étant qu'est la chute et l'ombration du premier, tout comme le sensible est dans l'ombre de l'intellectuel, le végétatif dans l'ombre du sensible, puis le corps, déterminé par sa seule corporéité, dans l'ombre du végétatif et enfin le corps, déterminé par sa contrariété, dans l'ombre du ciel, qui est déterminé par sa seule corporéité. Les corps mélangés sont constitués par conséquent dans l'ombre et dans le reflet qualitatif des éléments. Et

¹³² ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, lib. II, tr. II, c. 20, éd. Col., t. XVII, 2, p. 114, l. 14-24 : *Agens enim intellectus per seipsum forma intelligibilium est. Intelligibilia enim sunt lumine ipsius constituta ab ipso. Possibilis autem in actu non est nisi per formas intelligibilium, quae ipsum movent ad actum secundum actum agentis, qui est in formis intelligibilium. Sicut color movet visum secundum actum lucidi, quod in ipso colore est, quando color secundum actum est. Tunc enim visum movet et non, quando in potentia est. Taliter igitur possibilis ad actum reductus per actum agentis, qui in forma intelligibili est, vocatur speculativus.*

c'est ce que nous avons déjà vu auparavant dans ce qu'ISAAC nous disait dans son livre *Des définitions*¹³³ »¹³⁴

Cet intellect est dit possible en ce sens qu'il dépend de l'intellect agent. Il reçoit les intelligibles que lui donne l'intellect agent et donc reçoit sa puissance pour intelliger d'un autre. Il est comme une *tabula rasa* recevant la forme d'un sceau. Il n'agit pas et devient toutes choses. Autrement dit, chaque étant inférieur est constitué dans l'ombre du précédent : ainsi l'intellect possible est constitué dans l'ombre de l'intelligence qui est elle-même constituée dans l'ombre de l'intellect universellement agent. À l'inverse, chaque étant supérieur constitue par sa lumière l'étant qui lui est inférieur : ainsi l'intellect universellement agent constitue par la chute de sa lumière l'intelligence qui constitue elle-même, par sa lumière, l'intellect possible. Certes, Albert le Grand reprend ici les grandes lignes noétiques de *De anima* III, mais il le fait avec une subtile dialectique faisant entrer l'ombre d'Isaac Israëli et l'illumination de Denys

¹³³ *Supra*, p. 165, note 50.

¹³⁴ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 5, *supra*, p. 166, l. 9 – p. 167, l. 2 : *Et si efficiatur possibilis et recipiens intellecta et intellectum agentis intellectus, occumbens quodammodo est. Non enim de se intellectus est, quod ab alio quodam intellegendi accipit virtutem. Id ergo quod ab alio intelligens est, tertium gradum accipit entium. Cum autem omnis intellectus sit per lumen suum forma constituens id quod intelligitur, si forma sit constituens id quod intelligitur, non intellectualiter, hoc est ad formam intelligentis, sed intelligibiliter, hoc est ad formam intellecti tantum, constat, quod hic tertius gradus entis est. Et sic est de omnibus, quod semper ad aliquem occasum et obumbrationem prioris constituitur sequens differentia entis, sicut sensibile in umbra intellectualis et vegetabile in umbra sensibilis et corpus sola corporeitate determinatum in umbra vegetabilis, corpus autem contrarietate determinatum in umbra caeli, quod sola corporeitate determinatum est. Commixta autem corpora consequenter constituuntur in obumbratione et remissione qualitatum elementalium. Et hoc quidem iam ante nos dixit ISAAC in LIBRO DE DIFFINITIONIBUS.*

en dialogue. C'est aussi, une manière subtile d'introduire une analogie de l'être *per prius et posterius* en noétique.

D. La limpidité de la lumière dans les différents degrés du flux

L'ordre gradué des étants —l'intellect universellement agent, l'intelligence et l'intellect possible— étant déterminé, Albert le Grand va désormais chercher à déterminer la qualité ou l'intensité de la lumière qui chute du premier étant dans les étants inférieurs. En décrivant différents degrés d'étants, Albert le Grand avait montré comment la lumière s'amointrissait au fur et mesure que les étants s'éloignaient du Premier Principe : par l'image de l'obscurcissement venant illustrer la composition d'*esse* et de *quod est*, différenciés, dans les étants inférieurs. Seul le Premier Principe, ou intellect universellement agent, avait une identité entre son *esse* et son *quod est*. Cette ombre se produisait non à cause du Premier Principe —il ne peut y avoir aucune ombre dans la source lumineuse originelle qu'est le Premier Principe—, mais à cause de la différenciation entre *esse* et *quod est* des étants inférieurs. Aucune obscurité ne peut en effet venir du premier étant :

« Par cela, il est clair, que l'ordre gradué des étants ne se produit que par la chute et la descente de la lumière du premier étant. Mais il est difficile de voir, quelle est la cause de cette descente pour cette raison qu'elle procède d'abord du premier étant. Il ne peut y avoir, en effet, aucune obscurité venant de ce premier étant. C'est pourquoi on voit que l'être y est toujours également limpide et pur. Et pareillement, le troisième, qui procède à partir de cet être-là, est

également limpide et pur, et ne peut prendre aucune obscurité. Et ainsi de suite. Et ainsi on voit que, dans tous les étants, la limpidité et la pureté de la lumière, qui procède tout d'abord du premier, est égale dans [le reste de la] procession. Le premier, en effet, ne reçoit rien du second. La différence, en effet, ne confère pas de « *hoc quod est* » au genre suivant, tout comme le rationnel ne confère pas de « *hoc quod sit animal* » à l'animal, pas plus que l'accident propre ne confère à l'homme ce que c'est [*quod sit*] que l'homme. Si donc quelque chose avait le « *hoc quod est* » par soi-même, il aurait également l'être du premier, mais en ce qui concerne le suivant, il n'aurait ni le « *id quod est* », ni l'être : on n'y verrait aucun degré d'être dans les étants selon une espèce ou un genre déterminé »¹³⁵.

Autrement dit, si un étant tenait son *hoc quod est* par lui-même, il ne pourrait être un étant inférieur : il ne pourrait être que le Premier Principe lui-même. Or, les étants inférieurs tiennent leur *hoc quod est*, non d'eux-

¹³⁵ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 5, *supra*, p. 167, l. 3-19 : *Per quod patet, quod ordinem in gradibus entium non facit nisi casus et occubitus a lumine primi entis. Sed difficile est videre, quae sit causa occubitus in eo quod primo a primo ente procedit. Illud enim ex primo ente nullam potest habere obscuritatem. Propter quod videtur aequae limpidum esse semper et sincerum. Et similiter tertium, quod procedit ab illo ab aequae limpido et sincero, nullam capere potest obscuritatem. Et sic deinceps. Et sic videtur, quod in omnibus entibus aequa sit limpiditas luminis et sinceritas in processione, qua primum procedit a primo. Prius enim nihil accipit a secundo. Differentia enim posteriori generi non confert « hoc quod est », sicut rationale non confert animali « hoc quod sit animal », nec accidens proprium confert homini, quod sit homo. Cum ergo quodlibet a seipso habeat « hoc quod est », a priori autem se habeat esse, a posteriori autem non habet nec « id quod est » nec esse, videtur nullus gradus esse in entibus secundum speciem vel genus determinatus.*

mêmes, mais du Premier Principe. Donc, la limpidité du Premier Principe —c'est-à-dire le *hoc quod est* que donne le Premier Principe— est égale dans tous les étants, c'est-à-dire dans tous les degrés de la procession. Le corollaire d'une telle thèse est que si les étants inférieurs avaient identité entre l'*esse* et le *quod est*, comme le Premier Principe, il n'y aurait plus aucune différenciation ou distinction entre ces étants et les Premier Principe : on glisserait dès lors vers une sorte de monisme. Dans ce cas, il n'y aurait plus aucune différence de degrés dans l'ordre du flux, ni même entre les différentes réalités qui nous environnent. C'est une critique qu'adresse Albert le Grand aux Anciens, Hermès Trismégiste et Alexandre d'Aphrodise en-tête, et derrière ces Anciens, certains contemporains tels que David de Dinant et Amaury de Bène. C'est aussi une manière de justifier à nouveau la formule *ex uno non nisi unum fit* sans tomber dans une certaine forme de monisme.

II. L'ERREUR DU PANTHEISME

A. Nécessité de l'ordre du flux

Ce monisme ou panthéisme, Albert le Grand l'avait déjà critiqué précédemment¹³⁶. Nous l'avons vu, cette erreur résulte probablement d'une mauvaise compréhension de la formule *ex uno non nisi unum fit*. Le problème est que certains auteurs ont compris que la diffusion du Premier s'opérait jusque dans l'être —*esse*— même de toutes choses et non seulement, comme Albert semblait le soutenir, dans le *hoc quod est* de chacune d'entre elles. D'une telle proposition ontologique en résulte la

¹³⁶ *Supra*, p. 269-273

confusion entre l'*esse* du Premier Principe et l'*esse* des étants inférieurs. L'*esse* du Premier Principe étant son identité avec son *quod est*, il résulte que les étants inférieurs auraient la même primauté ontico-ontologique que le Premier Principe lui-même. Il n'y aurait plus de distinction entre le Premier Principe et les étants qui en fluent :

« Et c'est pourquoi certains¹³⁷ ont dit que tous les êtres sont un et que la diffusion du Premier en toute choses est dans leurs êtres. Nous avons déjà parlé ailleurs¹³⁸ de cette très mauvaise erreur. D'après cela, il s'ensuit qu'aucun des seconds ne seraient éloignés du Premier, et que tous les seconds se tiendraient identiquement au Premier, tout comme le Premier se tiendrait également par rapport à toute chose. Et c'est ainsi qu'est détruit l'Univers des choses, lequel, comme le dit PYTHAGORE¹³⁹, consistait en une multiplicité ordonnée à l'un. En effet, là où il n'est ni premier ni suivant, il ne peut y avoir un ordre d'être. « L'ordre, en effet, est une partie de la puissance » comme le dit le GRAMMAIRIEN¹⁴⁰, et si un pouvoir différent ne venait pas d'un [autre] pouvoir, alors il ne pourrait pas y

¹³⁷ *Supra*, p. 151, notes 25 et 26.

¹³⁸ *Supra*, ch. 3, p. 154, l. 1-155, l. 3. Voir aussi, ALBERT LE GRAND, *Physica*, l. 1, tr. 3, c. 11, éd. Col., t. IV, p. 57-60 ; *Ibid.*, *Metaphysica*, l. 1, tr. 4, c. 8 ; tr. 5, c. 1 ; l. 5, tr. 2, c. 7, éd. Col. t. XVI, p. 56-59, p. 69-70, p. 245 l. 11sqq.

¹³⁹ Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, A, 5, 985b 23sqq ; 1080b 16-20.

¹⁴⁰ PRISCIEN, *Institutiones grammaticae*, l. 1., 8 (éd. HERTZ, I, p. 9, v. 2-4) : « *Potestas autem ipsa pronuntiatio, propter quam et figurae et nomina facta sunt. Quidam addunt etiam ordinem, sed pars est potestatis litterarum* » ; l. 16, 1 (*ibid.*, II, p. 93, l. 9-10) : « *Accidunt igitur coniunctioni figura et species, quam alii potestatem nominant, quae est in significatione coniunctionum, praeterea ordo* ».

avoir d'ordre. Or, à distance égale, il ne peut y avoir un pouvoir et une partie de ce pouvoir »¹⁴¹.

Aussi, en détruisant tous degrés de hiérarchie, les Anciens n'abolissaient pas seulement l'ordre qui régit l'Univers : ils abolissaient aussi ce même Univers qui se définit essentiellement par son ordre. C'est, autrement dit, tout l'ordre cosmique que les Anciens détruisaient en rejetant toute idée de degrés et d'ordre entre le Premier Principe et les étants. Pour étoffer sa thèse, Albert le Grand reprend les arguments des Pythagoriciens exposés par Aristote.

Selon Aristote, les Pythagoriciens comprenaient l'ordre de l'Univers comme des nombres multiples ordonnés à l'Un. Selon les Pythagoriciens, « [...] les nombres semblaient être les réalités primordiales de l'Univers » et « les principes des nombres étaient les éléments de tous les êtres, et que le Ciel tout entier est harmonie et nombre »¹⁴². Or, sans rapport d'un premier au suivant, c'est-à-dire sans une analogie de l'être, il ne peut y avoir un ordre d'être. Donc, la multiplicité est nécessaire pour qu'il y ait ordre. Autrement dit, la différenciation ontico-ontologique entre le Premier Principe et les étants d'une part et entre les étants eux-mêmes d'autres part

¹⁴¹ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 5, *supra*, p. 167, l. 20 – p. 168, l. 8 : *Et propter hoc QUIDAM dixerunt omnia esse unum et quod diffusio primi in omnibus est esse eorum. Quod pessimum esse errorem iam in ALIIS determinavimus. Secundum enim hoc sequitur, quod nihil secundorum distat a primo et quod omnia secunda ex æquo se habent ad primum, sicut primum ex æquo se habet ad omnia. Et sic destruitur universitas rerum, quae, sicut dicit PYTHAGORAS, in multitudine ordinata ad unum consistit. Ubi enim non est prius et posterius, ordo esse non potest. « Ordo enim pars potestatis est », ut dicit GRAMMATICUS, et nisi potestas differens a potestate inveniatur, ordo esse non potest. In aequidistantia autem non est potestas et pars potestatis.*

¹⁴² Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, A, 5, 985b 23sq, trad. et notes J. TRICOT, Vrin, Paris, 1991, p. 23 ; 1080b 16-20, p. 221.

est nécessaire pour conserver cet ordre ainsi que la primauté du Premier Principe et la diversité des étants. La multiplicité garantit à la fois l'unicité et la primauté de l'Un d'une part, et la diversité des étants d'autre part.

Enfin, Albert invoque, toujours pour étoffer sa thèse sur l'ordre, l'autorité de Priscien. « L'ordre est une partie de la puissance » —*ordo enim pars potestatis est*—. La citation peut se lire en deux sens : le premier est évidemment grammatical, le second, plus crypté, sonne comme un argument politique. Pour le Grammairien, la prononciation des noms est une puissance, et cette puissance dépend de l'ordre des lettres qui sont agencées dans ces noms. Aussi, les lettres elles-mêmes sont une partie de la puissance, comme elles sont des parties des mots qu'elles composent. De même, la puissance d'un discours dépend essentiellement de son ordre et des parties qui composent ce discours. Ainsi, l'ordre du discours est une partie de sa puissance. C'est en ce sens que « si un pouvoir ne venait pas d'un [autre] pouvoir, alors il ne pourrait y avoir d'ordre » : l'ordre résulte nécessairement de la différenciation de ses parties et du pouvoir qui l'ordonne. Pour le politique il en est de même¹⁴³ : il ne peut y avoir d'ordre sans différenciation ou diversité des parties d'une part, et sans pouvoir qui agence la diversité de ces parties d'autre part. Si les parties de l'ordre s'équivalaient les unes aux autres, c'est-à-dire si elles étaient toutes identiques les unes aux autres, il n'y aurait aucun pouvoir ni aucun ordre. Cette conception originale de l'ordre fondé à la fois sur la diversité des parties du pouvoir, et la hiérarchie susceptible de s'en dégager, — conception à la fois horizontale et verticale du pouvoir—, se retrouvera dans

¹⁴³ Sur cette question, voir JOSE R. PIERPAULI, « Ordo naturae et ordo politicus unter ontotheologischer Perspektive bei Albert dem Grossen », in *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren : Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikaner ordens, Neue Folge, Bd. 10, Akademie Verlag, Berlin, 2001, p. 327-341.

l'ecclésiologie du Maître Colonais : il ne peut y avoir de flux de grâce qui parte du Christ-Tête que s'il y a une diversité des membres du corps mystique du Christ qui reçoit un tel flux. Si le Christ-Tête venait à sa confondre avec ses membres, aucune émission de flux serait possible.

Nous voyons encore une fois à travers ces deux exemples, celui des Pythagoriciens et celui de Priscien, qu'Albert le Grand fonde sa conception de l'ordre et des différents degrés des étants sur une analogie de l'être. L'argument des Pythagoriciens semble aussi répondre à la problématique du *ex uno non nisi unum fit* : l'universalité des choses se fonde certes sur l'Un, mais c'est la multiplicité des nombres qui sont susceptibles de converger vers l'Un. Dans les deux cas, Albert récuse cette sorte de monisme que postulaient les Anciens et où les étants avaient le même rang que le Premier Principe, et où tout ordre tant de différence des étants que de primauté du Premier Principe était aboli.

B. L'erreur d'Alexandre d'Aphrodise : David de Dinant et Amaury de Bène en embuscade

De cette récusation de tout ordre, vient donc l'indifférenciation de toutes réalités : tout ce qui est, est Dieu, et Dieu est tout ce qui est. Certes, Albert le Grand vise ici Hermès Trismégiste et, dans une certaine mesure Avicbron. Mais pas seulement : cette erreur a été reproduite par Alexandre d'Aphrodise. Les sectateurs auxquels ils appartenaient, soutenaient que Jupiter était toutes choses et que toutes choses étaient Jupiter : la plus grande puissance de Jupiter serait de s'identifier à ses sujets créés. Bien qu'Alexandre n'ait pas pu soutenir exactement les mêmes formulations de ces thèses anciennes, sa position n'en demeure pas moins proche des Anciens dès lors que l'on analyse son discours noétique. Ce même discours

noétique permet au Maître Colonais de formuler sa théorie du flux et de l'analogie de l'être : d'où l'importance de situer la position d'Alexandre d'Aphrodise, comprise par Albert le Grand. Cette erreur qui abolissait tout ordre était donc l'erreur des Anciens, mais en quel sens ? Et surtout, que va proposer Albert le Grand comme alternative à ces thèses simultanément monistes, panthéistes et matérialistes ? Si Albert vient de définir les jalons de son discours noétique sur l'intellect universellement agent, l'intelligence et l'intellect possible ainsi que sur l'ordre du flux, le lecteur pourra bien se douter qu'Albert prépare ses « cartouches » philosophiques pour contrer la position d'Alexandre d'Aphrodise : alors quelles « cartouches » vont permettre au Maître Colonais de sortir des ornières monistes, matérialistes et panthéistes d'Alexandre d'Aphrodise ? La réponse sera importante, en soi, certes, pour sa propre valeur philosophique, mais aussi personnellement, pour le *Doctor universalis* qui a dû combattre une erreur, inspirée dans ses fondements, par Alexandre d'Aphrodise : il s'agit du Libre Esprit. Autrement dit, la problématique d'une noétique matérialiste, moniste ou panthéiste, qu'Albert cherche à combattre, aura une répercussion qui ne sera pas exclusivement scolaire, académique ou spéculative : elle aura également une répercussion d'ordre historique et politique d'une part et d'ordre pastoral et ecclésial d'autre part. Revenons-en à cette erreur des Anciens :

« Et cela a été l'erreur des plus ANCIENS¹⁴⁴, qu'a
ensuite renouvelé ALEXANDRE¹⁴⁵ et d'autres¹⁴⁶ en

¹⁴⁴ *Supra*, ch. 3, p. 151, l. 4-7 ; p. 154, l. 1.

¹⁴⁵ ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, éd. Col., t. XVII, 2, l. 1, tr. 1, c. 1, p. 2, l. 20-23 : « *Et hanc opinionem in tantum secutus est Alexander, quod etiam intellectum dicebat esse in corpore praeparationem ex compositionem corporis et complexione resultantem* ». Cf. ALEXANDRE D'APHRODISE, *De intellectus et intellectu*, in éd. G. THERY, « Bibliothèque thomiste », VII, Le Saulchoir Kain, 1926, p. 81.

disant que JUPITER était toutes choses. Ils appelaient en effet, JUPITER le Premier Principe et soutenaient que JUPITER était toutes choses à cause de la raison qui était introduite¹⁴⁷ en lui. Or certains¹⁴⁸ ont dit que le Premier Principe était la matière première : ils disaient ainsi que PALLAS était toutes choses d'où l'inscription dans le temple d'APOLLON, « ce que PALLAS est, il était, il est tout, il sera tout », ce

¹⁴⁶ LUCAIN, *De bello civili Pharsalia*, l. 9, v. 578-581. in *La guerre civile (La Pharsale)*, t. II, texte et trad. Par A. BOURGERY et M. PONCHONT, éd. « Les Belles Lettres », Paris, 1929, p. 156 : « [...] la divinité n'a pas d'autre demeure que la terre, la mer, l'air, le ciel et la vertu. Que cherchons-nous les dieux ailleurs ? Jupiter, c'est tout ce que nous voyons, tout ce qui nous meut ».

¹⁴⁷ ALBERT LE GRAND semble ici se référer aux techniques de fabrication des statues divines dans l'Égypte ancienne transmises par l'hellénisme tardif. Il s'agissait de construire une statue et d'y ajouter une formule rituelle afin d'y insuffler l'âme du dieu : la statue devenait alors animée, c'est-à-dire, habitée par l'âme du dieu. Sur ce point, voir HERMES TRIMEGISTE, *Asclepius*, c. 23-24, in *op. cit.*, p. 324-329 ; *ibid.*, c. 37-38, in *op. cit.*, p. 347-349.

¹⁴⁸ PLUTARQUE, *De Iside et Osiride*, c. 9, in *Œuvres morales, Isis et Osiris*, t. V, 2, texte et trad. par C. FROIDEFOND, éd. « Les Belles Lettres », Paris, 1988, p. 184-185 : « [...] A Saïs, la statue assise d'Athéna, qu'ils identifient à Isis, porte cette inscription : « Je suis tout ce qui a été, est et sera, et aucun mortel n'a encore soulevé mon voile [...] » ; APULEE, *De mundo*, c. 32, in *op. cit.*, p. 151 : « D'ailleurs même les phénomènes que nos yeux observent au ciel, sur terre et dans l'eau, il faut les attribuer aussi à la divinité. Pourquoi pas ? N'est-elle pas l'être qui assume la protection et la charge de notre monde et qu'Empédocle a jugé avec clairvoyance en ces termes : « ce qui fut, ce qui est, ce qui sera plus tard, tout a été créé par lui : plante, homme et femme, bête sauvage, oiseau, poisson hôte des eaux ». Le fameux Phidias, qui, d'après la tradition, fut un sculpteur sans reproche, a fixé les traits de son propre visage — je l'ai vu de mes yeux — sur le bouclier de la Minerve qui protège l'acropole d'Athènes de telle sorte que, si l'on voulait un jour en détacher le portrait de l'artiste, l'ensemble se disloquerait, et l'intégrité de la statue tout entière serait anéantie. C'est de la même façon que Dieu assure la conservation du monde, dont sa toute-puissance a joint et lié les parties ».

qu'aucun peuple n'a pu révéler à ce jour [ce que signifiait cette inscription] »¹⁴⁹.

Albert nous donne ici un témoignage surprenant de son état de connaissance de l'Égypte ancienne ainsi que de l'hellénisme tardif qui a hérité de l'un ou l'autre point doctrinal de l'Égypte ancienne. Albert savait que, en Égypte comme en Grèce, on insufflait l'âme du dieu dans la statue qui le représentait selon un rituel bien codifié. L'exemple que le Colonais donne de Pallas atteste cet état de connaissance. Mais là ne réside pas son génie. Son génie a été de repérer, analyser et décrypter les présupposés et les corollaires philosophiques de tels discours ou de tels actes religieux. Pour croire qu'une statue est réellement un dieu, il faut avoir une conception matérialiste des dieux. Mais là n'est pas l'argument qui touche directement Alexandre d'Aphrodise. L'argument qu'Albert tente de mettre en exergue est que, croire en la présence réelle et spirituelle d'un dieu dans une statue présuppose une perception du monde et de son intelligibilité matérialiste. C'est là qu'entrent en lice les arguments propres à Alexandre d'Aphrodise. Dans sa partie concernant *De anima* III, intitulé *De intellectu et intellecto*, Alexandre pose le principe épistémologique et noétique suivant : l'intellect est composé de matière et est identique à Dieu puisque ce dernier, par son éminence est également matière¹⁵⁰. D'où le corollaire d'une telle position : Dieu est toutes choses et toutes choses sont Dieu. C'est ce que disaient les Anciens au sujet de Jupiter et que Alexandre a repris d'une certaine manière. Mais la critique d'Albert le Grand adressée à Alexandre d'Aphrodise ne concerne pas exclusivement ce dernier : elle s'adresse également à David de Dinant et à Amaury de Bène.

¹⁴⁹ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 5, *supra*, p. 168, l. 9 – p. 169, l. 4.

¹⁵⁰ Cf. ALEXANDRE D'APHRODISE, *De intellectus et intellecto*, in éd. G. THERY, « Bibliothèque thomiste », VII, Le Saulchoir Kain, 1926, p. 81

La parenté philosophique qu'accorde Albert le Grand entre Alexandre d'Aphrodise et David de Dinant est attestée en de maints endroits de son œuvre¹⁵¹. Un passage intéressant de cette parenté a été invoqué par Alain de Libera. Il s'agit du *Gutachten* d'Albert le Grand ayant aussi été édité sous le titre *Damnatio fratrum de libero spiritu* ou encore *Compilatio de novo spiritu*. Albert invoque sans équivoque la parenté philosophique, non seulement entre Alexandre d'Aphrodise et David de Dinant, mais aussi entre ces deux derniers et la secte du Libre Esprit.

« Dire que toute créature est Dieu, c'est l'hérésie d'Alexandre, qui soutenait que la matière première, Dieu et *noys*, c'est-à-dire l'esprit, étaient identiques en substance ; hérésie qui a été reprise par un certain David de Dinant, qui, de notre temps, a dû fuir la France à cause d'elle, et qui eût été châtié s'il avait été arrêté »¹⁵².

¹⁵¹ Cf. A. DE LIBERA, *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*, « Problèmes et controverses », Vrin, Paris, 2005, p.130-133. Chez Albert, voir notamment ALBERT LE GRAND, *Summa theologiae*, II Pars, I, q. 4, memb. 3, éd. BORNET, t. XXXII, p. 108-111. En particulier : *Summa theologiae*, Pars II, tr. I *De primo principio*, q. 4 *De errore Platonis, Aristotelis, et Epicuri*, Membrum III *De erroribus Epicureirum, et maxime de antiquo errore Anaximenis, qui dixit Deum et materiam primam esse idem*, Sol., éd. BORNET, t. XXXII p. 110b : *Dicendum, quod pessimus error est, et abominabilis Catholicae fidei, et rationi, et philosophiae, quod Deus et materia prima sint idem : et ideo ultimae rationes procedunt, et de necessitate concludunt.*

¹⁵² *Dicere quod omnis creatura sit Deus, —haeresis Alexandri est, qui dixit materiam primam et Deum et noym, hoc est mentem, esse idem in substantia ; quem postea quidam David de Dignando secutus est, qui temporibus nostris pro hac haeresi de Francia fugatus est, et punitus si fuisset deprehensus.* La traduction est d'Alain de Libera. Pour l'édition du texte, voir J. DE GUIBERT, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia*, Rome, 1931, p. 115-127 ; W. PREGGER, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, Leipzig, 1874, p. 461-471. La thèse anathémisée par Albert que nous citons est la thèse 76.

Cette thèse que dénonce Albert entre en consonance avec un fragment des *Quaternuli* de David de Dinant :

« Il est manifeste donc qu'il n'y a qu'une seule substance, non seulement de tous les corps, mais aussi de toutes les âmes, et que cette substance n'est rien d'autre que Dieu lui-même »¹⁵³.

L'association, puis la condamnation de l'erreur d'Alexandre d'Aphrodise à celle de David de Dinant répond ainsi à une triple exigence. La première est historique et herméneutique : postuler les thèses d'Alexandre d'Aphrodise, c'est entrer dans une mauvaise interprétation de la noétique aristotélicienne, ce qu'un philosophe, fût-il naturaliste comme Albert le Grand, ne peut admettre. La deuxième est philosophique : nier l'ordre du flux, c'est postuler un monisme doté d'un panthéisme matérialiste des plus radical, ce qu'un théologien chrétien ne peut admettre. La troisième est politique : les deux précédentes erreurs en ont produites une troisième, celle de la naissance du Libre Esprit, menaçant ainsi l'ordre institutionnel qu'est l'Eglise, ce qu'un évêque, chargé de combattre le Libre Esprit, comme Albert, ne peut admettre.

David de Dinant n'est pas le seul auteur qui entre en consonance avec la thèse combattue par Albert le Grand¹⁵⁴. Le texte du *Gutachten* que

¹⁵³ Cf. *David de Dinant Quaternolorum Fragmenta*, éd. M. KURDZIALEK, *Studia Mediewistyczne*, 3, 1963, p. 71 : *Manifestum est igitur unam solam substantiam esse, non tantum omnium corporum, sed etiam animarum omnium et eam nichil esse quam ipsum Deum.*

¹⁵⁴ Plus qu'une consonance, la parenté philosophique entre Alexandre d'Aphrodise et David de Dinant est explicitement formulée par Albert le Grand. Voir, ALBERT LE GRAND,

nous venons de citer rappelle aussi deux textes retraçant les positions des Amauriciens : le premier est issu du *Contra Amaurianos* de Garnier de Rochefort, le second, publié par M.-Th. d'Alverny, est un fragment du procès des amauriciens.

« De plus, puisque Dieu et l'essence divine sont la même chose, et qu'il n'y a rien d'autre, puisque toutes choses sont en Dieu, on demande si toutes choses sont dans l'essence divine. Augustin dit en effet : « De lui, par lui et en lui elles sont de même raison » ; donc, si toutes choses sont de son essence et par elle, toutes sont dans son essence »¹⁵⁵.

Le second texte rend compte d'un amauricien avouant s'être trompé

« en prêchant que Dieu était partout, dans les choses dotées de raison aussi bien que dans celles qui en sont dépourvues, dans les sensibles aussi bien que dans les non sensibles »¹⁵⁶.

Metaphysica, éd. Col., t. XVI, 1, lib. I, tr. IV, c. 7, p. 56, l. 73-80 : *Hunc autem quidam alii sunt templorum facientes inscriptiones. Circa idolum enim Palladis inscriptum fertur fuisse, quod Pallas est, quidquid est et quidquid erit et quidquid vides, cuius peplum nullus umquam sapientum revelare potuit. Et haec opinio placuit Alexandro Peripatetico, et aliquid eius, quantum scivit, David de Dinanto ascivit, sed perfecte et profunde non eam intellexit.*

¹⁵⁵ Cf. GARNIER DE ROCHEFORT, *Contra Amaurianos*, éd. CL. BAEUMKER, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd 24, Heft 5/6, Münster, 1926, p. 8 : *Item cum idem sit deus et divina essentia, et prorsus nichil aliud, cum omnia sint in deo, queritur utrum omnia sint in divina essentia. Dicit enim Augustinus pro Apostolus : Ex ipso et per ipsum et in ipso sunt eiusdem rationis. Ergo, si omnia sunt ex eius essentia, et per ipsam : ergo omnia sunt in eius essentia.*

¹⁵⁶ Cf. M.-TH D'ALVERNY, *Un fragment du procès des amauriciens*. « Beau père qui estes in celz et en la terre », AHDLMA, 25-26, 1950-1951, p. 331 : [...] se errasse

Ces textes exposant des thèses amauriennes au sujet du panthéisme et de l'ubiquité de Dieu rappellent effectivement le *Gutachten* d'Albert le Grand. Il est fort à parier qu'en évoquant Alexandre d'Aphrodise, c'est bien David de Dinant et Amaury de Bène que vise Albert, ainsi que le Libre Esprit. Ce n'est pas là le seul intérêt de ces deux textes. Ces deux textes rappellent également le texte du chapitre 5 du *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine* au sujet de l'ordre du flux, lorsque Albert évoque les erreurs des Anciens. Nous l'avons vu, l'exemple que prend Albert où « Jupiter était toutes choses » ou encore « Pallas était toutes choses » rappellent évidemment le panthéisme de David de Dinant et d'Amaury de Bène : « Dieu est toutes choses ». L'exemple que prend Albert de « Jupiter [qui] était toutes choses à cause de la raison qui était introduite en lui » et de l'inscription liturgique sur le temple d'Apollon « Pallas est, il était, il est tout, il sera tout » ne sont pas sans rappeler, dans une certaine mesure, la pseudo-citation d'Augustin commentant la formule doxologique paulinienne « De lui, par lui et en lui, elles sont de même raison ». Or, pour Augustin, nous l'avons vu au sujet de la théorie de la sigillation¹⁵⁷, chaque être a en Dieu un exemplaire distinct : la théorie

predicando quod Deus est ubique, sic in re rationabili, sicut irrationabili, sic in sensibili, sicut insensibili.

¹⁵⁷ Cf. É. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, « Études de philosophie médiévale », XI, Vrin, Paris, 1987, p. 125 : « Immédiate et par conséquent intuitive, l'action des idées divines sur la pensée n'implique cependant aucun ontologisme, parce qu'elle est essentiellement régulatrice et ne comporte pas de contenu. C'est pourquoi nous avons vu Saint Augustin qualifier les idées divines de règles : *regulae numerorum, regulae sapientiae*. C'est aussi pourquoi le caractère immédiat de leur action les laisse néanmoins en dehors de l'homme et peut se comparer à l'empreinte que produit sur une cire molle l'anneau dont la forme s'y imprime, car l'idée divine n'est pas une connaissance qui passe toute faite de Dieu dans l'esprit de l'homme, c'est une loi qui le lie —*lex incommutabilis*— et qui, en l'étreignant sous sa propre nécessité, la lui confère ».

augustinienne de la sigillation n'est ainsi en aucun cas panthéiste. C'est dire combien l'erreur des Anciens était contemporaine pour Albert le Grand.

La parenté, du moins sur le plan schématique des idées, entre Alexandre d'Aphrodise, David de Dinant, Amaury de Bène et du Libre Esprit est flagrante : qu'ils soient formalistes ou matérialistes, ces quatre systèmes ont pour point commun la non-différenciation entre Dieu et la création, ou entre le Premier Principe et la diversité du réel. Ces quatre systèmes reposent sur un panthéisme. Il semble que la théorie du flux soit une réponse à un problème historique et herméneutique, celui d'une mauvaise compréhension de *De anima* III par Alexandre d'Aphrodise, mais pas seulement. La théorie du flux semble aussi une réponse aux problèmes contemporains auxquels le Maître Colonnais a dû faire face : celui d'un panthéisme radical en plein Occident chrétien menaçant l'ordre de l'Eglise. Enfin, la théorie du flux semble également une réponse à la thèse amauricienne de l'ubiquité de Dieu en deux axes : en instaurant l'ordre du flux et des étants (Premier Principe, Intellect universellement agent, Intelligence et Intellect possible) qui le compose et une théorie de la contenance du flux, c'est toute la thèse de l'ubiquité de Dieu qui se trouve mise en difficulté. Le premier axe est une réponse à la noétique alexandrinienne, le second, la théorie de la contenance du flux, menace directement l'ubiquité amauricienne de Dieu ; Dieu ne peut être partout, car les êtres n'auraient plus aucune contenance et donc plus aucune identité propre.

C. La solution à cette erreur : Boèce

La réponse que formulera Albert le Grand face à ces erreurs, il la trouvera, à nouveau, chez Boèce. La différence entre *quod est* et *esse* dans

les choses est constitutive de leur différence entre elles et le Premier Principe. Elle est aussi constitutive de leur diversité. Cette différence entre *quod est* et *esse* dans les choses se fera aussi par un jeu d'acte et de puissance leur conférant ainsi un ordre d'étant aux choses. Plus les étants sont proches du Premier Principe, plus ils sont en acte. Moins les étants sont proches du Premier Principe, plus ils sont en puissance. On comprend ainsi l'allusion à Priscien : « L'ordre est une partie de la puissance ». Le Premier Principe étant bien évidemment un dans son *quod est* et son *esse* et donc acte pur.

« Nous avons déjà disputé, dans différents lieux, contre cette véritable erreur. On peut néanmoins encore ajouter ceci : parce que le procédant s'éloigne à partir de ce dont il procède, le procédant est d'une essence diverse de ce dont il procède. Cette diversité est connue en ce fait qu'autre est le « *quod est* » et [autre] l'« *esse* ». Et si le procédant est reçu immédiatement à partir du Premier, on ne peut pas dire que c'est selon son « *id quod est* » qu'il possède lui-même avant même l'autre principe, à partir duquel est cet « *id quod est* », tout comme ce qui est élémental l'est à partir du principe par lequel est constitué [cet élément]. Cependant, puisque le second [procédant] est un « *id quod est* » en puissance et non en acte, il est avant. Donc dans la puissance, l'être fait la différence à partir du premier être. En outre, le troisième étant, qui est à partir du premier et du deuxième, est similairement en puissance par rapport au deuxième. Et celui-là est plus en puissance que le deuxième. Et il en est ainsi

du quatrième, du cinquième et ainsi de suite. Toutes les choses suivantes diffèrent donc du Premier par le degré de leur « *quod est* » en puissance, et les suivantes ne se tiennent pas de la même manière par rapport au Premier. Tous les suivants diffèrent donc du Premier par le degré de leur « *quod est* » en puissance ; ainsi les suivants ne se tiennent pas de la même manière par rapport au Premier. Or, il est certain que [le degré de « *quod est* »] diffère l'être en acte et l'essence selon la différence de puissance qui est dans ceux-là. Tous les suivants diffèrent donc et dans l'être et dans l'essence. En effet, la première procession, qui procède immédiatement du Premier, réalise l'essence du deuxième par un certain être, et réalise l'essence du troisième par un autre être, et ainsi de suite jusqu'au dernier, dans lequel se prolonge une telle procession. Et lorsque l'on dit ce que le suivant est, à savoir qu'il ne reçoit rien du Premier, cela est faux. [Le suivant] reçoit en effet un certain être à partir [du Premier], par lequel est réalisé son essence selon le « *id quod est* » »¹⁵⁸.

¹⁵⁸ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 5, *supra*, p. 169, l. 5 – p. 170, l. 16 : *Contra hunc vero errorem, quamvis in MULTIS LOCIS a NOBIS disputatum sit, tamen et hoc addi potest, quod procedens distat ab eo a quo procedit. Quae diversitas notatur in hoc quod aliud est in ipso « quod est » et esse. Et si accipiatur immediatum a primo procedens, non potest dici, quod secundum « id quod est » aliud ante se habeat principium, ex quo sit, sicut elementale principium, per quod constituatur. Tamen secundum « id quod est » in potentia est et non in actu, antequam sit. In potentia ergo esse differentiam facit a primo esse. Tertium autem ens, quod a primo et secundo est, similiter in potentia est ad secundum. Et hoc magis est in potentia quam secundum. Et sic est de quarto et de quinto et deinceps. Per gradus ergo « eius quod est » in potentia esse omnia*

La procession est réalisation de l'état de puissance à l'état d'acte de l'essence du degré inférieur. Il s'ensuit que l'essence du degré inférieur est toujours réalisée par un être du degré supérieur et suprêmement, par le Premier Principe. L'ordre du flux étant ainsi sauvegardé *per prius et posterius*, les étants sont différenciés entre eux d'une part, et avec le Premier Principe d'autre part. Là encore la distinction boécienne *quod est/esse* permet à Albert de soutenir simultanément une différenciation des étants tout en soutenant la possibilité d'une communicabilité avec ces étants par le jeu d'acte et de puissance qui s'opère lors d'une procession. L'écueil du panthéisme étant ainsi évité, et la communicabilité des étants étant sauvegardée par la formulation subtile d'une doctrine de l'analogie de l'être.

posteriora differunt a primo, et posteriora non eodem modo se habent ad primum. Constat autem, quod secundum differentiam potentiae differat esse in actu et essentia, quae est in illis. Differunt ergo omnia posteriora et in esse et in essentia. Prima enim processio, quae immediate procedit a primo, per esse quoddam efficitur essentia secundi, et per aliud esse efficitur essentia tertii, et sic deinceps usque ad ultimum, in quo stat talis processio. Et quod dicitur, quod id quod posterius est, nihil accipit a priori, falsum est. Accipit enim esse quoddam ab ipso, per quod efficitur essentia ipsius secundum « id quod ipsum est ».

LECTIO VI

CAP. 6. DE ORDINE CAUSARUM EIUSDEM GENERIS, PER QUAS EST FLUXUS DE PRIMO USQUE AD ULTIMUM

I. L'ORDRE DU FLUX COMME ANALOGIE DE L'ÊTRE

A. *Le flux n'est pas un causare*

L'objet de ce chapitre est de définir le flux comme analogie de l'être. Albert rappelle, à nouveau, comme au chapitre 1, que le flux n'est pas un *causare*. Albert le Grand confronte la thématique de l'ordre des causes à celle de l'ordre du flux. L'ordre du flux ne peut être assimilé purement et simplement à l'ordre des causes. Pourtant, nul ne pourrait nier la puissance formative ou, plus exactement, informative du flux. Comment Albert le Grand va-t-il articuler l'ordre du flux à sa puissance informative sans l'assimiler à l'ordre des causes ?

« Puisque le Premier ne peut être une matière ou une forme, il ne convient pas que ce flux soit requis dans l'ordre de la première matière jusqu'à la dernière, ni même dans l'ordre de la première forme jusqu'à la dernière. Le second, en effet, n'est ordonné au Premier que dans le même genre de la cause. Il convient d'après cela, que [le flux] soit requis dans

l'ordre des causes efficientes ou bien finales. Et selon ce qui a été dit auparavant¹⁵⁹, [le flux] n'est pas requis dans le genre de la cause efficiente équivoque en général, parce qu'il ne serait pas un dans la forme, qui flue par [la forme] et à partir [des causes]. Et puisque, de la même manière, le Premier n'est pas dans le même genre que les seconds, il est clair que, de la même manière, il ne sera pas non plus parmi [la cause] univoque en général »¹⁶⁰.

Le flux ne peut appartenir au genre de la cause matérielle. Cela, nous pouvons le comprendre aisément dans la mesure où Albert est un opposant farouche du matérialisme, que ce soit celui d'Avicenne ou celui du Trismégiste. Le Premier Principe n'étant pas une matière, le flux ne peut être matériel. De plus, la matière est l'obscurcissement de l'intelligibilité du Premier Principe. Il y aurait donc une contradiction : le Premier Principe ne peut être à la fois, par son flux, source d'intelligibilité et de matérialité. Enfin, la matière résulte de la contenance ou de la détermination du flux : elle est le dernier lieu où s'arrête le flux. Réduire la matière, qui est dernière, au flux, qui est issu du Premier Principe serait, là encore, une contradiction.

¹⁵⁹ *Supra*, ch. 1, p. 137, l. 7-11.

¹⁶⁰ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 6, *supra*, p. 171, 4-14 : *Cum autem primum non possit esse materia vel forma, non oportet, quod in ordine materiae primae usque ad ultimam fluxus iste requiratur, similiter nec in ordine formae primae usque ad ultimam. Secundum enim non ordinatur ad primum nisi in eodem genere causae. Oportet igitur, quod requiratur in ordine causarum efficientium vel finalium. Et secundum ANTEHABITA non requiretur in genere causae efficientis aequivocae omnino, quia tunc non esset unum in forma, quod fluit per ipsa et ex ipsis. Et cum primum iterum non sit in eodem genere cum aliquo secundorum, patet iterum, quod non erit inter ea quae omnino univoca sunt.*

Le flux ne peut appartenir à la cause formelle, puisque la forme dans le Premier n'est pas la même que dans le dernier des êtres. Ce qui vaut pour la matière, vaut, *mutatis mutandis*, pour la forme : Albert le Grand n'est pas plus matérialiste que formaliste ; sa critique du panthéisme formaliste de David de Dinant en témoigne.

Le flux ne peut appartenir à l'ordre de la cause efficiente. Cette dernière est soit équivoque soit univoque. Or, le flux ne peut être équivoque, sinon il ne serait pas un dans sa forme. Il ne peut non plus être univoque dans la mesure où le Premier Principe n'appartient pas au même genre que les êtres qui lui sont subordonnés.

Nous pouvons retenir que l'argument commun aux causes matérielle, formelle et efficiente, réside, en définitif, dans l'exclusivité générique du Premier Principe : le Premier Principe ne peut être classifié dans aucun genres qui lui sont subordonnés sans perdre de son éminence et de sa primauté.

B. L'ordre du flux est dans l'ordre des causes comme analogie de l'être

Alors quel rapport Albert peut-il établir entre l'ordre du flux et l'ordre des causes ? L'ordre du flux sera dans l'ordre des causes uniquement *per prius et posterius*, c'est-à-dire par analogie. Entre l'équivocité et l'univocité du flux dans son rapport à l'ordre des causes, Albert opte pour ne choisir ni l'une, ni l'autre. La seule option possible pour Albert est

l'analogie de l'être¹⁶¹. Celle-ci se dit en plusieurs sens dans l'œuvre d'Albert. On l'a retrouve évidemment sous la dénomination explicite d'*analogia*¹⁶². Mais ce n'est pas la seule dénomination. La dénomination *per prius et posterius* est la plus répandue¹⁶³ : elle cherche à définir l'analogie de l'être comme l'unité d'un ordre par rapport à un premier et à une série faisant suite à ce premier. Elle désigne aussi la communauté analogique de ressemblance entre le premier et les suivants qui lui sont subordonnés. Le terme de *proportio* sera également utilisé pour définir l'analogie de l'être appliquée essentiellement aux mouvements de puissance entre l'agent et le patient¹⁶⁴ : elle sera notamment utilisée pour décrire les mouvements des intelligences, des âmes et des corps célestes dans la cosmologie d'Albert le Grand.

¹⁶¹ Cf. ALBERT LE GRAND, *Metaphysica* ; éd. Col., t. XVI, 2, lib. VII, tr. I, c. 9, p. 331, l. 73-82 : *Est igitur rectum talias dici neque aequivoce neque univoce simpliciter. Est enim aequivocum, cuius solum nomen est unum, substantia autem, cui aptatur diffinitio, et insuper ipsa diffinitio penitus diversa. Univocum autem, illi oppositum, est cuius nomen et substantia et substantiae ratio est penitus unum. Analogum autem est proportionatum ad unum, et hoc est cuius nomen est unum, et res sive substantia nominata illo nomine est una et eadem, sed ratio est diversa, eo quod ratio diversificatur per rem et modum rei illius.*

¹⁶² ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, lib. II, tr. I, c. 11, p. 73, l. 62 ; lib. II, tr. I, c. 17, p. 82, l. 17 ; lib. II, tr. I, c. 18, p. 83, l. 52 ; lib. II, tr. II, c. 16, p. 109, l. 63 ; lib. II, tr. III, c. 3, p. 142, l. 21 ; *ibid.*, c. 4, p. 142, l. 61 ; *ibid.*, p. 143, l. 24 ; lib. II, tr. IV, c. 2, p. 157, l. 52 ; lib. II, tr. IV, c. 12, p. 165, l. 54 ; lib. II, tr. IV, c. 14, p. 167, l. 62 ; *Metaphysica*, lib. I, tr. I, c. 3, p. 5, l. 65 ; lib. I, tr. IV, c. 10, p. 61, l. 57 ; lib. III, tr. II, c. 11, p. 132, l. 62 ; lib. III, tr. III, c. 8, p. 147, l. 22 ; lib. IV, tr. I, c. 3, p. 163, l. 73 ; lib. V, tr. I, c. 9, p. 230, l. 55 ; lib. V, tr. II, c. 12, p. 250, l. 43 ; lib. VII, tr. I, c. 9, p. 331, l. 78.

¹⁶³ ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, lib. I, tr. III, c. 6, éd. Col., t. XVII, 2, p. 41, l. 61 ; lib. I, tr. IV, c. 2, p. 44, l. 52 ; *ibid.*, c.5, p.49, l. 22 ; lib. II, tr.III, c. 12, p. 149, l. 49 ; lib. II, tr. IV, c. 1, p. 156, l. 17 ; *Metaphysica*, lib. V, tr.II, c. 11 De modis prioris et posterioris, éd. Col., t. XVI, 1, p. 247-249.

¹⁶⁴ ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, lib. I, tr. I, c. 4, éd. Col., t. XVII, 2, p. 10, l. 47 ; *Metaphysica*, lib. XI, tr. II, c. 15, éd. Col., t. XVI, 1, p. 501-502 ; lib. I, tr. IV, c. 1, p. 47-48 ; lib. I, tr. IV, c. 10, p. 61, l. 57 ; lib. V, tr. II, c. 12, p. 250, l. 43 ; lib. VII, tr. I, c. 9, p. 331, l. 78.

« Il sera donc parmi [la cause], comme on dit, par analogie ou par le premier et le suivant, dans lesquels le second est comme un instrument [ordonné] au Premier. Et la forme, que flue le Premier, est de plus en plus déterminée et délimitée, selon qu'elle flue dans le deuxième, le troisième et ainsi de suite. Ainsi parlions-nous de l'exemple de l'art¹⁶⁵, qui flue de l'intention de l'artisan dans l'esprit, de l'esprit dans les organes des membres, puis des organes dans les instruments et enfin des instruments dans la matière extérieure. C'est, en effet, la même [forme] qui flue en toutes [ces différentes étapes], même en admettant qu'elle est selon un autre être dans le Premier, puis selon un autre [être] dans le second, et encore selon un autre dans le troisième et ainsi de suite »¹⁶⁶.

Ainsi l'ordre du flux ne peut être dans l'ordre des causes que par voie analogique. Celle-ci permet de tenir la primauté ontico-ontologique du Premier Principe et la diversité des réalités qui lui sont subordonnées. Elle permet également de tenir la thèse de la contenance du flux : la forme qui flue du Premier Principe est de plus en plus déterminée en fonction de son

¹⁶⁵ *Supra*, ch. 1, p. 137, l. 16 - p. 138, l. 14.

¹⁶⁶ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 6, *supra*, p. 171, l. 15 – p. 172, l. 2 : *Erit ergo inter ea quae dicuntur per analogiam sive per prius et posterius, in quibus secundum quasi instrumentale est ad primum. Et forma, qua fluit primum, magis et magis determinatur et coarctatur, secundum quod fluit in secundo vel tertio vel deinceps. Sicut in exemplo DIXIMUS de arte, quae a mente artificis fluit in spiritum, de spiritum in organa membrorum, de organis in instrumenta et de instrumentis in materiam exteriorem. In omnibus enim his idem est quod fluit, licet secundum aliud esse sit in primo et secundum aliud in secundo et secundum aliud in tertio et sic deinceps.*

avancement dans les degrés du flux. Enfin, la théorie de l'exemplarité, que reprend une nouvelle fois Albert, vient illustrer l'ordre du flux en tant qu'analogie de l'être et principe d'individuation. Ainsi, est-ce la même forme qui flue dans les différents degrés de l'ordre du flux, même si elle dépend d'un être dans le Premier, et d'autres êtres dans les suivants. Le flux, ne semble ici pas se cantonner à une simple doctrine de la procession ou de l'émanation. Elle est aussi l'expression fidèle de la doctrine albertinienne de l'analogie de l'être et de son principe d'individuation. C'est en ce sens qu'Albert le Grand cherche à déterminer l'ordre du flux en tant qu'ordre des causes : les deux ordres sont essentiellement analogiques. La Bonté fluante du Premier Principe fluant jusque dans les étants pour éveiller leur puissance formative : la finalité du flux, une fois que celui-ci est arrivé à son terme, est la réalisation de cette puissance formative qui forme à la matière ou à l'espèce, c'est-à-dire qui individualise :

« Et selon ce mode il faut, ai-je dit, que la bonté fluante du Premier, ou bien, la lumière, flue du Premier en vue de l'illustration de toute la matière dans l'intelligence et, à partir de l'intelligence de l'ordre du Premier, que [cette lumière] flue en [l'intelligence] qui est de l'ordre du deuxième et ainsi de suite ; qu'elle [flue] aussi à partir de l'intelligence dans son orbe propre et, à partir du dernier orbe, qu'elle [flue] dans la sphère des actifs et des passifs, et enfin, de la sphère des actifs et des passifs, qu'elle flue dans le centre de certains étants, dans lesquels la puissance formative forme la

matière à l'espèce ; ici est en effet l'ordre que tous
les PERIPATETICIENS ont pensé¹⁶⁷ »¹⁶⁸.

Ainsi le degré ultime du flux réside en sa puissance formative — *virtus formativa*—. Celle-ci est en réalité informative, dans la mesure où pour se réaliser, le flux doit aller jusque dans —*in*— le centre des étants. Cette puissance informative, nous le verrons, se réalisera à mesure que les noyaux d'appétit des étants reçoivent le flux : en ce sens, la bonté fluante du Premier Principe sera désirable par les étants afin que ces derniers puissent se maintenir dans leurs êtres. L'attraction du Bien, selon l'adage boécien *Bonum diffusum sui* sera constitutive de la théorie du flux et fondera les noyaux d'appétit des étants.

Mais en amont de cette individuation, que le flux vient couronner par sa puissance informative, c'est toute la cosmologie d'Albert le Grand qui semble ici traversée par sa théorie du flux. Chaque degré de l'émanation de l'ordre cosmique se trouve être traversé par le flux : plus encore, le flux permet de penser cet ordre cosmique tout en articulant un schéma processif de ses degrés d'une part, et l'autonomie de ces mêmes degrés d'autre part. Autrement dit, ce n'est ni selon le mode de l'univocité de l'être ni selon le mode de l'équivocité de l'être que doit être pensée la cosmologie, mais bien selon le mode de l'analogie de l'être : celle-ci respectant la différenciation

¹⁶⁷ *Infra*, ch. 8, p. 200, note 109.

¹⁶⁸ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 6, *supra*, p. 172, l. 3-12 : *Et secundum hunc modum dici oportet, quod bonitas fluens a primo sive lumen ad totius materiae illustrationem a primo fluit in intelligentiam et ab intelligentia primi ordinis fluit in eam quae est ordinis secundi, et sic deinceps, et ab intelligentia qualibet in proprium orbem et ab ultimo orbe in sphaeram activorum et passivorum et a sphaera activorum et passivorum in centrum cuiuslibet entis, in quo sicut virtus formativa materiam format ad speciem. Hic enim est ordo, quem OMNES posuerunt PERIPATETICI.*

de chaque degré, tout autant que la communauté *per prius et posterius* à laquelle ils appartiennent. Cette communauté, c'est-à-dire ce qui caractérise en commun les différents degrés de l'ordre, Albert le Grand va s'appuyer sur Aristote pour la décrire. La communauté d'analogie entre les différents degrés de l'ordre évite ainsi à Albert le Grand de tomber dans une certaine forme de panthéisme.

II. L'EXPLICATION DE L'ORDRE PAR LE CONSTANT (*SEMPER*), LE FREQUENT (*FREQUENTER*) ET LE RARE (*RARO*)

A. *Le constant (semper), le fréquent (frequenter) et le rare (raro), modèles communs à l'ordre des causes et à l'ordre du flux*

Après avoir énoncé les différents degrés de l'ordre pensés par les Péripatéticiens, Albert va s'attacher à relever ce qui est commun —*in communi*— à l'ordre des causes et à l'ordre du flux. Qu'est-ce qui constitue essentiellement la notion d'ordre ? Pour appuyer son propos, Albert le Grand va se référer ici à Aristote en *Métaphysique* E¹⁶⁹, où le Stagirite s'est efforcé à démontrer qu'il n'y a pas de science de l'accident. Sa démonstration se fonde sur la distinction entre ce qui est toujours ou encore constant —ἀεί, *semper*—, ce qui est souvent ou encore fréquent —ὡς ἐπὶ τό πολὺ, *frequenter*— et enfin ce qui est rare —μικρόν, *raro*—. Le constant (*semper*) est ce qui est toujours, immuable, et nécessaire : il concerne essentiellement les Intelligences du Monde supralunaire de par leur stabilité

¹⁶⁹ ARISTOTE, *Métaphysique*, E, 2, 1026b 27-1027a19, trad. et notes J. TRICOT, Vrin, Paris, 1991, p. 230-232.

et leur permanence. Le fréquent (*frequenter*) est ce qui se reproduit fréquemment : il est, pour reprendre les termes de J. Tricot, le « substitut imparfait, pour le Monde sublunaire, du nécessaire et de l'immuable, il manifeste l'ordre de la nature » et est soumis à la génération et à la corruption¹⁷⁰. Enfin le rare (*raro*) est ce qui se produit rarement : il survient et disparaît sans graduation, il est fugace et concerne essentiellement les accidents qui ne sont pas soumis à la génération et à la corruption, il naît et périt instantanément. « Toute science a pour objet, en effet, ce qui est toujours, ou ce qui est le plus souvent »¹⁷¹. Ce qui est rare, ne peut être l'objet d'une science car le rare n'obéit pas aux mêmes règles que le constant et que ce qui est fréquent, il « arrive par hasard et par accident »¹⁷².

Cette distinction tripartite, Albert le Grand va l'utiliser à une autre fin que de démontrer qu'il n'y a pas de science de l'accident. Il va l'utiliser pour définir la notion d'ordre dans ce qu'elle a de plus homogène et logique.

« Néanmoins trois choses déterminent [l'ordre] en commun. ARISTOTE, en effet, le détermine par ce qui est *constant, fréquent et rare*¹⁷³. Elles sont en effet

¹⁷⁰ ARISTOTE, *Métaphysique*, E, 2, trad. et notes J. TRICOT, Vrin, Paris, 1991, p. 230, note, 3.

¹⁷¹ *Ibid.*, 1027a 20, p. 232.

¹⁷² *Ibid.*, 1027a15-20, p. 232.

¹⁷³ ARISTOTE, *Métaphysique*, E, 2, 1026b 27-1027a 19, , trad. et notes J. TRICOT, Vrin, Paris, 1991, p. 230-232 : « Parmi les êtres, les uns restent *toujours* dans le même état, et sont des êtres nécessaires, non pas de cette nécessité caractérisée par la contrainte, mais de celle que nous définissons par l'impossibilité d'être autrement ; les autres êtres, au contraire, ne sont ni nécessairement, ni *toujours*, mais seulement le plus *souvent*. Nous avons bien là le principe et la cause de l'Être par accident, car ce qui n'est, ni *toujours*, ni le plus *souvent*, nous disons que c'est un accident. Par exemple, si, dans la canicule, la tempête et le froid sévissent, nous disons que c'est accidentel, mais non s'il fait chaud et sec, car c'est ce qui se produit *toujours* ou le plus *souvent*, ce qui n'est pas le cas de la tempête et du froid. Que l'homme soit blanc, c'est un accident (car il ne l'est pas *toujours*,

constantes, les nécessités qui sont subordonnées et elles ne peuvent tomber de l'ordre des fluants d'aucune manière, tout comme l'intelligence et l'âme du ciel —si le ciel a une âme— et tout l'ordre des mouvements dans toutes les sphères des cieux. Mais si le ciel n'avait pas d'âme, il serait dans l'ordre des intelligences et dans l'ordre des mouvements célestes, dans lesquels rien n'est contingent, mais où tout advient sous l'ordre de la nécessité pour cette raison qu'elle est au Premier ce qu'il faut que l'être soit à la proximité. Or, ceux qui ont la substance corruptible changeante et la matière altérable et qui sont proches de l'ordre de la nécessité, sont d'une certaine manière *fréquente*. Vient enfin, les derniers, dont beaucoup sont

ni le plus *souvent*), mais qu'il soit animal, ce n'est pas par accident. Que l'architecte produise la santé, c'est aussi un accident, car il n'est pas dans la nature de l'architecte, mais dans celle du médecin, de produire la santé, et c'est par accident que l'architecte est médecin. Et le cuisinier, tout en ne visant que le plaisir, peut préparer un mets utile à la santé, mais ce résultat est étranger à l'art culinaire : aussi disons-nous qu'il était accidentel ; le cuisinier peut, en un sens, l'atteindre, mais non d'une manière absolue. Les autres êtres sont les effets de leurs puissances productives ; les accidents, au contraire, ne relèvent d'aucun art, ni d'aucune puissance déterminée, car de ce qui est ou devient par accident les causes aussi sont accidentelles. Ainsi, étant donné que toutes les choses ne sont pas nécessaires et éternelles, ni dans leur être, ni dans leur devenir, mais que la plupart des choses rentrent seulement dans ce qui arrive le plus *souvent*, il en résulte nécessairement l'existence de l'être par accident. Par exemple, ce n'est pas *toujours*, ni le plus *souvent*, que le blanc est musicien, mais puisqu'il lui arrive de l'être, il le sera par accident. Sinon, tout serait nécessaire. Il en résulte que c'est la matière, laquelle est susceptible d'être autre qu'elle n'est le plus souvent, qui sera la cause de l'accident. —Nous devons partir de la question suivante : n'y a-t-il rien qui ne soit ni *toujours*, ni le plus *souvent* ? Cette supposition est impossible ; il y a donc quelque autre chose, c'est précisément ce qui arrive par hasard et par accident. Mais est-ce qu'il n'existe que le « plus *souvent* » dans les êtres, et nullement le *toujours*, ou bien y a-t-il des êtres éternels ? Ce point doit être examiné plus tard, mais on voit qu'il n'y a pas de science de l'accident ».

subordonnés aux changements : ils tombent à partir d'eux-mêmes et adviennent *rarement*. Nous avons dit¹⁷⁴, en effet, que ce qui est l'être *constamment*, est réalisé par la chute de l'être *fréquemment*. Et ce dernier, en tombant, est réalisé *rarement* »¹⁷⁵.

Le *constant*, le *fréquent* et le *rare* sont ainsi appliqués à l'ordre cosmique en vertu de leur nécessité (pour le *constant*), leur possibilité (pour le *fréquent*) et leur contingence (pour le *rare*). Le *constant*, en vertu de sa nécessité —le *constant* est en effet ce qui est nécessaire et ne peut être autrement—, s'applique aux Intelligences, aux Âmes du ciel et aux mouvements des sphères célestes. Ici, Albert reste néanmoins prudent sur le fait de savoir si le ciel a une âme ou pas : cette prudence, ou ce doute, annonce d'ores et déjà la problématique du chapitre 7 « Est-ce que le ciel est

¹⁷⁴ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, éd. Col., t. XVII, 2, l. 1, tr. 1, c. 10, p. 18, l. 6-18 : «*Adhuc, necesse esse et possibilis esse et contingens esse ordinem habent inter se. Probatum autem est a nobis in VI Primae Philosophiae, quod frequenter et id quod est raro, causantur per defectum ab eo quod est semper esse. Semper autem esse est necesse esse. Frequenter autem vel raro esse possibile est esse in pluribus vel in paucioribus. Possibile igitur et contingens causantur ab eo quod necesse est esse. Habitum autem est, quod primum a nullo causatur et quod ipsum est fons et causa omnis esse. Ex quo sequitur, quod primum solum necesse sit esse et quod omnia quae sunt post ipsum, sint possibilis ad esse et aliquo modo contingentia non esse* ».

¹⁷⁵ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 6, *supra*, p. 172, l. 13 – p. 173, l. 14 : «*Tripliciter tamen in communi determinant eum. ARISTOTELES enim determinat eum per ea quae semper, frequenter et ea quae raro sunt. Semper enim sunt, quae necessitati subiacent et ab ordine fluendi nullo modo cadere possunt, sicut intelligentia et anima caelestis, si caelum habeat animam, et totus ordo motuum in omnibus sphaeris caelorum. Si vero caelum non habeat animam, erit in ordine intelligentiarum et ordine motuum caelestium, in quibus nihil contingenter fit, sed omnia fiunt sub necessitatis ordine propter eam quae est ad primum, quod est necesse esse, propinquitatem. In his autem quae habent substantiam corruptibilem motam et materiam alterabilem et quae sunt propinqua necessitatis ordini, sunt frequenter. In ultimis vero, quae multis subiacent variationibus, cadunt ab his et fiunt raro. In ANTEHABITIS enim diximus, quod id quod est semper esse, per casum efficitur id quod est frequenter esse. Et hoc ulterius cadendo efficitur raro.* ».

mû par l'âme ou par la nature ou par l'intelligence ? ». Quoiqu'il en soit, pour Albert, si le ciel n'avait pas d'âme, il n'en demeurerait pas moins dans l'ordre des Intelligences ou dans l'ordre des mouvements célestes. Nous pouvons comprendre assez aisément la *constance* des Intelligences, des Âmes et des mouvements célestes dans la mesure où c'est la proximité de ces derniers avec le Premier Principe qui détermine leur nécessité. En vertu de leur *constance* et de leur nécessité, les Intelligences, Âmes et mouvements célestes sont éternels : ils ne peuvent appartenir au monde de la génération et de la corruption. Aussi, les Intelligences, Âmes et mouvements célestes ne peuvent qu'être *constants*, sans quoi cela signifierait leur éloignement du Premier Principe, leur caractère inconstant et donc non-nécessaire et temporel.

Le *fréquent*, quant à lui, est attribué en vertu de sa possibilité non en vertu de sa nécessité —est *fréquent*, en effet, ce qui arrive souvent, c'est-à-dire ce qui est peut être possible sans être nécessaire—. Le *fréquent*, se tient néanmoins proche de l'ordre de la nécessité sans s'y confondre. Il appartient en ce sens, et à la différence des Intelligences, Âmes et mouvements célestes, au monde de la génération et de la corruption. Soumis aux mouvements du changement et de l'altération le *fréquent* est, en ce sens, temporel et non-éternel ; il appartient au monde sublunaire.

Vient enfin ce qui est *rare*. Est *rare* ce qui appartient non seulement à l'ordre du changement —comme pour le *fréquent*— mais aussi à l'ordre de la contingence. Changement et contingence formant en quelque sorte une entité qui ne peut être ni nécessaire, ni possible : le *rare* est ainsi associé au hasard.

L'ordre, que ce soit l'ordre des causes ou l'ordre du flux, est ainsi déterminé le plus communément possible par le *constant*, le *fréquent* et le

rare. Ces derniers déterminent ce qu'il y a en commun entre l'ordre des causes et l'ordre du flux : tous ont le désir de la Bonté fluante du Premier, tous sont soumis à l'ordre de la nécessité, tous sont plus ou moins proches du Premier Principe. Or, cette communauté est aussi fondée sur une gradualité : dire ce que l'ordre des causes et l'ordre du flux ont en commun —*in communi*— n'est que la première phase d'une définition analogique de l'ordre. Le commun doit faire désormais place à la gradualité.

B. Gradualité du constant (semper), du fréquent (frequenter) et du rare (raro)

Après avoir exposé ce qui détermine l'ordre *in communi*, Albert le Grand tient à situer le *constant*, le *fréquent* et le *rare* dans une certaine gradualité. Cette gradualité fait jouer à la fois la notion de proximité et la notion d'attraction du Bien. Nous avons vu que l'éminence du *constant* par rapport au *fréquent*, ou du *fréquent* par rapport au *rare*, dépend en réalité de leur proximité au Premier Principe : puisque le *constant* est le plus proche du Premier Principe, il est nécessaire et éternel ; puisque le *fréquent* est proche du *fréquent* mais plus éloigné que lui du Premier Principe, il est possible et temporel ; enfin, puisque le *rare* est le plus éloigné du Premier Principe, il n'a pour ainsi dire, aucune consistance ontologique et est relégué au rang du hasard. Car c'est bien de cela dont il s'agit : la proximité du *constant*, du *fréquent* et du *rare* avec le Premier Principe détermine leur gradualité ontologique :

« Néanmoins, tous les trois, [le *constant*, le *fréquent*, et le *rare*], se tiennent entre eux par degrés. En effet, dans [les choses] qui sont *constantes* et qui sont d'une certaine manière plus proche du Premier, il

faut que l'être soit simple ; [les choses] qui sont plus proches du dernier, ainsi que celles qui se tiennent d'une manière moyenne, l'être y est d'une manière *fréquente*. Pareillement, dans [les choses] qui sont *fréquentes*, certaines sont plus proches de l'être *constant* ; d'autres sont plus proches de l'être *rare* ; enfin d'autres se tiennent d'une manière moyenne. La même manière vaut pour les choses qui sont *rare*s. En effet, plus celles-là s'approchent de l'être *fréquent*, plus elles sont nées contigües ; et plus elles sont éloignées, moins elles sont contigües, jusqu'à ce qu'enfin s'arrête dans le dernier [degré], ce qui est immobile de telle sorte que cela ne transforme pas la bonté transfuse du dernier. Dans tous ces cas, comme le dit ARISTOTE¹⁷⁶, rien n'est désiré, excepté le Premier selon la raison de la bonté ou de la lumière, qui est de lui-même »¹⁷⁷.

La gradualité s'opère non seulement entre le *constant*, le *fréquent* et le *rare* mais aussi au sein de chacun de ces degrés. Ainsi, au sein même

¹⁷⁶ ARISTOTE, *Métaphysique*, Λ, 7, 1072a 26-b 4.

¹⁷⁷ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 6, *supra*, p. 174, l. 1-15 : *Omnia tamen tria inter se gradus habent. In his enim quae semper sunt, quaedam propinquiora sunt primo, quod simpliciter necesse est esse ; quaedam propinquiora ultimo, quod est frequenter esse ; quaedam vero medio modo se habent. Similiter in his quae frequenter sunt, quaedam propinquiora sunt ei quod est semper esse ; quaedam vero ei quod est raro esse ; et quaedam sunt quae medio modo se habent. Eodem modo se habet in his quae raro sunt. Quae enim ex his plus appropinquant ad id quod est frequenter esse, magis nata sunt contingere ; et quae plus elongatur, minus contingunt, donec tandem stat in ultimo, quod sic est immobile quod in se transfusam bonitatem ulterius non transfundit. In omnibus his, ut dicit ARISTOTELES, non desideratur nisi primum secundum rationem bonitatis vel luminis, quod est ex ipso.*

du *constant*, il y a des êtres qui sont plus proches que d'autres du Premier Principe. De même —analogiquement—, au sein même du *fréquent*, il y a des êtres qui sont plus proches du *constant* et d'autres plus éloignés, c'est-à-dire plus proches du *rare*. Enfin, au sein même du *rare*, certains êtres sont plus proches du *fréquent* que d'autres qui sont plus éloignés jusqu'à ce que, *in fine*, la « bonté transfuse du Premier » ne transforme plus l'être.

Autrement dit, le *constant*, le *fréquent* et le *rare* nous mettent en présence de deux types de gradualités. L'une est externe et globale : elle met en place le *constant*, le *fréquent* et le *rare* par rapport à la somme d'essence qu'est le Premier Principe, *proportionatum ad unum* pourrait-on dire. L'autre est interne et plus particulière : elle met en place l'être au sein même du *constant*, du *fréquent* et du *rare* ainsi que la proximité de cet être par rapport au supérieur et à l'inférieur, *per prius et posterius* pourrait-on dire. Il s'agit bien de deux vocabulaires d'une même réalité que retrace ici le Maître Colonais : celle de l'analogie de l'être. Et c'est au sein même de cette analogie de l'être que joue pleinement la fonction de l'attraction du Bien : celle-ci met les êtres en mouvement. Autrement dit, l'attraction qu'éprouvent les étants par rapport au Bien constitue, ou met en acte, l'être de chaque degré.

C. Mouvements et attraction du Bien

Cette analyse du *constant*, du *fréquent* et du *rare* peut également s'appliquer aux différents genres de mouvements : à chaque degré de proximité avec le Premier Principe, son genre de mouvement ; quoi de plus naturel pour expliquer le mouvement de la procession. Ainsi le degré de proximité avec le Premier Principe, va mettre en valeur la gradualité des différents types de mouvements :

« Et selon cet ordre, [les choses] qui sont dans le premier ordre prennent comme modèle la bonté du Premier par les mouvements les plus simples et les plus uniformes. Quant à celles qui sont dans le deuxième ordre, il faut qu'elles suivent, plusieurs genres de mouvements, que ce soit le mouvement local ou celui de l'altération mais aussi celui de la génération, suivant qu'un élément est généré cycliquement par un [autre] élément, comme le souligne ARISTOTE dans le Livre II *De la génération et de la corruption*¹⁷⁸. Quant à celles qui sont dans le troisième ordre, il faut qu'elles soient par de très nombreuses formes comme par des mouvements consécutifs à cette bonté. De cela, il est clair que le Premier est désiré en toutes choses et à partir de toutes choses et que toutes les choses sont mues vers lui et à cause de lui et agissent à cause de lui. « C'est pourquoi il est dit que, le Bien est ce que toutes choses désirent »¹⁷⁹ »¹⁸⁰.

¹⁷⁸ ARISTOTE, *De la génération et de la corruption*, II, 4, 331a 21-b 4 ; 337a 4-6.

¹⁷⁹ ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, I, 1, 1094a 2-3.

¹⁸⁰ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 6, *supra*, p. 174, l. 16 – p. 175, l. 2 : *Et secundum hunc ordinem ea quae sunt in primo ordine, simplicioribus et uniformioribus motibus consequuntur bonitatem primi. Quae autem in secundo ordine sunt, pluribus in genere motibus necesse est consequi, motu scilicet locali et alterationis et etiam generationis, secundum quod elementum generatur ex elemento circulariter, ut determinat ARISTOTELES in II DE GENERATIONE ET CORRUPTIONE. Ea autem quae in tertio ordine sunt, multiformibus valde necesse est uti motibus ad bonitatis illius consecutionem. Et ex hoc patet, quod in omnibus et ab omnibus desideratum est primum et quod omnia moventur ad ipsum et propter ipsum et quod propter illud agunt, quidquid agunt. « Propter quod optime dictum est, quod bonum est, quod omnia appetunt ».*

Le premier ordre, celui qui est *constant*, prend pour modèle la Bonté du Premier Principe : en ce sens, ses mouvements ne peuvent qu'être simples et uniformes, à l'image du Premier Principe. Le deuxième ordre, celui qui est *fréquent*, suit des mouvements comme le mouvement local, celui de l'altération ou encore celui de la génération et de la corruption : le *fréquent* étant possible, ces mouvements ne peuvent qu'être cycliques de par les éléments simples qu'ils concernent, tout élément pouvant être généré naturellement de tout élément. Enfin, le troisième ordre, celui du *rare*, se tient par une multitude de formes, vu qu'il n'est ni de l'ordre du *constant*, ni de l'ordre du *fréquent*, qui eux, sont plus unis au niveau de leurs formes. Il suit les mouvements consécutifs à ceux de la Bonté. Quelqu'en soit le degré, le *constant*, le *fréquent* et le *rare* désirent toujours le Premier : « le Premier est désiré en toutes choses et à partir de toutes choses et toutes les choses sont mues vers lui et à cause de lui et agissent à cause de lui. « C'est pourquoi il est dit que, le Bien est ce que toutes choses désirent ». ».

L'analogie de l'être appliquée au *constant*, au *fréquent* et au *rare*, ne vise pas seulement à rapprocher l'ordre des causes et l'ordre du flux : elle sert également à révéler la force attractive du Premier. Chaque étant, à quelque degré de l'être qu'il appartient, est attiré par le Premier et c'est cette attraction qui est cause de leurs mouvements vers le Premier. Si, selon Boèce, *Bonum diffusum sui*, la réciproque aristotélicienne est également vraie : *Bonum est, quod omnia appetunt*. Le Bien fluant du Premier Principe semble à la fois la cause et la finalité des mouvements du *constant*, du *fréquent* et du *rare* : tous sont mus par la Bonté, tous veulent retourner à la Bonté. C'est, en somme, une sorte de mouvement *exitus/reditus* que dessine ici Albert dans la sphère de la métaphysique. C'est là un point qui sera important dans la théologie d'Albert le Grand notamment grâce à Denys : le

Bonum est constitutif de la notion de procession et de flux¹⁸¹. Et c'est bien là le génie d'Albert que d'avoir allié le *το ορεκτόν* d'Aristote¹⁸² aux *Bonum* de Denys et de Boèce. Diffusion, attraction et désir du Bien sont comme les trois piliers dynamiques qu'Albert veut constituer pour dégager un ordre processif, fluant, des réalités. Albert pose ainsi les jalons d'une problématique, bien connue pour les averroïstes latins : celle du contact

¹⁸¹ Cf. ALBERT LE GRAND, *Summa theologiae*, Ia Pars, tr. 14 De his quae per translationem et similitudinem de deo dicuntur, q. 59 De translatione corporalium symbolicorum in divinam praedicationem, Membrum 4 Utrum omnia nomina quocumque modo dicta de Deo, differant nomine et ratione, vel nomine solo ?, Sol., Ad quaest. 1, éd. BORGNET, t. XXXI, p. 593b-594a : *Ad primum quasitum dicendum, quod multitudo nominum sive attributorum divinatorum et secundum philosophiam et secundum theologiam provenit ex summa perfectione et eminentia substantiae divinae : haec enim accipitur ut causa universalis praehabens et eminenter habens in seipsa et ut seipsam omnes bonitates quae procedunt ab ipsa in participantia creata ab ipsa, sicut dicit Dionysius : et quia omnes praehabet bonitates, ab omnibus denominatur. Bonitates autem dico secundum Anselmum, processionem a prima causa fluentes, quas omni rei unicuique rei melius est esse quam non esse. Quia enim omnes istas praehabet, et unumquodque nominatur ex eo quod habet in seipso, ideo ab omnibus istis nominatur, et sub istis innotescit. Quia, sicut dicit Dionysius, per illas ut per lumina quaedam et radios expandit et diffundit se super omnes naturae vultum, et immitit se simpliciter existentibus secundum analogiam suae existentiae : viventibus autem vitaliter secundum analogiam qua participant vitam, sentientibus autem sensibiliter, et irrationalibus irrationabiliter, et intellectualibus intellectualiter secundum habitudinem qua se habent ad vitam, sensum, rationem, et intellectum. Unde Deus quando secundum aliquid nominatur, non potest uno nomine nominari, sed multis : quia multis innotescit et non uno : quae cum omnia praehabet in seipso ut causa, et quae omnia est, secundum quod in ipso sunt, et sic nominatur mystice secundum Dionysium. Nominatur enim his ut species sive materia, et sic dicitur per se essentia, per se substantia, per se bonitas, per se sapientia, et sic de aliis. Nec tantum mysticis, sed etiam symbolicis affirmativis, quando corporalium proprietates ad dissimiles similitudines referuntur, ut paulo ante dictum est.*

¹⁸² ARISTOTE, *Métaphysique*, Λ, 7, 1072a 27-30, trad. et notes J. TRICOT, Vrin, Paris, 1991, p. 172 : « C'est bien ainsi que meuvent le désirable [*το ορεκτόν*, c'est-à-dire littéralement *qui excite le désir, le fait de se tendre vers*] et l'intelligible [*το νοητόν*] ; ils meuvent sans être mus. Le suprême Désirable est identique au suprême Intelligible. En effet, l'objet du désir [*επιθυμητόν*] est le bien apparent, et l'objet premier de la volonté raisonnable [*βουλητον πρωτον*] est le Bien réel [*τὸ ὄν καλόν*]. Nous désirons une chose parce qu'elle nous semble bonne plutôt qu'elle ne nous semble bonne parce que nous la désirons : le principe, c'est la pensée »

noétique. Quelles sont les conditions de possibilité et les modes d'une *coniunctio* d'un être d'un degré inférieur avec un être d'un degré supérieur ; surtout si cet être supérieur est l'intellect universellement agent. Le flux, semble, avec ce qu'Albert a précédemment décrit de la notion d'*ordo*, tenté de donner une réponse à cette délicate question.

III. L'EXPLICATION DE L'ORDRE PAR LES ANCIENS

A. *Hermès Trismégiste*

Albert le Grand invoque l'autorité des Anciens pour argumenter sa notion d'ordre, elle-même fondée sur l'analogie de l'être. Curieusement, le Maître Colonnais fait appel à Hermès Trismégiste. C'est là le comble de la contradiction que d'invoquer le père du panthéisme —qu'Albert a mis tant de soin à critiquer— pour défendre une doctrine de l'analogie de l'être qui, ici, n'a rien de panthéiste. Albert commence par citer un passage de l'*Asclepius*, avant de le commenter.

« Ces trois choses, [que sont le *constant*, le *fréquent*, et le *rare*], HERMES TRISMEGISTE leur donne des noms dans le *De la nature des dieux*¹⁸³. Il s'exprime en effet ainsi : « Ainsi donc, ces trois principes : l'Heimarménè, la Nécessité et l'Ordre, sont-ils au plus haut degré des créations du vouloir de Dieu, qui gouverne le monde par sa loi selon ses desseins divins. Aussi Dieu leur a-t-il enlevé toute volonté

¹⁸³ Il s'agit en réalité de *Asclepius*, c. 40, in *op. cit.* p. 351.

propre d'agir ou de ne pas agir. Sans que jamais la colère les trouble, la faveur ne les fasse plier, ils obéissent à la contrainte de la loi éternelle qui n'est autre que l'éternité même, inévitable, immobile, indissoluble. En premier lieu vient donc l'Heimarménè qui, ayant jeté pour ainsi dire la semence, fait se produire, l'une après l'autre, toute la race des choses futures ; la Nécessité la suit, qui est la force qui contraint toutes choses à parvenir à leur terme effectif ; et le troisième est l'Ordre, lequel maintient la connexion de tous ces événements qui ont été déterminés par l'Heimarménè et la Nécessité ». Telles sont les paroles de HERMES TRISMEGISTE »¹⁸⁴.

L'ordre des causes et l'ordre analogique, instaurés par le *constant*, le *fréquent* et le *rare*, auraient donc déjà été développés, *mutatis mutandis*, par le Trismégiste. Heimarménè, Nécessité et Ordre, définissent un ordre analogique tout comme le *constant*, le *fréquent* et le *rare*. Albert s'explique et commente le texte qu'il vient de citer :

¹⁸⁴ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 6, *supra*, p. 175, l. 3-17 : *Haec tria HERMES TRISMEGISTUS in libro DE NATURA DEORUM aliis vocat nominibus. Dicit enim sic : « Haec tria, hymarmenes, necessitas, ordo, maxime dei nutu sunt effecta, quae mundum gubernant sua lege et ratione divina. Ab his ergo omne velle et nolle divinitus aversum est totum. Nec ira etenim commoventur nec flectuntur gratia, sed serviunt necessitati rationis aeternae. Quae aeternitas inaversibilis, immobilis et insolubilis est. Prima igitur hymarmenes est, quae iacto velut semine futurorum omnium suscipit prolem. Sequitur necessitas, qua ad effectum coguntur omnia. Tertius ordo textum servans earum rerum, quas hymarmenes necessitasque disponit ».* *Haec sunt verba Trismegisti.*

« Et, par rapport à cela, il revient que les seconds soient dans les trois ordres. Et néanmoins, avant cela, il y a la discipline et la raison des divinités, qui ne sont rien d'autre que l'émission de lumière par la discipline éternelle et la raison ferme à partir de la première substance intellectuelle universellement agente. Quant à l'Heimarménè, qu'en latin on appelle « entrelacement des causes »¹⁸⁵, le flux y résonne par tout l'ordre des causes, dont nous parlions. Ces entrelacements sont *constamment* conjoints au Premier ; et ceux qui sont *fréquents* ne sont pas *constamment* attachés à ceux qui sont conjoints au Premier ; et ceux qui sont *rare*s, sont connexes à ceux qui le sont *fréquemment*. Or la mise en œuvre de l'inférieur au supérieur appelle la Nécessité, c'est-à-dire la mise en œuvre de ce qui est mû, à partir du mouvant, ou encore de ce qui est imprimé, à partir de l'imprimant. Il n'est pas de telle Nécessité qui soit tout à fait inévitable, mais la Nécessité [relève] de l'obligation, dont le mouvant est suivi par un mobile, quand il le peut, parce qu'il ne peut être totalement conséquent à l'inégalité de la matière. Mais l'Ordre appelle ordonné, une telle exécution d'enchevêtrement et de mise en œuvre. Cela se fait, en effet, au moyen du tissage. Et ce qui est dans l'Heimarménè par mode séminal, l'est dans

¹⁸⁵ *Infra*, p. 178, note 79.

la Nécessité à la manière d'un germe et dans l'Ordre
à la manière d'un fruit »¹⁸⁶.

Albert compare ainsi la notion d'ordre du Trismégiste à la sienne. Il débute son analyse en soulignant que la notion d'ordre qu'il va exposer concerne d'abord les « seconds », c'est-à-dire toutes les réalités provenant —fluant— du Premier Principe, que ces réalités soient proches ou lointaines. Étant, par définition, le principe même de l'ordre, le Premier Principe ne peut être soumis à aucun ordre quel qu'il soit. Heimarménè, Nécessité et Ordre ne concernent donc pas, dans leur *praxis*, le Premier Principe puisque ce dernier est le principe de ces premiers : le Premier Principe n'est donc pas soumis à l'Heimarménè, à la Nécessité et à l'Ordre.

Après cette précision de leur champ d'application, Albert commence par situer l'Heimarménè, la Nécessité et l'Ordre, sous l'ordre de la « discipline et la raison des divinités » —*divinitatis disciplina et ratio*— qu'il compare à « l'émission de lumière par la discipline éternelle et la raison ferme à partir de la première substance intellectuelle universellement

¹⁸⁶ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 6, *supra*, p. 175, l. 18 – p. 176, l. 11 : *Et ad hoc redit quod secunda sunt in triplici ordine. Et ante hoc tamen divinitatis disciplina et ratio, quae nihil aliud est nisi aeterna disciplina et firma ratione emissio luminum a prima intellectuali substantia universaliter agente. Hymarmenes autem, quod Latine sonat « implexio causarum », fluxus sonat per omnem ordinem causarum, quem diximus. Qua implexione ea quae sunt semper, coniunguntur ad primum ; et ea quae sunt frequenter, nectuntur eis quae sunt semper, coniunguntur ad primum ; et ea quae sunt frequenter, nectuntur eis quae sunt semper ; et ea quae raro, connexa sunt eis quae frequenter. Necessitatem autem vocat tractatum inferioris a superiori, qui tractus est eius quod movetur, a movente, sive eius quod imprimitur, ab imprimente. Nec est talis necessitas, quae omnino inevitabilis sit, sed necessitas est obligationis, qua mobile sequitur movens, quantum potest, quamvis aliquando propter materiae inaequalitatem non totum possit consequi. Ordinem vero vocat ordinatam talis incomplexionis et talis tractatus executionem. Haec enim per modum et ideo textus vocatur. Et quod in hymarmene est per modum seminis, in necessitate per modum germinis est et in ordine per modum fructus.*

agente ». Autrement dit, le Maître Colonnais assimile ici « la discipline et la raison des divinités », qu'on retrouve dans le *corpus hermeticum* également sous le terme de *gubernatio mundi* ou de *providentia*, à l'action du Premier Principe sous le mode de l'intellect universellement agent. Aussi, est-ce sous le champ lexical d'une métaphysique de la lumière, empruntée probablement à Denys, qu'Albert le Grand détermine l'action de l'intellect universellement agent, première substance, dont tout découle : c'est comme l'émission d'une lumière que l'intellect universellement agent agit. La *divinitatis disciplina et ratio* agit comme l'intellect universellement agent, à la manière d'une lumière qui rayonne partout et toujours, c'est-à-dire d'une manière universelle —*universaliter*—.

Après avoir comparé la *divinitatis disciplina et ratio* à l'émission de la lumière de l'intellect universellement agent, Albert le Grand commente la notion d'Heimarménè —εἰμαρμένη—. L'Heimarménè est assimilée à l'*implexio causarum*, l'entrelacement des causes, par Albert. Elle est à entendre —*sonat*— comme le flux en tant qu'ordre des causes. C'est, autrement dit, par le biais de l'analogie que peut se définir cette *implexio causarum* qu'est l'Heimarménè. Et pour cause, l'Heimarménè, en tant qu'*implexio causarum*, met en jeu des degrés de proximité ou d'éloignements des êtres par rapport au Premier Principe, tout comme le *constant*, le *fréquent* et le *rare*. « Ces entrelacements sont *constamment* conjoints au Premier ; et ceux qui sont *fréquents* ne sont pas *constamment* attachés à ceux qui sont conjoints au Premier ; et ceux qui sont *rare*s, sont connexes à ceux qui le sont *fréquemment* ». La comparaison de l'Heimarménè met en relief une *proportio ad unum*, c'est-à-dire une analogie. C'est cette *proportio* de l'inférieur au supérieur, de ce qui est mû à ce qui meut ou encore de ce qui est imprimé à ce qui imprime, appelle la notion de Nécessité : celle-ci est telle qu'il n'en peut pas être autrement. Enfin, l'Ordre est ce par quoi se produit cet enchevêtrement de causes, tel le

tissage d'une pièce de tissu : chaque fil est lié à l'ensemble et, réciproquement, l'ensemble textile est lié à chaque fil. Si un fil venait à se rompre, (l'Heimarménè ou la Nécessité), c'est tout l'ensemble (l'Ordre) qui viendrait à se détruire. Aussi, le Maître Colonais compare cet entrelacement à la génération d'un fruit. L'Heimarménè est la semence de ce fruit, la Nécessité le germe de ce fruit, et enfin l'Ordre est le fruit une fois généré. Comme le *constant*, le *fréquent* et le *rare*, l'Heimarménè, la Nécessité et l'Ordre sont enchevêtrés l'un dans l'autre, dans un rapport d'analogie au Premier Principe. C'est en ce sens qu'Hermès Trismégiste entendait la notion d'ordre. Mais le Trismégiste n'était pas le seul à défendre une compréhension, ici apparemment analogique, de la notion d'ordre.

B. Le mythe des Trois Parques

De la même manière qu'avec l'Heimarménè, la Nécessité et l'Ordre, ainsi qu'avec le *constant*, le *fréquent*, et le *rare*, Albert le Grand va à nouveau essayer d'argumenter son propos sur l'ordre à travers l'autorité d'Apulée. C'est, désormais, au mythe des trois Parques que fait appel Albert le Grand, tel que le raconte Apulée dans son *De mundo*. Le mythe met en scène Clotho, ici l'Heimarménè, qui tient l'étoupe qui servira à tisser toute la durée de la vie, Lachesis, ici la Nécessité, qui tisse le lin avec le fil pour les ordonner à la production de l'être, enfin Atropos, ici l'Ordre, qui en fin de série, tranche le fil de la vie et de l'être pour ordonner leur fin à la loi divine.

« C'est pourquoi APULEE¹⁸⁷ dit que les ANCIENS signifiaient poétiquement cela par les trois PARQUES, c'est-à-dire par CLOTHO, LACHESIS et ATROPOS. CLOTHO tient l'étoffe ou le lin tissé pour toute la durée de la vie : le passé, le présent et le futur. Cela est par le mode de l'Heimarménè, dans laquelle, par la semence, sont tissés toute la vie et l'être des choses universelles. Ils attribuent à LACHESIS la Nécessité qui tisse le lin avec le fil, pour ordonner la vie et produire l'être par le tissage. Ils attribuaient à ATROPOS l'Ordre, qui finit et tranche complètement le cours de la vie et de l'être, la fin n'étant pas rallongée puisqu'elle est disposée à la loi divine. Et à cause de cela, il dit que le lin a été disposé de trois façons selon les trois temps périodiques de l'être des singuliers, c'est-à-dire le passé, le présent et le futur. Le passé, en effet, est presque déjà révolu dans l'écoulement. Le présent est déjà compté sur les doigts. Et le futur, que je cultive, est attaché à être déroulé. Cela, APULEE le dit à la fin du livre *De la philosophie de Platon*¹⁸⁸. Et toutes ces choses-là concordent avec ce que dit le TRISMEGISTE. Il n'est

¹⁸⁷ APULEE, *De mundo*, c. XXXVIII, in *Opuscles philosophiques et fragments*, texte établi, trad. et notes de J. BEAUJEU, éd. « Les Belles Lettres », Paris, 1973, p. 156-157 ; HERMES TRISMEGISTE, *Asclepius*, c. 39, in op. cit, p. 349-350 ; PLATON, *République*, X, 616d-617e ; ALBERT LE GRAND, *De fato*, art. 2, éd. Col., t. XVII, 1, p. 68, l. 1-13.

¹⁸⁸ Cf. APULEE, *De mundo*, c. XXXVIII, in *Opuscles philosophiques et fragments*, texte établi, trad. et notes de J. BEAUJEU, éd. « Les Belles Lettres », Paris, 1973, p. 156-157.

donc pas difficile de réduire les dits du TRISMEGISTE
aux dits d'ARISTOTE »¹⁸⁹.

C'est en ce sens là que l'enchevêtrement des causes qu'invoque l'enchevêtrement de l'Heimarménè, la Nécessité et l'Ordre sont à l'image d'un autre enchevêtrement : le temps. Le passé n'est plus présent, le présent, passe simultanément du futur au passé et je ne peux le saisir, enfin, l'avenir, quant à lui, est encore appelé à se dérouler. Là aussi, Albert nous met en présence d'une notion de l'ordre analogique : chaque degré, passé, présent et futur, a une proximité ou un éloigné parmi ses pairs. Ils sont séparés, mais proches les uns des autres, et si l'un (le passé, le présent ou le futur) venait à disparaître, les autres disparaîtraient aussi. L'ordre analogique semble être alors le seul à pouvoir justifier d'un ordre dont les degrés se maintiennent entre eux et maintiennent l'ensemble, bien que cet ordre soit hiérarchique. Chaque partie, aussi minime soit-elle, si elle disparaissait, ferait également disparaître l'ensemble de ces parties. Est-ce à dire que si un être inférieur, éloigné et subordonné au Premier Principe venait à disparaître, le Premier Principe viendrait également à disparaître ? Non, dans la mesure où, comme Albert l'avait prévenu, cet ordre concerne dans sa *praxis*, tous les êtres

¹⁸⁹ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 6, *supra*, p. 176, l. 12 – p. 177, l. 3 : *Propter quod dicit APULEIUS, quod antiqui hoc poetice significabant per tres Parces, Clotho scilicet, Lachesim et Atropon ; Clotho dicentes esse, quae stupam tenet sive linum ad totius vitae contexionem : praeteritum, praesens et futurum. Et hoc est per modum hymarmenis, in qua seminarium est totius textus vitae et esse rerum universarum. Lachesim autem attribuunt necessitati, quae linum trahit in licium, ut ordinatae vitae et esse fiat contexio. Atropon autem attribuerunt ordini, quae completum cursum vitae et esse finit et amputat, ne ulterius protendatur, quam lege divina dispositum est. Et propter hoc dicit, quod tribus modis dispositum fuit linum secundum tria tempora periodi esse singulorum, praeteritum scilicet, praesens et futurum. Praeteritum enim est quasi iam revolutum in fuso. Praesens autem est, quod iam digitis explicatur. Futurum autem, quod adhuc colo adhaeret explicandum. Haec enim dicit APULEIUS in fine libri DE PHILOSOPHIA PLATONIS. Et per omnia concordant cum his quae dicit TRISMEGISTUS. Dicta vero Trismegisti non difficile est ad dicta ARISTOTELIS reducere.*

subordonnés et qui viennent après le Premier Principe. Aussi, si un degré venait, à disparaître, le Premier Principe, lui, ne disparaîtrait pas. Ce qui est bon ici pour le Premier Principe l'est-il aussi pour les différents degrés d'être entre eux ? Là également, la réponse demande à être mesurée. On pourrait penser que lorsqu'un degré disparaît, seuls les degrés qui lui sont inférieurs disparaîtront, non ceux qui lui sont supérieurs. En revanche, si la notion d'ordre elle-même vole en éclats, alors tous les degrés de la hiérarchie disparaîtront, excepté le Premier Principe.

Un point reste néanmoins curieux par rapport à ces deux références qu'utilise Albert le Grand. Concernant la référence à Apulée et au mythe des trois Parques, nous pouvons penser que l'illustration s'articule bien avec les propos d'Albert le Grand. Par contre, l'invocation d'Hermès Trismégiste peut surprendre, d'autant plus que le Maître Colonnais insiste : « Et toutes ces choses-là concordent avec ce que dit le TRISMEGISTE. Il n'est donc pas difficile de réduire les dits du TRISMEGISTE aux dits d'ARISTOTE ». Pourquoi Albert le Grand tient-il tant à mettre en valeur le Trismégiste, jusqu'à soutenir que ses dires sont facilement réductibles au philosophe Aristote ? L'argument précis donne du fer à retordre dans cette invocation de Hermès Trismégiste : pourquoi Albert, en voulant défendre sa notion d'ordre analogique, fait-il appel à son plus grand « ennemi » ? C'est que le panthéisme du Trismégiste ne réside pas tant en sa théorie de l'Heimarménè, de la Nécessité et de l'Ordre, que dans la *divinitatis disciplina et ratio*. Cette formule est, nous l'avons vu, appliquée par Albert le Grand à la lumière de l'intellect universellement agent. Or, dans le sens d'Hermès Trismégiste, cette *divinitatis disciplina et ratio* est composé de multiples dieux, célestes et terrestres, c'est-à-dire matériels, ce qu'Albert le Grand ne peut accepter. Autrement dit, ce avec quoi Albert n'est pas d'accord avec le Trismégiste n'est pas la notion d'ordre, mais bien celle de Premier Principe qui régit cet ordre et qui est matériel. Albert sait faire le tri

philosophique chez le Trismégiste. Il combat son panthéisme matérialiste, mais reste néanmoins en accord avec sa conception de l'ordre. Bien que l'idée interprétée d'une analogie entre les différents degrés de l'être chez Hermès Trismégiste soit acceptée, l'idée, elle, du Premier Principe identifié aux différents degrés de cette série chez Hermès Trismégiste est plus que remise en cause : elle est condamnée.

C. Aristote

Enfin, pour terminer, Albert reprend et interprète la notion d'ordre selon Aristote. Le Maître Colonnais semble se référer ici à *Ethique à Nicomaque*, III, 5, 1112a 31-33. Pour le Stagirite, « les causes de ce qui se produit sont, semble-t-il, la nature, la nécessité, la chance mais aussi l'intelligence et tout ce qui suppose l'intervention de l'homme »¹⁹⁰. C'est, autrement dit sous l'angle de la nature, de la nécessité, de la chance ou fortune —le *fatum* des Latins— et de l'intelligence —qu'elle soit spéculative ou pratique— que peut s'analyser l'ordre des causes. Aussi, ces différentes notions sont-elles présentes dans les dix ordres de causes qu'énonce Albert le Grand :

« D'autres choses¹⁹¹ divisent subtilement l'ordre des causes en les examinant en dix points ; premièrement en posant la cause première universellement agente ; deuxièmement, en posant l'intelligence parce qu'ils disent que la lumière intellectuelle est de la cause première et que,

¹⁹⁰ Cf. ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, III, 5, 1112a 31-33, trad., intro. et notes par R. BODEÛS, GF, 2004, p. 145.

¹⁹¹ ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, III, 5, 1112a 31-33.

intellectuellement, elle ne peut être reçue que de l'intelligence, si elle doit être reçue immédiatement. Si en effet, elle est reçue corporellement de l'intellectuel, [la lumière intellectuelle] ne sera pas une réception immédiate. Troisièmement, ils posent l'ordre de l'âme, qu'ils disent être l'âme des cieux dont la réception par la chute de la lumière intellectuelle première tombe vers l'intellect imaginaire. Or, je dis que l'intellect imaginaire est opératif, en ce que, par l'imagination des figures, il est incliné vers les espèces corporelles. Quatrièmement, ils ajoutent l'ordre du ciel, qui explique la forme reçue de l'âme d'une manière corporelle, par le mouvement local, uniforme et régulier qu'est le premier mouvement. En cinquième lieu, ils posent le mobile du mouvement droit, qui est un mouvement mélangé et qui est simplement dans le ciel, il reçoit le mélange : dans le mélange, en effet, il faut que le léger descende vers le lourd et que le lourd monte vers le léger et se conserve de part et d'autre dans l'espèce, bien qu'il soit altéré dans la qualité par un autre. Ainsi, les éléments sont dans le mélange, ce qui est prouvé dans les *Livres Naturels*, dans le Livre I du *De la génération et de la corruption*¹⁹². Sixièmement, ils posent la nature des mélanges des choses engendrées et des corrompues, qui est une nature formative des choses engendrées. En septième lieu, ils posent le projet selon lequel la

¹⁹² ARISTOTE, *De la génération et de la corruption*, I, 10, 327b 29-31.

volonté est par la cause des [choses] volontaires. Ils posent l'art comme imitation de la nature, qui, pris dans son ensemble, est plein de vigueur disent-ils. Et ils disent, en huitième lieu, que les abeilles parfaient leurs œuvres d'une manière très subtile, ce qui apparaît chez tous les animaux, plus chez les nobles que chez les vils. Ils appellent ce principe âme animale¹⁹³. À un neuvième degré, ils ajoutent la fortune¹⁹⁴, qui n'est rien d'autre qu'une puissance naturelle ou une impuissance se rapportant à toutes ces choses qui sont tout comme les semences dans l'Heimarménè selon toute vie et être de la période. L'Heimarménè est la même chose que ce que les LATINS appellent « destin »¹⁹⁵, et il diffère de la fortune, parce que le destin est l'entrelacement et la semence de toutes les causes, ce qu'elle est en elle-même ; or, la fortune, est de tout cela, attachée à l'engendré, et est dans, ou imprimé, en lui-même. Ils

¹⁹³ Albert semble ici jouer sur les mots *anima* (l'âme), *animal* (l'animal) et *animalis* (le vivant animé) : cela n'est pas sans rapport avec ce dont il traitera plus loin, à savoir : les corps animés en cosmologie.

¹⁹⁴ Cf. ALBERT LE GRAND, *Physica*, l. 2, tr. 2, c. 10-12. 14-18.21, éd. Col. t. IV, 1, p. 113-118 ; p. 119-126 ; p. 129-130.

¹⁹⁵ APULEE, *De mundo*, c. XXXVIII, in *Opuscules philosophiques et fragments*, texte établi, trad. et notes de J. BEAUJEU, éd. « Les Belles Lettres », Paris, 1973, p. 156 : « *Fatum autem Graeci εἰμαρμένην a tractu quodam invicem causarum se continentium volunt dici* » « Quant au destin, les Grecs veulent l'appeler « heimarménè », en fonction d'une sorte d'entraînement des causes étroitement liées entre elles » ; HERMES TRISMEGISTE, *Asclepius*, c. 39, in *op. cit.*, p. 349 : « *Quam ergo rationis partem εἰμαρμένην vel fata incolunt, o Trismegiste ?* » « Mais alors, ô Trismégiste, quelle part du plan est administrée par l'Heimarménè, c'est-à-dire par le destin ? » ; ALBERT LE GRAND, *Super Ethica*, l. 4, lect. 9, éd. Col., t. XIV, 1, p. 259, l. 40-44; *Physica*, l. 2, tr. 2, c. 19-20, éd. Col., t. IV, 1, p. 126-129 ; *De fato*, art. 2, *Ibid.*, t. XVII, 1, p. 66-67 ; *Summa theologiae*, I, q. 68, in éd. BORGNET, t. XXXI, p. 695-714.

posent en dixième ordre la descente qui va ainsi dire vers la nature et, de la nature à la période, comme la fortune vers la projection [dans l'avenir] »¹⁹⁶.

Quelque soit l'ordre, ou plus exactement le degré d'ordre dont traite Albert, les notions de nature, de nécessité, de fortune et d'intelligence y sont des notions clefs pour expliquer ces degrés. Le rôle des notions de nécessité, de fortune et de destin a déjà été expliqué lors du commentaire du texte du Trismégiste et du mythe des trois Parques à travers la Nécessité et l'Heimarménè : elles expriment l'ordre des causes en tant qu'*implexio*

¹⁹⁶ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 6, *supra*, p. 177, l. 4 – p. 178, l. 16 : *ALII autem subtilius causarum ordinem intuentes in decem ista dividunt, primo ponentes causam primam universaliter agentem ; secundum vero intelligentiam, quia dicunt, quod causae primae lumen intellectuale est, quod intellectualiter suscipi non potest nisi ab intelligentia, si immediata suscipi debeat. Si enim intellectuale corporaliter suscipiatur, non erit immediata susceptio. Tertio vero ordine ponunt animam, quam caelorum animam esse dicunt, eo quod susceptio intellectualis luminis primo casu cadit ad intellectum imaginativum. Imaginativum autem dico intellectum operativum, qui per imaginationem figurarum ad corporis speciem inclinatur. Quarto vero ordine adiungunt caelum, quod formam acceptam ab anima corporaliter explicat per motum localem uniformem et regularem, qui primus motuum est. Quinto loco ponunt mobile motu recto, qui mixtionis motus est et id quod in caelo simpliciter est, mixte recipit. In mixto enim necesse est leve descendere ad grave et grave ascendere ad leve et utrumque in specie manere, quamvis alteretur in qualitate utrumque ab altero. Sic enim elementa sunt in mixto, quemadmodum in Naturalibus probatum est in I DE GENERATIONE ET CORRUPTIONE. Sexto naturam ponunt mixtorum generatorum et corruptorum, quae natura formativa est generatorum. Septimo loco ponunt propositum, quod per voluntatem causa est voluntariorum. Per imitationem autem ad naturam ponunt artem, qua cuncta vigere dicunt. Et hanc dicunt octavum locum tenere, secundum quam etiam apes subtilissima quaedam perficiunt opera, quae in omnibus animalibus apparent, plus in nobiles et minus in ignobilibus. Hoc autem principium quidam vocant animalem animam. Nono gradu adiungunt fortunam, quae nihil aliud est quam naturalis potentia vel impotentia pertingens ad omnia illa quae sicut in semine sunt in hymarmene secundum totum vitae et esse periodum. Hymarmenes enim est idem quod QUIDAM LATINORUM « fatum » dicunt, et differt a fortuna, quia fatum est tota causarum implexio et semen, quod est in ipsa ; fortuna autem, quod ex omnibus his adhaeret generato et insit sive imprimatur in ipso. Decimo ordine ponunt casum, qui sic se habet ad naturam et naturae periodum sicut fortuna ad propositum.*

causarum sous l'angle d'un rapport d'analogie. Qu'en est-il alors de la notion d'intelligence et de la nature ? L'intelligence, ici, se dit en plusieurs sens. Elle se définit, nous l'avons vu précédemment, comme le mode d'action du Premier Principe : il s'agit de l'intellect universellement agent. Mais Albert ne semble pas limiter la définition de l'intelligence à l'intellect universellement agent. Elle concerne également l'intellect imaginatif et l'intelligence de l'artisan. Autrement dit, l'intelligence, toute noétique qu'elle soit, devient imagination et technique à mesure qu'elle tombe dans les degrés inférieurs de l'ordre et qu'elle s'éloigne du Premier Principe. Enfin, la notion de nature, elle aussi, est polysémique : tantôt désignant la nature formative des réalités soumises à la génération et à la corruption, tantôt imitée par l'intelligence technique, ou encore soumis à la temporalité, le concept de nature aura un rôle clef pour l'explication du mouvement céleste dont il sera question au chapitre suivant du *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*.

L'ordre du flux, qu'Albert a tenté de définir par voie d'analogie à l'ordre des causes, dépeint ainsi plusieurs caractéristiques. Analogue à l'ordre des causes, l'ordre du flux n'est pas un *causare*. Il se définit plus exactement par l'analogie de l'être, c'est-à-dire *per prius et posterius* et comme *proportio ad unum*. À ces deux terminologies de l'analogie de l'être, il va devoir désormais compter l'*implexio causarum* : l'ordre du flux détermine davantage un enchevêtrement des causes que les causes elles-mêmes. Le rapport d'analogie de l'ordre du flux est donc double : il concerne d'abord l'ordre du flux en comparaison à l'ordre des causes, qui lui ne peut être qu'univoque ou équivoque, et il concerne l'ordre du flux *ad intra*, dans la gradualité d'être qu'il est appelé à ordonnancer. En définissant l'ordre du flux comme rapport analogique, c'est la question de l'attraction du Bien, avec Denys et Aristote, qu'Albert se pose : quelque soit le degré de l'ordre, tous les êtres désirent et sont attirés par le Premier Principe, source

et fondement non seulement de leur engendrement mais aussi de leur conservation ontologique. Les sources d'Albert, pour illustrer son propos, sont diverses. Elles concernent Aristote, à travers l'analyse du *constant*, du *fréquent* et du *rare*, tout autant que Hermès Trismégiste à travers la Nécessité, l'Heimarménè et l'Ordre, en passant par le mythe des trois Parques d'Apulée. Enfin, pour conclure, Albert invoque à nouveau Aristote pour dire que quelque soit la description que les Anciens ont donné de l'ordre des causes, plusieurs concepts sont récurrents, tels que l'intelligence, la nécessité, la nature ou encore la fortune. C'est ainsi qu'Albert le Grand a pu « déterminé l'être du flux de l'univers à partir du Premier » : c'est que la question de l'ordre du flux, tout comme l'ordre des causes, aura une application cosmologique. Seulement, un doute emplit les Anciens selon Albert. Si effectivement, on peut réduire la diversité de leurs doctrines au sujet de l'ordre des causes à ce qu'il a exposé et aux concepts communs que sont l'intelligence, la nécessité, la nature ou encore la fortune, un point les divisent profondément : celui des âmes des cieux. Celles-ci ont-elles été constituées de manières active ou passive, opérative ou réceptive ? C'est un *dubium* qui annonce dans une certaine mesure la problématique qu'Albert va tenter de traiter dans le chapitre 7, intitulé *De la question, est-ce que le ciel est mu par l'âme ou par la nature ou par l'intelligence ?*

LECTIO VII

CAP. 7. DE QUAESTIONE, UTRUM CAELUM MOVETUR AB ANIMA VEL A NATURA VEL AB INTELLIGENTIA

I. LE CIEL N'EST PAS MÛ PAR LA NATURE

A. *L'objet de la question*

L'objet de ce chapitre est de déterminer la cause du mouvement du ciel : le ciel est-il mû par l'âme, la nature ou l'intelligence ? La question est importante pour deux raisons. D'abord parce que de la réponse à cette question, sera déterminé le Premier de l'ordre des causes qu'a analysé Albert dans le chapitre précédent. Ensuite parce que de la réponse à cette question sera déterminée l'application de la théorie du flux au champ cosmologique albertinien. C'est en ce sens que :

« Avant de déterminer l'ordre de ce qui flue à partir du Premier, il convient de se demander si le ciel est mû par la nature ou par l'âme ou par l'intelligence, ou par toutes les trois, ou encore par les deux premiers seulement »¹⁹⁷.

¹⁹⁷ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 7, *supra*, p. 180, l. 4-7 : *Antequam ordo fluentium a primo determinetur, inquirere oportet*,

C'est ainsi, non seulement par les notions d'ordre des causes et d'ordre du flux qu'est envisagée la question de l'origine du mouvement du ciel, mais aussi par le biais de la théorie de la contenance. La nature et l'âme, en effet, sont contenues dans l'intelligence dans la mesure où celle-ci est la cause de celles-là. Ainsi, deux types de réponse sont possibles à la question du mouvement du ciel. Le mouvement du ciel est causé soit par l'âme, soit par la nature soit par l'intelligence, séparément. Ou bien le mouvement du ciel est causé par la nature et l'âme, en tant que celles-ci sont contenues dans l'intelligence. Dans ce cas-là, ce serait, *in fine*, l'intelligence qui serait la cause du mouvement du ciel. La différence est de taille : la première réponse ne comprend pas d'ordre entre l'âme, la nature et le ciel, tandis que la seconde réponse comprend, par la théorie de la contenance, un ordre. Se poser la question de la cause du mouvement du ciel, c'est, en somme, se poser la question de l'identification du Premier Principe à l'âme, à la nature ou encore à l'intelligence.

B. Cinq rations contre le mouvement du ciel par la nature

Albert le Grand va analyser successivement la question de la cause du mouvement du ciel : d'abord celle de la nature, puis celle de l'âme, et enfin celle de l'intelligence.

En ce qui concerne la nature, Albert soutient que le ciel ne peut être exclusivement mû par la nature —*a natura solum*—. Il collecte en ce

utrum caelum movetur vel a natura vel ab anima vel ab intelligentia vel ab omnibus his vel a duobus primis ex tribus inductis.

sens cinq arguments ou raisons —*rationes*—, soutenus par tous les Péripatéticiens, Avicenne, Al-Ghazali et Aristote en l'occurrence.

Le premier argument réside en le fait que la nature, en tant qu'elle est forme du corps, n'est que pour l'Un et ne cherche qu'à s'établir en lui dans une certaine quiétude. Or, s'il y a quiétude de la nature dans l'Un, il ne peut y avoir mouvement, et à plus forte raison, mouvement du ciel. Le mouvement du ciel n'étant déterminé que par l'Un, la nature ne peut donc être la cause du mouvement du ciel.

« La première est que la nature du corps est une forme qui n'est qu'en tant qu'elle tend vers l'Un, dans lequel, lorsqu'elle y parviendra, elle pourra s'y reposer et donc ne pas se mouvoir à partir de lui-même. Le mouvement du ciel n'est aucunement déterminé si ce n'est par lui-même. Donc le mouvement du ciel n'est pas à partir de la nature »¹⁹⁸.

L'argument, en fait, ne concerne pas seulement la quiétude de la nature dans l'Un. Il concerne aussi le cheminement de la nature vers l'Un, cheminement dont la formulation —*non est nisi ad unum*— rappelle curieusement l'axiome *ex uno non nisi unum fit*. C'est là un argument de poids : quand bien même la nature serait en mouvement, en cheminant vers l'Un, elle ne pourrait être la cause unique du mouvement du ciel, puisqu'elle serait causée par son attraction vers l'Un. C'est, autrement dit,

¹⁹⁸ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 7, *supra*, p. 180, l. 10-14 : *Quarum una est, quod natura corporis forma est et non est nisi ad unum, in quod cum pervenerit, quiescit in illo et non movet ab ipso. Motus autem caeli ad nullum ubi determinatum est, nisi sit etiam ab ipso. Motus igitur caeli a natur non est.*

dans un rapport d'analogie *proportio ad unum* que s'inscrit le concept de nature. C'est ce rapport d'analogie qui exclut ainsi la nature comme cause du mouvement du ciel, puisque la nature s'inscrit elle-même dans un ordre, à un degré inférieur à l'Un. Parce la nature elle-même est causée par l'Un, elle ne peut être, seule, la cause du mouvement du ciel.

Le deuxième argument concerne la nature en tant que mouvement naturel local. Le mouvement naturel local est à partir d'un générant : chaque mouvement naturel local a un commencement, un point de départ. Or, le mouvement du ciel est éternel, il n'a aucun point de départ : s'il avait un point départ, il aurait un commencement ; s'il avait un commencement, il serait généré ; s'il était généré, il ne pourrait être éternel. Donc, le mouvement du ciel ne peut être à partir du mouvement naturel local. L'un est supralunaire, l'autre sublunaire.

« La deuxième est que le mouvement naturel local est à partir du générant, comme il l'est démontré dans le Livre VIII de la *Physique*¹⁹⁹. Le ciel en soi

¹⁹⁹ ARISTOTE, *Physique*, VIII, 4, 255b 31-256a 2 : « Ainsi, si toutes les choses mues sont mues soit par nature, soit par contre-nature et par force, et si toutes celles qui le sont par force et contre-nature le sont par le fait de quelque chose et de quelque chose d'autre [qu'elles], et si, d'un autre côté, celles qui sont [mues] par nature sont mues par quelque chose, celles qui sont mues par elles-mêmes aussi bien que celles qui ne sont pas mues par elles-mêmes, par exemple les choses légères et les choses lourdes (car elles [sont mues] soit par ce qui les a engendrées et les a faites légères ou lourdes, soit par ce qui les libère des obstacles et des empêchements), alors tout ce qui est mû sera mû par quelque chose ». Voir aussi ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, éd. Col., t. XVII, 2, l. 1, tr. 1, c. 2, p. 6, l. 17-19 : « *Propter quod etiam Philosophus dicit, quod « motus est a generante vel ab eo qui removet prohibens » ».*

est totalement ingénérable. Donc le mouvement du ciel n'est pas à partir de la nature »²⁰⁰.

Le troisième argument découle du second. Un mouvement naturel local est toujours mû vers un autre lieu que son lieu d'origine. Le second argument en réfèrait au mouvement naturel local par rapport à son point de départ, le troisième se réfère au mouvement naturel local par rapport à son point d'arrivée.

« La troisième est qu'aucun mouvement n'est mû naturellement en son lieu, mais hors du lieu existant. Et quand il reçoit la forme du générant, il reçoit aussi le mouvement par le lieu. Et lorsqu'il recevra parfaitement la forme, alors il sera dans son lieu, et il reposera en lui, alors il en sera violemment éloigné, n'étant plus mû vers lui-même, mais étant mû à partir de lui en s'éloignant. À partir de telles choses, rien ne peut convenir au ciel. Le ciel ne convient donc pas à la nature mouvante »²⁰¹.

En recevant la forme générante, le mouvement naturel local sera pris dans la contradiction entre le repos de son lieu d'arrivée, et la violence de son

²⁰⁰ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 7, *supra*, p. 180, l. 15 – p. 181, l. 2 : *Secunda est, quod motus naturalis localis a generante est, ut probatum est in VIII PHYSICORUM. Caelum autem secundum se totum ingenerabile est. Motus ergo caeli a natura non est.*

²⁰¹ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 7, *supra*, 181, l. 3-9 : *Tertia est, quia nihil motum naturaliter in loco suo movetur, sed extra locum existens. Et quantum accipit de forma a generante, tantum accipit de motu ad locum. Et cum perfecte acceperit formam, tunc est in loco suo et quiescit in ipso aut violenter prohibetur, ne moveatur ad ipsum, et tunc movetur ab eo quod removet prohibens. Talium autem nihil caelo convenire potest. Caelo igitur non convenit a natura moveri.*

déplacement à partir de son point de départ. Le mouvement naturel local ne pourra ainsi se mettre en mouvement qu'en s'éloignant du lieu dans lequel il se repose. Il ne pourrait ainsi être ordonné à l'Un dans la mesure où, à peine est-il en repos, qu'il est dans sa nature de se mettre en mouvement. Ne pouvant rester dans l'Un, il ne pourra être ordonné à lui. Or, un mouvement désordonné ne peut convenir au mouvement du ciel. Donc, le mouvement du ciel ne peut être classifié dans la nature mouvante.

Il en résulte que, —c'est la quatrième raison— le mouvement naturel local ne contient que des existants en puissance qui tendent vers la forme substantielle qu'est l'Un. Dans ce cas, la forme substantielle qu'est l'Un, serait une nature, position qui ne peut être retenue à un double titre. D'abord, le mouvement du ciel, étant parfait et éternel, ne peut être en un état de puissance. Ensuite, parce que la forme substantielle qu'est l'Un ne peut être assimilée à la nature étant donné que cette dernière est en mouvement et en puissance : or, l'Un, en soi, étant un acte pur, ne peut être un mouvement. Donc le mouvement du ciel ne peut être à partir de la nature.

« La quatrième raison est que dans ces mouvements locaux qui sont mus par la nature, il n'y a que des existants en puissance vers la forme substantielle, pour cette raison que dans de tels mouvements locaux il est logique que [la forme substantielle] soit une nature. Que le ciel soit alors en puissance vers l'être, aucun PERIPATETICIENS ne l'a un jour dit »²⁰².

²⁰² ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 7, *supra*, p. 181, l. 10-14 : *Quarta ratio est, quod motus localis in his quae per naturam moventur, non est nisi existentis in potentia ad formam substantialem eo quod motus localis*

Enfin, la cinquième raison analyse la nature à partir du mouvement local en ce qu'il n'est ni uniforme ni régulier. Or, le mouvement du ciel est uniforme et régulier. Donc, le mouvement du ciel ne peut être à partir de la nature.

« La cinquième raison est que le mouvement local qui est par la nature, n'est ni uniforme ni régulier. Il n'est assurément pas uniforme parce que plus il se rapproche de la forme engendrante, plus il est plus rapide. C'est pourquoi tout mouvement naturel est tendu vers la fin dans la vitesse. Il n'est pas non plus régulier, parce qu'il a plus ou moins de puissance en fonction de la sortie continuelle de la puissance à l'acte. Dans la fin, en effet, il a moins de puissance et dans le principe, plus de puissance, et à l'inverse, plus d'acte dans la fin et moins d'acte dans le principe. Et il est continu en lui-même tout comme l'est toute la sortie de la puissance à l'acte. Il ne peut donc être ni uniforme ni régulier. Or, le mouvement du ciel est uniforme et régulier. Le mouvement du ciel n'est donc pas par la nature »²⁰³.

intalibus consequens est naturam. Quod autem caelum in potentia sit ad esse, nullus umquam dixit Peripateticorum.

²⁰³ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 7, *supra*, p. 181, l. 15 – p. 182, l. 3 : *Quinta ratio est, quod motus localis, qui per naturam est, nec uniformis est nec regularis est. Uniformis quidem non est, quia quo formae generantis est vicinior, eo est velocior. Propter quod omnis motus naturalis in fine intenditur in velocitate. Regularis autem non est, quia minus et magis habet de potentia secundum continuum exitum de potentia ad actum. In fine enim minus habet et in principio plus de potentia et e contrario de actu in fine plus et in principio minus. Et hoc continue est in ipso secundum totum exitum de potentia ad actum. Nec uniformis igitur nec regularis esse*

Pour décrire la difformité et l'irrégularité du mouvement local, qui est à partir de la nature, Albert le Grand se fonde sur la question de la vélocité du mouvement ainsi que sur le couple acte/puissance. Plus un mouvement naturel est à son point de départ, plus il est lent, plus un mouvement naturel arrive à son point d'arrivée, plus il est rapide : lorsqu'une personne jette une pierre, l'impulsion de cette dernière est lente à son point de départ et s'accélère à mesure qu'elle s'approche de son point d'arrivée. Il y a donc différence de vitesse dans un même mouvement naturel : c'est là une irrégularité qui ne peut se confondre avec le mouvement du ciel. Donc, le mouvement du ciel ne peut être par la nature. Le mouvement naturel n'est pas seulement difforme : il est aussi irrégulier. L'irrégularité du mouvement naturel, qu'on ne retrouve pas dans le mouvement du ciel, s'explique également par sa composition de puissance et d'acte. Plus un mouvement naturel est proche de son principe, plus il est à l'état de puissance et, par conséquent n'est pas réalisé. Plus un mouvement naturel est proche de sa fin, plus il est à l'état d'acte. Dans un cas comme dans l'autre, le mouvement naturel n'est pas un acte pur : au pire il est une puissance, au mieux un acte qui signerait le terme même de sa destination. Par son changement d'état de puissance à l'acte, le mouvement naturel est ainsi irrégulier. Le mouvement du ciel étant régulier, il ne peut être par un mouvement naturel.

potest. Caeli autem motus et uniformis et regularis est. Caeli igitur motus per naturam non est.

C. Une objection : les mouvements fixes et non fixes ne sont-ils pas le signe d'une irrégularité ou d'une difformité du mouvement du ciel ?

Une objection peut néanmoins être soulevée. La division aristotélicienne en mouvements non fixes et en mouvements fixes pourrait laisser croire en une irrégularité ou une difformité du mouvement du ciel : comment, en effet, comprendre la régularité et l'uniformité du mouvement du ciel alors que, paradoxalement, ce dernier se subdivise, en mouvements fixes et non-fixes ? A cette objection, Albert le Grand répond que les mouvements fixes et non-fixes appartiennent au mouvement en tant que genre, alors que les mouvements naturels sont toujours selon leurs positions et selon leurs mobiles. Or, lorsqu'on parle d'uniformité et de régularité du mouvement du ciel, c'est chaque mobile et chaque mouvement pris dans leur individualité qui est considéré.

« Si quelqu'un dit que le mouvement du ciel n'est pas uniforme, d'autant plus qu'il est divisé en mouvements non-fixes et en mouvements fixes, comme le dit ARISTOTE dans le XI^{ème} Livre de la *Philosophie première*²⁰⁴, il est immédiatement

²⁰⁴ ARISTOTE, *Métaphysique*, Λ, 8, 1073b 17-32 : « Eudoxe expliquait le mouvement du Soleil et de la Lune au moyen de trois sphères pour chacun de ces astres. La première a le même mouvement que la sphère des Etoiles fixes, la seconde se meut dans le cercle qui passe le long du milieu du Zodiaque, la troisième se meut dans le cercle qui est incliné à travers la largeur du Zodiaque ; mais le cercle dans lequel la Lune se meut est incliné suivant un angle plus grand que le cercle dans lequel se meut est incliné suivant un angle plus grand que le cercle dans lequel se meut le Soleil. – Le mouvement des planètes exige, pour chacune d'elles, quatre sphères ; la première et la seconde sphères sont les mêmes que la première et la seconde du Soleil et de la Lune (car la sphère des fixes imprime le mouvement à toutes les autres sphères, et la sphère qui est placée au-dessous de la sphère des fixes et a son mouvement dans le cercle qui passe par le milieu du Zodiaque, et le

évident que cette affirmation est nulle. Lorsqu'on parle en effet du mouvement du ciel uniforme et régulier, ceci est dit de tout mobile un et de tout mouvement un. Les mouvements fixes et non-fixes ne sont déterminés ni selon le même mobile, ni selon le même mouvement, mais bien plutôt, cela même qui est divisé selon deux positions opposées dans le mouvement du ciel, n'est-ce pas le signe qu'il ne l'est pas par nature ? Aucune des choses qui sont d'une seule nature dans un genre, ne sont selon la position, relatives à des mouvements opposés, comme cela est démontré dans les mouvements lourds et légers et dans toutes les autres [sortes de mouvement] »²⁰⁵.

C'est en ce sens que tous les Péripatéticiens soutenaient que le ciel ne pouvait être mû par la nature. Mais l'accord entre Péripatéticiens éclate dès lors que la question du mouvement du ciel par le mouvement de l'âme apparaît. Albert va ainsi collecter quatre *rationes* de certains Péripatéticiens (Avicenne, Al-Ghazali, Al-Farabi, Alexandre d'Aphrodise et Porphyre) en

mouvement de la quatrième sphère est dans un cercle qui est incliné par rapport à l'équateur de la troisième sphère ; et les pôles de la troisième sphère sont différents pour chacune des autres planètes, mais ceux de Vénus et de Mercure sont les mêmes ».

²⁰⁵ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 7, *supra*, p. 182, l. 5-17 : *Si autem aliquis dicat, quod nec caeli motus uniformis est eo quod dividitur in motum planes et in motum aplanes, ut dicit ARISTOTELES in XI PRIMAE PHILOSOPHIAE, patet statim, quod instantia nulla est. Cum enim dicitur caeli motus uniformis et regularis, hoc dicitur in omni uno mobili et uno motu. Motus autem planes et aplanes nec secundum idem mobile nec secundum eundem motum determinantur, quin potius hoc ipsum quod secundum duos situs oppositos dividitur motu caeli, signum est, quod per naturam non est. Nulla enim quae unius naturae sunt in genere, oppositorum motuum sunt secundum situm, sicut patet in motibus gravium et levium et omnium aliorum.*

faveur du mouvement du ciel par le mouvement de l'âme, et cinq autres *rationes contra* provenant d'autres Péripatéticiens (Averroès, Maïmonide et Isaac Israëli).

II. LE CIEL N'EST PAS MU PAR L'ÂME

A. *L'imaginatif et l'électif, fondements du mouvement du ciel par l'âme*

L'axiome commun aux quatre *rationes* qu'Albert le Grand a collecté repose sur le fait que le mouvement du ciel est comparable au mouvement de l'âme en tant qu'imaginative et qu'élective. Le mouvement processif du ciel est comparable au mouvement processif de l'âme :

« AVICENNE²⁰⁶, qui était un PERIPATETICIEN, et AL-GHAZALI²⁰⁷ son successeur, et avant eux, AL-FARABI²⁰⁸ et, parmi les GRECS, ALEXANDRE²⁰⁹ et PORPHYRE²¹⁰ disaient que le ciel est mû à partir de l'âme dont ils disaient que le mouvement était

²⁰⁶ AVICENNE, *Liber VI Naturalibus*, pars 1, c. 1, (in *op. cit.*, p. 29, l. 64-p. 30, l. 73 ; p. 31, l. 85-p. 33, l. 5) ; *Philosophia prima*, tr. 9, c.1.2.3.4, tr. 10, c. 1 (*ibid.*, p. 446, l. 46-48; p. 450, l. 17sqq; p. 474, l. 3-p. 475, l. 7.17-19; p. 483, l. 81sqq; p. 484, l. 15-21; p. 524, l. 47-52).

²⁰⁷ AL-GHAZALI, *Metaphysica*, pars 1, tr. 4, c. 3, sent. 1-2.4.7 (in *op. cit.*, p. 105, l. 8-p. 107, l. 29; p. 112, l. 17-25, p. 113, l. 7-p. 114, l. 2; p. 118, l. 10-21).

²⁰⁸ AL-FARABI, *Fontes quaestionum*, c.8.11.13 (in *op. cit.*, p. 47-48 ; p. 49 ; p. 50) ; *De intellectu et intellecto*, in *op. cit.*, p. 125, l. 355sqq.

²⁰⁹ Cf. AVERROËS, *Metaphysica*, l. 12, com. 25 (in éd. Veneta, t. 8, f. 330D).

²¹⁰ Cf. BOËCE, *In Porphyrium commentariorum*, lib. IV, PL 64, p. 123B.

processif ou semblable aux mouvements processifs
de l'âme, tant l'imaginatif que l'électif [...] »²¹¹.

Qu'est-ce que l'imaginatif et l'électif ? L'imaginatif, c'est, à en croire le chapitre 6 du *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, l'intellect en tant qu'il est opératif « en ce que, par l'imagination des figures, il est incliné vers les espèces corporelles »²¹². L'électif, c'est la volonté d'une cause en tant qu'elle pense et agit selon ce qu'elle pense, comme le dit l'adage *si volo, intelligo ; si volo, ambulo*²¹³. C'est donc en comparaison à l'imaginatif et à l'électif que le mouvement du ciel serait par le mouvement de l'âme. Albert jouera d'ailleurs sur les mots âme (*anima*) et animal (*animal*) : mais ne nous y trompons pas, c'est en référence à l'âme en tant qu'animée et en tant que mouvement qu'Albert parle d'animal, et

²¹¹ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 7, *supra*, p. 183, l. 8 – p. 184, l. 4 : *AVICENNA autem, qui vult esse Peripateticus, et ALGAZEL, insecutor suus, et ante eos ALFARABIUS et inter Graeco ALEXANDER et PORPHYRIUS caelum moveri dixerunt ab anima et motum eius dixerunt esse processivum vel similem processivo motui ab anima, in quantum imaginativa et electiva [...]*.

²¹² ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 6, *supra*, p. 177, l. 11-13: *Imaginativum autem dico intellectum operativum, qui per imaginationem figurarum ad corporis speciem inclinatur.*

²¹³ ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, lib. I, tr. III, c. 2, éd. Col., t. XVII, 2, p. 37, l. 60-76 : *Propter quod quidam antiqui distinxerunt voluntatem per tria. Dicitur enim voluntas imperfecti appetitus in ratione fundatus, et dicitur voluntas immobilis placentia finis, et dicitur voluntas liber motor animi, qua dicere consuevimus « si volo, intelligo ; si volo, ambulo » et cetera huiusmodi. Et hoc modo dicimus voluntarium omne quod ex propria agit libertate et electione. Et hoc modo dicimus voluntatem esse in primo quantum ad omnes suas actiones, quia nihil impellit eum ad agendum, sed ipse sibi ex electione causa actionis est. Sicut dicit Boethius in Consolatione philosophiae Platonem sequens : « Quem non externaepulerunt fingere causae verum insita summi forma boni livore carens ». Secundo modo dictam voluntatem primum principium habet in optimis. Primo autem modo dicta voluntas non est in eo, sicut probatur ex rationibus inductis.*

non dans le cadre d'un quelconque contexte zoologique²¹⁴. C'est là, un trait d'union qu'opère le Maître Colonnais entre cosmologie et psychologie en exposant les positions de certains Péripatéticiens au sujet du mouvement du ciel qui serait comparable au mouvement de l'âme. C'est là, un détail qui n'échappera pas au contexte averroïste dans lequel a débattu Albert le Grand, notamment au sujet de la conjonction noétique.

B. Quatre rations pour le mouvement du ciel par le mouvement de l'âme

Après avoir exposé cet axiome, commun à certains Péripatéticiens —et certains seulement—, Albert expose quatre *rations* argumentant cette position qu'il a collectées : c'est dire, que, pour l'instant, à nouveau, il ne donne pas encore sa position personnelle au sujet du mouvement du ciel par l'âme.

La première *ratio* qu'expose Albert est que, comme le mouvement du ciel, le mouvement de l'âme ne peut être par la nature. L'âme ne peut être mue de A à B, de B à C, de C à D et enfin de D à A si elle ne comprend pas ces différentes positions d'une manière particulière et déterminée. C'est cette contenance des différentes positions d'une manière particulière et déterminée qui définit l'imaginatif et l'électif : si l'âme ne connaissait pas les positions A, B, C et D d'une manière particulière et déterminée, elle ne pourrait ni être en mouvement, ni mouvoir. C'est en ce sens que le mouvement du ciel, qui contient toutes ces différentes positions,

²¹⁴ ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, lib. II, tr. I, c. 15, éd. Col., t. XVII, 2, p. 79, l. 15-16 : *Dico autem « animali », quod denominatio sumatur ab « anima » et non ab « animali ».*

est électif et imaginatif. Sans l'électif et l'imaginatif, le ciel ne pourrait être en mouvement.

« La première est que, comme nous l'avons dit²¹⁵, l'âme ne peut être par nature : [l'âme] ne serait pas mue d'une manière déterminée de A à B, de B à C et de C à D et donc de D à A, sauf si elle comprenait la position B et donc la position C et donc la position D et donc la position A d'une manière particulière et déterminée. En comprenant les différences entre la position d'une manière particulière et d'une manière déterminée, [l'âme] est imaginative et élective. Donc le ciel mouvant est imaginatif et électif »²¹⁶.

La deuxième *ratio* repose sur le mouvement circulaire du ciel qui va non seulement de A à B, de B à C et de C à D, mais aussi de D à A. Or ne peut être en mouvement sous un mode particulier et déterminé vers les opposés —de D à A—, que ce qui est imaginatif et électif. L'intelligence et la nature étant univoques à leur principe, seul ce qui est animé peut être en mouvement vers les opposés. C'est en ce sens que le ciel est mû par le mouvement de l'âme imaginative et élective.

« La deuxième est qu'ils soutiennent que les positions opposées A B C D sont en cercle. Or rien

²¹⁵ *Supra*, p. 180, l. 8 - p. 181, l. 3

²¹⁶ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 7, *supra*, p. 184, l. 5-11 : *Quarum una est, quia cum, sicut HABITUM EST, per naturam esse non possit, non movebitur determinate ab A in B et a B in C et a C in D et iterum a D in A, nisi concipiat situm B et iterum situm C et iterum situm D et iterum situm A particulariter et determinate. Concipiens autem differentias situs particulariter et determinate, imaginativum et electivum est. Movens igitur caelum imaginativum et electivum est.*

n'est mû d'une manière particulière et d'une manière déterminée aux opposés sauf l'animé imaginatif et électif. L'intelligence, en effet, et la nature, sont des principes qui se tiennent d'une seule manière. Or seul l'animé est mû en partant des opposés imaginatifs et affectifs vers les opposés selon la position. Lorsque donc le ciel est ainsi mû, il est montré que le ciel est mû par l'âme imaginative et élective »²¹⁷.

Le troisième argument qu'expose Albert le Grand procède par élimination. Étant donné qu'il n'y a pas de rapport uniforme des corps à la nature, alors, dans ce cas, le mouvement commencerait n'importe où —*hic vel ibi*—. Étant uniforme en son espèce, le mouvement du ciel ne peut commencer n'importe où d'une manière aléatoire. Le principe du mouvement du ciel ne peut donc être la nature. Reste l'intelligence et l'âme. À l'inverse de la nature, l'intelligence est univoque : elle ne peut ainsi donner une impulsion au ciel en vue d'une multitude de positions. Par conséquent, ce ne peut être que l'âme, qui est à mi-chemin entre la nature et l'intelligence, qui soit le principe du mouvement du ciel.

« La troisième raison est qu'il n'y a pas de rapport dans le corps de la nature uniforme, c'est pourquoi, le mouvement débiterait ici ou là selon la nature. Or

²¹⁷ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 7, *supra*, p. 184, l. 12-19 : *Secunda est, quod A B C D situs oppositos dicunt in circulo. Nihil autem ad opposita movetur particulariter et determinate nisi animal imaginativum et electivum. Intelligentia enim et natura principia sunt uno modo se habentia. Animal autem solum est quod imaginationibus et affectionibus oppositis movetur ad opposita secundum situm. Cum ergo caelum sic moveatur, potest, quod caelum movetur ab anima imaginativa et electiva.*

le ciel est uniforme selon son espèce. Puisque donc il n'y a pas de rapport à la nature, le mouvement commencerait ainsi ici ou là. Si donc il commence, le principe du mouvement ne sera pas par nature. Il sera donc soit par l'âme soit par l'intelligence. Mais puisque l'intelligence est d'une seule manière, le mouvement ne peut être par l'intelligence. Reste alors qu'il soit par l'âme. Le mouvement du ciel est donc à partir de l'âme »²¹⁸.

Enfin, la quatrième *ratio* procède, comme la troisième, par élimination. Il est nécessaire que, dans les mouvements des corps, ces mouvements soient réalisés comme l'acte d'un corps. L'intelligence étant un acte pur, elle ne peut être l'acte d'aucun corps en particulier. Et comme il a déjà été prouvé que le mouvement local par nature ne pouvait être le principe du mouvement du ciel, il reste l'âme, dont la définition est l'entéléchie du corps. Étant l'entéléchie du corps, l'âme est le principe du mouvement du ciel.

« La quatrième raison est que le mouvement des corps nécessite qu'il soit réalisé à partir de ce qu'est l'acte du corps. Or, l'intelligence n'est l'acte d'aucun corps. Le mouvement local du corps ne peut donc être à partir de l'intelligence. Et comme il est

²¹⁸ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 7, *supra*, p. 184, l. 20 – p. 185, l. 2 : *Tertia ratio est, quod in corpore uniformis naturae non est ratio, quare hic vel ibi incipiat motus secundum naturam. Quodlibet autem caelum secundum suam speciem uniforme est. Quantum igitur ad naturam non est ratio, quare hic vel ibi incipiat motus. Si ergo incipit, principium motus non erit per naturam. Erit igitur vel per animam vel per intelligentiam. Cum ergo intelligentia uno modo sit, per intelligentiam esse non potest. Relinquitur igitur, quod sit per animam. Motus igitur caeli ab anima est.*

prouvé qu'il ne peut être à partir de la nature, il reste donc nécessaire qu'il soit à partir de l'âme, qui est l'entéléchie du corps »²¹⁹.

C. Une objection : le mouvement des corps célestes ab extrinseco

Albert le Grand finit son exposition en soulevant l'objection selon laquelle le mouvement des corps célestes viendrait de l'extérieur —*ab extrinseco*—. Or, l'extérieur ne concerne pas la nature mobile : il y a différence entre ce qui meut et ce qui est mû. Si le mouvement du ciel provenait d'une entité extérieure à lui-même, il ne pourrait se produire que selon deux modes. Premièrement, un mouvement produit par un élément extérieur n'influe pas sa forme à ce qui est mû : la pierre a beau être jetée par quelqu'un, le jet en question n'influera pas sa forme à la pierre. La pierre jetée en l'air ne peut se confondre avec ce qui s'élève par nature. Deuxièmement, un mouvement pourrait néanmoins influencer sa forme à ce qui est mû comme le désir influe sa forme au désiré : le mouvement procède du désir tendu vers l'objet désiré. Dans le premier cas, le mouvement du ciel serait violent et serait ainsi fondé sur quelque chose d'extérieur à lui-même. Le mouvement du ciel, dans ce cas, ne serait ni un mouvement premier ni une cause : il ne serait qu'un mouvement consécutif et l'effet de quelque chose d'extérieur. Or, le mouvement du ciel doit être premier pour régir toute chose naturelle. Donc, le mode d'exercice de ce mouvement à partir de l'extérieur ne peut convenir au mouvement du ciel.

²¹⁹ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 7, *supra*, p. 185, l. 3-8 : *Quarta ratio est, quod motus corporis oportet, quod efficienter sit ab eo quod est actus corporis. Intelligentia autem nullius corporis est actus. Ab intelligentia ergo non potest esse motus corporis localis. Et probatum est, quod a natura esse non potest. Relinquitur ergo necessario, quod sit ab anima, quae entelechia corporis est.*

Dans le second cas, le mouvement est extrinsèque en ce que ce qui est mû est reçu de la forme du désirable. Or, les corps ne sont pas en capacité de désirer quelque chose ni de percevoir quelque chose de désirable. Les corps ne perçoivent rien. Donc ce mode de mouvement extrinsèque ne peut également convenir au mouvement des corps célestes. Seules les âmes, de par leur animation, sont capables de désirer quelque chose et d'avoir comme *medium* dans leur mouvement l'objet de leur désir.

« Si quelqu'un soutient avec énergie que le mouvement des corps célestes vient de l'extérieur, —l'extérieur appelant tout ce qui n'appartient pas à la nature mobile—, alors [le mouvement] ne peut être que de deux autres manières. Ou bien, en effet, il vient de l'extérieur qui n'influe pas sa forme au mobile, tout comme les pierres projetées en haut n'influent pas la forme de ce qui monte par nature. Ou bien il influe sa forme à ce qui est mû, comme il influe le désir au désiré, bien que le désiré demeure un extérieur en soi. S'il venait de l'extérieur par le premier mode, il s'ensuit que le mouvement du ciel serait violent. Ce qui est totalement absurde. De cela en effet, il s'ensuit que le mouvement du ciel ne serait pas un premier mouvement et qu'il ne serait pas cause de toute [chose] naturelle. Mais si, selon le second mode, [le mouvement] est dit extrinsèque, alors il s'ensuit que lorsqu'il est mû, il est reçu de la forme du désirable. Or, il n'est pas de perceptif en tant que corps. Le corps, en effet, ne désire rien ni ne perçoit l'intention d'un quelconque désirable. Il perçoit donc en tant qu'animé. La chose mouvante

sera donc immédiate à l'âme. Et la chose mouvante par un *medium* sera ce qu'il est désiré. Le ciel est donc mû par l'âme »²²⁰.

C'est, en l'occurrence, une mauvaise compréhension de l'influx que dénonce ici Albert le Grand : associer l'influx du désirable à des mouvements corporels est impropre puisque l'influx se doit d'être absolument simple et donc dépourvu de matière. C'est dire que l'influx ne peut avoir comme point de départ le monde sublunaire. C'est dire aussi que l'influx ne peut avoir comme source que le Premier Principe, supralunaire.

D. Cinq raisons contre le mouvement du ciel par le mouvement de l'âme

Cette opinion selon laquelle le mouvement du ciel serait à partir du mouvement de l'âme, en tant qu'imaginative et élective, est certes la position de beaucoup de Péripatéticiens, mais pas de tous. D'autres Péripatéticiens, et parmi eux beaucoup de philosophes arabes ont contré

²²⁰ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 7, *supra*, p 185, l. 9-25 : *Si forte aliquis diceret, quod ab extrinseco est motus corporis caelestis, extrinsecum vocans omne quod de natura mobilis non est, tunc non potest esse nisi altero duorum modorum. Aut enim est ab extrinseco, quod formam suam non influit mobili, sicut proiciens lapidem sursum lapidi non influit formam eius quod per naturam ascendit. Aut est sic quod formam suam influit ei quod movetur, sicut desideratum influit desiderio, cum tamen desideratum secundum se maneat extrinsecum. Si primo modo sit ab extrinseco, sequetur, quod motus caeli sit violentus. Quod penitus absurdum est. Ex hoc enim sequeretur, quod motus caeli non esset primus motuum et quod non esset causa omnium naturalium. Si vero secundo modo dicatur extrinsecum, tunc sequetur, quod id quod movetur, perceptivum est formae desiderabilis. Non est autem perceptivum secundum quod corpus. Corpus enim nihil desiderat nec desiderabilis aliquam percipit intentionem. Percipit ergo secundum quod est animatum. Movens igitur immediatum erit anima. Et movens per medium erit id quod desideratum est. Caelum igitur ab anima movetur.*

cette position : parmi eux, on retrouvera Averroës, Maïmonide ou encore Isaac Israëli. Albert le Grand en vient donc à énoncer cinq *rationes* collectées à partir de ces auteurs pour soutenir que le mouvement du ciel n'est pas à partir du mouvement de l'âme.

La première *ratio* souligne que l'intelligence, à la différence de l'âme, et combien plus encore de la nature, se tient toujours et partout — *semper et ubique*— de la même manière. C'est cette manière d'être toujours et partout qui confère à l'intelligence son caractère causal. Le mouvement du ciel, lui aussi se tient toujours et partout de la même manière : il ne varie pas. Or l'imaginatif et l'électif sont emprunts de variations : ils ne se tiennent pas toujours et partout de la même manière. Donc, le mouvement du ciel se fonde davantage sur l'intelligence que sur l'âme.

« La première est que l'intelligence se tient *toujours et partout* d'une seule manière. Du fait qu'elle se tient donc *toujours et partout* d'une seule manière, elle sera elle-même une cause. Le mouvement du ciel se tient *toujours et partout* d'une même manière. Le mouvement du ciel sera donc plutôt à partir de l'intelligence qu'à partir de l'âme qui, par l'imagination et l'élection, ne tient pas de la même manière »²²¹.

²²¹ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 7, *supra*, p. 186, l. 7 – p. 187, l. 4 : *Quarum prima est, quod intelligentia semper et ubique uno modo se habet. Eius igitur quod semper et ubique eodem modo se habet, ipsa erit causa. Motus autem cuiuslibet caeli semper et ubique eodem modo se habet. Motus igitur caeli potius erit ab intelligentia quam ab anima, quae per imaginationem et electionem non eodem modo se habet.*

La deuxième *ratio* repose sur le fait que le mouvement de l'âme se fonde sur l'imaginatif et l'électif. Autrement dit, le mouvement de l'âme procède de l'imaginatif et de l'électif, tel le contenu de quelque chose : le mouvement de l'âme est le contenu, et l'imaginatif et l'électif sont les contenants. Or, le mouvement du ciel ne peut être contenu dans quelque chose d'autre que lui-même sans quoi il perdrait de son éminence. Donc le mouvement du ciel ne peut être à partir de l'âme.

« La deuxième est que l'âme est mue vers quelque chose, par imagination et par élection : ce mouvement de [l'âme] ne procède pas davantage, mais reste en lui-même et en tire avantage. Or, il n'y a aucun mouvement du ciel qui demeurerait dans quelque chose. Le mouvement céleste n'est donc pas à partir de l'âme »²²².

La troisième *ratio* remet en cause l'âme en tant qu'elle est le moteur d'un mobile. Là où un moteur est infini en sa puissance, un mobile est fini : la pierre finit toujours par tombée sauf lorsqu'elle est mue par un moteur. Ainsi donc si un mobile est supérieur à la puissance de l'âme, cette dernière ne peut avoir le rang d'un moteur, puisque le moteur est toujours supérieur au mobile. Or l'âme est déterminée à la fois vers l'Un et vers le lieu vers lequel elle se meut. Et si un mobile est entièrement mû vers un lieu différent, il est partout —*ubique*— et non plus seulement ici ou là —*hic vel ibi*—. Par conséquent, le mouvement du ciel ne peut qu'être supérieur à la puissance de l'âme puisque l'un meut toujours et partout le mobile en son

²²² ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 7, *supra*, p. 187, l. 5-9 : *Secunda est, quod anima per imaginationem et electionem mota ad aliquid, illo motu non procedit ulterius, sed stat in ipso et fruitur illo. Nullus autem motus caelestis est, qui stet in aliquo. Motus igitur caelestis ab anima non est.*

entier, tandis que l'autre ne meut que ici ou là dans un lieu particulier. Donc le mouvement du ciel ne peut être à partir du mouvement de l'âme.

« La troisième raison est qu'il est nécessaire que tout mobile ait la perfection de son moteur dans plusieurs déflections. Le moteur, en effet, est infini selon la puissance, or le mobile, lui, est fini. Si donc quelque chose était mobile, et dont le mouvement était supérieur à la puissance de l'âme, il ne pourrait y avoir d'âme-moteur. Or l'âme, telle qu'elle a déjà été expliquée²²³, est déterminée vers l'Un par imagination et élection car elle est n'est seulement que dans une seule différence de la position. Si donc un mobile est tel qu'il est mû selon toute la partie du mobile vers la différence de la position, il sera alors selon toute la partie de soi *partout* et non plus [seulement] *ici ou là*. Ce mouvement est donc supérieur à la puissance de l'âme. Le mouvement du ciel n'est donc pas à partir de l'âme. Une partie quelconque d'un ciel quelconque est donc mue vers quelque chose de quelque chose de l'âme par la différence de position »²²⁴.

²²³ *Supra*, p. 183-184.

²²⁴ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 7, *supra*, p. 187, l. 10-22 : *Tertia ratio est, quod omne mobile a perfectione sui motoris necesse est in multis deficere. Motor enim infinitus est secundum virtutem, mobile autem finitum. Si ergo aliquod mobile sit, cuius motus est supra virtutem animae, illus motor anima esse non potest. Anima autem, sicut IAM habitum est, determinata est ad unum per imaginationem et electionem, quod in una tantum differentia situs est. Si ergo mobile est tale quod secundum omnem partem mobilis ad quamlibet differentiam situs movetur, illud secundum omnem partem sui ubique est et non hic vel ibi tantum. Motus ergo ille supra*

La quatrième *ratio* concerne le mouvement du ciel en tant qu'il est un mouvement universel. L'universel est toujours supérieur au particulier car l'universel se meut partout —*ubique*—, là où le particulier ne se meut qu'ici ou là —*hic vel ibi*—. Or un mouvement universel suppose un mouvant universel —*universaliter movens*— lequel ne peut qu'être l'intelligence. C'est en ce sens que le mouvement du ciel peut accomplir un mouvement allant non seulement de A à B, de B à C et de C à D mais aussi de D à A.

« La quatrième raison est que le mouvement universel est avant le mouvement particulier comme la cause avant l'effet. Or, je dis que l'universel [va] *partout* selon la différence de ses propres lieux, là où le particulier [va] vers l'être qui est *ici ou là*. Le mouvement universel veut être à partir de l'universellement mouvant. L'universellement mouvant n'est pas l'âme mais l'intelligence. Le mouvement circulaire des cieux est donc à partir de l'intelligence et non de l'âme »²²⁵.

virtutem animae est. Ab anima igitur non est motus caelestis. Cuiuslibet enim caeli quaelibet pars ad quamlibet movetur situs differentiam.

²²⁵ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 7, *supra*, p. 187, l. 23 – p. 188, l. 4: *Quarta ratio est, quia universalis motus est ante particularem motum sicut causa ante effectum. Dico autem universalem, qui ad ubique est secundum differentiam situs proprii loci; particularem autem, qui est ad hic vel ibi esse. Universalis autem motus ab universaliter movente vult esse. Universaliter autem movens non anima est, sed intelligentia. Motus igitur circularis caelestis ab intelligentia et non ab anima est.*

La cinquième *ratio* concerne l'univocité du mouvement du ciel et du mouvement par l'âme. S'il était fondé sur l'âme imaginative et élective, le mouvement du ciel serait univoque à l'imaginatif et à l'électif du mouvement animé, de même que le moteur du mouvement du ciel serait univoque au moteur du mouvement animé. Or, le mouvement du ciel n'est pas de même nature que le mouvement animé, de même que le moteur du mouvement du ciel n'est pas de même nature que le moteur du mouvement animé. En ce sens, le mouvement du ciel ne peut encore moins être identique à l'imaginatif et à l'électif. Donc, le mouvement du ciel ne peut être fondé sur le mouvement animé, ni s'identifier à l'imaginatif et à l'électif.

« La cinquième raison est que si le mouvement du ciel venait de l'âme imaginative et élective, le mouvement du ciel aurait, par rapport à l'imagination et à l'élection, le même sens qu'un mouvement animé et, pareillement, le moteur [du mouvement céleste] aurait le même sens que le moteur [du mouvement animé]. Ce qui est vraiment absurde. Il est en effet absurde que le mouvement du ciel vienne de l'âme imaginative et élective »²²⁶.

Après avoir analysé les possibilités du mouvement du ciel soit par la nature soit par l'âme, et les avoir passés au crible de sa critique —fondée sur sa doxographie—, Albert le Grand va analyser le mouvement du ciel à

²²⁶ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 7, *supra*, p. 188, l. 5-10 : *Quinta ratio est, quod si motus caeli esset ab anima imaginante et eligente, motus caeli quantum ad imaginationem et electionem univocus esset motui animalium et similiter motor motori esset univocus. Et ex hoc sequeretur, quod etiam mobile mobili esset univocum. Quod valde absurdum est. Absurdum igitur est, quod motus caeli sit ab anima imaginativa et electiva.*

partir de l'intelligence. Car, que l'on stipule le mouvement du ciel par la nature ou par l'âme, la question qui reste permanente est le mode de conjonction du moteur à son mobile. C'est en répondant préalablement à la question de la conjonction du moteur à son mobile qu'on peut répondre à la question du mouvement du ciel par la nature, l'âme ou encore l'intelligence. S'il ne se fonde ni sur la nature ni sur l'âme, le mouvement du ciel se fonde-t-il pour autant sur l'intelligence ? Et sous quel mode ?

III. LE CIEL EST MU PAR L'INTELLIGENCE

A. Le mode de conjonction de l'intelligence : l'influx de lumière de l'intellect universellement agent

Albert le Grand s'interroge, toujours au sujet des Péripatéticiens qui contraient le mouvement du ciel par le mouvement de l'âme, sur le mode de conjonction entre le moteur et le mobile. Le Maître Colonnais va voir en cette analyse que les Péripatéticiens du Livre VII de la *Physique* d'Aristote la cause de la dénomination impropre du mouvement du ciel comme « âme du monde » —*anima mundi*—. L'opinion qui divisait les Péripatéticiens au sujet du mouvement du ciel par l'âme serait donc avant tout un problème de dénomination impropre. C'est le mode de conjonction qu'ont développé les Péripatéticiens qui est à l'origine de cette dénomination impropre.

Dans le cas où ce serait l'intelligence qui fonderait le mouvement du ciel, Albert le Grand s'interroge : comment soutenir que le moteur est conjoint et immédiat —*coniunctus et immediatus*— à son mobile alors que

l'intelligence est séparée par nature ? La question est importante, car d'elle provient l'erreur de l'averroïsme latin d'avoir pensé l'intellect agent comme unité numérique dans toutes les âmes des hommes²²⁷. Dans le cadre de l'averroïsme latin, l'intellect agent est numériquement un pour tous les hommes parce qu'il est *coniunctus et immediatus*. On voit donc que le souci de faire un trait d'union entre cosmologie et psychologie, ou plus précisément entre noétique cosmologique et noétique psychologique répond à un débat contemporain d'Albert. Et c'est ici qu'apparaît tout le génie du Colonais : la *coniunctio* du moteur à son mobile ou de l'intelligence séparée avec le ciel (et donc avec toutes les autres réalités) résulte en réalité d'un influx de lumière de l'intelligence. C'est par son influx de lumière que l'intelligence séparée est conjointe aux réalités et qu'elle conjoint le moteur à son mobile. C'est aussi par cet influx de lumière que s'opère le trait d'union entre noétique cosmologique et noétique psychologique : les intelligences humaines ne sont en fait que l'illustration —*illustratio*—, par influx de lumière, des intelligences célestes. La différence est de taille avec l'averroïsme latin pour lequel il n'y avait qu'une seule intelligence pour tout le genre humain.

« Mais lorsqu'on se demande, comme ils disent, comment tout moteur peut être conjoint et immédiat à son mobile —comme cela est prouvé au début du Livre VII de la *Physique*²²⁸— alors que l'intelligence est séparée et ne peut être conjointe par nature, ils disent que l'intelligence est réalisée

²²⁷ Cf. R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, « Philosophes médiévaux », XXII, Louvain Publications Universitaires – Paris VI^e Vander-Oyez, S. A., 1977 ; A. DE LIBERA, *L'unité de l'intellect de Thomas d'Aquin*, « Études et commentaires », Vrin, Paris, 2004.

²²⁸ Cf. ARISTOTE, *Physique*, VII, 2, 243a 3-245b 2.

comme immédiate et conjointe, par l'émission de sa lumière en celui-ci [le moteur] ou bien en celui-là [le mobile], ou encore par l'influx de sa lumière sur celui-ci [le moteur] ou sur celui-là [le mobile]. Ils disent, en effet, que les intelligences qui sont en nous ou en toutes personnes ne sont, en fait, rien d'autre que les illustrations de [ces] intelligences en nous ou en toutes personnes »²²⁹.

Cette métaphysique de la lumière ou de l'illumination permet de tenir la thématique de la *coniunctio* dans un jeu de proximité ou d'éloignement de l'intelligence. L'illustration de l'intelligence se trouve dans les réalités qui sont proches de l'intelligence : plus une réalité est proche de sa source lumineuse, plus elle est illuminée. À l'inverse, plus une réalité est éloignée de la lumière, laquelle chute —*casus*—, moins elle participe à la qualité intellectuelle de l'intelligence : c'est, par exemple, le cas dans les semences de plantes ou d'animaux dans lesquelles il n'y a pas de raison intellectuelle. C'est ainsi que le ciel, qui est proche de l'intelligence, forme ce qui illumine intellectuellement : à mesure que le ciel s'éloigne, il y a formation de ce qui meut intellectuellement. Le mouvement du ciel semble être ainsi fondé sur une dialectique de la proximité et de l'éloignement du ciel avec l'intelligence. En ce sens, la lumière de l'intelligence meut une partie du mobile partout vers l'être

²²⁹ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 7, *supra*, p. 188, l. 11-20 : *Si autem ab istis quaeritur, quomodo hoc quod dicunt, possit esse, cum omnis motor coniunctus et immediatus sit suo mobili, sicut in principio VII PHYSICORUM probatum est, intelligentia autem separata est et nulli per naturam coniuncta, dicunt, quod intelligentia per lumen suum emissum in hoc vel in illud sive per lumen influxum huic vel illi efficitur immediata et coniuncta. Dicunt enim, quod intelligentias esse in nobis vel in quibuscumque nihil aliud est quam illustrationes intelligentiarum esse in nobis vel in quibuscumque.*

puisque l'intelligence est partout. C'est là qu'on a cru que la lumière de l'intelligence devenait lumière de l'âme, d'où la dénomination impropre d'« âme du ciel ».

« Or cette illustration est, assurément, dans les [choses] *proches* qui jouxtent l'intelligence, par la lumière, qui est selon la raison et la chose intellectuelle ; elle est dans les [choses] *éloignées*, par sa propre *chute*, tout comme dans les semences des plantes et des animaux, dans lesquelles il n'y a pas de raison intellectuelle lumineuse et formatrice. Ainsi dans le ciel, qui est proche de l'intelligence, [cette lumière] retient la raison d'un côté, ce qui illustre d'une manière intellectuelle, et de l'autre, ce qui meut d'une manière intellectuelle qui sont ici l'intellectuellement illustrant et l'intellectuellement mouvant. Et ainsi, elle meut, de quelque manière que ce soit, une partie du mobile *partout* vers l'être, tout comme l'intelligence est *partout*. Mais cette lumière de l'âme ne peut être la lumière de l'être, comme cela a déjà été souligné²³⁰. Mais comme cet être spécifique du ciel a été compris comme étant dans le ciel, ainsi l'a-t-on appelé un jour, bien que de façon impropre, « âme du ciel »²³¹.

²³⁰ *Supra*, ch. 7, p. 186, l. 7 – p. 188, l. 10.

²³¹ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 7, *supra*, p. 188, l. 20 – p. 189, l. 7 : *Illustratio autem haec est in propinquis quidem iuxta intelligentiam per lumen, quod secundum rationem et rem intellectuale est ; in remotis autem est per casum ab illo : sicut in seminibus plantarum et animalium, in quibus non est per rationem intellectualis luminis, sed per rationem tantum intellectualiter formantis. In*

Ainsi, ce qui meut le ciel semble être davantage l'intelligence, par son influx lumineux, que l'âme. Certains Péripatéticiens ont cru défendre le mouvement du ciel par l'âme alors, qu'en réalité, ils défendaient le mouvement du ciel par l'intelligence : il y a eu, vraisemblablement confusion entre l'influx lumineux de l'intelligence et l'animation du ciel par l'âme. Si Albert le Grand a résolu la question du mouvement du ciel par l'âme par une erreur de dénomination, qu'en est-il alors du mouvement du ciel par la nature ? S'agit-il ici aussi d'une simple erreur de dénomination ? En réalité, le mouvement du ciel et le mouvement de la nature s'ils ne sont pas identiques sont du moins comparables, sinon analogues. De même que les natures générables et corruptibles donnent la forme, la lumière de l'intelligence donne le mouvement. De même que la forme est acte et être des natures générables et corruptibles, le mouvement qui procède de l'intelligence donne l'être au ciel. C'est en ce sens que, selon Albert, l'intelligence influe le ciel : la lumière de l'intelligence donne acte et être au ciel et que le mouvement circulaire est conséquent de cet être. Le mouvement du ciel est conséquent à la substance et à l'être de même que le mouvement de chute d'une substance est conséquent à un être plus lourd : plus un être est lourd, plus il fait chuter sa substance. Ainsi, le mouvement du ciel est consécutif à l'influx de lumière de l'intelligence. Étant donné que la lumière de l'intelligence influe partout et toujours —*semper et ubique*—, le mobile, lui aussi, meut vers l'être toujours et partout —*semper et ubique*—. Or, si le mobile est mu toujours et partout —*semper et ubique*—, pour rester sous l'emprise de l'influx de la lumière de

caelo igitur, quod proximum intelligentiae est, utramque retinet rationem eo quod ibi est intellectualiter illustrans et intellectualiter movens. Et ideo movet quamlibet partem mobilis ad esse ubique, sicut intelligentia ubique est. Hoc autem lumen animae lumen esse non potest, sicut IAM habitum est. Sed acceptum in caelo esse specificum caeli est et ideo quandoque, quamvis minus proprie, anima caeli vocatur.

l'intelligence dont il tire sa force, le mobile sera mu en circonférence : le mouvement du ciel, en étant mu toujours et partout —*semper et ubique*— par l'influx de la lumière de l'intelligence sera ainsi mû circulairement. L'influx de la lumière de l'intelligence tend donc non seulement à expliquer le mode de conjonction de l'intelligence avec le ciel, mais aussi le mouvement circulaire de ce dernier. Et c'est cette opinion qui, selon le Maître Colonais, est la meilleure.

« Et tout comme dans les natures générables et corruptibles donnant la forme, [la lumière de l'intelligence] donne le mouvement, et comme la forme est l'acte et l'être des natures générables et corruptibles, le mouvement est ainsi conséquent à l'être : c'est ainsi, dis-je, que l'intelligence influe le ciel, la lumière donne l'acte et l'être à ce ciel, et que le mouvement circulaire est conséquent à cet être. C'est pourquoi ils disent que le mouvement de la substance du ciel est conséquent à la substance et à l'être, tout comme le mouvement de descente de la substance est conséquent à un être plus lourd. En effet, la lumière est perçue par l'intelligence intellectuelle, selon que la raison intellectuelle est *partout et toujours*. Et c'est à cause de cela, que le mobile meut vers l'être, quand il peut, *partout et toujours*. C'est pourquoi ils disent aussi que seul le mouvement du ciel est *partout et toujours* et que

cela vaut pour toute circonférence. Et cette opinion des PERIPATETICIENS est la meilleure »²³².

Le mouvement du ciel, sans être fondé sur le mouvement de la nature, lui est donc comparable. Comble de la comparaison, c'est par la pureté « propre et naturelle » de la lumière de l'intelligence que peut être perçue la vie, pour ne pas dire l'animation, du ciel. Car cette animation a beau être composée par l'imaginatif et l'électif, elle ne peut être perçue pour autant par un corps composé et mélangé. Autrement dit, c'est sur l'analogie entre le mouvement du ciel et le mouvement de la nature que se fonde une autre analogie : celle entre le mouvement de la nature et le mouvement de l'âme. Étant analogue à celui de la nature, le mouvement de l'âme peut être analogue *in fine* au mouvement du ciel. Mais la perception du mouvement du ciel, ne peut être à partir du monde sublunaire, mais à partir du monde supralunaire. C'est ainsi que se conclut la série d'opinions, de contradictions et d'objections qu'Albert le Grand avait collecté des écrits des Péripatéticiens au sujet du mouvement du ciel.

« Si l'on se demande, à ce propos, comment le ciel est perçue à partir de cette lumière, ils disent que c'est par la pureté propre et naturelle de [la lumière] qu'une telle vie est perçue et non par l'âme de la

²³² ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 7, *supra*, p. 189, l. 7-20 : *Et sicut in naturis generabilium et corruptibilium dans formam dat motum, et forma quidem actus et esse eorum est, motus autem consequens esse, sic dico, quod intelligentia influens caelo lumen hoc caelo dat actum et esse et motus circularis consequens est esse illud. Propter quod dicunt, quod motus de substantia caeli est eo quod substantiam et esse consequitur, sicut motus descendendi de substantia et esse gravium est. Cum enim lumen perceptum ab intelligentia intellectualem sit, secundum intellectualis rationem ubique est et semper. Et propter hoc mobile movet, quantum potest, ad esse ubique et semper. Propter quod etiam dicunt solum motum caeli ubique et semper esse, hoc est, ad omne ubi circumferentiae. Et haec opinio apud Peripateticos solemnior est.*

vie ; car cette vie-là, qui est par l'âme imaginative et élective, ne peut être perçue que par un corps composé et mélangé. Telles sont les opinions au sujet des mouvements des cieux »²³³.

Que retenir de cette analyse de la *coniunctio* par Albert le Grand ? Premièrement, il est à noter l'option qu'Albert prend position en faveur de l'intelligence. Il semble que la position, proprement albertinienne, à partir de la critique doxographique que le Colonnais a formulé, soit néanmoins nuancée. En effet, pour Albert le Grand, soutenir que le mouvement du ciel est fondé sur l'intelligence, ce n'est pas nécessairement exclure la nature et l'âme de toutes fonctions dans le mouvement du ciel. La théorie de l'influx de la lumière de l'intelligence qu'Albert le Grand applique ici est digne d'intérêt. Cette métaphysique de la lumière permet simultanément de résoudre le problème de la *coniunctio* de l'intelligence séparée avec les réalités, le fossé ou le dilemme pouvant résulter de cette *coniunctio* entre noétique cosmologique et noétique psychologique, et enfin l'option préférentielle de l'intelligence comme fondement du mouvement du ciel dans un cadre non pas exclusif mais analogique. L'influx de la lumière de l'intelligence permet de tenir le concept clef de *coniunctio* entre le moteur et le mobile ou entre l'intelligence séparée et les réalités, sans tomber dans l'écueil de l'averroïsme latin. L'intelligence est séparée parce qu'elle est la source de toute lumière ; elle est aussi conjointe et immédiate parce qu'elle émet l'influx de sa lumière. Comment en effet concevoir un point lumineux

²³³ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 7, *supra*, p. 189, l. 21-26 : *Si autem quaeritur ab istis, quomodo caelum huius luminis perceptivum sit, dicunt, quod propria et naturali puritate talis vitae perceptivum est et non per animam eo quod vitae, quae est per animam imaginativam et electivam, perceptibile non est nisi corpus compositum et commixtum. Haec igitur opiniones sunt loquentium de motoribus caelorum.*

sans son rayonnement ? Il en résulte que l'intellect agent n'est numériquement pas identique pour tout le genre humain : c'est sur le modèle d'une illustration ou illumination que les intelligences humaines, individuelles, participent à l'intelligence unique du Premier Principe. L'influx albertinien permet ainsi la formulation et l'application d'une véritable théorie de l'illumination, véritable trait d'union entre la cosmologie et l'anthropologie d'Albert le Grand. Enfin, bien que l'intelligence soit le fondement du mouvement du ciel, la nature et l'âme ne sont pas totalement dégagées de toutes responsabilités dans le mouvement du ciel. La nature est analogue à l'âme qui elle-même est analogue à l'intelligence. L'influx de la lumière de l'intelligence sera ainsi l'occasion pour Albert le Grand d'appliquer sa doctrine de l'analogie de l'être dans un cadre cosmologique.

B. L'intelligence est à la fois semper et ubiqua et hic vel ibi

Enfin, Albert le Grand émet sa propre hypothèse à partir de l'opinion d'Al-Pétrage au sujet du mouvement du ciel. Selon Albert, Al-Pétrage est vraiment celui qui a pu comprendre « les mouvements et les causes des mouvements supérieurs », mouvements dont toutes réalités découlent. Le problème du mouvement du ciel est en fait, comme nous l'avons déjà vu, concerne l'universalité de son mouvement et la particularité de ce qu'il meut. Comment, en effet, le mouvement du ciel peut-il être à la fois universel et particulier ? Car telle est la proposition d'Albert le Grand en sa lecture d'Al-Pétrage : le mouvement du ciel est à la fois universel et particulier. S'il n'était qu'universel, le mouvement du ciel ne pourrait mouvoir des mobiles particuliers. S'il n'était que particulier, le mouvement du ciel pourrait prétendre être un mouvement supérieur, source et fondement de tous les autres mouvements. Le mouvement du ciel

s'inscrit dans une hiérarchie allant du plus proche au plus éloigné. Chaque moteur a en effet une plus grande puissance ou force —*virtus maior*— à mesure qu'il est immédiatement conjoint à son mobile —*in immediate coniuncto mobili*—; si le moteur est conjoint médiatement —*per medium*—, à son mobile, il a moins de puissance. Selon Al-Pétrage, le premier moteur est précisément l'intelligence ou intellect universellement agent, précisément parce que l'intelligence agit universellement : elle meut partout et toujours —*ubique et semper*—. C'est là la caractéristique propre au premier moteur qu'est l'intellect universellement agent. Mais qu'en est-il alors des autres moteurs et mobiles, inférieurs à l'intellect universellement agent ? Nous l'avons vu, aucun corps ne peut, dans sa totalité, être partout et toujours —*ubique et semper*—. Albert en vient ainsi à intégrer la notion de succession —*successio*— : le moteur proche est selon sa partie —*secundum partes*— partout —*ubique*—, et selon la succession —*secundum successionem*— ici et maintenant —*ubi et nunc*—. Ainsi l'intellect universellement agent ou intelligence est, par la succession, ici—*ubi*—, réalisé partout —*ubique*—, et par la succession, maintenant —*nunc*—, réalisé toujours —*semper*— : c'est seulement selon ce mode précis que le mobile est dit partout et toujours—*ubique et semper*—, suivant ainsi un mouvement simple et uniforme. C'est là une subtile compréhension de la *coniunctio*, encore une fois fondée sur un lexique analogique auquel appartient le terme de *successio*.

« Le point qui me semble judicieusement probable
est celui d'AL-PETRAGE²³⁴, qui dit avoir lui-même

²³⁴ AL-PÉTRAGE, *De motibus caelorum*, c.1, 1 ; c. 3, 10-15 ; c. 4 ; c. 5, 1-3.16 ; c. 7, 18.25 ; c. 8, 1-3 ; c. 12, 6.12, in AL-BITRÛJÎ, *De motibus caelorum*, Critical Ed. of the Latin translation of MICHAEL SCOT, Ed. By Fr. J. CARMODY, Berkeley and Los Angeles, 1952, p. 71, p. 79-80, p. 80-81, p. 82, p. 84, p. 90-91, p. 92, p. 109-110. ALBERT LE GRAND, *De XV problematibus*, I, éd. Col., t. XVII, 1, p. 34, l. 9-15: « *Secundum hanc igitur positionem non*

révélé le secret de l'astrologie concernant les mouvements et les causes des mouvements supérieurs ; il dit que n'importe quel ciel a deux moteurs, et qu'il est donc ainsi à la fois universel et premier et commun à tous, tout comme n'importe quel désiré meut proprement un moteur. Celui-là est le premier moteur. Il admet cette proposition évidente par elle-même, que tout premier moteur est plus grand, en quelque ordre de puissance que ce soit, dans la conjonction immédiate au mobile, que dans ce qui lui est conjoint par intermédiaire. Il dit que le premier moteur est l'intelligence, ou, comme les autres le disent, l'intellect universellement agent. Et celui-ci meut l'être *partout* et *toujours*. Et puisque aucun des corps selon leur totalité, ne peut être *partout* et *toujours*, il s'ensuit que le moteur proche lui-même est, selon sa partie, *partout*, et selon la succession, *ici* et *maintenant*. Par la succession, *ici*, elle est en effet réalisée *partout* et, par la succession, *maintenant*, elle est réalisée *toujours*. Et c'est de cette manière, selon le mouvement simple et

sequitur, quod unus numero intellectus secundum esse sit in omni homine, sed quod potius secundum esse singulariter differat in quolibet ipsorum. Utrum autem in omnibus orbibus sint intelligentiae differentes secundum substantiam aut in omnibus sit lumen primae causae operans ad modum intelligentiae, differens in illis secundum esse, quod habet in illis, sicut videtur sentire AVENALPETRANS, ad praesens non est tempus discutere, quia quodlibet istorum dicatur, semper habetur de necessitate, quod non unus intellectus possibilis numero est in omnibus hominibus, et hoc hic intendimus. ».

uniforme, que le premier mobile est réalisé *partout*
et *toujours* »²³⁵.

Les deuxième, troisième et quatrième mobiles et leur puissance ou force —*virtus*— sont aussi, à leur manière, partout et toujours —*ubique et semper*— car ils sont disposés dans ce mouvement supérieur, supralunaire, qu'est le mouvement du ciel. Les deuxième, troisième et quatrième mobiles se réfèrent comme inférieurs au premier mobile comme supérieur. La hiérarchie des mobiles et des mouvements célestes se fonde sur un rapport de l'inférieur au supérieur, tel le contenu au contenant : c'est là encore, une application cosmologique de la théorie albertinienne de la contenance, théorie elle-même fondée sur une doctrine de l'analogie de l'être. C'est sur un tel rapport que se fonde non seulement le mouvement du ciel, mais aussi les mouvements sublunaires ; à la différence que ces derniers ne sont pas seulement non-simples, mais aussi difformes ; plus ces mouvements sublunaires s'éloignent de l'intellect universellement agent, plus ils sont difformes et imparfaits. Feu, air, et eau, perdent graduellement de leur puissance —*virtus*— jusqu'à la terre où, lorsque la puissance du moteur fait défaut, le mouvement lui aussi fait défaut. C'est en ce sens que, finalement, sur terre, la puissance est passive et qu'elle n'est plus active comme cela fut

²³⁵ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 7, *supra*, p. 190, l. 1-17 : *Unus autem, qui meo iudicio probabilius loquitur, ALPETRAGIUS scilicet, qui secretum astrologiae sibi esse revelatum dicit, quantum ad motus et causas motuum superiorum quodlibet caelum duos dicit habere motores, universalem scilicet et primum et communem omnibus, qui sicut desideratum quemlibet proprium movet motorem. Et ille est motor primus. Accipit autem hanc propositionem per se notam, quod omnis primi motoris in quocumque ordine virtus maior est in immediate coniuncto mobili, quam in eo quod coniungitur sibi per medium. Motorem autem primum dicit intelligentiam esse, sicut et alii, sive intellectum universaliter agentem. Et hic movet ab ubique esse et semper. Et cum nihil corporeorum secundum se totum possit ubique esse et semper, consequitur ipsum motor proximus secundum partes ubique esse secundum successionem ubi et nunc. Per successionem enim ubi efficitur ubique et per successionem nunc efficitur semper. Et hoc modo secundum motum simplicem et uniformem primum mobile efficitur ubique et semper.*

le cas dans l'intellect universellement agent. C'est là la raison selon laquelle le mouvement du ciel ne peut être exclusivement et à titre principal fondé sur l'âme ou sur la nature. L'âme et la nature ne peuvent prétendre avoir une fonction dans le mouvement du ciel que par la théorie de l'influx de lumière qui fait participer analogiquement les moteurs inférieurs aux supérieurs. Et c'est bien là la position d'Albert le Grand : celle-ci est un *consensus* cherchant à mettre d'accord, en principe, les différentes opinions des Péripatéticiens : « entre l'intelligence et le ciel, il y a quelque chose ou de l'âme ou de la nature que le ciel fait participer aux bontés en soi à partir de l'intelligence qui déflue ».

« Le deuxième, le troisième et le quatrième mobile sont disposés selon tout l'ordre des cieux, il s'ensuit que leur puissance est d'une certaine manière *partout et toujours*, mais non pas simplement. L'inférieur, en effet, n'est pas à la place du supérieur, car le supérieur se réfère à la place de l'inférieur comme un mesurant et un contenant. [L'inférieur] est sous le ciel, tel le feu, qui est mêlé circulairement partout dans le concave du ciel lunaire : il est conséquent à ce dernier selon un mouvement non-simple. Il prend pour modèle ce qui est né à terme par la génération des corps. Et selon un mouvement plus difforme, [l'inférieur] prend pour modèle l'air. C'est pourquoi dans l'air, les mouvements sont nombreux. [L'inférieur] ne prend cependant pas pour modèle l'élément de l'eau dans la mer selon une circulation parfaite. C'est pourquoi la montée des eaux de la mer se conforme au flux semi-circulaire de la lune. Or, sur terre, là où la puissance du moteur fait défaut, le mouvement fait défaut. C'est pourquoi elle

est passive. Ce par quoi le mobile est conséquent à la puissance du premier moteur, ne détermine pas, ce qu'est l'âme ou la nature. Néanmoins, il est bien certain que la lumière, ou bonté procédant du premier moteur, participe de différentes manières à n'importe quel mobile comme les mouvements animés, qui sont dit processifs : ils sont, dans n'importe quels de leurs membres, orientés vers le semi-circulaire. Et à cause de cela, les membres sont composés de capsules et d'articulations pour être utile au mouvement. La figure semi-circulaire en concave parfait la capsule, et la figure semi-circulaire en convexe parfait l'articulation, tout comme le convexe du ciel inférieur est mû dans le concave du supérieur. Et cela se retrouve dans tous les êtres animés parfaits. C'est pourquoi en tout ceux-là, le demi-cercle procède par la droite, et précède, et est reconduit, et retourne à gauche, c'est pour cela que de telles puissances composent le mouvement des cieux. Le mouvement dans les êtres animés imparfaits sur les anneaux est équidistant, et [ces anneaux] sont causés par le mouvement céleste, qui est sur les cercles parallèles ; ce que décrit d'ailleurs les mouvements diurnes des étoiles dans la sphère céleste selon la distance du cercle équinoxe, qui est appelé « ceinture des signes » par les ANCIENS.

Nous ne nous déterminerons pas sur ces opinions et ces raisons qui retiennent l'appréciation du lecteur. Le lecteur retiendra seulement pour l'accord, qu'entre l'intelligence et le ciel, il y a quelque chose ou de l'âme

ou de la nature que le ciel fait participer aux bontés en soi à partir de l'intelligence qui déflue »²³⁶.

La théorie du flux se retrouve dans ce chapitre 7 plus à l'état d'application, qu'à l'état d'une théorie : en voulant expliquer le mouvement du ciel, Albert le Grand a appliqué sa théorie du flux à la cosmologie. Il s'avère qu'en ayant traité de la *coniunctio* à travers l'application cosmologique du flux, le Maître Colonnais a pris part au débat de son époque, concernant notamment l'unité de l'intellect par l'averroïsme latin. Le mode de *coniunctio* de l'intellect universellement agent s'inscrit non

²³⁶ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 7, *supra*, p. 190, l. 1 – p. 192, l. 5 : *Secundum autem mobile et tertium et quartum secundum omnem ordinem caelorum consequitur quidem virtutem eius secundum esse ubique et semper quodammodo et non simpliciter. Inferior enim non est in ubi superioris, licet superior referatur ad ubi inferioris ut mensurans et continens. Id autem quod sub caelis est, sicut ignis, qui ubique circummovetur in concavo caeli lunae, consequitur ipsum secundum motum non simplicem. Consequitur enim ipsum per generationem corporis, quod in termino natum est esse. Et secundum motus magis difforem consequitur ipsum aër. Propter quod in aëre motus sunt multi. Elementum autem aquae in mari non consequitur ipsum secundum circulationem perfectam. Propter quod mare in fluxu semicirculum lunae sequitur ascendentem. In terra autem, ubi virtus motoris deficit, deficit et motus. Et ideo quieta est. Id autem per quod quodlibet mobile virtutem primi motoris consequitur, non determinat, utrum sit anima vel natura. Hoc tamen constat, quod est lumen vel bonitas procedens a motore primo diversimode participatum a quolibet mobilium ita quod etiam motus animalium, qui processivi dicuntur, in quibuslibet membris eorum ad semicirculum sunt. Et propter hoc membra ad motum pertinentia in ipsis componuntur ex pyxidibus et vertebrae. Figura autem semicirculi in concavo perficit pyxidem, et figura semicirculi in convexo perficit vertebrae, sicut et convexum inferioris caeli in concavum movetur superioris. Et hoc est in omnibus animalibus perfectis. Propter quod in omnibus eis semicirculus a dextro procedit et praecedat et retrahitur et regyrat per semicirculum in sinistro eo quod tales virtutes motum caelorum componunt. Motus autem in imperfectis animalibus super anulos est aequidistantes eo quod causantur a motu caelesti, qui est super circulos paralelos descriptus motibus stellarum diurnis in sphaera caelesti secundum distantiam a circulo aequinoctiali, qui « cingulum signorum » ab antiquis vocatur.*

Has opiniones et opinionum rationes nos non determinamus, quid quilibet eligat, lectoris iudicio relinquentes. Hoc solum habetur pro constanti, quod inter intelligentiam et caelum aliquid est sive ut anima sive ut natura, quo caelum particeps efficitur bonitatis in se ab intelligentia defluentis.

dans un monisme ou monopsychisme, mais dans une hiérarchie rendue possible par la théorie du flux.

Le seul moyen de soutenir une intelligence qui soit à la fois partout et toujours —*ubique et semper*—, et ici et là —*hic vel ibi*— ou encore ici et maintenant —*ubi et nunc*—, pour Albert le Grand, était d'appliquer une analogie de l'être où la théorie de l'influx de la lumière de l'intelligence et la théorie de la contenance avait toute leur place. C'est dans un rapport de l'inférieur au supérieur ou encore du contenu au contenant dans le cadre d'une *successio* des moteurs, mobiles et mouvements que peut s'expliquer le mouvement du ciel. Bien qu'Albert fasse un choix préférentiel pour l'intelligence, il n'a pas tout à fait évacué les fonctions de la nature et de l'âme dans le mouvement du ciel. L'intelligence est le fondement sur lequel repose le mouvement du ciel car elle est cet intellect universellement agent, capable d'agir partout et toujours —*ubique et semper*—. La nature et l'âme sont parties prenantes du mouvement du ciel mais seulement par analogie et par participation sous le mode d'une lumière participant à la source lumineuse première qu'est l'intellect universellement agent. Analogie de l'être, participation, théorie de la contenance et désormais théories de l'illumination et de la *successio* ont été tour à tour fondements et corollaires de cette question du mouvement du ciel.

Après lecture de ce chapitre, une question peut néanmoins se poser. Elle concerne l'intelligence ou intellect universellement agent qui est partout et toujours —*ubique et semper*— : Albert ne soutiendrait-il pas ici ce qu'il a contré au chapitre 5 de son *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, à savoir la thèse panthéiste —hermétiste et amauricienne— de l'ubiquité de Dieu ? L'insistance avec laquelle Albert avait condamné l'ubiquité de Dieu en son chapitre 5 et l'insistance avec laquelle il s'est acharné à défendre l'ubiquité de l'intellect universellement

agent dans ce chapitre présent contrastent. Décrire l'ubiquité de l'intellect universellement agent à l'aide d'images telles que la chute de la lumière, l'ordre établi entre l'inférieur et le supérieur, ou encore la forme de l'artisan arrivant jusque dans son ouvrage, tel va être l'objet du chapitre 8, intitulé *De l'ordre de ceux qui fluent du Premier Principe, selon tous les degrés de l'étant des universaux*. Nous nous rendrons compte rapidement que l'ubiquité de l'intellect universellement agent, telle que le formule Albert le Grand, n'a rien de commun avec l'ubiquité hermétiste et amauricienne de Dieu.

LECTIO VIII

CAP. 8. DE ORDINE EORUM QUAE FLUUNT A PRIMO PRINCIPIO, SECUNDUM OMNEM GRADUM ENTIIUM UNIVERSORUM

I. LES DIFFERENTS DEGRES DU FLUX : INTELLIGENCE, AME ET CORPS

A. *Constitution de l'intelligence, première substance*

L'objet de ce huitième chapitre est de conclure l'ensemble du *tractatus De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine* en une synthèse reprenant et appliquant tout ce qui a été développé dans les sept chapitres précédents au sujet du flux. Le flux est l'occasion pour Albert le Grand d'une description des différents étants composant l'univers en un ordre. Si Albert, avait auparavant exposé la notion d'*ordo* en son ensemble, il va désormais analyser la même notion d'*ordo* en chacune de ses étapes qui composent ses différents degrés. La conclusion de ce rappel des précédents chapitres aboutit à la proposition selon laquelle la lumière de l'intellect universellement agent, qui émane les intelligences, est la première substance. Qu'est-ce à dire aux vues des apparentes imprécisions du chapitre 7 où nous ne savons lequel des trois, l'intelligence, l'âme ou la nature est le fondement du mouvement du ciel ? Si, Albert le Grand a fait

un choix préférentiel pour l'intelligence, sans exclure totalement l'âme et la nature, c'est que le mode du mouvement du ciel s'inscrit dans l'ordre du flux en sa gradualité. C'est de cette gradualité dont il va être question tout au long de ce huitième chapitre.

« Et ainsi, que l'ordre de l'univers soit selon tous les degrés d'existants et selon que ceux-ci fluent du Premier Principe, ce n'est pas difficile de le voir. Personne ne peut témoigner que nous avons l'intention de parler de l'ordre du temps, —nous supposons, en effet, que tout a été traité [sur ce sujet]— mais nous avons parlé, quant à l'ordre de la nature, d'une certaine chute qui va toujours du supérieur vers l'inférieur ainsi que d'une certaine lumière qui tombe du supérieur [vers l'inférieur]. Or, la proposition que tous les PHILOSOPHES ont supposée avant nous²³⁷, à savoir que ce qui est immédiatement à partir de l'Un simple n'est Un que selon l'ordre de la nature, personne, en effet, n'a nié cette proposition, à l'exception d'AVICEBRON dans sa *Source de vie*, qui est le seul à dire que, l'Un premier simple et immédiat est double selon l'ordre de la nature, de telle sorte que dans le nombre binaire suit l'unité. Nous supposons aussi, que l'intellect universellement agent n'agit et ne

²³⁷ ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, éd. Col., t. XVII, 2, l. 1, tr. 1, c. 2, p. 13, l. 70-72 ; Cf. AVICEBRON, *Fons vitae*, tr. 2, n. 22, p. 65, in *op. cit.*: « Et etiam, quia corpus in sui compositione conferibile est numero in sua compositione, eo quod ad componendum numerum ab uno incipis, et multiplicando ex eius multiplicatione binaries fit [...] ».

constitue une chose qu'en intelligant activement et en émettant les intelligences. Et tant que [l'intellect universellement agent] intellige par ce mode, il constitue lui-même la chose pour laquelle la lumière de son intellect est limitée. Donc, tant que le premier intellect universellement agent s'intellige par ce mode, la lumière de l'intellect, qui est à partir de lui-même, est la première forme et la première substance ayant la forme de celui qui intellige en toutes choses hormis ce qu'elle est par un autre »²³⁸.

Albert commence son propos en précisant qu'il va étudier dans ce chapitre l'ordre de l'univers, en sa gradualité, c'est-à-dire dans les différents étants qui composent cet ordre dans le mode d'exercice de leur flux à partir du Premier Principe. Quelle est donc la gradualité des étants fluant du Premier Principe ? Albert précise que c'est du point de vue de l'*ordo naturae* qu'il se situe, non du point de vue de l'*ordo temporis*. La succession de l'*ordo naturae* ne coïncide pas avec celle de l'*ordo temporis*.

²³⁸ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 8, *supra*, p. 193, l. 4 – p. 194, l. 2 : *His itaque praelibatis ordinem universi esse secundum omnes gradus existentium, secundum quod fluunt a primo principio, non est difficile videre. Nemo autem arbitretur, quod de ordine temporis aliquid loqui intendamus, —opinamur enim omnia simul facta esse— sed loquemur de ordine naturae, quo inferius semper casus quidam est superioris et inferius incipit, ubi lumen aliquo modo occumbit superioris. Supponentes autem propositionem, quam OMNES ANTE NOS PHILOSOPHI supposuerunt, scilicet quod ab uno simplici immediate non est nisi unum secundum naturae ordinem. Hanc enim propositionem nemo umquam negavit nisi AVICEBRON in FONTE VITAE, qui solus dicit, quod ab uno primo simplici immediate duo sunt secundum naturae ordinem eo quod in numeris binarius sequitur unitatem. Supponimus etiam, quod intellectus universaliter agens non agit et constituit res nisi active intelligendo et intelligentias emittendo. Et dum hoc modo intelligit, seipso rem constituit, ad quam lumen sui intellectus terminatur. Dum ergo primus intellectus universaliter agens hoc modo intelligit se, lumen intellectus, quod est ab ipso, prima forma est et prima substantia habens formam intelligentis in omnibus praeter hoc quod ab alio est.*

C'est en tant que les substances séparées sont au-delà du temps²³⁹ qu'Albert le Grand veut analyser le flux : le flux, dès qu'il concerne les substances séparées, n'est ni temporel ni chronologique en ce que les substances séparées sont éternelles. Les substances immuables, c'est-à-dire les substances séparées, sont intemporelles. Les substances muables, c'est-à-dire celles qui sont soumises à la génération et à la corruption, sont quant à elles, soumises au temps.

Cet *ordo naturae* s'explique en réalité comme une chute — *casus*— de la lumière qui va du supérieur vers l'inférieur. Cette thématique de la chute de la lumière, qu'il doit à Avicenne et à Isaac Israëli, avait déjà été exploitée dans les chapitres 2, 5, 6, et 7. Nous l'avons vu, elle exprime à la fois une métaphysique de la lumière ou de l'illumination et une doctrine de l'analogie de l'être où il y a toujours un rapport du supérieur à l'inférieur comme *per prius et posterius*. Plus la lumière est proche de sa source, plus elle est limpide, plus elle s'éloigne de sa source, moins elle est limpide. Plus les entités inférieures reçoivent la lumière des entités supérieures, plus elles sont illuminées, moins elles reçoivent cette lumière, plus elles sont obscurcies et éloignées.

C'est au sein de cet *ordo naturae* qui concerne les substances séparées et au-delà de l'*ordo temporis*, qu'Albert rappelle l'adage *ab uno non est nisi unum*. Ce qui vient immédiatement après l'Un, dans l'*ordo naturae*, ne peut être qu'un. C'est là une critique du dualisme hylémorphique d'Avicenne que rappelle Albert le Grand et qu'il avait déjà exposé dans les chapitres 2, 3, 4 et 5. De même que le rayonnement issu d'un point lumineux est consubstantiel à ce point lumineux, la lumière de

²³⁹ Cf. ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, lib. II, tr. V, c. 17, éd. Col., t. XVII, 2, p. 182-183.

l'intellect universellement agent est inséparable de ce dernier : c'est pourquoi de l'Un, qu'est l'intellect universellement agent, il ne peut y avoir qu'une chose, la lumière de cet intellect même.

C'est à la lumière de cet adage *ab uno non est nisi unum* qu'il faut comprendre que l'intellect universellement agent constitue une chose à partir de son action qui émet les intelligences. De l'intellect universellement agent ne peut être produit qu'une entité : cette production d'une seule entité se fonde non seulement sur l'adage précédemment cité, mais aussi sur la lumière une et indivisible issue de lui et qui va illuminer toutes choses, de manière active et universelle. C'est en ce sens que l'on peut considérer la lumière issue de l'intellect universellement agent comme la première forme et la première substance : cette lumière est la forme de « celui qui est en toutes choses », c'est-à-dire de l'intellect universellement agent. Elle est la première substance en ce qu'elle est immédiate à l'intellect universellement agent. La première substance, c'est-à-dire l'intelligence, est constituée ainsi de par son immédiateté avec l'intellect universellement agent et de son flux de lumière émanant de lui : plus exactement, l'intelligence est cette lumière même.

Pour autant, ce mode d'exercice de la lumière fluant de l'intellect universellement agent, qu'est l'intelligence, ne vaut que lorsqu'elle lui est immédiate ; elle ne vaut pas lorsqu'elle est émise par quelque chose d'autre —*ab alio*—. Reste à savoir quel est le mode d'être de cette lumière lorsqu'elle est *ab alio*.

B. Constitution de l'âme et du corps

Une fois constituée en soi par l'intellect universellement agent, il nous faut à présent analyser cette même intelligence ou lumière en ce qu'elle est *ab alio*. Albert le Grand relève trois modes d'être de l'intelligence dès lors qu'elle est *ab alio*. L'intelligence peut être analysée en ce qu'elle est une en-soi parce qu'immédiate au premier intellect l'intellect universellement agent. Elle se compare ainsi à un *primum*, non à un *aliquid*. L'intelligence est, c'est son deuxième mode d'être, comparable à son *id quod est*. Enfin, elle est comparable en ce qu'elle est *ex nihilo*, puisqu'elle est immédiate à l'intellect universellement agent. Le premier mode d'être détermine en fait la constitution de l'intelligence elle-même. Le deuxième mode détermine la constitution de l'âme. Et enfin, le troisième mode, détermine la constitution des corps.

« En ce qu'elle est par un autre, l'intelligence est comparable à trois choses : elle est d'abord comparable au premier intellect, par lequel elle est et par lequel elle est un être pour soi ; elle est ensuite comparable à elle-même selon le « *id quod est* » ; enfin, elle est comparable à ce qu'elle est en puissance selon ce qu'elle est à partir de rien. Avant qu'elle soit, en effet, elle était en puissance, parce que tout ce qui est par un autre, a été fait et était en puissance, avant qu'elle advienne. L'intelligence première n'a donc l'être nécessaire que selon ce qu'elle s'intelligé à partir de l'être du premier intellect. Selon qu'elle s'intelligé elle-même selon le « *id quod est* », [l'intelligence première] tombe dans cette lumière de l'intellect premier qui s'intelligé à

partir de l'être du premier intellect. Et ainsi faut-il que l'inférieur soit constitué sous elle. Et c'est cela la deuxième substance, qui est soit appelée âme soit ce qui dans les cieux est le lieu de l'âme. Or, selon qu'elle s'intelligé à partir d'aucun être et a été en puissance, il est nécessaire que commence le degré de la substance qui est en puissance. Et c'est ce qu'est la matière sous la première forme, laquelle est la matière des corps célestes, qui est appelée premier mobile. La matière, en effet, est cette puissance divisible. Et donc cette forme illustrée qui est le lieu de l'âme, est aussitôt étendue par le mouvement, qui est partout de quelque mode que ce soit ; et pour appréhender la lumière de l'intelligence elle reçoit la figure et le mouvement circulaires ou corps sphériques. L'intelligence, donc, qui est parmi les produits des substances premières, selon qu'elle s'intelligé à partir de l'être du premier intellect, est dans la lumière du premier intellect et c'est ainsi que l'intelligence est sa propre lumière. Selon qu'elle s'intelligé selon le « *id quod est* », sa lumière s'étend vers un certain autre être et est ainsi étendue dans l'âme ou ce qu'est le lieu de l'âme. Selon qu'elle s'intelligé d'aucun être et est en puissance, elle descend vers l'être matériel, et devient ainsi ce que le premier mobile est sous la forme de la corporéité »²⁴⁰.

²⁴⁰ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 8, *supra*, p. 194, l. 3 – p. 195, l. 2 : *Et in hoc quod ab alio est, triplicem habet comparationem*,

L'intelligence s'intelligé donc de trois façons. Elle s'intelligé d'abord en ce qu'elle découle de l'intellect universellement agent, c'est-à-dire en vertu de son origine ou de sa provenance. Elle s'intelligé ensuite en fonction de son *quod est*, c'est-à-dire en fonction de son propre rang ontologique. Elle s'intelligé enfin comme chute de lumière de l'intellect universellement agent, c'est-à-dire en vertu de sa destination : cette lumière sera, cette fois-ci non immédiate à l'intellect universellement agent puisque l'intelligence sera le *medium* entre les êtres inférieurs qu'elle constitue et l'intellect universellement agent en soi. C'est par une telle chute de lumière qu'est constituée l'âme du ciel ou lieu de l'âme, la deuxième substance.

Lorsque l'intelligence s'intelligé *ex nihilo*, il est nécessaire que son lieu de destination qui va constituer une troisième substance soit en puissance. Une chose est toujours en puissance avant d'être en acte. C'est ainsi qu'est constituée la matière des corps célestes, appelée aussi premier

scilicet ad primum intellectum, a quo est et quo sibi est esse ; et ad seipsum secundum « id quod est » ; et ad hoc quod in potentia est secundum hoc quod ex nihilo est. Antequam enim esset, in potentia erat, quia omne quod ab alio est, factum est et in potentia erat, antequam fieret. Intelligentia ergo prima non habet necesse esse nisi secundum quod intelligit se a primo intellectu esse. Secundum autem quod intelligit seipsam secundum « id quod est », occumbit in ea lumen intellectus primi, quo intelligit se a primo intellectu esse. Et sic necesse est, quod inferior constituatur sub ipsa. Et haec est secunda substantia, quae vel anima dicitur vel id quod in caelis est loco animae. Secundum autem quod intelligit se ex nihilo esse et in potentia fuisse, necesse est, quod incipiat gradus substantiae, quae in potentia est. Et hoc est materia sub prima forma, quae est materia corporis caelestis, quae vocatur mobile primum. Materia enim illa potentia divisibilis est. Et dum illustratur forma illa quae loco animae est, statim extenditur per motum, qui quodammodo ubique est, et ad apprehendendum lumen intelligentiae figuram et motum accipit circuli sive corporis sphaerici. Intelligentia ergo, quae inter factas substantias prima est, secundum quod intelligit se a primo intellectu esse, in lumine primi intellectus est et ipsum lumen et sic intelligentia est. Secundum autem quod intelligit se secundum « id quod est », lumen suum extendit ad aliud quoddam esse et sic extenditur in animam vel id quod loco animae est. Secundum autem quod intelligit se ex nihil esse et in potentia, ad esse materiale descendit, et sic fit id quod primum mobile est sub forma corporeitatis.

mobile. Or, si mobile il y a, mouvement il doit y avoir. Celui-ci est constitué consécutivement à l'âme et aux corps célestes. L'âme, en tant qu'elle est illuminée par l'intelligence reçoit la figure, les mouvements circulaires et corps sphériques pour s'étendre en mouvement.

Albert continue, pour illustrer son propos, par l'exemple de l'art, qu'il avait précédemment exploité dans les chapitres 1, 3 et 6 ; exemple illustrant l'analogie *per prius et posterius* : l'art peut être considéré en soi, en vertu de sa provenance et en vertu de sa destination comme l'intelligence.

En décrivant la constitution des premiers degrés du flux émanant de l'intellect universellement agent, Albert le Grand a donné sa réponse personnelle au sujet du mouvement du ciel, sujet traité dans le chapitre 6. L'intelligence meut immédiatement le ciel, de par son immédiateté avec le premier intellect, l'intellect universellement agent. Par sa lumière, l'intelligence constitue les principes des mouvements d'animations du ciel, ainsi que les corps célestes eux-mêmes : mais ceux-ci ne sont pas dans l'immédiateté de l'intellect universellement agent ; ils contribuent donc au mouvement du ciel non à titre principal, mais à titre participatif.

II. L'ORDRE DU MONDE SUPRALUNAIRE

A. Constitution du premier moteur et du premier orbe

En ayant décrit la constitution de l'intelligence, de l'âme et des corps célestes, par la lumière de l'intellect universellement agent, Albert le

Grand a décrit les trois éléments principaux que compose le *cosmos* : l'intelligence du premier orbe, le moteur du premier orbe ou âme du ciel, et le premier orbe lui-même en mouvement.

« Ainsi donc, nous avons la constitution de la première intelligence, qui est appelée intelligence du premier ordre. Nous avons aussi la constitution du moteur proche du premier orbe, que certains²⁴¹ appellent âme du premier ciel. Et selon qu'elle s'intelligit dans l'être en puissance, nous avons la constitution du premier orbe ou du premier ciel »²⁴².

Les trois modes d'être de l'intelligence précédemment décrits fondent donc la première intelligence, le premier moteur qui est le moteur le plus proche de l'intelligence ou âme du ciel, et enfin le premier orbe ou mouvement circulaire. Mais ceux-ci ne sont que les premiers, les plus proches de l'intelligence et donc de l'intellect universellement agent. Alors qu'en est-il du mode de constitution des intelligences, moteurs et autres orbes suivant les premiers ?

²⁴¹ *Supra*, ch. 7, p. 186, l. 1-3

²⁴² ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 8, *supra*, p. 195, l. 11-15 : *Sic ergo habemus constitutionem primae intelligentiae, quae vocatur intelligentia primi ordinis. Habemus etiam constitutionem proximi motoris primi orbis, quem QUIDAM vocant animam caeli primi. Et secundum quod intelligit se in potentia esse, habemus constitutionem primi orbis sive primi caeli.*

B. Constitution des moteurs et orbés suivants

Albert explique la constitution des autres intelligences, moteurs et orbés du ciel par la surabondance —*exuberatio*— de la lumière de l'intellect universellement agent : puisque l'intellect du Premier Principe est *universaliter agens*, il ne peut que rayonner toujours et partout —*semper et ubique*— et donc, par conséquent, sous le mode d'une surabondance. Cette surabondance de lumière va agir comme un système de vases communicants : ainsi, la surabondance de lumière émanant dans la première intelligence va opérer à nouveau les trois modes d'être de l'intelligence (en soi, selon son *id quod est* et selon qu'elle est en puissance). Cette surabondance ou lumière dérivée de la première intelligence va ainsi constituer la deuxième intelligence, le deuxième moteur et le deuxième orbe. Ce phénomène de vases communicants se reproduira ainsi de suite.

« Lorsque la lumière de l'intellect du Premier Principe flue dans la première intelligence et surabonde, il faut constater que la surabondance de la lumière se réfère au Premier. Et tant qu'elle s'intelligé ainsi, elle constitue par sa raison même, l'intelligence du deuxième ordre. Lorsqu'elle s'intelligé aussi selon le « *id quod est* », elle constitue ainsi le moteur proche. Elle s'intelligé aussi selon ce qu'elle est en puissance, et constitue ainsi le deuxième mobile, ce qu'est le deuxième ciel. Elle s'intelligé en effet en intellect actif et émet la lumière intellectuelle pour la constitution des choses. Et il en est ainsi pour la deuxième intelligence, le deuxième moteur et le deuxième mobile. Et tant que cette intelligence, chemin faisant, s'intelligé l'être à

partir du premier intellect, il faut qu'elle s'intellige dans la lumière surabondante. Et de cette manière, l'intelligence du troisième ordre est-elle constituée. Elle s'intellige aussi selon le « *id quod est* » et ainsi, le moteur du troisième mobile est-il constitué. Elle s'intellige aussi, selon ce qu'elle est en puissance, et ainsi, le troisième mobile ou troisième ciel est-il constitué »²⁴³.

L'idée de surabondance est constitutive de la théorie du flux. Sans cette surabondance, il ne pourrait y avoir constitution des différents degrés (intelligence, moteur, orbe) de l'univers. C'est cette surabondance qui explique l'ordre existant entre la ceinture des signes du Zodiaque, la sphère des étoiles fixes, Saturne, Jupiter, Mars, le Soleil, Vénus, Mercure et enfin, la sphère la plus proche du monde sublunaire, la Lune.

« Et par ce mode, il n'est pas difficile de déterminer les intelligences, les moteurs et les cieux jusqu'au ciel de la lune ainsi que la première intelligence, le

²⁴³ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 8, *supra*, p. 195, l. 16 – p. 196, l. 6 : *Cum autem lumen intellectus primi principii fluat in primam intelligentiam et exuberet, constat, quod exuberatio luminis iterum refertur ad primum. Et dum sic intelligit se, per eandem rationem constituit intelligentiam secundi ordinis. Haec etiam intelligit se secundum « id quod est » et sic constituit motorem proximum. Intelligit etiam se, secundum quod in potentia est, et sic constituit mobile secundum, quod est secundum caelum. Intelligere enim se in activo intellectu est lumen intellectuale emittre ad rei constitutionem. Et sic habetur secunda intelligentia et secundus motor et secundum mobile. Et dum illa intelligentia iterum intelligit se esse a primo intellectu, necesse est, quod intelligat se in lumine exuberante. Et hoc modo constituetur intelligentia tertii ordinis. Intelligit etiam se secundum « id quod est » et sic constituetur motor tertii mobilis. Intelligit etiam se, secundum quod in potentia est, et sic constituetur tertium mobile sive tertium caelum.*

premier moteur et le premier ciel sont déterminés vers le premier mobile ; ce premier mobile est le premier ciel qui est mû sur des cercles équidistants au cercle, appelés équinoxes, et sur les pôles équinoxiaux, appelés pôles du monde. Le deuxième mobile ainsi : le cercle des signes, qui est mû sur les pôles de l'orbe des signes. Le troisième mobile ainsi : par la sphère des étoiles fixes. Le quatrième, de Saturne. Le cinquième, par la sphère de Jupiter et le sixième par la sphère de Mars. Le septième par la sphère du Soleil. Le huitième par la sphère de Vénus. Le neuvième par la sphère de Mercure, et le dixième par la sphère de la Lune. Ainsi, l'inférieur est-il toujours déterminé par la surabondance du supérieur par l'intellect qui s'intelligé triplement, selon ce qu'il est au supérieur et au premier ; et selon qu'il s'intelligé selon le « *id quod est* » ; et selon ce qu'il s'intelligé selon ce qu'il est en puissance. S'intelliger en intellect actif c'est en effet toujours constituer quelque chose qui est sous soi-même, et dont l'intellect est constitutif par sa lumière²⁴⁴ »²⁴⁵.

²⁴⁴ Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, l.12, 8, 1073b 3sqq.

²⁴⁵ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 8, *supra*, p. 196, l. 7-23 : *Et hoc modo non est difficile determinare intelligentias et motores et caelos usque ad caelum lunae ita quod prima intelligentia et primus motor et primum caelum determinantur ad mobile primum, quod est caelum primum, quod movetur super circulos aequidistantes ad circulum, qui vocatur aequinoctialis, super polos aequinoctialis, qui vocantur poli mundi. Secundum autem mobile sic : circulus signorum, quod movetur super polos orbis signorum. Tertium vero mobile sic : stellarum sphaera fixarum. Quartum vero sphaera Saturni. Quintum sphaera Iovis, et sextum sphaera Martis. Septimum sphaera*

C'est donc sur un rapport de ce qui lui est supérieur, de son *id quod est* et de ce qu'elle est en puissance qu'une intelligence peut, par sa surabondance de lumière, constituer les moteurs et orbes suivants. Le système de vases communicants par lequel se constituent les autres degrés de l'univers repose en réalité sur une analogie de l'être déclinée à une théorie de l'illumination.

Enfin, ce qui est à observer, c'est que le mode de procession décrit ici par le flux est en réalité une *creatio mediante intelligentia*. Chaque moteur et orbe est créé par le *medium* qu'est l'*intelligentia* face à l'intellect universellement agent. Plus encore, ce mode de procession ne semble pas entrer en conflit avec la notion d'une *creatio ex nihilo*, puisque le troisième mode d'être de l'intelligence est, en ce qu'elle est en puissance, *ex nihilo*.

III. L'ORDRE DU MONDE SUBLUNAIRE

A. L'intelligence illuminant la sphère des actifs et des passifs

L'intelligence de la Lune est, tout en étant dans le monde supralunaire, la plus proche du monde sublunaire. Après la Lune se situe

solis. Octavum sphaera Veneris. Nonum sphaera Mercurii, et decimum sphaera Lunae. Ita quod semper inferior per exuberantiam determinatur superioris per triplicem intellectum, quo intelligit se, secundum quod a superiori est et a primo ; et quo intelligit se secundum « id quod est » ; et quo intelligit se, secundum quod in potentia est. Intelligere enim se activo intellectu semper constituere est alicuius quod est sub ipso, cuius intellectus per lumen suum constitutivus est.

une intelligence sublunaire qui illumine la sphère des actifs et des passifs : ce qu'Albert le Grand avait déjà exposé au chapitre 6.

« Après l'intelligence de l'orbe de la lune et l'orbe même de cette lune, qui, comme le dit ARISTOTE²⁴⁶, est dans quelque chose de terrestre, il y a l'intelligence, qui illustre la sphère des actifs et des passifs, dont la lumière est divisée en actif et en passif, qui illustre les âmes humaines, et dont la puissance est reçue dans les semences des générations et des corruptions »²⁴⁷.

La lumière issue de cette intelligence, qui illumine également les âmes humaines, se divise en actifs et en passifs et devient à ce moment comme la raison de la génération et de la corruption. À l'état passif, la lumière est reçue par les mouvements supérieurs. À l'état actif, la lumière devient comme la puissance susceptible de réaliser des entités qui ne sont encore qu'à l'état de semences. Cette lumière, divisée en active et en passive, est ce qui caractérise le monde sublunaire. Dans le monde supralunaire, cette lumière ne peut qu'être active parce qu'elle est plus proche de l'intellect universellement agent d'une part, et parce qu'il n'y a ni génération ni corruption d'autre part. C'est au sein de cette division de la lumière de l'intelligence en actifs et passifs que va être constitué les corps du monde sublunaire ainsi que les mouvements de ces derniers.

²⁴⁶ ARISTOTE, *De gen. Animal.*, l. 3, c. 11, 761b 21-22.

²⁴⁷ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 8, *supra*, p. 197, l. 7-12 : *Post intelligentiam autem orbis lunae et ipsum lunae orbem, qui, sicut dicit ARISTOTELES, in aliquo terrestris est, est intelligentia, quae illustrat super sphaeram activorum et passivorum, cuius lumen diffunditur in activis et passivis, quae super animas hominum illustrat, et cuius virtus concipitur in seminibus generatorum et corruptorum.*

B. Analyse du corps sphérique sublunaire par la pesanteur et la légèreté des quatre éléments

Albert le Grand en vient à analyser la constitution du corps sphérique du monde sublunaire : c'est par sa forme sphérique que le corps terrestre est susceptible d'être un principe du monde sublunaire. Albert expose l'hypothèse suivante. Si la lumière issue de Premier Principe ne se diffusait pas sous le mode de l'intellect universellement agent, mais seulement en fonction de la constitution de sa forme, alors le corps sphérique serait l'une des premières substances. Il n'y aurait, à vrai dire, plus de distinctions entre le monde supralunaire et le monde sublunaire. La lumière émise par le mode de l'intellect universellement agent se diffuse partout de manière universelle. Si la raison constitutive de la forme des corps venait à se substituer à l'intellect universellement agent, alors ce serait le corps sphérique qui serait, de par sa forme circulaire ou sphérique, universel. Le corps sphérique est, en effet, de par sa forme, le plus à même de se déplacer partout d'une manière universelle : de la circonférence à son centre, comme de haut en bas et de droite à gauche. Cette tridimensionnalité du corps sphérique signerait ainsi son universalité, à la place de l'intellect universellement agent.

« Et si la lumière qui vient du Premier Principe n'était pas dans la raison de l'intellect, mais seulement dans la raison constituante de la forme, il est alors clair, que le corps sphérique serait le premier parmi les substances, et qu'il est le seul à posséder en soi toutes positions, différences, oppositions et distances. Il se situe en effet en haut à

partir de la circonférence et il se situe en bas vers l'intermédiaire. À d'autres égards, il tient les distances de la droite et de la gauche par l'élévation et l'abaissement des mobiles. Et c'est ainsi qu'il y a cette cause du mouvement et du mobile rectilignes, parce que le mouvement rectiligne meut soit simplement soit dans une certaine chose ; simplement, tout comme lorsque le feu s'élève ou la terre va vers le bas ; dans une certaine chose tout comme dans l'eau et dans l'air. L'air, en effet, descend dans le feu et monte dans la terre et dans l'eau. Mais l'eau monte dans la terre et descend dans le feu et dans l'air. Ces choses sont développées dans *Le ciel et le monde*²⁴⁸»²⁴⁹.

²⁴⁸ ARISTOTE, *Traité du ciel*, IV, 4, 311a 15-29, trad. C. DALIMIER et P. PELLERIN, GF Flammarion, Paris, 2004, p. 387-389 : « A présent, traitons des différences et des propriétés qui concernent le pesant et le léger. Faisons d'abord les distinctions qui sont manifestes pour tout le monde : l'absolument pesant c'est ce qui est au-dessous de tout le reste, et l'absolument léger ce qui est à la surface de tout. Quand je dis « absolu », je considère le genre et sans considérer les corps qui ont l'un et l'autre attribut. Ainsi il est manifeste que n'importe quelle quantité de feu se transporte vers le haut, s'il ne se trouve rien d'autre pour l'empêcher, et que la terre va vers le bas. Et une quantité supérieure fait de même mais plus vite. C'est en un autre sens que j'emploie pesant et léger pour les corps qui ont les deux attributs. En effet, ils sont à la surface de certains corps et au-dessous de certains autres ; ainsi l'air et l'eau : aucun des deux n'est absolument léger ou absolument pesant ; en effet tous les deux sont plus légers que la terre (car n'importe laquelle de leur parties reste à la surface de la terre), mais plus pesants que le feu (car une de leurs parties en n'importe quelle quantité se place au-dessous de lui), mais rapportés l'un à l'autre ils sont l'une absolument pesante, l'autre absolument léger. L'air en n'importe quelle quantité reste à la surface de l'eau, et l'eau en n'importe quelle quantité reste au-dessous de l'air ». *Ibid*, 311b1-14 : « Il se trouve donc que, du fait de la différence entre les corps premiers, les mêmes corps ne paraissent pas partout pesants ou légers. Je veux dire, par exemple, que dans l'air un talent de bois sera plus pesant qu'une mine de plomb, alors que dans l'eau il sera plus léger. La raison c'est que tous les corps ont de la pesanteur sauf le feu, et tous ont de la légèreté sauf la terre. La terre et tous les corps qui ont une majeure partie de terre ont nécessairement

La tridimensionnalité du corps sphérique et sa pesanteur sont ainsi la cause de son mouvement, à l'image des quatre éléments. Le mouvement droit s'opère ainsi selon deux modes. Le premier est simple—*simpliciter*—, le second s'opère dans une certaine chose —*in quoddam*—, à la manière des quatre éléments comme le montre Aristote en son *Traité du ciel*. Le premier mouvement, simple, s'opère comme le feu, lorsqu'il s'élève par nature, ou comme la terre, lorsqu'elle descend par nature. Le second mouvement, dans une certaine chose, s'opère comme l'air et l'eau, lorsque ceux-ci montent ou descendent s'ils se situent dans d'autres éléments. L'air, de par sa pesanteur descend dans le feu, mais monte, de par sa légèreté, dans la terre et dans l'eau. L'eau, de par sa légèreté, monte dans la terre mais descend, de par sa pesanteur, dans le feu et dans l'air. C'est donc à l'aide de la pesanteur et de la légèreté des quatre éléments qu'Albert explique la constitution du corps sphérique et de son mouvement droit.

partout de la pesanteur ; l'eau en aura partout sauf dans la terre, et l'air partout sauf dans l'eau et la terre. En effet, dans son espace propre tout corps, même l'air, a de la pesanteur sauf le feu. Un signe en est qu'une outre gonflée tire plus qu'une outre vide. De sorte que si quelque chose contient plus d'air que de terre et d'eau, dans l'eau il peut être plus léger que quelque chose d'autre et dans l'air plus pesant que ce quelque chose. En effet, il ne se tient pas à la surface de l'air, mais il se tient à la surface de l'eau ». Voir aussi ALBERT LE GRAND, *De caelo et mundo*, éd. Col., t. V, 1, p. 261, l. 77-87.

²⁴⁹ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 8, *supra*, p. 197, l. 13 – p. 198, l. 5 : *Si vero lumen, quod a principio primo est, non sit in ratione intellectus, sed in ratione constituentis tantum et formae, tunc patet, quod primum inter substantias corpus sphaericum est, quod solum in se habet omnes situs et differentias et oppositiones et distantias. Habet enim sursum a circumferentia et habet deorsum ad medium. Alias autem dextri et sinistri distantias habet per mobilis elevationem et depressionem. Et sic haec causa motus recti est et mobilis, quod recto motu movetur vel simpliciter vel in quoddam. Simpliciter quidem sicut in igne sursum, in terra deorsum. In quoddam autem sicut in aqua et aëre. Aër enim in igne descendit et in terra et aqua ascendit. Aqua vero in terra ascendit et in igne et aëre descendit. Et haec in CAELO ET MUNDO determinata sunt.*

C'est par cette explication qu'Albert fonde son explication de phénomènes naturels tels que le vent (qui concerne l'élément air), la vapeur, la pluie, la rosée, la neige, la grêle, (qui concernent l'élément eau), ou encore les comètes, les éclairs et les dragons volants (qui concernent l'élément feu). Tous ces phénomènes naturels résultent d'une dominance d'un élément sur les autres, toujours en fonction de la pesanteur ou de la légèreté.

« Mais si un mobile rectiligne comparé au mouvement de la lumière céleste est comparé à un autre mobile rectiligne par la comparaison de la fumée [s'échappant], selon toutes ses différences, d'un feu produit vers la terre, et si [cette fumée] était dans la forme imparfaite du feu, alors [le mobile rectiligne] ne serait qu'un vent selon toutes les différences des vents.

Mais s'il reçoit la forme du feu et la subtilité et la rareté de la nature non parfaite, les feux dans le ciel seront étincelants comme l'étoile descendante, les comètes, les éclairs et les dragons volants. Selon la comparaison du feu à l'eau, il sera une évaporation, qu'on appelle vapeur selon toutes ses différences, et cela est vrai des pluies, de la rosée, et de la neige, de la grêle et d'autres choses qui sont déterminées dans le *Des météores*²⁵⁰ »²⁵¹.

²⁵⁰ ARISTOTE, *Meteora*, l. 1-3, 338a 20-378b 6.

²⁵¹ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 8, *supra*, p. 198, l. 6 – p. 199, l. 9 : *Si vero mobile rectum per motum luminis caelestis ad aliud mobile rectum comparetur, per comparationem quidem ignis ad terram producetur id*

Ces phénomènes naturels sont le produit du corps sphérique, de sa pesanteur, de sa légèreté et de sa tridimensionnalité. Chaque combinaison d'éléments produit un phénomène proche d'un élément en particulier. Mais qu'en est-il lorsqu'un phénomène est régit, non plus par la forme et la puissance des corps sphériques, appartenant au monde sublunaire, mais par la forme et la puissance des corps célestes, appartenant au monde supralunaire ? Le mouvement ne sera plus un mouvement droit mais un mouvement mélangé qui produira le minéral, le végétal et le sensible.

« Mais, si un élément agit dans un [autre] élément, sous la forme et la puissance des corps célestes, c'est que les éléments agissent en soi et par soi et sont pâtis réciproquement non selon les qualités propres, mais selon ses qualités informées par les puissances célestes, lumineuses et figurées, ils deviendront alors un mouvement mélangé selon toutes les différences, cela est aussi vrai du minéral, du végétal, et du sensible »²⁵².

quod vocatur fumus secundum omnes sui differentias, qui si sit in forma imperfecta ignis, erit ventus secundum omnes differentias ventorum.

Si vero formam ignis accipiat et non perfectam naturae subtilitatem et raritatem, erunt ignes in caelo micantes sicut stella cadens, cometes, lanceae et dracones volantes. Secundum comparationem autem ignis ad aquam erit exhalatio, quae vocatur vapor secundum omnes sui differentias, pluviarum scilicet, roris et nivium et grandinum et aliorum, quae in libro DE METEORIS determinata sunt.

²⁵² ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 8, *supra*, p. 199, l. 10-15 : *Si vero elementum in elementum agat sub forma caelestium corporum et virtute, hoc est quod elementa in se agant et a se invicem patiantur non secundum qualitates proprias, sed secundum quod qualitates suae sunt informatae virtutibus caelestium et luminibus et figuris, erunt motus commixtionum secundum omnes differentias, mineralium scilicet, vegetabilium et sensibilium.*

Dans un tel cas, les éléments ne se mélangent pas par eux-mêmes, mais par l'information que leur donnent les puissances célestes, c'est-à-dire selon la lumière supralunaire qui les régit donnant ainsi naissance non seulement au monde inanimé (le minéral), mais aussi au monde animé (le végétal et le sensible).

C. Le mélange, cause de la génération et de la corruption

Ce mouvement mélangé, issu de la lumière du monde supralunaire, n'explique pas seulement la génération du minéral, du végétal et du sensible ; il explique aussi leur corruption. La génération et la corruption des corps dans le monde supralunaire résultent de la puissance des corps célestes et de la réceptibilité de la lumière de l'intelligence. Or, la puissance est toujours divisible —souvenons-nous de l'argument de Priscien avancé par Albert le Grand au chapitre 5—, son mode d'expression sera toujours analogique : que ce soit dans le monde supralunaire, ou que ce soit dans le monde sublunaire.

« Quand, en effet, le mélange est produit pour la complexion des plus égaux et plus encore pour la convenance de l'égalité des cieux, il reçoit alors une forme plus noble à partir de la lumière de l'intelligence ; et quand il demeure en deçà, il reçoit la forme la plus ignoble puisqu'il est nécessaire dans un tel intellect que la lumière tombe davantage ; ainsi il est clair que, dans toutes ces formes il se réfère à la lumière de l'intelligence, comme l'est la puissance au générant proche, qui lui, est formatif, tenant les puissances célestes envoyées et mélangées

dans la matière et les qualités des éléments. Or les mouvements et les opérations sont distingués selon leurs puissances. Et dans un tel mélange il faut qu'un élément soit mê vers un autre élément et, qu'un élément, soit compris et tenu, à partir d'un autre élément, comme nous l'avons déterminé dans nos *Livres naturels*²⁵³. Et une telle dissolution des puissances et de la compréhension est cause de corruption. Et c'est d'après ce mode, que tous les PERIPATETICIENS²⁵⁴ soutiennent, que le produit est du Premier »²⁵⁵.

La divisibilité de la puissance est cause de corruption. Le mélange, en tant qu'il est une proportion des puissances célestes et des éléments, est

²⁵³ Cf. ALBERT LE GRAND, *De generatione et corruptione*, l. 1, tr. 6, éd. Col., t. V, 2, p. 169sqq.

²⁵⁴ AL-FARABI, *De ortu scientiarum*, c. 1, n. 5; ; c. 4, in *op. cit.* p. 21, l. 7-10; p. 23, l. 20-28; *De intellectu et intellecto*, in *op. cit.* p. 125, l. 355-p. 126, l.400 ; *Fontes quaestionum*, c. 7-11, p. 47-50 ; AVICENNE, *Philosophia prima*, tr. 9, c. 4-5, in *op. cit.* p. 476-494 ; AL-GHAZALI, *Metaphysica*, pars 1, tr. 5, in *op. cit.* p. 119, l. 1-p. 126, l. 10 ; MOÏSE MAÏMONIDE, *Le Guide des égarés*, in *op. cit.* Deuxième chapitre, §4, p. 252-256 ; ALBERT LE GRAND, *Super Dionysium De divinis nominibus*, c. 7, éd. Col., t. XXXVII, p. 339, l. 9-35 ; *ibid.*, *Physica*, l. 8, tr. 1, c. 15, éd. Col., t. IV, 2 ; *ibid.*, *De caelo et mundo*, l. 2, tr. 3, c. 14, éd. Col., t. V, 1, p. 174, l. 37-p. 175, l. 54; *ibid.*, *Metaphysica*, l. 1, tr. 3, c. 13; tr. 4, c. 2; l. 11, tr. 2, c. 20-21, éd. Col., t. XVI, p. 43, l. 55-p. 44, l. 4; p. 49, l. 69sqq; p. 507, l. 77sqq.

²⁵⁵ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 8, *supra*, p. 199, l. 16 – p. 200, l. 5 : *Quanto enim producitur commixtio ad aequaliorem complexionem et aequalitati caeli magis convenientem, tanto ab intelligentiae lumine accipit formam nobiliores ; et quanto remanet citra hoc, formam accipit ignobiliorem eo quod necesse est in tali intellectus lumen magis occumbere, ita scilicet quod in omnibus his forma ad lumen intelligentiae referatur, virtus autem ad generans proximum, quod est formativa ipsius habens virtutes caelestium immixtas et commixtas in materiam et qualitates elementorum. Motus autem et operationes distinguuntur secundum virtutes eorum. Et in tali commixtione necesse est, quod elementum ad elementum moveatur et elementum ab elemento comprehendatur et teneatur, sicut IN NATURALIBUS a NOBIS determinatum est. Et dissolutio talium virtutum et comprehensionum causa corruptionis est.*

donc cause de génération et de corruption. Cette divisibilité de la puissance rend compte du système analogique que développe Albert. Plus le mélange reçoit sa forme de l'intelligence, plus il est noble —*nobilior*— ; moins le mélange reçoit sa forme de l'intelligence, moins il est noble ; il devient à ce moment là, ignoble —*ignobilior*—. Le terme *convenientia* qu'emploie Albert²⁵⁶ doit particulièrement retenir notre attention : ce terme fait partie de son lexique de l'analogie de l'être, tout comme les expressions de *proportio*, de *per prius et posterius* et d'*analogia entis*. Convenance, illumination et puissances divisibles expliquent ainsi, dans un même schéma analogique, la génération et la corruption des corps dans le monde sublunaire. C'est en vertu de cette analogie que se résoud la question de la possibilité d'une communicabilité d'êtres entre le monde supralunaire et le monde sublunaire, entre l'intellect universellement agent et les corps réels ici-bas, entre les substances séparées et les substances composés.

D. Critique du dualisme hylémorphique d'Avicébron

C'est donc, également en vertu de cette analogie que s'explique l'adage *ex uno non nisi unum fit* : l'Un ne produit que l'un, non seulement dans le monde supralunaire, mais aussi dans le monde sublunaire. Cet un que produit l'Un n'est ni une unité numérique, ni un monisme et encore moins un panthéisme : il est analogue à l'Un. C'est là, probablement une réponse qu'adresse Albert le Grand aux systèmes d'un averroïsme latin,

²⁵⁶ Cf. ALBERT LE GRAND, *De praedicabilibus*, tr. I, c. 5, éd. BORGNET, t. I, p. 11 : *Quaedam vero analogia sive proportionata, quae apud Arabos vocatur convenientia [...]. Analogia autem sunt proportionaliter dicta, aut Arabes vocatur convenientia, et sunt media inter univoca et aequivoca*. Voir, B. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, « Philosophes médiévaux », t. VI, Publications universitaires, Louvain, 1963, p. 32, note 16.

d'un David de Dinant, d'un Amaury de Bène ou encore d'un Hermès Trismégiste, sans compter le dualisme hylémorphique d'un Avicébron qu'il s'empresse aussitôt de réprimander.

« AVICEBRON²⁵⁷, dans la *Source de vie*, feignant de faire de la philosophie, dit qu'après l'unité du Premier Principe, qui pénètre tout, dit-il, il y a le binaire, c'est-à-dire la forme et la matière. Il dit, en effet, que la première forme est l'intelligence et que la matière première fonde et maintient la forme, laquelle est dite intelligente ; et que la forme n'a pas été une seule fois sous les yeux sans la matière ou la matière sans la forme. La première forme, dit-il, déterminant la puissance de la matière, qui est capable de tout, est l'intelligence. Mais la deuxième corporéité clôt la capacité de la matière première. La matière corporelle, en effet, n'est pas capable de tout. La troisième, appelée contrariété, est la matière et la forme des éléments, laquelle est d'une compréhension plus petite que la matière corporelle. La quatrième dit la forme du mélange. Et ainsi l'univers est-il produit à partir du Premier. D'où vient l'intelligence, la corporéité, la contrariété, le

²⁵⁷ AVICEBRON, *Fons vitae*, tr. 5, n. 42, p. 334 : « *Materia non fuit absque forma ictu oculi, ut ideo sit non creata et non habeat esse ; sed est creata cum forma simul, quia non habuit esse ab ea essentia quae sit proprietatis extrariae, quae est materia et forma ; et hoc videtur tamquam necessarium. Sed philosophi solent appellare materiam possibilitatem* » ; *ibid.* tr. 2, n. 2, p. 27, : « *Sicut diximus in materiis, sic et hic dicimus opus esse ut formae particulares naturales sint subsistentes in forma universalis naturali, et forma universalis sit subsistens in forma universalis caelesti, et forma universalis caelestis in forma universalis corporali, et forma universalis corporalis sit subsistens in forma universalis spirituali* ».

mélange ? Il ne les détermine pas ainsi par une cause rationnelle, mais il aligne les sophismes, et ajoute les topiques les prenant pour des raisons, comme nous l'avons dit auparavant²⁵⁸ ».²⁵⁹

La hiérarchie avicebronienne, selon Albert, ne respecte pas l'adage *ex uno non nisi unum fit*, ni ne rend compte de l'origine de l'intelligence, de la corporéité, de la contrariété et du mélange. Dans un cas, elle ne rend pas compte de la simplicité des substances séparées, propres au monde supralunaire, dans l'autre, elle ne rend pas compte de la génération et de la corruption, propres au monde sublunaire. La hiérarchie avicebronienne est fondée sur un dualisme hylémorphique où la forme et la matière succèdent immédiatement à l'Un. La forme ne peut être sans la matière pour Avicebron, et réciproquement, la matière ne peut être sans la forme. C'est sur une dialectique forme/matière qu'est fondée la gradualité de l'univers. La première forme est l'intelligence, et la première matière est ce qui

²⁵⁸ ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, l. 1, tr. 3, c. 4, tr. 4, c. 4, éd. Col, t. XVII, 1 : « *Sed mirabile videtur, quod iste dictorum suorum nullam attendit rationem* » (p. 39, l. 54-55) ; « *Nec puto, quod AVICEBRON hunc librum fecerit, sed quod quidam sophistarum confinxit eum sub nomine suo* » (p. 40, l. 18-20) ; « *Loquitur autem metaphorice « peccans in problematibus » » (p. 47, l. 81-82).*

²⁵⁹ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 8, *supra*, p. 200, l. 6 – p. 201, l. 6 : *AVICEBRON autem in FONTE VITAE specialem sibi fingens philosophiam dicit, quod post unitatem primi principii, quod omnia penetrare DICIT, binarius est, forma scilicet et materia. DICIT enim, quod prima forma intelligentia est et prima materia ea quae fundat et sustentat formam, quae dicitur intelligentia ; et quod forma nec ictu oculi fuit unquam sine materia vel materia sine forma. Prima enim forma, ut DICIT, et determinans materiae potentiam, quae capax est omnium, est intelligentia. Secunda vero corporeitas, quae claudit materiae primae capacitatem. Corporea enim materia non capax omnium est. Tertiam vero dicit contrarietatem, quae est materia et forma elementorum, quae minoris est comprehensionis quam materia corporea. Quartam vero dicit formam commixtionis. Et sic ex primo producit universa. Unde autem veniat intelligentia vel corporeitas vel contrarietas vel commixtio, per causam rationabilem non determinat eo quod sophismata sequitur et topicas quasdam rationes adducit, sicut in ANTEHABITIS diximus.*

maintient cette première forme. La première forme qui est l'intelligence, en tant que puissance de la première matière, rend cette dernière capable de tout là où la deuxième corporéité, n'est plus capable de tout : elle n'a plus de capacité à être informée. Le troisième degré de hiérarchie est la contrariété subsistante entre la forme et la matière des éléments. Enfin, le quatrième degré, est la forme du mélange des différents éléments matériels. À travers cette hiérarchie ou gradualité, c'est l'explication selon laquelle tout l'univers est à partir du Premier que tentait d'exposer Avicébron. Cette explication d'Avicébron ne convient pas à Albert le Grand. L'univers est davantage expliqué par le dualisme forme/matière que par le Premier Principe chez Avicébron. En outre, ce n'est pas seulement l'ensemble de l'univers qu'a échoué d'expliquer l'auteur du *Fons vitae*, mais aussi l'univers en chacun de ses degrés. L'intelligence, la corporéité, la contrariété et le mélange, qui sont autant de causes constituantes du monde sublunaire, ne sont pas expliqués selon Albert le Grand dans le dualisme hylémorphique d'Avicébron. C'est, en outre, la théorie du flux d'Albert, fondée sur une doctrine de l'analogie de l'être, qui a permis d'expliquer à la fois l'unité de l'univers et sa gradualité. C'est là la double originalité d'Albert d'avoir respecté à la fois l'adage *ex uno non nisi unum fit*, et la diversité de l'univers.

E. Une objection : le triple mode d'être de l'intelligence trahit-il la formule ex uno non nisi unum fit ?

Une objection peut néanmoins être soulevée concernant l'explication de l'adage *ex uno non nisi unum fit* par la théorie du flux. Cette objection concerne le triple mode d'être de l'intelligence. En supposant que l'intelligence opère en vertu de sa provenance —c'est-à-dire en vertu du Premier Principe ou de l'intellect universellement agent—, en

vertu de ce qu'elle est elle-même —c'est-à-dire en vertu de son *id quod est*—, et en vertu de sa destination, —c'est-à-dire en vertu de cette puissance qu'est l'intelligence, réalisant les degrés qui lui sont inférieurs—, Albert le Grand ne répudierait-il pas l'adage *ex uno non nisi unum fit* ? Autrement dit, Albert le Grand aurait beau critiquer le dualisme hylémorphique d'Avicébron, ne serait-il pas lui-même tributaire d'un système trialiste ? Comment le Maître Colonnais peut-il soutenir à la fois l'adage *ex uno non nisi unum fit* et la tri-modalité de l'intelligence ? La réponse d'Albert à cette objection est sans équivoque : les trois modes par lesquels l'intelligence opère, ne sont pas trois natures, elles sont trois conséquences ou concomitances —*consequentia et concomitantia*— à sa nature qui elle, demeure une selon sa substance.

« Si quelqu'un nous objecte, qu'il suit logiquement selon ce flux des choses, que l'un ne produit pas seulement l'un, parce que l'intelligence qui est le premier effet du Premier Principe, n'est pas simplement une, mais triple, comme nous l'avons dit, nous répondons à cela que l'intelligence, qui est une selon la substance et l'être, et que, quant à ce qu'elle fait, elle a trois conséquences et concomitances²⁶⁰ ; elle s'intelligé selon qu'elle est à partir du Premier ; elle s'intelligé selon le « *id quod est* » ; et elle s'intelligé selon ce qu'elle est en puissance. Et ces [concomitances]-là ne varient pas la substance, mais font suite à ses puissances et lui sont, en ce sens, secondaire. C'est pourquoi ces trois

²⁶⁰ *Supra*, ch. 8, p. 194, l. 3s.

[concomitances] se trouvent en toute comparaison lorsque le deuxième est comparé au premier »²⁶¹.

Autrement dit, le triple mode opératoire de l'intelligence ne contredit pas l'unicité de cette même intelligence selon la substance et l'être. Le triple mode opératoire de l'intelligence est le corollaire de l'intelligence, ni son principe, ni sa substance. C'est en ce sens que ce triple mode opératoire fait suite à l'intelligence : il est nécessairement comparé au premier —*ad prius*—. C'est dire que le rapport entre l'unicité de l'intelligence en tant que substance, et son triple mode opératoire est fondé *per prius et posterius* ; autrement dit, sur le principe d'une analogie et non sur le principe d'une identité. Aussi, l'observance de l'adage *ex uno non nisi unum fit* est rendue possible, une fois encore, par la théorie albertinienne du flux, en ce que cette dernière est fondée non seulement sur une théorie de la procession mais aussi sur une théorie de la *creatio mediante intelligentia* —qui, ne l'oublions pas à une part de *ex nihilo*— et une doctrine de l'analogie de l'être.

²⁶¹ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 8, *supra*, p. 201, l. 7- 17 : *Si quis autem nobis obiciat, quod secundum istum fluxum rerum etiam sequitur, quod non unum ab uno est tantum, quia intelligentia, quae primum effectum est a primo principio, non simpliciter unum est, sed tria quodammodo, ut DIXIMUS, dicemus ad hoc, quod intelligentia quidem unum est secundum substantiam et esse, sed ad hoc quod facta est, tria habet consequentia et concomitantia ; scilicet intelligere se, secundum quod a primo est ; et intelligere se secundum « id quod est » ; et intelligere se, secundum quod in potentia est. Et haec non variant substantiam, sed virtutes eius, et concomitantur ipsam, in quantum ipsa secundum est. Propter quod haec tria inveniuntur in omni ea comparatione qua secundum comparatur ad prius.*

F. Cosmologie et angéologie : les intelligences ne sont pas des anges

Albert le Grand conclut son chapitre 8, et par conséquent l'ensemble de son traité *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, par un rappel méthodologique et épistémologique qu'il convient de souligner : le refus d'identifier les intelligences aux anges²⁶². L'assimilation

²⁶² Cf. ALBERT LE GRAND, *In II Sent.*, Dist XIV *De productione simplicium et insensibilium continentium*, C *Quae sit figura firmamenti ?* Art 6 *Utrum caelum moveatur ? et, An sit idem principium motus coeli secundum Philosophos et Theologos*, éd. BORGNET, t. XXVII, p. 266b : *Ad dictum ergo Hieronymi dicendum, quod ipse sumit hoc ex opinionibus Philosophorum. Augustinus autem super Genesim hanc quaestionem tangit, et indiscussam relinquit. Alibi etiam disputatum est de ista materia multum et prolixè : et ibi secuti sumus dicta quorundam Magistrorum theologiae, qui voluerunt opiniones naturalium ad theologiam reducere dicendo quod Angeli deserviunt Deo in motibus coelorum, et quod illi ab eis animae dicuntur : sed nihil ita secure dicitur, sicut quod sola Dei voluntate moveantur, et natura propria non contrariante motui ; In II Sent.*, Dist. III *De conditione intrinseca Angelorum*, A *Quales facti fuerint Angeli, et quod quatuor eis attributa sunt in ipso initio suae conditionis*, Art. 1 *An Angelus sit, et habeat ordinem in universo ?*, éd. BORGNET, t. XXVII, p. 61ab : *Si per auctoritates Canonis et Bibliae liceat probari in ista disputatione, multipliciter ex Novo et Veteri Testamento ad hoc abundat Scriptura. Sed nos contra quosdam modernos Philosophos erronee sentientes de Angelis hanc assumpsimus disputationem.*

Bene igitur concedo, quod prima duo argumenta derisoria sunt in hac materia : quia dictum Philosophi intelligitur de compositis ex motore distincto, et mobili distincto : quorum unum non habet esse in alio, sicut forma in materia, sicut est coelum movens motum, vel aliquid aliud, et terra mota non movens : ergo erit etiam movens immotum. Dictum autem Commentatoris intelligitur de miscibilibus per substantiam : quando divisa sunt, et divisa possent esse. Si enim generaliter sumatur propositio, probatur necessario quod anima asini separatur immortalis : quia invenitur corpus per se, et compositum ex corpore et anima asini : ergo est anima asino, quod haeresis est : unde non tenet in his quae componuntur sicut forma et materia, et quorum separatio ab invicem tollit rationem conjuncti : quia corpus ab anima separatum non habet rationem conjuncti corporis.

Ad aliud autem dicendum, quod insania est : quia nos numquam declinabimus in hunc errorem, quod dicimus Angelos esse necessarios ad motum orbium : licet non negemus quin possint movere : sed numerus et ratio creationis non dependet ex illo.

Ad ultimum dicendum, quod sunt duo ordines mundi : unus secundum statum generationis, et alter secundum statum beatitudinis et gratiae : in primo statu non habet ordinem necessarium Angelus, sed in secundo, quia in sortibus et gradibus eorum distinguuntur praemi gratiarum ; In II Sent., Dist. III *De conditione intrinseca Angelorum*,

des intelligences aux anges était un lieu commun de la philosophie et de la théologie, si bien que l'on ne savait plus où finissait l'une et où commençait l'autre. Cette assimilation était, à en croire Thomas d'Aquin, due avant tout à un problème de dénomination²⁶³ qui trouvait sa source dans les traductions de textes arabes ou de textes grecs.

A Quales facti fuerint Angeli, et quod quatuor eis attributa sunt in ipso initio suae conditionis, Art. 3 An Theologi vocant Angelos illas substantias separatas quas Philosophi vocant intelligentias ?, Ed. BORGNET, t. XXVII, p. 65b-66a : Et ideo consentio in hanc partem, quod Angelus non sit idem quod Philosophi intelligentiam esse dixerunt, nec etiam dico esse intelligentias, ut infra in quaestione de operibus quartae diei, et de coelis habetur : quia mihi videtur, quod Catholice hoc poni non potest.

Ad prima tria dicendum, quod illi Philosophi loquuntur secundum suas intentiones : nos autem ita non ponimus esse Angelos.

Ad aliud dicendum, quod alia separatione separamus Angelos quam illi intelligentias : ipsi enim ponebant, quod non essent conjunctae materiae, nec haberent formas materiales, sed universales simplices quae sunt rationes motus coeli : sed determinabant intelligentiam ad motorem determinantem qui recipit speciem a splendore intelligentiae, et movet coelum suum ad consecutionem illius speciei mobilis ut producat in esse : sed hoc nos reputamus stultitiam qui dicimus, quod Deus secundum suam voluntatem causat et disponit mundum, et Angelos omnes separamus a materia, et a determinatione ad motorem et ad motum corporis alicujus : sed intendunt in Deum tantum per contemplationem, et in nos per ministerium.

Ad aliud dicendum, quod ordo universi secundum Philosophos omnino est alius quam secundum nos. Quia ipsi ponunt ordinem ex uno quod ab eo quod est necesse et unum, non possit nisi unum quod est possibile et necesse : possibile quidem in se, et necesse a primo : et ex illo quod est duo, educuntur duo, scilicet coelum suum, et intelligentia alia, ut supra diximus, et coelum per motum, et quo pars accedit alicui et recedit ab aliquo est principium diversitatis : et ex parte intelligentiae etiam educuntur aliae intelligentiae. Nos autem ponimus ordinem ita quod corporale et spirituale simul sint ex uno agente pro libertate suae voluntatis, et non per naturam et necessitatem, ut illi ponunt : et dicimus Angelum esse primum post Deum non ordine causae, sed ordine status et dignitatis.

²⁶³ THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, Ia, q. 79, a. 10, sc : *Respondeo dicendum quod hoc nomen intelligentia proprie significat ipsum actum intellectus qui est intelligere. In quibusdam tamen libris de arabico translatis, substantiae separatae quas nos angelos dicimus, intelligentiae vocantur; forte propter hoc, quod huiusmodi substantiae semper actu intelligunt. In libris tamen de graeco translatis, dicuntur intellectus seu mentes. Sic ergo intelligentia ab intellectu non distinguitur sicut potentia a potentia; sed sicut actus a potentia. Invenitur enim talis divisio etiam a philosophis. Quandoque enim ponunt quatuor intellectus, scilicet intellectum agentem, possibilem, et in habitu, et adeptum. Quorum quatuor intellectus agens et possibilis sunt diversae potentiae; sicut et in omnibus est alia potentia activa, et alia passiva. Alia vero tria distinguuntur secundum tres status intellectus*

« Les ordres des intelligences, que nous avons déterminés, certains²⁶⁴ les assimilent aux ordres des anges et ils appellent les anges, intelligences. Et c'est ce que disent, ISAAC²⁶⁵ et RABBI MOÏSE²⁶⁶ et plusieurs PHILOSOPHES JUIFS. Mais nous ne croyons pas que cela soit vrai. En effet, les ordres des anges sont distingués selon les différences d'illuminations et de théophanies, qu'ils ont reçus par révélation et crus par la foi, et ils sont ordonnés à la perfection du règne des cieux dans la grâce et la béatitude. De ces choses-là, la philosophie ne peut rien déterminer par raison philosophique »²⁶⁷.

possibilis, qui quandoque est in potentia tantum, et sic dicitur possibilis; quandoque autem in actu primo, qui est scientia, et sic dicitur intellectus in habitu; quandoque autem in actu secundo, qui est considerare, et sic dicitur intellectus in actu, sive intellectus adeptus.

²⁶⁴ Cf. AVICENNE, *Liber de sextus naturalibus*, pars 4, c. 2, in *op. cit.*, p. 28, l. 83-88 ; *Ibid.*, *Philosophia prima*, tr. 1, c. 4 ; tr. 10, c. 1, in *op. cit.*, p. 31, l. 86-87 ; p. 522, l. 9-11 ; AL-GHAZALI, *Metaphysica*, pars 1, tr. 4, c. 1. 3, sent. 4, tr. 5, pars 2, tr. 4 dictio 5, in *op. cit.*, p. 90, l. 14-17 ; p. 105, l. 3-4 ; p. 121, l. 6-8 ; p. 125, l. 30 ; p. 127, l. 6 ; p. 128, l. 20-21 ; p. 175, l. 21-22 ; ALBERT LE GRAND, *Problemata determinata*, q. 2, éd. Col., t. XVII, 1, p. 48, l. 25-54.

²⁶⁵ ISAAC ISRAËLI, *Liber de definicionibus*, in *op. cit.*, p. 306, l. 7sqq ; p. 309, l. 25sqq ; p. 313, l. 25sqq ; p. 317, l. 8sqq ; ALBERT LE GRAND, *Problemata determinata*, q. 2. 4., éd. Col., t. XVII, 1, p. 48, l. 25sqq ; p. 50, l. 56-59.

²⁶⁶ MOÏSE MAÏMONIDE, *Le Guide des égarés*, Deuxième partie, §6, in *op. cit.*, p. 258sqq : « [...] Nous avons déjà donné précédemment, dans ce traité, un chapitre où l'on expose que les anges ne sont pas des corps. C'est aussi ce qu'a dit ARISTOTE ; seulement il y a ici une différence de dénomination : lui, il dit « Intelligences séparées », tandis que nous, nous disons « anges » » ; *Ibid.*, §7, p. 262-264 : « Nous avons donc exposé que le mot *malâkh* (ange) est un nom homonyme et qu'il embrasse les Intelligences, les sphères et les éléments ; car tous ils exécutent un ordre (de Dieu) ».

²⁶⁷ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 8, *supra*, p. 201, l. 18 – p. 202, l. 7 : *Ordines autem intelligentiarum, quas nos determinavimus, QUIDAM dicunt esse ordines angelorum et intelligentias vocant angelos. Et hoc quidem dicunt ISAAC et RABBI MOYSES et CETERI PHILOSOPHI IUDAEORUM.*

Albert savait distinguer la philosophie, ici la cosmologie en particulier, de la théologie, ici l'angélologie en particulier. Cette distinction d'ordre épistémologique et méthodologique avait deux intérêts. En assimilant les intelligences ou les substances séparées aux anges, c'est l'identité même de la cosmologie comme science à la théologie chrétienne comme science qui serait postulée. Ces deux disciplines bien différentes que sont la cosmologie et la théologie chrétienne ne peuvent, en vertu de leur différence, avoir le même objet d'étude dénommé ici intelligence, et dénommé là ange. Autrement dit, l'assimilation de l'intelligence à l'ange peut conclure en une assimilation épistémologique de la cosmologie à l'angélologie ou encore une assimilation méthodologique de la cosmologie à l'angélologie. En réalité, pour Albert le Grand, cosmologie et théologie ne considèrent pas les mêmes objets, ne se fondent pas sur le même principe et n'appliquent pas les mêmes méthodes dans leurs investigations. Cosmologie et théologie sont donc distincts au même titre que leurs objets, c'est-à-dire les intelligences et les anges. Les ordres des intelligences ont pour principe le Premier Principe et son intellect universellement agent qui émanent les intelligences comme un rayonnement lumineux en vue de la perfection de la *gubernatio mundi*, en vue de la constitution des différents degrés de l'univers jusque dans le monde sublunaire. Ce n'est pas aux mêmes règles qu'obéissent les anges. Les anges se distinguent selon la qualité de leur illumination et de la théophanie qu'ils ont reçues par la Révélation et la foi, non par les écrits de Péripatéticiens. Ces ordres angéliques ont à ordonner la perfection du règne des cieux dans la grâce et la béatitude. —*et ad perfectionem regni caelestis ordinantur in gratia et*

Sed nos hoc verum esse non credimus. Ordines enim angelorum distinguuntur secundum differentias illuminationum et theophaniarum, quae revelatione accipiuntur et fide creduntur et ad perfectionem regni caelestis ordinantur in gratia et beatitudine. De quibus philosophia nihil potest per rationem philosophicam determinare

beatitudine—. Autrement dit, les intelligences sont à comprendre à partir des Péripatéticiens, et les anges, à partir Denys. Ce refus d'identifier les intelligences aux anges, et donc la cosmologie à l'angéologie, ou la philosophie à la théologie, signifie-t-il que ces deux systèmes sont contradictoires ? La théorie du flux ne s'appliquerait-elle qu'à la cosmologie et non pas à la théologie ? Les deux questions doivent être traitées séparément. La distinction entre l'intelligence et l'ange, entre la cosmologie et l'angéologie, et finalement entre la philosophie et la théologie chrétienne ne va pas nécessairement à l'encontre d'une application de la théorie du flux, dans un champ comme dans l'autre. Parce qu'elle est une théorie de l'analogie de l'être, la théorie du flux peut s'appliquer dans un système comme dans l'autre : on parlera alors de science subalternée. Le flux désigne non seulement le rapport ordonné de différentes réalités considérées par une science en particulier, mais aussi le rapport ordonné entre les différentes sciences elles-mêmes. Le flux, en tant qu'analogie, désigne donc le rapport gradué entre les objets d'une science et le rapport entre les différentes sciences. Plus encore, ces deux systèmes, que sont la cosmologie et l'angéologie, bien que différents, ne reposent pas sur un principe d'identité ; ils ne peuvent avoir comme point commun que cette théorie de l'analogie qu'est le flux²⁶⁸. Plus encore, ces

²⁶⁸ Cf. ALBERT LE GRAND, *Summa theologiae*, Pars II, tr. I *De primo principio*, q. 4 *De errore Platonis, Aristotelis, et Epicuri*, Membrum II *De erroribus Aristotelis*, Art. 3 *Quid sit illud quod vocat Aristoteles operatorium?*, Sol., éd. BORGNET, t. XXXII, p. 87b-88a: *Unde dictum Avicennae non potest esse verum, nisi uno modo, quod intelligentia dicatur esse Deus intelligens, per intellectum idealem unicuique propriam formam attribuens: et hoc modo etiam per intelligentiam creat animam rationalem: quia per intelligentiam quae in ipso est, et quae ipse est, et ad conformitatem et ad imaginem illius creat eam. Et sic etiam in libro De causis dicitur, quod per intelligentiam prima causa creat animam, et posuit eam ut stramentum ipsius, et quod intelligentia illuminationes et splendores imprimit in animam, sicut anima vitam, et motum, et sensum imprimit in animam, sicut anima vitam, et motum, et sensus imprimit in naturam corporis. Et hac ratione dictum est, quod inter mentem hominis et Deum nihil est medium, neque Angelus, neque intelligentia (quam*

deux systèmes, bien que radicalement distincts, peuvent entretenir un rapport ou une relation, celle de l'analogie de l'être. Autrement dit, philosophie et théologie, bien que distinctes, peuvent néanmoins être analogues. Alors, la théorie du flux ne se limitera pas à l'application d'une doctrine de l'analogie de l'être, mais se prolongera en une véritable théorie de la subalternation : c'est ce que semble signifier la distinction entre cosmologie et angéologie relevée par Albert le Grand. Le flux, en tant que théorie, sera susceptible à ce titre, de s'appliquer en différents champs épistémologiques, sans froisser la distinction et les différences de ces derniers.

ponunt Philosophi) cujuscumque ordinis immediatior est quam mens hominis. Ex ordine tamen quo nobilitate naturae et simplicitate, et Angeli secundum Theologos, et intelligentia secundum Philosophos, superiores sunt hominibus : et Angeli et intelligentiae habent immittere splendores in animas. Quia sicut dicit Dionysius in Caelesti Hierarchia, « divinitatis lex est in omni ordine naturae per prima media, et per media ultima reducere ».

CONCLUSION

Le traité, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, propose une réflexion d'une grande originalité en développant une théorie nouvelle de la causalité créatrice qui, tout en s'inspirant de thèses de différentes écoles (Aristote, Platon, Hermès Trismégiste, Avicébron) cherche à dépasser leurs antagonismes. Les trois premiers chapitres du *tractatus* donnent à Albert la possibilité de développer sa notion de flux dans différentes configurations : là où le premier chapitre cherchait à définir le flux en fonction de sa source et de son origine, le deuxième cherchait à définir le flux en tant qu'influx, c'est-à-dire susceptible d'entrer dans un réceptacle : dans le premier cas il s'agissait d'étudier le flux en fonction de son Principe, dans le deuxième, il s'agissait d'étudier le flux en fonction du réceptacle vers lequel il est envoyé. Enfin, le troisième chapitre cherchait à définir la condition de possibilité d'une convertibilité du flux en influx. Les trois premiers chapitres offrent donc une homogénéité et une articulation logique dans la définition du flux.

Les problématiques auxquelles s'est heurté Albert le Grand tout au long de ces trois chapitres, conformément à sa méthode doxographique, sont nombreuses. On peut les réduire dans leur diversité à quatre problématiques majeures. La première concerne la sauvegarde du statut du Principe comme Principe dans sa fonction créatrice : comment le Principe peut-il créer en restant absolument simple, comment peut-il être *primum rei* sans se réduire à un quelconque *aliquid rei* ? C'est en vertu de son identité de *quod est* et de *quo est* que le Principe peut être à la fois ontologiquement éminent et éminemment créateur : le Principe, ou la Cause Première, s'appelle aussi Bien, et il est de la nature même du Bien que de se diffuser. La deuxième

problématique concerne l'absolue simplicité du flux : cette absolue simplicité peut aisément se comprendre puisqu'elle sort du Principe, elle risque néanmoins d'être mise en demeure lorsque l'on prend en compte le réceptacle dans lequel influe le Principe : le flux perdrait-il son absolue simplicité en rencontrant son réceptacle ? Se mélangerait-il à son réceptacle ? La réponse est dans la question : ce n'est pas tant comme mélange que le Principe influe dans un réceptacle qu'en vertu de la possibilité de ce réceptacle ; l'absolue simplicité du flux demeure. Cette problématique posée mène à une autre dimension du mélange : celle du mélange, non seulement du flux mais aussi du Principe avec son réceptacle. Albert répondra que c'est *mediante intelligentia* que le Principe flue, son absolue simplicité étant sauvegardée de la sorte. La médiation des intelligences entre le Principe et le réceptacle joue donc un rôle majeur dans la différenciation ontico-ontologique du Principe et des choses dans lesquelles il influe. Enfin, la quatrième problématique majeure concerne l'ordre des causes, c'est-à-dire la gradualité des êtres : comment tenir l'absolue simplicité du Principe, son flux, avec une hiérarchie des êtres ? C'est par le jeu d'illumination et d'ombration, emprunté à Isaac Israëli, qu'Albert tente de résoudre ce problème : les êtres sont gradués selon l'antérieur et le postérieur, là où les premiers influent dans les deuxièmes, les deuxièmes ne peuvent refluer sans diminution vers les premiers et, à terme, vers le Premier Principe, là où le Premier Principe influe universellement en vertu de son identité de *quod est* et de *quo est* : de là découle une hiérarchie non seulement entre le Premier Principe et les réalités, mais aussi entre les réalités elles-mêmes.

Par ailleurs, les critiques que formule Albert le Grand à l'encontre d'Hermès Trismégiste et d'Avicébron ne sont pas seulement des critiques touchant au passé de l'histoire de la philosophie : elles semblent implicitement toucher un autre courant de pensée, cette fois-ci, bien

contemporain d'Albert le Grand et de la rédaction du *De causis et processu universitatis a prima causa* : il s'agit de l'averroïsme latin. Les thèses hermétiques et avicebronniennes au sujet de la « pénétration du Premier Principe en toutes choses » semblent être relativement proches de celles de l'averroïsme latin, notamment par rapport à la notion de *coniunctio*. L'enjeu était de taille : comment décrire une *coniunctio* qui n'induit pas un monisme (où toute gradualité d'être serait effaçée) ou encore un monopsychisme (où l'intellect agent ne serait pas numériquement identique pour toutes les intelligences, y compris pour les intelligences humaines). Les conséquences d'un tel flux hermétique sont d'abord en un matérialisme noétique (l'intellect, comme le Principe, en appréhendant toute chose, s'assimile à leur matière qu'il « enveloppe », il est donc numériquement un et identique). Elles concernent aussi la Providence ou *gubernatio* du Premier Principe qui détermine le Tout du cosmos avec ce qu'il renferme, à savoir, l'homme et son intellect, là où chez Albert le Grand il n'y aura pas à proprement parler de déterminisme, mais plutôt une *influentia*. On comprendra alors que la théorie albertinienne du flux n'a pas qu'une fonction spéculative : elle est aussi polémique, comme peut en témoigner la reprise de cette théorie du flux dans le *De unitate intellectus contra averroïstas*²⁶⁹, le *De fato*²⁷⁰, le *De XV problematibus*²⁷¹ ou encore les *Problemata determinata*²⁷². L'averroïsme latin n'était pas le seul mouvement d'idées visé par Albert le Grand. En invoquant Alexandre

²⁶⁹ Cf. : *Libellus de unitate intellectus contra averroïstas*, IIIa pars, 1. *Explanatio nostrae opinionis*, éd. Col., XVII, 1, p. 21, l. 65 – p. 22, l. 20 ; *Ibid.*, IIIa pars, 2. *Responsio ad obiectiones*, p. 28, l. 4-17 ; *Ibid.*, p. 28, l. 55-68 ; *Infra*, p. 254-257.

²⁷⁰ Cf. *De fato*, art. 2, *Quid sit fatum*, éd. Col., XVII, 1, p. 67, l. 59-69, l. 43, *Infra*, p. 657-660.

²⁷¹ Cf. *De XV problematibus*, prob. V, *Quod mundus est aeternus*, éd. Col., XVII, 1, p. 38, l. 5-28, *Infra*, p. 660-661.

²⁷² Cf. *Problemata determinata*, q. 1 *An Deus moveat aliquod corpus immediate*, éd. Col., XVII, 1, p. 46, l. 86 – p. 47, l. 23, *Infra*, p. 661-662.

d'Aphrodise, nous avons vu qu'Albert visait aussi le panthéisme matérialiste d'Amaury de Bène, le panthéisme formaliste de David de Dinant ainsi que le mouvement du Libre Esprit. La doxographie albertinienne n'est pas seulement une histoire des idées philosophiques : elle est aussi l'explication des débats contemporains à Albert le Grand. Mais la théorie albertinienne du flux ne se limite pas à la littérature philosophique, doxographique, polémique et anti-averroïste d'Albert le Grand : elle s'étend bien au-delà, jusque nous le verrons, dans sa théologie *secundum fidem*.

La théorie du flux est certes, d'abord, une théorie originale de la procession. Albert le Grand a tenté de dépasser le *iatus* pouvant être souligné entre procession ou émanation et création *ex nihilo*. Le problème étant le suivant : comment prôner une théorie de la procession sans tomber dans une certaine forme de panthéisme ? La *creatio mediante intelligentia* offre une réponse à cette question. La *creatio mediante intelligentia* tente d'articuler harmonieusement procession et création *ex nihilo* en ce qu'elle s'exerce selon une trois modes. Les intelligences, en effet, opèrent en fonction de leur provenance, c'est-à-dire en fonction de l'intellect universellement agent ; elles opèrent ensuite selon ce qu'elles sont en elles-mêmes, c'est-à-dire en fonction de leur *id quod est* ; elles opèrent, enfin, en fonction de leur destination, c'est-à-dire en tant que puissance réalisant les êtres inférieurs. Cette puissance du troisième mode opératoire des intelligences est *ex nihilo*. C'est ce troisième mode opératoire des intelligences, qui, nous semble-t-il, permet au Maître Colonnais d'articuler une notion néoplatonisante de la procession et une notion chrétienne de la création *ex nihilo*. La *creatio mediante intelligentia* est ainsi la clef de voûte permettant d'articuler la *processio* et la *creatio ex nihilo*.

La théorie du flux est aussi une réponse ou une explication de l'adage *ex uno non nisi unum fit* qu'Albert semble hériter de la *Lettre sur le principe de l'univers* d'Aristote, un ouvrage perdu. Le risque de tomber dans une certaine forme de monisme ou de panthéisme en interprétant cet adage était sérieux. Comment peut-on simultanément affirmer que l'Un ne peut produire que l'un tout en affirmant une diversité des êtres ? Là aussi, la *creatio mediante intelligentia*, rendue possible grâce à la théorie du flux, sera une réponse à cet adage. Les trois modes d'opération de l'intelligence n'est pas un trichisme : ils ne sont que des modes d'expression de l'intelligence qui, elle, reste une selon sa substance. L'Un, c'est-à-dire, l'intellect universellement agent, ne produit qu'une substance dans son immédiateté : la première intelligence. Le reste des réalités sera créé, toujours par l'intellect universellement agent, mais par la médiation des autres intelligences, celles-ci créant à leurs tours, par leurs mouvements, la diversité du monde réel. L'adage *ex uno non nisi unum fit* et la diversité du réel étant ainsi sauvegardés.

Nous retiendrons que la théorie du flux proposée par Albert le Grand n'est pas seulement une théorie de la procession ou de l'émanation. La théorie du flux est fondée sur trois éléments doctrinaux qu'il convient de rappeler et qui constituent, l'originalité proprement albertinienne de la théorie du flux. En faisant appel à une théorie cosmologique de la contenance et de la termination du flux, Albert en vient, finalement, à décrire un principe d'individuation. Le flux est comparable à un jeu de poupées russes où les différents éléments cosmiques (intelligences, âmes et corps célestes) viennent s'emboîter les uns dans les autres, l'intellect universellement agent étant l'enveloppe suprême qui contient toutes les autres enveloppes. À mesure que les intelligences, âmes et corps s'éloignent de cette enveloppe suprême qu'est l'intellect universellement agent, ce dernier donne naissance à des réalités de plus en plus individuées

et particulières. Enfin, lorsque le flux vient à terminer (*terminatio*) sa course, et se limiter à une entité on ne peut plus particulière, cette entité est individuée. Le deuxième élément doctrinal concerne le rapport des différentes enveloppes entre elles, autrement dit des éléments intelligences, âmes, corps. Le lexique qu'emploie Albert pour désigner ce rapport (*per prius et posterius, proportio, convenientia, analogia*) est celui de l'analogie de l'être. La gradualité des êtres émis par l'intellect universellement agent se définit essentiellement dans un principe d'analogie, ce qui exclut toute explication par principe d'identité où toutes choses seraient toutes choses, où le Premier Principe serait les êtres qu'il crée. Le principe d'analogie permet donc à Albert d'éviter à nouveau tout type de panthéisme. La théorie du flux est une véritable doctrine de l'analogie de l'être.

Enfin, la théorie du flux est l'occasion pour le Maître Colonnais de distinguer épistémologiquement la cosmologie de l'angéologie, c'est-à-dire la philosophie de la théologie. La cosmologie a pour objet d'étude la Cause première qu'est le Premier Principe et les intelligences émises par lui afin de régir l'ordre du monde. L'angéologie a pour objet Dieu en tant que principe des anges, lesquels veillent au règne des cieux sur la Terre. La différence est nette et sans appel : les substances séparées ne sont pas les anges. En outre, l'illumination théarchique de Denys prend le pas dans le cas de l'angéologie, alors que l'illumination avicennienne prédomine dans le cas de la cosmologie. Si la distinction est nette entre cosmologie et angéologie, c'est-à-dire entre philosophie et théologie, il n'en demeure pas moins que ces deux disciplines sont analogues. Le flux, en tant qu'analogie de l'être peut donc se lire de deux façons. La première, *ad intra*, concerne les réalités que considère une science : ces réalités se situent dans un ordre analogique *ad prius*. La deuxième, *ad extra*, est épistémologique : elle concerne le rapport d'analogie que les sciences ont entre elles. La théorie albertinienne du flux apparaîtrait alors, dans l'épistémologie du Maître

Colonais, comme une véritable théorie de la subalternation des sciences. Il y aurait deux niveaux de lecture du flux : l'un concernerait les intelligences dans leur ordonnancement, l'autre, les sciences par lesquels on peut connaître ces intelligences.

CHAPITRE IV
LE FLUX DANS LA THEOLOGIE
D'ALBERT LE GRAND

INTRODUCTION

En ayant commenté le *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, nous avons été amenés à considérer trois types de problématiques. La première est épistémologique : la théorie du flux n'appartient pas au genre épistémologique de la Physique. Le flux n'appartient ni au genre de la causalité, ni à celui des principes et encore moins à celui d'une composition élémentale. C'est, autrement dit, une négation claire et nette de l'*incipit* de la *Physique* d'Aristote qu'opère Albert le Grand en définissant le flux¹. On s'étonnera pourtant qu'Albert analyse —presque exclusivement— durant son traité, les thématiques de la causalité, du Premier Principe, et enfin de la production élémentale des choses. C'est une contradiction qu'il faut encore dépasser. De cette problématique épistémologique dépend le titre de métaphysique qu'est susceptible de porter cette théorie du flux. En quel sens le flux appartient-il à la discipline dont l'objet est ce qui est au dessus de la nature, c'est-à-dire à la *metaphysica* ? En quel sens le flux appartient-il à la discipline dont l'objet est le Premier Principe, c'est-à-dire à la *philosophia prima* ? En quel sens le flux appartient-il à la discipline dont l'objet porte sur les substances séparées, c'est-à-dire à la *theologia* au sens d'Aristote ? Ces trois dénominations différentes d'une même discipline vont nous aider à appréhender la théorie du flux en son genre épistémologique.

La deuxième problématique est, dans le prolongement de la première, noétique : quel statut Albert le Grand attribue-t-il justement à ce que l'on appelle les substances séparées et, plus particulièrement, à l'intellect universellement agent. Car si champ de connaissance il doit y

¹ Cf. *Supra*, p. 227-229.

avoir pour le flux, faculté de connaissance il doit y avoir aussi : il ne suffit pas seulement de bien délimiter le champ épistémologique d'une réalité, fusse-t-elle la théorie du flux, il faut aussi bien dégager quelles sont les conditions de possibilité pour appréhender ce champ de connaissance. À chaque théorie de la connaissance correspond une théorie du mode d'appréhension de cette connaissance. Autrement dit, quelle noétique est-elle susceptible de nous faire découvrir le flux ? Peut-être est-ce une question que l'on peut aussi penser à l'inverse : la théorie du flux permettrait-elle à Albert le Grand de formuler une noétique cohérente qui le sauverait de toutes tentations d'averroïsme latin ? Au sein de cette question noétique se pose le problème de la position d'Albert le Grand concernant les anges : Albert refuse dans le *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*², comme ailleurs³, l'identification de l'intellect

² ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 8, *supra*, p. 201, l. 18 – p. 202, l. 7 : « Les ordres des intelligences, que nous avons déterminés, certains les assimilent aux ordres des anges et ils appellent les anges, intelligences. Et c'est ce que disent, ISAAC et RABBI MOÏSE et plusieurs PHILOSOPHES JUIFS. Mais nous ne croyons pas que cela soit vrai. En effet, les ordres des anges sont distingués selon les différences d'illuminations et de théophanies, qu'ils ont reçus par révélation et crus par la foi, et ils sont ordonnés à la perfection du règne des cieux dans la grâce et la béatitude. De ces choses-là, la philosophie ne peut rien déterminer par raison philosophique ». [*Ordines autem intelligentiarum, quas nos determinavimus, QUIDAM dicunt esse ordines angelorum et intelligentias vocant angelos. Et hoc quidem dicunt ISAAC et RABBI MOYSES et CETERI PHILOSOPHI IUDAEORUM. Sed nos hoc verum esse non credimus. Ordines enim angelorum distinguuntur secundum differentias illuminationum et theophaniarum, quae revelatione accipiuntur et fide creduntur et ad perfectionem regni caelestis ordinantur in gratia et beatitudine. De quibus philosophia nihil potest per rationem philosophicam determinare*].

³ ALBERT LE GRAND, *In II Sent.*, Dist. III *De conditione intrinseca Angelorum, A Quales facti fuerint Angeli, et quod quatuor eis attributa sunt in ipso initio suae conditionis*, Art. 3 *An Theologi vocant Angelos illas substantias separatas quas Philosophi vocant intelligentias ?*, éd. BORGNET, t. XXVII, p. 65b-66a : *Et ideo consentio in hanc partem, quod Angelus non sit idem quod Philosophi intelligentiam esse dixerunt, nec etiam dico esse intelligentias, ut infra in quaestione de operibus quartae diei, et de coelis habetur : quia mihi videtur, quod Catholice hoc poni non potest. Ad prima tria dicendum, quod illi Philosophi loquuntur secundum suas intentiones : nos autem ita non ponimus esse Angelos.*

Ad aliud dicendum, quod alia separatione separamus Angelos quam illi intelligentias : ipsi enim ponebant, quod non essent conjunctae materiae, nec haberent formas materiales, sed universales simplices quae sunt rationes motus coeli : sed determinabant intelligentiam ad motorem determinantem qui recipit speciem a splendore intelligentiae, et movet coelum suum ad consecutionem illius speciei mobilis ut producat in esse : sed hoc nos reputamus stultitiam qui dicimus, quod Deus secundum suam voluntatem causat et disponit mundum, et Angelos omnes separamus a materia, et a determinatione ad motorem et ad motum corporis alicujus : sed intendunt in Deum tantum per contemplationem, et in nos per ministerium. Ad aliud dicendum, quod ordo universi secundum Philosophos omnino est alius quam secundum nos. Quia ipsi ponunt ordinem ex uno quod ab eo quod est necesse et unum, non possit nisi unum quod est possibile et necesse : possibile quidem in se, et necesse a primo : et ex illo quod est duo, educuntur duo, scilicet coelum suum, et intelligentia alia, ut supra diximus, et coelum per motum, et quo pars accedit alicui et recedit ab aliquo est principium diversitatis : et ex parte intelligentiae etiam educuntur aliae intelligentiae. Nos autem ponimus ordinem ita quod corporale et spirituale simul sint ex uno agente pro libertate suae voluntatis, et non per naturam et necessitatem, ut illi ponunt : et dicimus Angelum esse primum post Deum non ordine causae, sed ordine status et dignitatis ; In II Sent., Dist. III De conditione intrinseca Angelorum, A Quales facti fuerint Angeli, et quod quatuor eis attributa sunt in ipso initio suae conditionis, Art. 1 An Angelus sit, et habeat ordinem in universo ?, éd. BORGNET, t. XXVII, p. 61ab : Si per auctoritates Canonis et Bibliae liceat probari in ista disputatione, multipliciter ex Novo et Veteri Testamento ad hoc abundat Scriptura. Sed nos contra quosdam modernos Philosophos erronee sentientes de Angelis hanc assumpsimus disputationem. Bene igitur concedo, quod prima duo argumenta derisoria sunt in hac materia : quia dictum Philosophi intelligitur de compositis ex motore distincto, et mobili distincto : quorum unum non habet esse in alio, sicut forma in materia, sicut est coelum movens motum, vel aliquid aliud, et terra mota non movens : ergo erit etiam movens immotum. Dictum autem Commentatoris intelligitur de miscibilibus per substantiam : quando divisa sunt, et divisa possent esse. Si enim generaliter sumatur propositio, probatur necessario quod anima asini separatur immortalis : quia invenitur corpus per se, et compositum ex corpore et anima asini : ergo est anima asino, quod haeresis est : unde non tenet in his quae componuntur sicut forma et materia, et quorum separatio ab invicem tollit rationem conjuncti : quia corpus ab anima separatum non habet rationem conjuncti corporis. Ad aliud autem dicendum, quod insania est : quia nos numquam declinabimus in hunc errorem, quod dicimus Angelos esse necessarios ad motum orbium : licet non negemus quin possint movere : sed numerus et ratio creationis non dependet ex illo. Ad ultimum dicendum, quod sunt duo ordines mundi : unus secundum statum generationis, et alter secundum statum beatitudinis et gratiae : in primo statu non habet ordinem necessarium Angelus, sed in secundo, quia in sortibus et gradibus eorum distinguuntur praemi gratiarum ; In II Sent., Dist XIV De productione simplicium et insensibilium continentium, C Quae sit figura firmamenti ? Art 6 Utrum caelum moveatur ? et, An sit idem principium motus coeli secundum Philosophos et Theologos, éd. BORGNET, t. XXVII, p. 266b : Ad dictum ergo

universellement agent, ainsi que de l'ensemble des substances séparées, aux anges de la Révélation. Les anges ne sont pas les intelligences. Il importe de signaler que le Maître Colonnais a rédigé, dans les environs des années 1270, une partie de sa *Summa theologiae* concernant le flux et son Premier Principe. Ce traité, intitulé *De primo principio*⁴, où Albert tient résolument que les substances séparées ne sont pas des anges, est précisément un *tractatus* introduisant un sujet qui sera développé des centaines de pages durant⁵, à savoir, son angéologie. Bien qu'Albert prenne soin de ne pas assimiler l'intellect agent à un ange, la théorie du flux développée à travers le *De primo principio* sera en fait une véritable introduction à toute l'angéologie albertinienne. Nous verrons que la *theologia* aristotélicienne que développe Albert n'est pas identique à la *theologia* de la Révélation ; le rapport entre *theologia* aristotélicienne et *theologia* chrétienne n'est pas fondé sur un principe d'identité mais sur un principe d'analogie.

Enfin, la troisième problématique qu'a su tirer notre commentaire concerne des théories spéculatives, théories qui seront comme une véritable boîte à outils philosophiques permettant d'élaborer les fondements d'une théologie. La théorie du flux sera comme une pièce d'œuvre que l'on pourra appliquer en différents champs théologiques. Cette boîte à outils

Hieronimi dicendum, quod ipse sumit hoc ex opinionibus Philosophorum. Augustinus autem super Genesim hanc quaestionem tangit, et indiscussam relinquit. Alibi etiam disputatum est de ista materia multum et prolixè : et ibi secuti sumus dicta quorundam Magistrorum theologiae, qui voluerunt opiniones naturalium ad theologiam reducere dicendo quod Angeli deserviunt Deo in motibus coelorum, et quod illi ab eis animae dicuntur : sed nihil ita secure dicitur, sicut quod sola Dei voluntate moveantur, et natura propria non contrariante motui.

⁴ ALBERT LE GRAND, *Summa theologiae*, Pars II, tr. I- tr. X, éd. BORGNET, t. XXXII, p. 1-114.

⁵ ALBERT LE GRAND, *Summa theologiae*, Pars II, tr. II- tr. X, éd. BORGNET, t. XXXII, p. 114-508. Sur l'angéologie d'Albert le Grand, voir aussi *In II Sent.*, Dist II-XI, éd. BORGNET, t. XXVII, p. 42-228.

philosophiques concerne l'analogie de l'être, le principe d'individuation et l'état des trois universaux. Ces trois outils aideront Albert à affiner sa théorie du flux dès lors que cette dernière s'appliquera en des champs théologiques tels que la théologie trinitaire, la théologie de la création, les sacrements et l'ecclésiologie.

Aussi nous semble-t-il nécessaire, avant de traiter de la fonction épistémologique et de la fonction noétique du flux, d'analyser ces mêmes fonctions épistémologique et noétique dans la cartographie générale des savoirs du système d'Albert le Grand. Nul ne saurait comprendre le flux albertinien en son sens plein et profond sans préalablement avoir dessiné la cartographie des savoirs d'Albert, c'est-à-dire, *in fine*, les relations entre philosophie et théologie chez le *Doctor universalis*. Nous ne pouvons analyser les différents champs d'application de la théorie du flux en théologie, si nous n'avons pas, en guise de préliminaire, analysé les statuts épistémologique et noétique des théologies d'Albert le Grand dans leurs axes principaux.

Dans un premier temps, nous tenterons de dégager la notion de théologie chez Albert le Grand : sa polysémie, son objet, ses méthodes, ses fins et enfin son statut dans l'ensemble des sciences du XIII^{ème} siècle. Il convient de constater que la théologie d'Albert, est comme l'ensemble de son système, une pensée en travail, qui se recherche, qui tente de se délimiter quant aux autres sciences certes, mais également quant à ses méthodes et quant à ses fins. Il s'agit en effet de délimiter tout d'abord topologiquement le savoir théologique afin de ne pas le confondre avec la philosophie : de cette architectonique, il en va de l'essence de ces deux sciences. Mais peut-on précisément parler de savoir, de science théologique

et en quel sens ? Les travaux du Père Chenu⁶ ont montré que l'introduction d'Aristote —de sa logique et de son naturalisme— dans le monde des Latins allait donner un sens nouveau à la *scientia* : celle-ci sera désormais entendue comme recherche des causes et de l'universel. L'exégète Colonnais du *Liber de Causis* et introducteur d'Aristote aux Latins ne pouvait être insensible à une telle approche de la *scientia*. C'est à travers l'introduction d'Aristote que la théologie a pu s'émanciper passant ainsi de la sphère de la *littera* à la sphère de la *scientia*. On comprend qu'une telle notion de la *scientia* puisse s'appliquer à la nature et donc à la philosophie, mais en est-il exactement de même pour la théologie ? En quel sens la théologie, qui porte sur la Révélation, et qui par conséquent n'est pas naturelle (physique) mais bien supranaturelle (métaphysique)⁷ (peut-être même ni l'une ni l'autre), peut-elle être une science, c'est-à-dire une connaissance ? Plus encore : comment la théologie, qui est supranaturelle, peut-elle se donner le droit de prononcer ses sentences sur l'économie du monde, c'est-à-dire sur les êtres de nature ou physiques et leur devenir ? Le savoir théologique n'empièterait-il pas, dans ce cas, sur le savoir philosophique dépassant ainsi ses « bornes » épistémologiques ? La finalité de la théologie, dans ce cas, serait l'annexion de la philosophie non seulement pour l'englober, mais aussi pour la

⁶ Cf. M.-D CHENU, *La théologie au XII^e siècle*, Vrin, 1966 ; *Grammaire et théologie aux XII^e et XIII^e siècles*, in AHDLM, 10 1935-1936, p. 5-28 ; *La théologie comme science au XIII^e siècle*, « Bibliothèque thomiste », XXXIII, Vrin, 1969 Sur ce sujet voir aussi CH. TROTTMANN, *La théologie des théologiens et celle des philosophes*, RT, octobre-décembre 1998 ; *Théologie et noétique au XIII^e siècle, à la recherche d'un statut*. « Études de philosophie médiévale », LXXVIII, Vrin, 1999.

⁷ Il conviendra de s'interroger sur le sens précis qu'octroie Albert au terme métaphysique : y a-t-il primauté de la méta-physique sur les autres sciences, ou ne s'agit-il là que d'un ordre non pas hiérarchique mais gnoséologique. En d'autres termes, la méta-physique est-elle ce qui est « au-dessus » de la physique ou ce qui vient « après » la physique.

subordonner, prétendant ainsi au titre de « reine »⁸ des sciences si bien qu'on pourrait douter que le savoir théologique ait réellement une méthode autre que celle de l'autorité de la Révélation⁹ sur la Nature, ou encore de la foi sur la raison. C'est sur une telle toile de fond de problématiques qu'a pu se dessiner la théorie du flux et, bien plus, son application dans les différents secteurs de la théologie. Nous tenterons d'abord de dessiner une cartographie du savoir chez Albert le Grand. Nous nous pencherons ensuite sur la noétique albertinienne et sa fonction dans l'architecture des savoirs chez Albert.

Dans un deuxième temps, nous aborderons le cas, plus précis, de la théologie trinitaire d'Albert aux vues des questions fondamentales que nous viendrons de traiter et de la théorie du flux. En quel sens Albert le Grand a-t-il pu appliquer sa théorie du flux à sa théologie trinitaire ? Quel est

⁸ C'est en ce sens que, déjà, les Pères de l'Eglise, face au problème de la Gnose, définissaient la théologie et la philosophie :

- la théologie est reine et la philosophie lui est asservie :

« Selon le conseil du divin Apôtre : « Eprouvant tout, retenez ce qui est bon » (I Th 5, 21), nous devons recourir aux discours des Sages du dehors (les philosophes de la Gentilité), car tout artisan a besoin de certains moyens pour mener son entreprise à terme. Mais *il convient que les servantes soient soumises à la Reine*. Nous recueillerons donc les raisonnements qui servent à la vérité, mais nous rejetterons l'impiété mauvaise qui exerce sur eux sa tyrannie » (532 ab)

- la philosophie comme *philosophia realis* :

« La philosophie est la connaissance des choses telles qu'elles sont, c'est-à-dire la connaissance de la nature des choses, connaissance des réalités divines et humaines. La philosophie est l'art des sciences : elle est en effet le principe de tout art » (535 bc)

- l'amour de Dieu est la vraie philosophie parce cet amour est sagesse, c'est-à-dire pratique :

« La philosophie est l'amour de la Sagesse. Or la vraie Sagesse, c'est Dieu. C'est donc l'amour de Dieu qui est la vraie philosophie » (ch. 3) SAINT JEAN DAMASCENE, *De la foi orthodoxe*.

⁹ L'autorité n'est pas forcément, dans le langage scolastique, répression ou obéissance à une hiérarchie : elle désigne plutôt la qualité originale d'un auteur : *auctor-itas*.

l'apport de sa théologie fondamentale et de sa théorie du flux à sa théologie trinitaire ?

Enfin, nous traiterons d'un autre champ théologique où le Maître Colonais a appliqué sa théorie du flux : il s'agit de son ecclésiologie. Là aussi, nous verrons l'apport épistémologique du titre de *scientia* attribuée à la *doctrina ecclesiasticae hierarchiae*. Plus encore, en son contenu, l'ecclésiologie d'Albert le Grand sera une transposition de sa théorie du flux concernant le Christ-Tête qui influe la vie à ses membres, transposition qui donnera un sens original à la notion de *hierarchia*.

I. ARCHITECTONIQUE DES SCIENCES ET FONCTIONS NOETIQUES CHEZ ALBERT LE GRAND

A. Cartographie sommaire du savoir chez Albert le Grand

1. La philosophie et ses parties : tripartition ou modes du savoir ?

Ces questions prennent une autre envergure lorsque l'on sait que pour Albert la notion de philosophie recouvre l'ensemble du savoir dans ses parties : la *physica*, qui se prononce sur les êtres de nature et leur devenir hylémorphique, la *mathematica*, qui se prononce sur le nombre et les figures et enfin, la philosophie première ou *theologia*¹⁰. En quel sens cette *theologia*

¹⁰ *Theologia* au sens d'Aristote. Voir ARISTOTE, *Métaphysica*, E. 1026a 10-19, trad. et notes J. TRICOT, Vrin, Paris, 1991, p. 227 : « Il y a donc trois sciences théorétiques : la Mathématique, la Physique et la Théologie [φιλοσοφία θεολογική] ». Voir aussi

est-elle une philosophie *première* ? Quels sont ces rapports avec les autres parties de la philosophie ?

La partition de l'architectonique de la philosophie pose le problème des relations organiques de ces parties. En réalité, *physica*, *mathematica* et *theologia* ne procèdent pas d'une tripartition compartimentée et hiérarchisée du savoir philosophique mais sont chacune des « modes essentiels »¹¹ de la philosophie. Ainsi donc, aucune de ces trois disciplines ne prévaudra sur l'autre. Cependant, la *theologia* en tant que philosophie première semble subordonner la *physica* et la *mathematica*. Cependant le type de cette subordination et son expression chez Albert le Grand semble ne pas être hiérarchique. Pour reprendre le mot d'Édouard-Henri Weber :

« La priorité de la métaphysique ne signifie pas qu'elle supplanterait les savoirs qu'elle commande : ceux-ci ne sont nullement superflus. Ils sont seuls à pouvoir connaître en leur nature même les réalités qui sont leur objet propre. La *physica* n'est pas science subalternée à la métaphysique : c'est en toute autonomie qu'elle étudie les réalités soumises au devenir substantiel. La régence de la philosophie première découle de ce qu'elle est seule à assurer, lors de la connaissance par les savoirs à elle

Métaphysique, K, 1064 a31-b3. Il restera à voir également si ces trois sciences sont à proprement parler, théorétiques chez Albert et si, enfin, sa théologie de la Révélation est également théorétique ou pratique.

¹¹ ALBERT LE GRAND, *Sup. Dion. Epist. IX*, éd. Col., t. XXXVII, p. 539, l. 9 : *modi essentielles philosophiae sunt tantum tres*.

subordonnés, le discernement relatif à l'être, car son objet propre est l'être en tant qu'être »¹².

La *theologia* est philosophie première en ce sens qu'elle étudie l'être en tant qu'être, alors que les autres modes de la philosophie étudient l'être déterminé par le devenir hylémorphique (dans le cas de la physique), ou déterminé par le nombre et les figures (dans la cas des mathématiques). En ce sens, le caractère premier de la *theologia* semble avant tout concerner l'objet qu'elle étudie (l'être) et son degré de pureté ou d'indétermination (l'être en tant qu'être) et non les autres sciences en soi : la primauté de la *theologia* ou philosophie première provient de son caractère transcendantal. En outre, puisque la *mathematica* et la *physica* ont pour objet des êtres déterminés, elles restent autonomes quant à la *theologia*. Ainsi, l'architecture du savoir chez Albert n'est pas une compartimentation hermétique des savoirs mais des modes de la philosophie, différents certes, mais qui ont pour objet commun l'être et, comme appréhension différente le type de détermination de l'être.

Mais ce qui est vrai de la *theologia* en tant que philosophie première l'est-il également pour la *theologia* en tant que *scientia divina* ? La *theologia* d'Aristote est-elle identique à la *theologia* des Pères ? La *theologia* des Pères a-t-elle le même objet que la *theologia* d'Aristote à savoir l'être en tant qu'être ? Enfin, quelles relations la *theologia* a-t-elle avec la *philosophia* dans son ensemble et dans ses modes ? La *theologia*

¹² E.-H. WEBER, *La relation de la philosophie et de la théologie selon Albert le Grand*, dans *Archives de philosophie*, t. 43, Beauchesne, Paris, 1980, p. 562. Sur la subordination des autres sciences à la philosophie première voir *Metaphysica*, lib. I, tr. II, c.3, éd. Col., t. XVI, 1, p. 20; c. 5, p. 22; tr. I, c. 1, p. 1-3; lib. XI, tr. II, c. 21, p. 510, l. 24 s. Sur le sens aristotélicien de la *theologia*, voir *ibid.* lib. VI, tr. I, c. 2, p. 303-305 ; *Physica*, lib. I, tr. I, c. 1, éd. Col., t. IV, 1, p.2.

subordonnerait-elle à elle seule toute la philosophie illustrant par-là le célèbre adage scolastique *Philosophia ancilla theologiae* ?

2. La théologie des philosophes : *philosophia prima, metaphysica et theologia*

A peine ces questions sont-elles formulées comme telles, que nous nous trouvons face à un autre problème. Comment la *theologia* faisant partie de la philosophie pourrait-elle annexer la philosophie elle-même dans son ensemble ? N'y a-t-il pas là contradiction ? Ou plutôt, n'aurait-on pas là à faire à une théologie autre que la théologie de la Révélation ? Sans quoi, la *theologia* comme philosophie première d'Aristote serait identique à la *theologia* comme *scientia divinitus accepta*, par la grâce : ce qui serait contraire au projet topologique d'Albert.

Le système d'Albert n'aurait donc pas une seule et unique théologie, révélée, mais deux théologies : l'une, la *theologia* comme *scientia divinitus accepta*, dont le principe est la Révélation est apologétique ; l'autre, la *theologia* comme *philosophia prima*, dont le principe est la Cause première semble être la théologie d'Aristote. Il convient de définir en détails ces deux théologies, d'en étudier leurs principes, leurs objets, leurs finalités et leurs méthodes respectives avant d'en étudier leur relation pour vérifier si l'ensemble de la *philosophia realis* —y compris la théologie comme philosophie première— est *ancilla* (c'est-à-dire servante voire asservie) *theologiae* —la théologie comme *scientia divinitus accepta*—. Enfin, nous nous interrogerons sur ce statut ancillaire de la philosophie à la théologie de la Révélation.

Nous l'avons vu, la *theologia* d'Aristote est dite philosophie première au titre de son principe qui est la Cause première. Si effectivement

l'excellence de la *scientia* réside en la connaissance des causes des choses, à plus forte raison, la *scientia* sera principielle si le philosophe arrive à la cause origine de toutes les autres causes : la Cause Première. En ce sens, on comprend pourquoi la *theologia* des philosophes sera dite philosophie « première » : ce n'est pas tant en vertu d'une primauté honorifique qu'en vertu de son principe, la Cause première. La *theologia* est dite philosophie première parce qu'elle a pour principe la Cause première. Aussi c'est également en vertu de son caractère d'origine de toutes les autres causes que la Cause première est un principe : la Cause première est principe de la *theologia sive philosophia prima* en ce sens qu'elle est principe de toutes les autres causes et par conséquent de toutes les autres sciences puisqu'il n'y a de science que lorsqu'il y a recherche des causes¹³. Autrement dit, la Cause première semble être principielle d'abord parce qu'elle est la Cause de toutes les autres causes et par conséquent, cause de toute connaissance : ce qui reviendrait à dire que le caractère causal de la Cause première touche non seulement l'ordre ou l'enchaînement causal des choses mais également l'ordre ou l'enchaînement de leurs connaissances, c'est pourquoi la Cause première est principe de cette *scientia* qu'est la *theologia* ou philosophie première. La Cause première étant à la fois cause des êtres et donc de leur connaissance (car connaître c'est connaître la cause des êtres), nous pouvons dire que la Cause première est également cause de la connaissance, de la *scientia*. La Cause première est origine de toutes causes et de leurs appréhensions respectives. Autant dire, que la Cause première est à la fois le principe et l'objet de la *philosophia prima*. D'où l'importance

¹³ ALBERT LE GRAND, *Metaphysica*, lib. I, tr. I, c. 1, éd. Col., t. XVI, 1, p.2, 124-30: *Sicut enim causa tertia in ordine fundatur in secundaria fundatur in primaria et primaria non fundatur in aliquo, sed est fundamentum omnium consequentium, ita naturalia et doctrinalia fundatur in divinis, et divina non fundatur, sed fundant tam mathematica quam physica.*

architectonique de la philosophie première¹⁴ et de son principe qu'est la Cause première quant aux autres sciences ; étant donné que la validité d'une *scientia* dépend de sa connaissance des causes, on comprend pourquoi le philosophe, en remontant l'ordre des causes, remonte du même coup l'ordre de leurs connaissances jusqu'à l'induction de cette cause indéterminée qu'est la Cause première et la *scientia* qui en résulte, la *theologia sive philosophia prima*. En d'autres termes, si la *theologia* est philosophie première ce n'est pas tant parce qu'elle supprime les autres sciences que parce que, en connaissant la Cause première de toutes les autres causes, elle connaît ce qu'il peut y avoir de plus universel et accède à ce titre à un degré éminent de validité scientifique¹⁵.

Certes nous pouvons comprendre qu'une telle *scientia* ayant pour principe la Cause première soit appelée *philosophia prima*, pourquoi est-elle appelée également *theologia* ? L'appellation d'une telle *scientia* semble être impropre puisqu'il n'a été nullement question de Dieu jusqu'à présent. Pour

¹⁴ ALBERT LE GRAND, *Metaphysica*, lib. I, tr.II, c. 3, éd. Col., t. XVI, 1, p. 20-21: *Qualiter haec sapientia sit antiquior et prima, ordinans et suadens omnes alias*.

¹⁵ ALBERT LE GRAND, *Metaphysica*, lib. I, tr.II, c.4, éd. Col., t. XVI, 1, p 21-22. : *Qualiter prima philosophia est maxime doctrinalis et maxime desiderata*. À la qualité d'universalité, et donc de scientificité, de la *philosophia prima* s'ajoute une qualité d'ordre moral, celle du désir de connaître. En ce sens la *theologia* est dite *philosophia prima* également parce qu'elle est très désirée : la *theologia* est ce que le philosophe désire en premier pour son plein épanouissement : « Par nature tout homme désire connaître : ce désir ne peut atteindre son plein développement que dans la science de la philosophie première[...] ». Cf. ALBERT LE GRAND, *Metaphysica*, lib. I, tr. II, c. 4, éd. Col., t. XVI, 1, p. 21, 87 - p. 22, 6 : *Et per hoc ulterius patet hoc quod in antehabitis diximus, quod cum omnes homines natura scire desiderent, desiderium sciendi sicut in fine non stat nisi in scientia ista, nec in tota ista stabit aequaliter ad omnia quaestiones in ea, sed stabit et omnino quiescet ad universitatis et eius principium et causam primam, quae est intellectus divinus ex se producens universum, cuius totum bonum est in ipso, sicut totum bonum victoriae est in due exercitus*. Ce plein épanouissement, nous le verrons réside en la félicité intellectuelle.

comprendre cette appellation de *theologia*, il convient de revenir aux textes mêmes d'Aristote :

« Mais s'il y a quelque chose d'éternel, d'immobile et de séparé, c'est évidemment à une science théorique qu'en appartient la connaissance. Toutefois cette science n'est assurément ni la Physique (car la Physique a pour objet certains êtres en mouvement), ni la Mathématique, mais une science antérieure à l'une et à l'autre. La Physique, en effet, étudie des êtres séparés, mais non immobiles, et quelques branches des mathématiques étudient des êtres, immobiles, il est vrai, mais probablement inséparables de la matière, et comme engagés en elle ; tandis que la Science première a pour objet des êtres à la fois séparés et immobiles. —Maintenant, toutes les premières causes sont nécessairement éternelles, mais surtout les causes immobiles et séparées, car ce sont les causes des choses visibles parmi les choses divines. Il y a donc trois sciences théoriques : la Mathématique, la Physique et la Théologie. Nous l'appelons Théologie : il n'est pas douteux, en effet, que si le divin est présent quelque part, il est présent dans cette nature immobile et séparée. Et la science par excellence doit avoir le genre par excellence. Ainsi, les sciences théoriques sont les plus hautes des sciences, et la Théologie est la plus haute des sciences théoriques. On pourrait, en effet, se demander si la Philosophie première est universelle,

ou si elle traite d'un genre particulier et d'une seule réalité, distinction qu'on rencontre, au surplus, dans les sciences mathématiques : la Géométrie et l'Astronomie ont pour objet un genre particulier de la quantité, tandis que la Mathématique générale étudie toutes les quantités en général. — Nous répondons que s'il n'y avait pas d'autre substance que celles qui sont constituées par la nature, la Physique serait la science première. Mais s'il existe une substance immobile, la science de cette substance doit être antérieure et doit être la Philosophie première ; elle est aussi, de cette façon, universelle parce qu'elle est première. Il lui appartiendra de considérer l'Être en tant qu'être, c'est-à-dire à la fois son essence et les attributs qui lui appartiennent en tant qu'être. »¹⁶

La *theologia* a pour principe et pour objet les substances séparées et immobiles, et s'appelle *theologia* parce que s'il existe des choses divines, ces dernières ne peuvent que résider en des substances séparées et immobiles. La *theologia* est Science ou Philosophie première parce qu'elle est susceptible de traiter du genre le plus universel (l'être comme substance séparée, c'est-à-dire indéterminée) —ce qui n'est pas le cas de la Mathématique et de la Physique qui traitent d'êtres déterminés—. La *theologia* est également dite Science ou Philosophie première parce qu'en traitant des genres les plus universels elle devient « antérieure » aux autres sciences, d'où également son titre de méta-physique : « s'il n'y avait pas

¹⁶ ARISTOTE, *Métaphysique*, E, 1, 1026a 10-34, trad. et notes J. TRICOT, « Bibliothèque des textes philosophiques », Vrin, Paris, 1991, tome 1, p. 226-229.

d'autre substance que celles qui sont constituées par la nature, la Physique serait la science première. Mais s'il existe une substance immobile, la science de cette substance doit être antérieure et doit être la Philosophie première ; elle est aussi, de cette façon, universelle parce qu'elle est première ». Ainsi, la métaphysique, autre appellation de la *theologia* et de la philosophie première désigne cette science qui est antérieure autres sciences, et non ce qui est au-dessus ou après. Le caractère premier de la *theologia* provient de son antériorité ontologique : là où la *theologia* traite de l'Être en tant qu'être, les autres sciences traitent d'êtres déterminés. Ainsi, donc l'architectonique des sciences repose sur la valeur ontologique de leurs principes (la cause première, éternelle et donc indéterminée pour la *theologia*) et de leurs objets (substances séparées mais non immobiles pour la physique, substances matérielles parfois immobiles pour la mathématique, substances séparées et immobiles pour la *theologia*). Là où la mathématique et la physique traitent de genres particuliers, la *theologia* traite du genre le plus universel : l'Être en tant qu'être ; c'est à ce titre qu'elle est « antérieure » aux autres sciences, c'est-à-dire première et métaphysique. En ce sens, l'expression latine de *philosophia prima* semble concorder avec le terme de métaphysique : les deux expressions désignant par là l'antériorité ontologique et principielle de la *theologia*.

Les « choses divines » dont parle Aristote sont identifiées aux « substances séparées et immobiles ». Le caractère du divin c'est sa séparation et son immobilité, qui lui permettent d'être ce qu'il y a de plus universel : le divin ne peut être ni matériel ni mobile sans quoi son rang ontologique serait déterminé par la matière et par le mouvement, il ne serait pas être en tant qu'être. Et c'est en ce sens que ces substances séparées et immobiles sont divines : parce qu'elles transcendent les autres êtres par leur indétermination. On comprend alors pourquoi la philosophie première est également appelée théologie : elle porte sur des objets dont le rang

ontologique est transcendant. De là, il semble que la philosophie première soit en quelque sorte une philosophie transcendantale : première parce que inclassable dans les sciences ayant pour objets des êtres déterminés. De là, il semble qu'il n'y ait pas hiérarchie au sens où on l'entend ordinairement : la théologie est première non parce qu'elle est meilleure que les autres sciences mais parce qu'elle ne peut être classifiée parmi des sciences dont les êtres sont déterminés et qu'elle détient à ce titre une fonction architectonique sur ces sciences.

Enfin, Aristote soutient que Mathématique, Physique et Théologie sont des sciences théoriques et que, des trois, c'est la théologie qui est la plus théorétique des trois et cela également à cause de son rang ontologique, principal et universel. Cela veut-il dire pour autant que la théologie n'aurait aucun aspect pratique ? Il convient d'être nuancé. Si effectivement la théologie est une science éminemment théorétique, elle peut indirectement être pratique :

« Ainsi les fins de toutes les sciences architectoniques sont plus importantes que celle des sciences subordonnées. C'est en fonction des premières qu'on poursuit les deuxièmes. Peu importe d'ailleurs que les activités elles-mêmes soient le but de nos actes ou qu'on recherche, en plus un autre résultat, comme dans les sciences qu'on vient de nommer. »¹⁷

¹⁷ ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, I, 1, 1094a 27, trad. J. VOILQUIN, GF, Paris, 1969, p. 19.

Ainsi, la dimension proprement pratique de la science théologique ne peut être qu'*a posteriori* : la théologie subordonnant l'éthique, (« c'est en fonction des premières qu'on poursuit les deuxièmes »), les principes de la théologie auront une fonction architectonique pour les principes de l'éthique et de ses effets, c'est-à-dire des actes. Tout se passe comme si l'on pouvait dessiner chez Aristote une dialectique ascendante dont le point culminant est cette science théorique qu'est la théologie et une dialectique descendante dont l'Éthique et la Politique seraient conséquentes à la fonction architectonique de la théologie. La contemplation est le point culminant de la vie philosophique, l'action, sa conséquence.

La *metaphysica*, c'est la *philosophia prima* dans son objet, l'être en tant qu'être en comparaison avec les autres êtres déterminés et à ce titre « antérieure » à eux (les êtres déterminés par la nature en *physica*, les êtres déterminés par le nombre et la figure en *mathematica*). La *theologia* c'est la *philosophia prima* dans son objet en tant que substances séparées et immobiles (le devenir hylémorphique des êtres de nature en *physica*, le mouvement des êtres numériques en *mathematica*). Trois terminologies traitant d'une réalité dont la portée ontologique indéterminée (cause première et éternelle, l'être en tant qu'être, les substances séparées et immobiles) transcendent les autres réalités déterminées lui conférant par là un statut épistémologique de type transcendantal.

3. La théologie des théologiens : Dieu comme *motus circularis*

Le *subjectum* de la théologie de la Révélation, pour Albert le Grand, est Dieu en tant qu'Alpha et Oméga, Principe et Fin de la Création. Autrement dit, Albert attribue à Dieu un mouvement créateur. Celui-ci est double : il concerne d'abord la vie interne de la Trinité avec sa procession des hypostases, il concerne ensuite Dieu dans son mouvement créateur *ad*

extra. L'analogie, entre la procession des hypostases et celle de la création est forte.

La procession de Dieu *ad intra*, c'est-à-dire de ses hypostases est semblable à un mouvement circulaire. Albert explique la procession des hypostases en la comparant à l'amour tout en soulignant les limites de cette comparaison.

« Celui qui aime sort d'une certaine manière vers la chose aimée, et celui qui est aimé y retourne d'une certaine manière en réciprocité d'amour, et l'amour lui-même est le *medium* qui en est issu ».¹⁸

¹⁸ Cf. ALBERT LE GRAND, *In I Sent.*, d. 11, a. 1, sol, éd. BORGNET, t. XXV, p. 336a : *Diligens enim quodammodo egreditur in rem dilectam, et dilectus in rediligendo quodammodo regreditur, et ipse amor est medium egrediens ab eis*. La traduction française est de É.-H. WEBER. Sur le *motus circularis*, voir aussi *Super Dionysii mysticam theologiam et epistulas*, Ed. Col., t. XXXVII, 1, Epsit. IX, p. 537, l. 60 : *motus circularis animae est intellectus; motus rectus proprie est rationis; motus obliquus est, secundum quod intellectus obliquatur a sua simplicitate ad rationem* ; *Super Dionysii in divinus nominibus*, Ed. Col., t. XXXVII, 1, c. 4, § 40, p. 146, l. 31 : *quicquid accipitur in motu circulari, est principium et finis cuiusdam* ; *ibid.*, p. 146, l. 44 : *ex natura motus circularis non est, quod finiatur, quamvis possit hoc esse voluntate divina* ; *ibid.*, § 47, p. 153, l. 16 : *motus circularis habet in se naturam circulationis sic, quod nihil est accipere in ips quod non sit principium et finis diversorum* ; *ibid.*, § 97, p. 199, l. 37 : *in omni motu circulari oportet esse renovationem* ; *ibid.*, § 98, p. 200, l. 28 : *est renovatio in eo quod movetur ad pulchrum, continue per illuminationes descendentes in ipsum* ; *ibid.*, § 102, p. 202, l. 19 : *omnis motus circularis est secundum reditum in principium, a quo incepit moveri* ; *ibid.*, § 103, p. 202, l. 61 : *motus circularis est essentialis animae et est de motibus eius simplicibus, et oportet quaerere motum circulare animae in eo quod in ipsa simplicius et nobilius est, et hoc est lumen intellectus agentis* ; *ibid.*, p. 203, l. 5 : *in motu circulari animae primo Dionysius introitum ipsius ab exterioribus ad seipsam, non tamquam partem circularis motus, sed sicut remotionem impediendi* ; *ibid.*, § 107, p. 205, l. 61 : *in circulari motu lumen intellectuale in sua simplicitate manens uniformiter circumduictur a principio in animam, in quia est secundum esse, et deinde regyatur in eadem simplicitate in primum* ; *ibid.*, c. 7, § 11, p. 345, 17 : *Dionysius dixit motum circulare esse, secundum*

Cet exemple a l'avantage de distinguer le principe, le *medium* et le terme du mouvement de procession, c'est-à-dire de distinguer les différents agents de la procession tout en conservant une unité de mouvement d'où sa perfection. De même, le Fils émane du Père par le *medium* de l'Esprit qui scelle la réciprocité des deux premières hypostases. Si une telle image offre un schème *egressus/regressus* entre le Père et le Fils, donnant raison à leur unité de nature, il n'en est pas exactement de même avec l'Esprit qui en reste à un statut de *medium* et non d'hypostase. Ce n'est donc qu'appliqué au Père ou au Fils que cette théorie du *motus circularis* peut être pertinente et non pour l'Esprit. Il n'en reste pas moins que c'est grâce à cette similitude que Albert comprend la monadologie des Anciens, en particulier de Hermès Trismégiste : c'est à partir de l'*auctoritas spirandi* du Père qu'il faut comprendre la proposition, « La monade engendre la monade et reflète l'ardeur sur soi »¹⁹. Autrement dit, c'est à travers un argument proprement philosophique —celui du Trismégiste ou plutôt du *Liber XXIV philosophorum*— qu'Albert formule sa théologie trinitaire comme une monadologie de la procession des hypostases.

Cette monadologie n'allait pas être appliquée exclusivement à la vie intratrinitaire, mais allait par extension —par procession— toucher la Création. De même que l'Esprit procède dans un mouvement circulaire du Père et du Fils, de même la Création procède par le *medium* de l'Esprit, du Père et du Fils : l'univers sort de Dieu (*exitus*) et retourne à Dieu (*reditus*).

quod tendit in deum ; ibid., c. 9, § 24, p. 393, l. 22 : secundum quod sunt reducta ad finem universi, sic est motus circularis.

¹⁹ *Ibid. arg. 5 : Desiderium movet in rem, et acceptam reducit in seipsum, et sic circulus clauditur in desiderante : possumne dicere, quod ad similitudinem ipsius motus in divinis sumatur processio? Videtur enim quod sic Trismegistum qui dicit, quod monas gignit monadem, et in se reflectit ardorem; ad. 5: Dicendum, quod Pater in se reflectit ardorem per recognitionem auctoritatis spirandi, ut dictum est.*

Ce mouvement dialectique de la Création (*exitus/reditus*) obéit également aux lois du mouvement circulaire : Dieu est Principe et Fin, Alpha et Omega de la Création. En ce sens, l'univers peut être représenté comme un cercle dont Dieu est à la fois le point de départ et d'arrivée. Le Dieu des théologiens à la différence du Dieu des philosophes est donc non seulement la Cause première de la Création mais aussi son terme, de même que Dieu est à la fois cause et terme de la procession des hypostases. C'est ainsi que l'on arrive à une analogie de l'être de Dieu et de l'être de la Création :

« La perfection de l'univers consiste dans la dimension circulaire, comme le montre le Philosophe. Or on ne peut rien ajouter au cercle ; c'est donc selon la plus grande perfection de la nature que le monde est parfait. Et puisque, de manière semblable, les œuvres de Dieu sont parfaites, il faut donc que la réalité dernière soit réunie à la première, de telle sorte que cela fasse un cercle. Or la réalité première c'est Dieu, et la réalité dernière c'est l'homme. Donc Dieu et l'homme doivent être unis. Et cela aurait lieu même en l'absence du péché de l'homme »²⁰.

L'analogie entre la position du Philosophe et la théologie albertinienne de la Création est forte. Il semble là aussi qu'Albert fasse appel à un argument proprement philosophique pour consolider sa théologie de la Création : celui de la perfection du mouvement circulaire du *cosmos*²¹. La dernière création de Dieu dans le cosmos étant l'homme, il faut que ce

²⁰ Cf. ALBERT LE GRAND, *In III Sent.* d. 20, a. 4, sed contra 5, éd. BORGNET, t. XXVIII. La traduction française est de É.-H. WEBER.

²¹ Voir ARISTOTE, *Physique*, VIII, 262 a 5 ; 261 b 29 ; 265 a 14, 25 ; 268 b 18.

dernier soit réuni à sa Cause première (Dieu), « de telle sorte que cela fasse un cercle », et par conséquent, que la nature de la Création soit parfaite. C'est dans un tel contexte qu'il nous faut comprendre la *conjunctio* et la *continuitas* de l'intellect humain avec Dieu : l'intellect doit être uni de cette sorte à Dieu afin de boucler le mouvement circulaire parfait de la puissance créatrice de Dieu. L'union est parfaite en ce sens qu'elle accomplit le mouvement créateur de Dieu dans son Principe et son Terme, c'est-à-dire Dieu lui-même, avec toute la Création et en particulier l'homme. En ce sens, le *motus circularis*, dans le cadre de la Création semble être un mouvement dialectique dont le Principe et le Terme est Dieu, mouvement descendant jusqu'à l'homme pour faire remonter ce dernier jusqu'à sa Fin ultime : Dieu. Le mouvement Créateur de Dieu ne se limite pas à la création de l'homme mais continue jusqu'à l'union ultime de ce dernier à son Terme, Dieu lui-même, sous le mode d'une *conjunctio* ou d'une *continuitas* d'un mouvement circulaire. Le mode de cette *conjunctio* ou *continuitas* noétique de l'homme avec Dieu est donc à la fois fini et infini : fini en ce qu'il ne représente qu'un point dans le mouvement circulaire, infini en ce qu'il participe, de par cette *continuitas*, à la perfection de ce mouvement circulaire, c'est-à-dire de la Création.

La thèse du *motus circularis* est donc appliquée à différents degrés. D'abord à la vie de Dieu *ad intra*, c'est-à-dire dans sa vie intratrinitaire et dans la procession de ses hypostases. Ensuite, dans la vie de Dieu *ad extra*, c'est-à-dire dans sa puissance créatrice du cosmos. Enfin, dans sa dernière création : l'homme. C'est donc, une véritable théologie cosmique et anthropologique que développe Albert le Grand à partir d'arguments proprement philosophiques : il semble que ce soit dans un tel cadre à la fois épistémologique et noétique que nous devons lire le prétendu averroïsme d'Albert le Grand sur le thème de la *conjunctio* et de la *continuitas* de

l'intellect avec Dieu, thème qui sera surtout repris dans sa théologie mystique.

4. Voir et connaître Dieu : un enjeu épistémologique et noétique

On ne pourrait traiter de la question d'un possible monopsychisme averroïste chez Albert le Grand sans étudier obliquement cette problématique dans sa théologie mystique et sa conception de la vie béatifique : il semble que ces deux questions soient la clef de voûte de l'épistémologie et de la noétique de son système.

a. L'incompréhensibilité de Dieu par l'intellect créé

Quant à la connaissance directe de l'essence même de Dieu — condition de possibilité d'une union de l'homme à Dieu— Albert semble sceptique, voire contradictoire. L'intellect ne peut pas connaître la nature de Dieu, ni *in via*, ni *in Patria*.

In via, car l'intellect n'est pas séparé du corps : en ce sens, la condition matérielle de l'intellect fait que ce dernier ne peut comprendre la nature de Dieu, laquelle est séparée de toute matière et au-delà de toute nature que l'intellect peut se représenter. *In Patria*, car, bien que cette fois-ci séparé du corps, l'intellect n'en demeure pas moins créé ; en ce sens, il ne peut comprendre pleinement son Principe créateur (Dieu) qui lui est increé. De plus, la raison, ne peut également comprendre pleinement la nature de Dieu, car de même que l'imagination est obscurcie d'images, de même la raison est obscurcie de représentations naturelles ne pouvant comprendre que ce qui lui est co-naturel : Dieu étant supra-naturel, la raison ne peut donc comprendre pleinement la nature de Dieu. Mais de cette incompréhensibilité de la nature de Dieu, il ne faut pas déduire sa non-

existence : ce n'est pas tant en Dieu que l'on doit trouver l'origine de cette incompréhensibilité que dans l'insuffisance de la raison humaine :

« Au premier argument que Dieu soit dit superbrillant en lui-même mais caché pour nous, il faut répondre que les réalités qui par nature sont les plus manifestes sont pour notre pensée intellectuelle comme la lumière du soleil pour l'œil de la chauve-souris »²².

La nature de Dieu est super-essentielle et la nature de l'intellect insuffisante pour comprendre cette nature. Il semble qu'Albert, en prenant l'image de la chauve-souris, se réfère à Aristote dans sa *Métaphysique* :

« De même, en effet, que les yeux des chauves-souris sont éblouis par la lumière du jour, ainsi l'intelligence de notre âme est éblouie par les choses les plus naturellement évidentes »²³.

C'est donc faisant appel à un argument philosophique d'autorité — celui du Philosophe— qu'Albert entend expliquer la négation de la connaissance de Dieu par l'intellect créé : cette négation n'est pas négative mais privative ; la nature créée de l'intellect ne peut comprendre la nature

²² ALBERT LE GRAND, *Commentaire de la Théologie mystique de Denys le pseudo-aréopagite suivi de celui des épîtres I-IV*, trad. É.-H. WEBER, « Sagesse chrétiennes », Cerf, Paris, 1993, p. 80. Voir aussi *In III Sent.* d. 24 a 2 ad 1, éd. BORGNET, t. XXVIII, p. 448 « En nous ouvrant à la foi théologique nous ne répudions pas la raison en tant que lumière. Nous n'y renonçons que dans la mesure où elle est myope et obscurcie d'images et de phantasmes ». La traduction française est de É.-H. WEBER.

²³ ARISTOTE, *Métaphysique*, α, 1, 993b 9s, trad. et notes J. TRICOT, Vrin, Paris, 1991, p. 60.

suresentielle et créatrice de Dieu. L'intellect ne peut comprendre que les objets qui lui sont connaturels et non ceux qui lui sont surnaturels.

b. Comprendre et attingere : la connaissance intellectuelle de Dieu comme intuition

Albert le Grand semble donc dans un premier temps fort sceptique au sujet d'une condition de possibilité de la connaissance de Dieu par l'intellect. En réalité, ce n'est pas tant la connaissance de Dieu qui est impossible que le mode précis de connaissance (*comprehensio*), décrit précédemment, qui est impropre à la connaissance de Dieu. Un autre mode de connaissance de Dieu par l'intellect est-il possible ? Albert soutient la thèse d'une union de l'intellect à Dieu, union par laquelle l'intellect pourra accéder à la connaissance de Dieu. Une telle thèse semble contradictoire avec la thèse de l'incompréhensibilité de Dieu. En réalité, le mode de connaissance que l'intellect aurait de Dieu n'est pas une compréhension de la nature de Dieu, mais une adhésion. Les deux termes sont distincts : la *comprehensio Dei* suppose la pleine connaissance de la nature de Dieu, nous l'avons vu elle est impossible ; par contre, l'*adhaesio Deo* est un mode d'union à Dieu par proximité. Les deux expressions, que l'on retrouve sous les verbes *comprehendere* et *atingere* recouvrent en fait deux modes de connaissance distincts ; la première, est plénitude de connaissance de la nature de Dieu, la deuxième est connaissance de Dieu par union noétique, c'est-à-dire par la *conjunctio* ou la *continuitas* de l'intellect à Dieu :

« Bien que du fait de l'obscurité provoquée en nous par l'éminence de la splendeur de Dieu nous soyons déficients quant à la compréhension de cette transcendance, cependant parce que nous

l'atteignons d'une certaine façon en dépassant toutes choses, notre intelligence est illuminée et déifiée »²⁴.

Ainsi le mode de connaissance qu'offre l'*adhaesio* est supérieur à la *comprehensio*. L'intellect ne cherche pas à comprendre la nature de Dieu mais à y adhérer, à s'y unir. Autrement dit, l'*adhaesio* est un mode d'union noétique qui, dépassant la connaissance naturelle (qui est le propre de la *comprehensio*), illumine et déifie l'intellect en vue de la connaissance de Dieu. C'est ce qu'entend Albert en commentant la théophanie dont Moïse a fait l'expérience dans l'*Exode* :

« De la sorte, par l'adhésion de son intellect à ce qui est tout à fait impossible à toucher et à voir, car ce qu'il découvre n'est ni ne semble apte à être compris, Moïse, dis-je, se constitue tout entier approprié à Celui qui est au-delà de tout, à savoir Dieu, au moyen d'une conversion radicale à Dieu. N'existant pour nul autre que Dieu seul, il est désapproprié de lui-même et de tout autre, car il est tourné uniquement vers Dieu.

Mais il est alors uni selon un mode meilleur, c'est-à-dire selon le mode le plus noble de son union avec Celui qui reste tout à fait inconnu, à savoir Dieu, par la vacance de toute connaissance naturelle, car il n'est pas orienté vers les réalités autres connues de façon naturelle, de sorte que les connaissances

²⁴ ALBERT LE GRAND, *Commentaire de la Théologie mystique de Denys le pseudo-aréopagite suivi de celui des épîtres I-IV*, trad. É.-H. WEBER, « Sagesses chrétiennes », Cerf, Paris, 1993, p. 82-83 ; voir également sur l'insuffisance de la raison naturelle, *ibid.* p. 195-196 ; 217-218.

naturelles sont en vacance. De ce fait, c'est-à-dire à la mesure de ce fait, il ne connaît rien de connaissance connaturelle, et il est connaissant de façon supérieure à l'esprit, c'est-à-dire d'une manière qui est supérieure à la nature de son esprit, grâce à la lumière divine qui lui est infusée d'en haut et par laquelle son esprit est élevé au-dessus de lui-même.²⁵ »

La connaissance de Dieu par le mode de l' *adhaesio* est apophatique. Sa supériorité réside en ce qu'elle est une vacuité de connaissance naturelle (*comprehensio*) laissant place à cette « lumière divine » qui descend dans l'intellect pour l'élever « au-dessus de lui-même ». « Désapproprié de lui-même », c'est-à-dire de son mode de connaissance naturelle (*comprehensio*), l'intellect peut ainsi sortir de son mode de connaissance habituelle pour « atteindre » Dieu. C'est ainsi qu'en « atteignant » Dieu, l'intellect a une connaissance non plus compréhensive, mais « intuitionnelle » de Dieu²⁶. C'est donc au sens de l'*adhaesio Deo* que l'on doit comprendre le thème de la *continuitas* et de la *conjunctio* de l'intellect agent avec le Premier moteur :

²⁵ ALBERT LE GRAND, *Commentaire de la Théologie mystique de Denys le pseudo-aréopagite suivi de celui des épîtres I-IV*, trad. É.-H. WEBER, « Sagesses chrétiennes », Cerf, Paris, 1993, p. 105.

²⁶ ALBERT LE GRAND, *Summa theologiae*, éd. Col., t. XXXV, Prologus, p. 3 : *Altissima etiam eius dignitas est, sed etiam supra angelicum intellectum posita, quam solus deus perfecte habet et possidet. Unde dicit Augustinus in libro De vivendo Deum ad Probam : Scire deum possumus, comprehendere vero minime. Scire enim est supra mentis nostrae virtutem per intellectum tangere. Comprehendere autem discursus et contactus intellectus est supra terminos rei, quod in infinito fieri non potest et in incircumsripto.*

« La lumière incirconscribable de la déité, laquelle est Dieu lui-même, s'unit dans la patrie à notre intellect agent. Elle se répand sous un mode substantiel sur toute l'âme pour la combler. Celle-ci sera emplie de Dieu même qui est sa béatitude. C'est ce qu'ont obscurément affirmé les philosophes en disant que si l'âme, après la mort, entrait en contact (*continuaetur*) avec le Premier moteur, ce serait pour son épanouissement »²⁷

*c. L'intellect connaissant Dieu en lui-même*²⁸

C'est donc par cette connaissance intuitionnelle de Dieu qu'est l'*adhaesio*, au moyen de la *lumen gloriae* que l'homme pourra connaître l'essence de Dieu en lui-même :

« L'essence même de Dieu sera connue de tous les bienheureux[...] de façon immédiate et par mode de conjonction, de sorte que Dieu se fait lui-même

²⁷Cf. ALBERT LE GRAND, *In IV Sent.*, d. 49, a 5, ad. 1-2, éd. BORGNET, t. XXX, p. 670b : [...]*incircumscribibile lumen deitatis quod est Deus ipse, unitur intellectui agenti, et sic effunditur substantialiter super totam animam et implet eam : et hoc modo anima plena erit ipso Deo qui est sua beatitudo. Et hoc est quod obscure dixerunt Philosophi, quod si anima post mortem primo motori continuaetur, hoc esset ratione suae prosperitatis.* La traduction est de É.-H. WEBER.

²⁸ Prenons conscience que les thèses qu'Albert soutient sur la vision béatifique ici sont en corrélation avec la condamnation parisienne de 1241, était notamment condamnée, la proposition suivante : « Que l'essence divine ne sera vue en soi ni par l'homme, ni par l'ange ». Cf. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, H. DENIFLE, É. CHATELAIN, Paris, 1889.

objet présent (*offert se*) pour notre intellect comme il l'est déjà au sien »²⁹.

En d'autres termes, la connaissance de Dieu et de son essence ne procède pas tant de l'intellect que de Dieu lui-même : c'est en tant que lumière traversant l'intellect et l'illuminant que l'essence de Dieu se fait connaître sous la forme d'une présence. L'intellect connaît Dieu comme Dieu se connaît lui-même parce que c'est Dieu qui, siégeant dans l'intellect de l'homme, se contemple au moment de l'*adhaesio*.

« Dans la patrie, il y a au sein de l'intellect la lumière de gloire qui comble totalement l'âme et l'irradie de vie éternelle. Sous cette lumière l'âme s'oriente de façon immédiate vers Dieu, ne recevant de lui rien d'autre que lui-même. Uni de la sorte avec lui, « dans un unique esprit », elle le connaît [en lui-même] ». [*I Cor.* 6, 17]³⁰

Ainsi, le monopsychisme prétendu d'Albert le Grand n'aurait de monopsychisme que le nom. La *continuitas* et la *conjunctio* ne sont pas une

²⁹ ALBERT LE GRAND, *In I Sent.*, d. 1, a 15, sol., éd. BORGNET, t. XXV, p. 36a : *Ad hoc sine praejudicio dicimus, affirmantes quidem certissime, quod divina substantia videtur a beatis omnibus : qualiter autem videtur, sine praejudicio dicimus sic, quod videtur immediate per conjunctionem : ita quod Deus offert se nostro intellectui per substantiam suam, sicut intellectus sibiipsi : et hoc est quod dicit Apostolis, I ad Corinth. XIII, 12 : Cognoscam sicut et cognitus sum.* La traduction est de É.-H. WEBER.

³⁰ Cf. ALBERT LE GRAND, *In IV Sent.*, d. 49, a 5, éd. BORGNET, t. XXX, p. 670b : *Hic tamen potest dici, quod Deus in patria aliter est in anima, et aliter in via et in omnibus: qui in patria est in intellectu lumine gloriae replens totam animam, et vitam aeternam sibi influens, secundum quod beatitudinis est objectum, ut supra dictum est : et sic billa claritate anima convertitur immediate in Deum, non accipiendo aliud ab ipso quam ipse sit : sed hoc modo unita ei in uno spiritu intelliget eum : et ideo ad hunc intellectum non est necessaria specei assimilatio formalis quando substantialiter inest.* La traduction est de É.-H. WEBER.

fusion de l'intellect de l'homme en Dieu mais une union. Cette union préserve la nature de l'intellect et la nature de Dieu en ce que c'est Dieu, dans l'intellect sous un mode d'illumination, qui se contemple au moment de l'*adhaesio* : c'est en ce sens que l'on peut comprendre que l'intellect connaît Dieu tel que Dieu se connaît lui-même.

d. La lumière connaturelle de la raison et la lumière surnaturelle de la foi : vers une divinisation de l'homme

Penchons nous à présent sur cette lumière divine ou *lumen gloriae* qui oriente l'intellect vers sa Fin, Dieu lui-même. Nous l'avons vu, Albert souligne deux modes de connaissance distincts : la *comprehensio*, qui est un mode de connaissance naturel ne se portant que sur les réalités de la nature, et l'*adhaesio*, qui est un mode de connaissance intuitionnel acheminant l'intellect à la connaissance de Dieu. À ces deux modes de connaissance semblent correspondre deux types de lumière auxquels sera appliqué le lexique du *fluxus* :

Ad tertium dicendum, quod duo modi sunt revelationis. Unus modus est per lumen connaturale nobis. Et hoc modo revelatum est philosophis. Hoc enim lumen non potest esse nisi a primo lumine dei, ut dicit Augustinus in Libro de magistro, et hoc optimo probatum est in Libro de causis. Aliud lumen est ad supermundana contuenda, et hoc est elevatum super nos. Et hoc lumine revelata est haec scientia. Primum relucet in per se notis, secundum autem in fidei articulis.

Ad quartum dicendum, quod Ambrosius loquitur de influentia luminis connaturalis, quod super omne verum fluit a spiritu veritatis sicut a primo principio. Ad quintum dicendum, quod licet materialiter tractentur in aliis scientiis, quae tractantur in scientia divina, tamen non sic tractantur, sed in eis tractantur utens vel partes entis substantes proprietatibus, quae fluunt ex essentialibus eorum. In ista autem scientia tractantur secundum relationem ad fruibile et secundum quod substant proprietatibus, quae attribuuntur eis, inquantum talia sunt.

Ex his ulterius patet, quod haec scientia non superfluit, sed valde necessaria est ad salutem. Ex illuminatione enim connaturali nobis non sufficienter innotescunt, quae ad salutem necessaria sunt. Unde omnibus aliis traditis scientiis ista tamquam omnium perfective necessaria est, in qua supermundana illuminatione innotescunt ea quae ad salutem hominis pertinent³¹.

³¹Cf. ALBERT LE GRAND, *Summa theologiae*, pars I, tr. I, q. 4 ad 3 et ad 6, éd. Col., t. XXXIV, 1, p. 15, l. 41s. Voir aussi *Summa theologiae*, Ia, tr. 1 q. 1 ad 2, éd. Col., t. XXXIV, 1, p. 7, l. 35s : *Ad id quod secundo obicitur, dicendum, quod intellectus noster diversis perficitur luminibus et elevatur ; et ex lumine quidem connaturali non elevatur ad scientiam trinitatis et incarnationis et resurrectionis, ex lumine autem fluente a superiori natura ad supermundana elevatur, quae potentia sola divina et voluntate sunt, ut dicit Chrysostomus. Et his lumine desuper influente assentit et certius ea scit quam illa quae ex lumine sibi connaturali accipit.* « Notre pensée intellectuelle a une double manière d'accéder à sa perfection : par la lumière qui lui est connaturelle, et par une lumière noétique qui émane d'une nature supérieure et lui communique de pouvoir s'élever à la connaissance de choses relevant[...] de la seule puissance et de la seule volonté de Dieu : la Trinité, l'Incarnation, la Résurrection. Grâce à cette lumière d'origine supérieure devient possible

La *comprehensio* serait donc, en tant que connaissance naturelle, une connaissance philosophique faisant appel à une lumière connaturelle, et l'*adhaesio*, une intuition d'où résulte la *scientia theologica* faisant appel à une « lumière noétique ». Cette lumière noétique venant de Dieu, c'est la foi. En appliquant le lexique du *fluxus* à la lumière naturelle de la raison, celle du *Liber de causis*, et celle surnaturelle de la foi, celle du *De magistro*, Albert cherche en réalité à décrire le mode d'une subalternation des savoirs : le *fluxus* albertinien est autant noétique, qu'épistémologique. Appliqué à la foi et à la raison, à la théologie chrétienne et à la philosophie, le *fluxus* détermine un rapport d'analogie existant non seulement dans les réalités, mais aussi dans les sciences qui considèrent ces réalités.

« La certitude de la foi résulte de la lumière de foi qui *informe la conscience*. Elle y suscite la conviction, sous mode d'amour de la vérité propre à l'objet de foi et de tension vers cet objet, bien qu'il soit situé au-delà de la limite accessible à la raison »³².

De par sa vacuité, l'intellect devient réceptacle « déiforme » susceptible de recevoir cette « lumière divine » qui le fera monter vers Dieu. La lumière « informe » la conscience, c'est-à-dire l'intellect vacant de toutes connaissances naturelles, pour la tendre vers sa fin : Dieu lui-même. Autrement dit, le *lumen gloriae*, qui est une lumière noétique, semble obéir également aux lois dialectiques du *motus circularis* : la lumière descend sur

un assentiment plus certain que la connaissance que notre pensée acquiert par sa lumière connaturelle ». La traduction française est de É.-H. WEBER.

³² Cf. ALBERT LE GRAND, *In III Sent.* d. 23 a 17 sol., éd. BORGNET, t. XXVIII, p. 434-435. La traduction française est de É.-H. WEBER.

l'intellect, l'informe, et l'oriente ainsi vers une *adhaesio* avec Dieu, c'est-à-dire vers une union de conjonction et de continuité avec Dieu qui est sa Fin. Ainsi l'intellect contemple Dieu tel qu'il est : c'est Dieu, dans l'intellect humain qui se contemple au moment de l'*adhaesio*.

Le schéma dialectique du *motus circularis* se retrouve donc à bien des niveaux chez Albert le Grand. Sur le plan de la vie de Dieu *ad intra*, c'est-à-dire de la processions de ses hypostases (*egressus/regressus*). Sur le plan de la vie de Dieu *ad extra*, c'est-à-dire dans sa puissance créatrice (*exitus/reditus*). Enfin, dans l'homme lui-même qui par le biais de l'*adhaesio* où la lumière noétique descend sur l'intellect vacant pour l'orienter vers sa Fin (Dieu), pour ainsi dire boucler le cycle du *motus circularis*. La raison naturelle et son mode de connaissance philosophique (*comprehensio*) n'est pas adéquate à une connaissance de Dieu : non qu'elle soit à proprement inférieure, mais elle est d'un autre ordre ne se limitant qu'à la nature. Dieu étant au-delà de toute nature, il semble logique que la connaissance appropriée soit également au-dessus d'une connaissance naturelle : elle ne sera donc pas une *comprehensio* mais une *adhaesio*. Ainsi, l'intellect pourra avoir une intuition de Dieu. Par cette intuition l'intellect aura une connaissance immédiate, directe et essentielle de Dieu : non que ce soit l'intellect en soi qui contempera Dieu, mais c'est Dieu, siégeant dans l'intellect humain qui se contempera au moment de l'*adhaesio*. C'est uniquement en ce sens que l'intellect pourra connaître Dieu : parce que Dieu siègera dans l'intellect par sa lumière noétique. La connaissance de l'essence de Dieu par l'intellect procède en réalité de l'introspection de Dieu dans l'intellect humain : c'est en ce sens et en ce sens seulement que l'intellect connaît Dieu tel que Dieu se connaît lui-même.

La question du prétendu monopsychisme d'Albert le Grand ne doit donc pas être cherchée tant dans l'averroïsme latin que dans la théologie mystique de Denys d'une part, et les doctrines augustiniennes de l'illumination de l'âme et de l'*abditum mentis* d'autre part. Albert le Grand a baptisé la *coniunctio* ou *continuitas* averroïste grâce à Denys et à Augustin.

Le temps fort de ce baptême de la *coniunctio* par Denys et Augustin sera la théorie albertinienne du *fluxus*. L'apport philosophique d'une telle théologie de la Révélation réside en ce que connaissance philosophique et intuition théologique ne sont pas contradictoires mais se prolongent l'une l'autre. Plus encore, par son apophatisme, Albert semble proposer à travers sa théologie de la Révélation une véritable phénoménologie où la suspension de jugement ou plus exactement la négation est apophatiquement condition de possibilité de connaissance de Dieu. Chaque mode de connaissance a son propre objet et pourtant ne s'exclut pas. La grâce n'abolit pas la nature mais la porte au-delà d'elle-même pour l'amener à sa perfection. Enfin, la thèse du *motus circularis* d'Albert le Grand offre un véritable schéma transcendantal de la causalité : celle du *fluxus* ; tout être flue (*defluens*) de son Principe premier et y reflue (*refluens*) tout en restant soi. Le *fluxus* est une émanation de formes procédant d'une source première que Platon (mais aussi Avicenne) appelait *Dator formarum*, le Donateur de formes. La procession des formes fait que ces dernières se communiquent entre elles : ainsi, y a-t-il une communication de nature entre les différentes formes, communication qui n'annihile cependant en rien leurs individualités tout en préservant une unité ontologique et de mouvement. Cette communication de nature se fonde sur une analogie de l'être où il y a proportion de l'inférieur au supérieur : elle est *per prius et posterius*. Comme pour Isaac Israëli, ce qui importe pour Albert le Grand dans sa théorie de la causalité, ce n'est ni la cause, ni l'effet,

mais le passage de la cause à l'effet : c'est-à-dire la procession des formes. La causalité d'Albert est mouvement de formes communiquant non seulement avec leur principe et avec leurs effets, mais aussi de formes communiquant entre elles. Il en est de même avec le rayonnement du soleil, image chère à Denys et à Augustin : s'il y a bel et bien une source lumineuse, on ne saurait séparer cette source lumineuse de son rayonnement, car la nature d'une source lumineuse c'est précisément de se diffuser, de rayonner.

Il semble qu'Albert invoque constamment cette théorie du *fluxus* quant à sa théologie de la Révélation, d'où l'importance de l'image de la lumière et de l'illumination dans sa théologie mystique. Le *fluxus* qui est une communication de nature entre différents êtres, tels que la procession des hypostases trinitaires, la procession de la Création, celle de l'intellect, leur permettent une unité de synthèse tout en préservant leurs identités individuelles. Ainsi en est-il, nous l'avons vu, pour l'intellect et Dieu (ou le Premier Principe), mais aussi pour les différents modes de connaissance que l'on peut avoir de Dieu. Le *fluxus* ne concerne donc pas seulement la noétique mais également toute l'épistémologie albertinienne : de même qu'il peut y avoir communicabilité de nature avec Dieu ou le Premier Principe, de même il peut y avoir communicabilité de nature entre les différentes sciences. Ainsi la théorie du *fluxus*, comme univocité de la causalité, garantit l'unité de synthèse entre les savoirs sur le plan épistémologique d'une part, et l'union entre l'intellect et son Premier Principe sur le plan noétique d'autre part ; cela sans annihiler leur principe d'individualité. Il semble que ce soit également à la lumière de cette théorie, que l'on peut lire le prétendu monopsychisme d'Albert le Grand. La *coniunctio*, fondée sur une métaphysique de la lumière et de la fontalité dans la théorie du flux, exprime ainsi une véritable analogie de l'être dans laquelle on verra les prémisses de la subalternation tant des êtres que des sciences.

5. Autonomie des deux théologies

Les deux théologies restent autonomes l'une vis-à-vis de l'autre : le philosophe n'a pas à se prononcer sur le dogme : ils sont fous ceux qui demandent aux philosophes de se prononcer sur la Résurrection, dit Albert³³.

Le terrain épistémologique où se remarque le plus l'autonomie des deux théologies d'Albert semble être son naturalisme en cosmologie et en physique d'une part et sa théologie de la Création d'autre part. Albert s'oppose nettement à l'acception que donnent les Arabes à la Cause Première : celle-ci est réduite au concept de Premier Moteur exclusivement ajusté au premier corps mobile à quoi s'oppose la doctrine théologique d'un Dieu Créateur « de l'être pour tout étant ». Cela dit, Albert ne fait pas violence à ces philosophes : ils ne pouvaient, *philosophiquement*, que soutenir la thèse d'une connaissance exclusivement *générale* de la part de la Cause Première à la différence de la théologie de la Révélation qui défend que Dieu connaît *particulièrement* les réalités créées.³⁴ De plus, l'optique de

³³ ALBERT LE GRAND, *In IV Sent.* d. 43 a 3, éd. BORGNET, t. XXX, p. 509b : *Ex ista quaestione patet, quod amentes sunt qui reprehendunt Philosophos non loquentes de resurrectione, quia per philosophiam non potest probari resurrectio, sed potius per principia fidei.* « Ils sont fous ceux qui reprochent aux philosophes de ne pas traiter de la résurrection. La philosophie n'a pas à rendre raison de la résurrection. C'est bien plutôt la tâche de la théologie par recours aux principes de la révélation ». La traduction française est de É.-H. WEBER.

³⁴ Cf. ALBERT LE GRAND, *Super dionysium de divinis nominibus*, c. 7, §3, éd. Col., t. XXXVII, 1, p. 339, l. 40s : *Et ideo philosophi non poterant ponere, quod deus cognosceret res in particulari, sed tantum in forma communi, quam rebus influit. Quia tamen hoc haereticum est, ideo oportet invenire aliam viam secundum fidem, ut dicamus, quod deus non tantum dat rebus formam, sed etiam propter infinitatem potentiae operatur totam rem.*

la théologie de la Révélation diffère de la théologie philosophique en ceci : là où la théologie philosophique voit Dieu exclusivement comme Cause Première, la théologie de la Révélation voit Dieu comme Alpha et Omega, Principe et Fin : on comprend qu'en ce sens le monde ne peut être éternel pour Albert³⁵, tout découle (*defluit/exitus*) de Dieu et tout retourne à lui (*refluit/reditus*) dans un mouvement circulaire (*motus circularis*)³⁶

Et ita ab ipso est et materia et forma secundum quamlibet proprietatem, et ideo oportet, quod apud ipsum sit ratio propria cuiuslibet rei, et sic cognoscit unumquodque particulare, sicut artifex, si produceret ex se totam domum in materia et forma. « Les philosophes ne pouvaient pas affirmer que Dieu connaisse les réalités créées d'une connaissance portant sur leur être particulier, mais seulement d'une connaissance commune et générale (*in forma communi*). Ce dernier mode est celui qui correspond à l'influx noétique et ontologique selon lequel se déploie la causalité exercée à leur endroit par la Cause Première. La théorie est contraire à celle de la foi (*haereticum*) : il faut en inventer une autre qui s'inspire de la révélation ». La traduction française est de É.-H. WEBER.

³⁵ Sur ce point, Albert semble particulièrement anti-averroïste : soutenir que le monde est éternel ruinerait tout le discours eschatologique (Jugement dernier, vision béatifique, etc...) de la théologie de la Révélation ainsi que la thèse d'une Création du monde *ex nihilo* ; soutenir l'unité de l'intellect agent ruinerait, outre le principe d'individuation, la théologie morale (liberté de la personne) en minimisant le péché (« puisque Saint Pierre est au Ciel, et que l'intellect de Pierre est un avec tous les autres intellects, tout intellects, combien même seraient-ils pécheurs, auraient part au Ciel »). Albert soutient contre Averroès l'immortalité de l'âme individuelle comme il refuse la définition de l'âme d'Aristote, « L'âme est la forme du corps » : cette dernière proposition d'Aristote ne définit pas l'âme mais souligne l'une des fonctions de l'âme. L'âme, en réalité, est d'abord « une substance intellectuelle » (Avicenne). C'est l'intellect agent qui produit la forme dans l'homme. Il est différent dans chaque homme pris individuellement, mais comme émanation de la création divine, il participe de l'universel et rend ainsi possible l'universalité de la connaissance objective : l'intellect agent est une « lumière qui est en nous cause première de la connaissance, universellement capable de causer l'intelligible, et continuellement occupée à la causer » (Cf. É. GILSON, *La philosophie au Moyen Âge*, t. II, Petite bibliothèque Payot, 275, Paris, 1976, p. 513). Albert semble enfin anti-averroïste quant au statut des Intelligences séparées qui seraient un médium dans la causalité créatrice du Premier Moteur, ce qui reviendrait à soutenir en théologie de la Révélation que Dieu aurait créé le monde non pas immédiatement *ex nihilo* mais obliquement au moyen des Intelligences séparées.

³⁶ Cf. ALBERT LE GRAND, *III Sent.*, d. 20, a. 4, sed contra 5, éd BORGNET, t. XXVIII, p. 361b : *Item, perfectio universi consistit in dimensione circulari, ut probat Philosophus : et quia circulo nihil est addibile : ergo maxim perfectione naturae mundus est perfectus : ergo*

Par ailleurs la philosophie se fonde sur l'évidence, la réduction, la raison, l'observation et l'expérience là où la théologie se fonde sur des témoignages (reçus par la Révélation), sur une autorité et vit de foi : « le propre du philosophe est de manifester les causes de ce qu'il affirme »³⁷, « ne rien dire ni ne rien croire qui ne soit ou de l'évident par soi ou du démontré comme rigoureusement vrai par *réduction* à ce qui est évident par soi »³⁸ : un rasoir d'Occam avant l'heure pourrait-on dire. Au début de sa Physique, Albert expliquera son projet : outre le fait d'introduire Aristote « aux Latins », Albert désire suppléer lui-même aux lacunes du Stagirite par ses observations³⁹. Imprégné d'un esprit d'encyclopédique, Albert n'en est donc pas moins critique et naturaliste. Cependant la formulation naturaliste d'une théologie (laquelle appartient en principe à la métaphysique) pose problème : on comprend l'impératif d'une méthode *naturaliste* dans le champ de la *physica*, mais on comprend moins l'impératif de cette méthode lorsqu'elle s'introduit dans le champ de la métaphysique, de la *theologia*. En quoi une telle méthode (qui est spécifique à la physique) peut-elle mener à une connaissance de la Cause première ? Albert donne lui-même sa réponse : « Notre pensée intellectuelle ne progresse vers la connaissance des réalités suprêmes (*ad theologiam*, au sens d'Aristote) qu'après s'être

cum similiter Dei perfecta sunt opera, ultimum debet concludi in primum ut fiat circulus : primum autem est Deus, et ultimum homo : ergo Deus et homo debent uniri : et hoc contingeret, etiamsi homo non peccaret.

³⁷ Cf. ALBERT LE GRAND, *De anima*, lib. I, tr. II, c.7, éd. Col., t. VII, 1 p. 37, l. 57 : *et ideo dictum suum sine causa est et sine consideratione philosophiae, quia philosophorum est causas ostendere eorum quae dicunt.*

³⁸ Cf. ALBERT LE GRAND, *De Coelo*, lib. III, tr. I, c. 2, éd. Col., t. V, 1 p. 204, l. 58s : *Philosophi enim non est aliquid dicere neque credere, nisi quod aut sit per se notum aut ex his quae per se nota sunt, verissime probatum.*

³⁹ Cf. ALBERT LE GRAND, *Physica*, lib. I, tr. I, c. 1, éd. Col., t. IV, 1, p. 1, l. 23-41.

d'abord développée en acte dans les domaines subordonnés »⁴⁰. La physique est certes subordonnée à la théologie philosophique mais cette dernière ne peut se passer de physique. La physique est condition de possibilité de la métaphysique : sans physique pas de méta-physique. Cette position diffèrera en théologie de la Révélation où la Création reste déterminée par son Créateur : si elle est condition de possibilité de la connaissance de Dieu, la connaissance de la nature ne peut à elle seule accéder à la connaissance du Dieu révélé : il lui faut l'aide de la grâce, le *lumen gloriae*. La connaissance de la nature est nécessaire mais non-suffisante pour l'accession à la connaissance de Dieu. Par sa non-suffisance de la connaissance de la nature, Albert ne réprovoque pas la philosophie mais bien au contraire, il lui donne toute son autonomie : la non-suffisance de la philosophie pour l'accession à la science théologique est garante de sa propre autonomie. Bien que nécessaire à la connaissance de Dieu, la théologie philosophique reste autonome quant à la grâce car cette dernière n'est pas de l'ordre de la nature⁴¹.

⁴⁰ Cf. ALBERT LE GRAND, *Metaphysica*, lib. VII, tr. I, c. 6, éd. Col., t. XVI, p. 326, l. 37s : *Transire enim oportet, sicut diximus, per haec sensibilia eadem nota nobis. Hoc enim maxime est faciendum in sapientia, quae non habetur nisi omnibus aliis ad ipsam adminiculantibus praehabitis. Et, sicut in II De intelligibili et intellectu ostendimus, intellectus noster non surgit ad theologica contuenda, nisi prius se sit adeptus in omnibus inferioribus in effectu intellectis.*

⁴¹ La question est plus ardue en réalité. Imprégnée des enseignements des Pères de l'Eglise, la christologie d'Albert repose sur une dialectique entre grâce et nature : de même que la grâce s'est plongée dans la nature humaine par l'Incarnation du Verbe, de même la nature humaine a été haussée à la nature divine, c'est-à-dire à la grâce. D'où l'adage de Thomas d'Aquin : « La grâce n'abolit pas la nature mais la parfait » (*Somme Théologique, I Qu. I a. 8*), c'est-à-dire l'a rend à son état originel (corrompu par le péché des origines) : en vertu de la grâce divinisatrice de son Incarnation, le Christ a rendu la nature, non seulement divine, mais aussi complètement et originellement naturelle. C'est dans ce sens qu'Albert se demandera si toute connaissance vraie et naturelle suppose la grâce divine ; il répondra en reprenant l'analyse dionysienne de la lumière et de l'illumination noétiques : l'intellect possible et l'intellect agent ne suffisent pas à la connaissance humaine : *lux intellectus agentis non sufficit per se, nisi per applicationem lucis increati, sicut applicatur radius*

6. Foi et raison dans les théologies d'Albert le Grand

De cette autonomie de la philosophie première (la théologie d'Aristote) par rapport à théologie de la Révélation, faut-il déduire un divorce entre la foi et la raison ? La théologie, qui est une science organisée de la Révélation peut faire appel aux arguments philosophiques, mais seulement à titre secondaire et non à titre principal⁴². Si dans l'ordre de la philosophie il ne peut y avoir de méta-physique sans physique, il ne peut y avoir également en théologie de la Révélation, de Créateur sans créatures. Plus encore, il ne peut y avoir de Dieu sans connaissance humaine de Dieu : sans hommes, il n'y aurait pas de Dieu comme tel. D'où le rôle prépondérant de la Révélation chez Albert : Dieu s'est révélé comme quintessence de l'être (*Ego sum qui sum*) en vue d'être connu par l'homme. Et c'est bien là le problème : si pour Albert la théologie de la Révélation se porte effectivement sur l'être déterminé qu'est Dieu, à la différence de la *theologia* des philosophes qui porte sur l'être en tant qu'être, encore faut-il

solis ad radium stellae. Albert répond donc à la question *An omne verum dictum, sit a Spiritu sancto inspiratum ?*, *si gratia vocatur quodlibet donum a Deo gratis datum, tunc non fit hoc sine gratia*. L'homme a besoin d'une lumière plus abondante que la sienne : *ampliori lumine quam sit lumen agentis intellectus, sicut est radius divinus, vel radius revelationis angelicae*. (Cf. *In I Sent.* 2, 5, éd. BORGNET, t. XXV, p. 59-60). Sur ce sujet, voir : P. LAVAUD, *Les dons du Saint Esprit d'après le Bx Albert le Grand*, dans *Revue thomiste*, 1932, pp.162-184, et P. MEERSSEMAN, *La contemplation mystique d'après le Bx Albert le Grand est-elle immédiate ?*, dans *Revue thomiste*, 1932, pp. 184-198.

⁴² Cf. ALBERT LE GRAND, *Super Dionysii epistulas*, VII, éd. Col., t. XXXVII, 2, p. 504, l. 11s : *Dicendum, quod in asserenda fidei veritate non sunt introducendae rationes philosophicae sicut principales, sed probatur tamquam ex priori ex inspiratione spiritus sancti. [...] Sed sicut secundariae induci possunt et sunt utiles [...]*. « Pour enseigner les vérités de la foi on ne doit pas introduire des raisons philosophiques au titre d'argument principal, car la démonstration doit être conduite en premier à partir des textes inspirés par l'Esprit-Saint [...]. Mais au titre d'argument secondaire, on peut y recourir, car elles sont utiles... » (traduction de É.-H. Weber). La raison philosophique est utile au *frui* que recherche la foi théologique.

voir quel contenu enferme la définition qu'il donne de Dieu ; Dieu est *summa essentiae*, sa nature étant d'exister. Dieu est un être en tant qu'être. Le Dieu des théologiens serait-il le même que le Dieu des philosophes ? Oui dans son rang ontologique, non dans sa fonction créatrice. Mais pourquoi Dieu avait-il besoin d'être connu par l'homme ? Parce que ce dernier émane de Lui : Il ne pouvait donc que S'ignorer en ne se Révélant pas à l'homme. C'est en ce sens que la théologie d'Albert sera pratique et anthropologique. Certes, la théologie de la Révélation cherche à étudier la Trinité de Personnes, mais « cela implique, outre les aperçus suprêmes sur le mystère de la vie interne de Dieu, un discernement capital pour la lecture théologique de l'univers de l'être créé. L'émanation des créatures lui apparaît comme signe et prolongement des processions trinitaires, d'où la doctrine de la création par le Verbe divin [...] l'affirmation du caractère libre de la création »⁴³, et la nécessité d'une noétique qui ne peut être formulée qu'à l'aide de la raison. Et c'est encore là la spécificité d'Albert, la théologie porte non seulement sur la procession interne de la Trinité mais aussi sur sa procession créatrice *ad extra* : c'est-à-dire sa causalité créatrice. Ce caractère *utilitaire* de la raison pour l'expression de la foi n'est donc en

⁴³ É.-H. WEBER, *La relation de la philosophie et de la théologie selon Albert le Grand*, dans *Archives de philosophie* p. 566, t. 43, 1980. Le Père Wéber continue : « Dieu est fin pour l'homme selon l'optique théologique en tant qu'il offre, en se révélant et notamment en s'incarnant, de partager la béatitude qui est sienne. Toutes les réalités que considère la théologie : Dieu Trinité et ses œuvres menant au salut, elle les connaît non pas de façon détachée et absolue, en tant qu'elles sont être, mais en leur rapport avec l'homme, pour les discerner comme source de cet épanouissement accompli qu'est la béatitude eschatologique promise. La science théologique s'intéresse de près au créé, mais elle ne le considère pas, comme la métaphysique, en tant qu'être. Elle le connaît comme être compris sous une détermination : en tant que référé à ce dont il y a jouissance béatifiante, Dieu en lui-même. » Cf. *In I Sent.* d. 1 a 2 sol., éd BORGNET, t. XXV, p. 16 a : *Theologia non speculator res in quantum res sunt absolute, sed prout ordinantur ad perfectionem beatitudinis et fruitionis, ad ques dinantur ut beatificantes, quaedam autem ut adjuvantes et disponentes ad beatitudinem sicut utilia* ; *Summa theologiae*, lib. I, tr. I, q. 3, c. 4, éd. Col., t. XXXIV, 1, p. 14, l. 29 : *theologia autem non est de ente ut ens [...] sed est de ente determinato per formam analogiae ad id quo fruendum est.*

aucun cas une annexion de la théologie des philosophes par la théologie des théologiens et n'offense pas leurs autonomies respectives. Ainsi, même si le théologien emprunte à sa guise les matériaux du philosophe pour la systématisation de la foi, la philosophie reste autonome, parce que naturelle et non révélée, quant à la théologie du théologien. Autrement dit, la théologie philosophique d'Albert serait une théologie rationnelle parce que naturelle. La théologie de la Révélation jouit du titre de science parce qu'elle utilise la raison⁴⁴ pour organiser et formuler son fondement : la foi.

Mais l'application de la raison philosophique pour l'organisation de la *scientia theologica* est-elle le seul point d'une rencontre entre la philosophie et la théologie de la Révélation ? Il semble que non. En effet nous avons deux définitions différentes des objets respectives des deux théologies (philosophique et de la Révélation). La théologie philosophique ou *philosophia prima* a pour objet et pour principe les substances séparées et immobiles, la Cause première et l'être en tant qu'être. La théologie procède par le principe de la Révélation et a pour objet Dieu en tant que Trinité et sa procession *ad intra* (celle des hypostases) et *ad extra* (la Trinité créatrice). La première définition, aristotélicienne, nous l'avons vu, est philosophique ; la seconde, est dogmatique. Pourtant, bon nombre d'analogies peuvent apparaître entre ces deux systèmes. La première réside dans le contenu de la définition dogmatique de Dieu : faisant l'exégèse du *Ego sum qui sum* d'une part et soutenant les principes de sa théologie négative, Albert soutient que Dieu est *summa essentiae*. En d'autres termes, la définition dogmatique que donne Albert de Dieu, bien que s'appuyant sur

⁴⁴ Sur la notion de raison chez Albert le grand, voir F. RUELLO, *Les « Noms divins et leurs « raisons » selon Albert le Grand commentateur du « De Divinis nominibus »*, « Bibliothèque thomiste », Vrin, 1963, première partie, p. 43–133 ; voir aussi, P. MICHAUD-QUANTIN, *La psychologie de l'activité chez Albert le Grand*, Bibliothèque thomiste, Vrin, 1966, Ch. 17, La raison, p.197-205.

les principes de la Révélation, reste éminemment ontologique : Dieu est plénitude d'essence. Le second point, reprenant la théorie du *fluxus*, réside dans le caractère processionnaire de Dieu quant à ses hypostases et quant à la Création : en ce sens Dieu est Cause première provoquant la cause de lui-même, celle des êtres créés et de la connaissance que ces derniers ont de Dieu. En ce sens, connaître Dieu, ce sera également connaître les créatures non seulement dans leurs genres mais aussi dans leurs singularités. Dans les deux cas, non seulement Albert fait appel à des méthodes proprement philosophiques habillées de la Révélation, mais en plus, il semble donner au contenu même de ces définitions un contenu philosophique : Dieu comme plénitude de l'être dans le premier cas, Dieu comme Cause première avec un ajout néoplatonicien, celui de sa procession ayant fonction non seulement causale mais aussi ontologique et noétique. Si Albert semble donc sceptique quant à l'identification de la philosophie à la théologie de la Révélation, il n'en demeure pas moins que ces deux disciplines restent analogues : la *philosophia prima* est par sa fonction architectonique condition de possibilité de la théologie comme *scientia*.

Ainsi, nous pouvons constater que si elle n'est pas suffisante à la connaissance de Dieu, la raison reste néanmoins nécessaire à cette dernière. Foi et raison, bien que distinctes, doivent cohabiter : la raison consolide la *theologia* comme *scientia*, la foi, donne un supplément d'âme à la raison pour la faire accéder à Dieu. En ce sens, on ne saurait établir un primat de l'un sur l'autre. Le statut ancillaire de la *philosophia* à la *theologia* est à comprendre non plus comme un asservissement mais comme une aide auxiliaire.

B. Naturalisme et théologie de la Révélation : la théologie comme science pratique, esquisse d'une anthropologie religieuse ?

1. La fin ultime de l'homme : le *fruibile*

Le naturalisme d'Albert⁴⁵ aurait également un rôle fondamental dans la formulation de sa théologie de la Révélation : l'objet premier de la théologie n'est pas Dieu, mais le désir et le bonheur (le *fruibile*) de

⁴⁵ Sur le naturalisme d'Albert le Grand, voir A. ZIMMERMANN, *Albert le Grand et l'étude scientifique de la nature* dans *Archives de philosophie*, t. 43, Paris, 1980, p. 695-711. L'auteur y confronte Galilée à Albert pour dégager chez ce dernier un aristotélisme critique et une délimitation des sciences de la nature et de la théologie : « Dans le domaine des sciences naturelles, nous n'avons pas à nous demander comment Dieu utilise sa création selon son bon vouloir pour des miracles qui manifestent sa puissance. Au contraire, il nous faut rechercher ce qui peut arriver dans la nature, conformément à l'exercice naturel des causes naturelles » Cf. ALBERT LE GRAND, *De caelo*, I, tr. 4, c. 10, éd. Col., t. V, 1, p. 103, 5-12 : *Et ideo supra diximus, quod naturalia non sunt a casu nec a voluntate, sed a causa agente et terminante ea, nec nos in naturalibus habemus inquirere, qualiter deus opifex secundum suam liberrimam voluntatem creatis ab ipso utatur ad miraculum, quo declaret potentiam suam, sed potius quid in rebus naturalibus secundum causas naturae insitas naturaliter fieri possit.* Albert ne réfute pas pour autant, en théologie, la toute-puissance divine et sa volonté sur les réalités créées : se contredirait-il par rapport à sa philosophie naturelle ? Outre l'apparente contradiction, on assisterait plutôt à une application implicite de la doctrine de la double vérité : qu'en physique le philosophe doit se limiter aux causes naturelles, cela est vrai ; qu'en théologie, le théologien doit déterminer les réalités créées à la toute-puissance et à la volonté de Dieu, cela est vrai. En ce sens, Albert serait plus averroïste qu'on ne le croit. L'autonomie de la philosophie et de la théologie et de leurs vérités respectives seraient alors, chez Albert, l'expression implicite de la doctrine de la double vérité. C'est du moins ce que l'on pourrait croire *a priori*, car nous le verrons : la finalité commune de la philosophie et de la théologie c'est la félicité intellectuelle. Ainsi, si nous sommes effectivement bien en présence de deux méthodes distinctes (philosophique et théologique) avec leurs principes respectives, la finalité semble néanmoins rester commune : la félicité intellectuelle. Autrement dit, philosophie et théologie convergent non pas vers une vérité ultime double, mais bien une.

l'homme. En ce sens la théologie n'est pas tant une science qu'une éthique. C'est à ce titre que la science théologique est aussi sagesse. Si, comme nous l'avons montré l'autorité de la foi du théologien ne peut annexer la raison du philosophe, puisque philosophie et théologie sont autonomes, doit-on en déduire pour autant que la théologie de la Révélation ne peut en aucun cas intégrer l'ensemble de la philosophie et donc des sciences. Si la théologie englobe toute autre forme de science ce n'est qu'en vertu de son objet premier : le *fruibile* et le bonheur de l'homme. En effet, « l'homme a naturellement le désir de connaître » et cela, pouvons-nous ajouter avec l'*Ethique à Nicomaque*, pour être heureux : le bonheur est, en effet, la fin de toute connaissance⁴⁶ ; mais ce bonheur, nulle autre science que la théologie de la Révélation ne le considère comme objet propre et premier de son étude. L'homme ne cherche à connaître que pour assouvir son appétit de connaissance, c'est-à-dire pour en jouir, en être heureux : cette jouissance et ce bonheur sont, à proprement parler, l'objet même des investigations de la théologie. Aussi, si la théologie doit « englober » les autres sciences ce n'est pas tant en vertu de ses qualités « félicitantes » (ce que possèdent également les autres sciences⁴⁷) qu'en vertu de l'objet qu'elle se propose d'étudier : le bonheur lui-même. En ce sens, la théologie sera une science pratique.

⁴⁶ Voir *Ethique à Nicomaque*, Livre premier [le bien et le bonheur], ch. I et II. L'*Ethique à Nicomaque* a été d'ailleurs le premier commentaire composé par Albert sur lequel il fondera toute sa conception de la théologie comme science pratique.

⁴⁷ Sur ce point, on peut se demander si Albert ne réduit pas en définitif, à la suite d'Averroès, le « plein développement de la connaissance » à la philosophie première (la théologie philosophique) et non à la théologie de la Révélation : « Par nature tout homme désire connaître : ce désir ne peut atteindre son plein développement que dans la science de la philosophie première [...] » (Cf. *Metaphysica*, I, tr. 2, c. 4, éd. Col, t. XVI, 1, p. 21, l. 87-p. 22, l. 6). On peut regretter que le P. Wéber ait vu, dans ce texte précis, une « complémentarité » entre philosophie et théologie de la Révélation : en réalité, Albert le Grand ne traite absolument pas de théologie de la Révélation dans ce texte précis où il n'est question que de philosophie première. Par contre, il semble qu'une telle proposition, où seule la philosophie première satisfèrait le désir naturel de connaître, ait été condamnée par Etienne Tempier le 7 mars 1277 notamment par les deux premiers articles de son *syllabus*:

2. Les théologies d'Albert le Grand : théologie intellectuelle ou théologie affective ?

La théologie n'est pas spéculative (ici Thomas d'Aquin se séparera d'Albert) mais fondamentalement pratique. On verra que par sa théologie de la Révélation, Albert jettera les bases d'une anthropologie religieuse. En réalité, le naturalisme d'Albert révolutionnera la théologie de la Révélation : celle-ci deviendra critique et universitaire au sens plénier du terme. En jetant de nouvelles bases à la théologie négative⁴⁸, Albert formulera

1° *Quod non est excellentior status quam vacare philosophiae* ; « Cette affirmation a dû être perçue par les censeurs comme traduisant une conception naturaliste de la vie, selon laquelle l'activité contemplative du philosophe est présentée comme le sommet de l'agir humain. [...] C'était méconnaître la supériorité de l'ordre surnaturel, voire nier la dimension proprement surnaturelle de la destinée humaine selon le christianisme. Par le fait même, c'était nier la supériorité de la contemplation chrétienne et du savoir théologique sur la sagesse des philosophes » R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, « Philosophes médiévaux », XXII, Louvain, 1977, p. 15.

2° *Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum*. « S'il en est ainsi, quel cas fait-on des prophètes, des docteurs et des saints ? A ces admirateurs des philosophes, les censeurs rappellent que le chrétien ne peut méconnaître la sagesse surnaturelle des saints, ni l'excellence du savoir théologique ». (*ibid.*, p.18-19)

⁴⁸ « Au niveau théologique la raison ne peut porter d'assertion sur le mode dont elle use au niveau philosophique, car ici et là les modalités d'appréhension sont opposées. Tout ce qui est discerné dans les choses selon le mode philosophique, le mode théologique le corrige par la négativité. L'opposition règne dans la méthode. [La négation du théologien] ne signifie pas que ne se trouve pas en Dieu, selon un mode très véritable, la réalité [discernée au niveau philosophique] affectée de négativité par le mode théologique » Cf. *Super Dionysium de divinis nominibus*, c. 7 § 15, éd. Col., t. XXXVII, 1, p. 348, l. 56s : *Dicendum, quod omnia quae hic per modum privationis de deo significantur, non sunt intelligenda privative, sed negative, ut intelligatur irrationalis non habens rationem, non quia sit aptus habere non habens, quia hoc esset imperfectionis in ipso. Sciendum est autem ad evidentiam huius, quod duplex modus est, quo accipimus cognitionem de rebus, unus philosophicus et alter divinus. Philosophicus quidem modus est, secundum quod scientia nostra causatur ab entibus, quae subsunt nostro intellectui, vel quantum ad modum accipiendi scientiam. Si enim non subessent nostro intellectui, intellectus noster non posset comprehendere ea, nec formae ipsorum possent fieri in ipso, et sic nec cognosceret ea.*

également une théologie sceptique : de Dieu, nous postulons son existence, mais de son essence nous ne savons absolument rien de telle sorte que nous ne pouvons dire de Dieu que ce qu'il n'est pas. Ainsi se pose l'alternative de la théologie : est-elle intellectuelle, et donc spéculative, ou affective, et donc pratique. Nous l'avons vu, Albert semble laisser une place éminente à l'intellect dans sa théologie mystique, on pourrait alors se demander pourquoi Albert tient à définir la théologie comme « pieuse science pratique ». Encore faut-il comprendre ce que l'on doit entendre par *pietas*. La *pietas* est un sentiment d'affection imprimé dans l'intellect. C'est parce que la théologie est une *pietas* qu'elle est pratique : parce que affectée, la connaissance spéculative de l'homme doit également se traduire en œuvre ; l'action succède à la contemplation. Par ailleurs, si Albert parle effectivement de l'intellect, le statut de ce dernier semble être analogue à celui d'affect : pour connaître Dieu, l'intellect doit être vacant de sa fonction naturelle pour être *affecté* par la lumière noétique de Dieu. Ainsi donc, l'intellect, dans la théologie mystique d'Albert semble être un réceptacle affectif du *lumen gloriae*. De même en est-il pour sa définition de la vérité. Albert donne deux définitions de la vérité. La première, traditionnelle, est celle qu'emploiera son disciple Thomas d'Aquin : la vérité est *adaequatio rei et intellectus*. Mais Albert ne se cantonne pas à cette définition de la vérité, il parlera de *veritas affectiva* : la vérité est l'impression d'une *res* sur

Modus autem divinus est, secundum quod accipimus cognitionem ab eo quod est supra intellectum nostrum, inquantum illud immittit se nobis, non secundum proportionem suam, sed secundum potestatem intellectus nostri. Et ideo quando venit in illud, non figitur in ipso tamquam in aliquo determinato cuius fines vel essentiae vel virtutis vel operationis vel proprietatum inspiciat, sed sicut in quodam pelago infinito, in quo verius cognoscit, quid non est, quam quid est. Et circa illam non potest ponere ratio aliquem modum eorum quae accipit secundum aliam viam accipiendi, eo quod modi accipiendi sunt oppositi. Et ideo omnia quae invenit in rebus secundum modum philosophicum, negat ab eo propter oppositos modos accipiendi, et non quia res ipsa non verissime sit in eo. Ibid., § 29, p. 358, 72 s. La traduction est de É.-H. Weber.

l'intellect. En, ce sens, la théologie d'Albert, bien que mystique, n'en reste pas moins pragmatique.

C. De l'épistémologie à la noétique albertinienne : enjeux éthiques

Nous avons esquissé jusqu'à présent les différentes distinctions épistémologiques entre la philosophie et les théologies d'Albert. Ces distinctions épistémologiques ne suffisaient pas. Un déplacement de problématique du domaine de l'épistémologique à celui de la noétique s'imposait : la question du statut scientifique de la théologie n'est pas tant topologique que psychologique. Aussi, de la question « qu'est-ce que la théologie » sommes-nous passés à la question « comment l'âme humaine peut-elle connaître Dieu » pour arriver à la qualification de la théologie comme « pieuse science pratique ». Ces deux questions, de l'architecture de la théologie et des conditions de possibilité de connaître Dieu, sont relayées par le pôle éthique du système albertinien que renferment les notions de *fruibile*, de l'*utile* et de la *veritas affectiva*. Le *fruibile* (la jouissance de...), est l'objet propre de la science théologique : le *fruibile* de l'homme, en son degré ultime, est ce désir naturel qu'a l'homme d'un bonheur éternel, ou plus exactement du bonheur divin partagé qui consiste en la béatitude eschatologique promise mais qui commence déjà dès ici-bas dans l'économie du Salut ainsi que dans le « secret de l'âme » (l'*abditum mentis*) qui unit l'homme à la divinité. L'homme a naturellement le désir d'être heureux tant en durée qu'en intensité. L'*utile*⁴⁹ est ce caractère

⁴⁹ Comme le *fruibile*, l'*utile* est d'inspiration augustinienne. Sur ce point, voir J-M FONTANIER, *Sur l'analogie augustinienne honestum/utile et frui/uti*, dans *RSPT*, t. 84, oct. 2000 où l'auteur associe Augustin à Cicéron. Outre la source augustinienne de l'*utile* chez Albert, nous pourrions également mesurer l'influence de ce concept chez Thomas d'Aquin dans son *Super Isaiam*. Premier texte théologique de Thomas, alors bachelier biblique

auprès de son maître (c'est-à-dire disciple sinon assistant de ce dernier), cet écrit fût composé à Cologne avant son départ à Paris vers 1252. Il s'agit d'une lecture « cursive » d'Isaïe, attachée au sens littéral, avec des annotations marginales, « collationes », « en vue d'un prolongement pastoral et spirituel » selon J.-P. Torrell. On possède un important manuscrit autographe de la célèbre écriture *illegibilis* (il s'agit des chap. 34-50, qui se trouvent conservés dans le ms Vaticanus latinus 9850, Cf. Léon., t.28, p. 14-15). Certaines « collationes » sont assez éloquentes quant à l'influence d'Albert sur Thomas, notamment quant à la conception de la théologie et de sa noétique. Sur ce point, la notion albertinienne d'*utile* transparait sous la main de Thomas. « C'est ainsi qu'à propos d'Is. 48,17 : « Je t'enseigne des choses *utiles* », Thomas commente :

La parole de Dieu est *utile* pour :

- illuminer l'intelligence, Pr 6, 23 : « L'enseignement est une lumière » ;
- réjouir la sensibilité, Ps 119, 103 : « Quelle est douce à mon palais ta promesse »
- enflammer le cœur, Jr 20, 9 : « C'était en mon cœur comme un feu dévorant » ; Ps 105, 19 : « La parole du Seigneur [c'est-à-dire la théologie] l'enflamma » ;
- rectifier l'ouvrage, Ps 24, 5 : « Dirige-moi dans ta vérité, enseigne-moi ;
- obtenir la gloire, Pr 3, 21 : « Observe le conseil et la prudence » ;
- instruire les autres, 2 Tm 3, 16 : « Toute Ecriture inspirée de Dieu est utile pour enseigner, réfuter... » » (Cf. J.-P. TORRELL, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre. « Pensée antique et médiévale », Vestigia 13, Cerf, Fribourg/Paris, 1993 ; J.-P TORRELL, D. BOUTHILLIER, « Quand Saint Thomas méditait sur le prophète Isaïe », RT, 90, 1990, p. 5-47).*

Outre l'aspect spirituel de ces *collationes*, c'est toute l'épistémologie et la noétique d'Albert qui transparaissent ici. Par Parole de Dieu, entendons la théologie ; par lumière, la lumière noétique de l'intellect. Par « réjouir la sensibilité », le *fruibile* de l'homme. Par enflammer le cœur, le pathos de la lumière noétique. Par « rectifier l'ouvrage », l'aspect pratique de la théologie. Par « instruire les autres », la théologie comme science communicative.

On comprend donc davantage le caractère utile, d'ustensibilité de la théologie et le rang pratique et noétique de cette notion : *utile* vient de *utilis*, *e* : bon à quelque chose en vue de quelque chose ; et du verbe *utor* : pratiquer un art chez Cicéron (*Rep.* 1, 2). Ainsi, dans ce qui vérifie le caractère d'ustensibilité, l'*utile*, c'est encore le *fruibile* que la théologie cherche et qu'elle connaît : « in utili quaeritur fruibile et stat sub forma fruibilis » (Albert le Grand, *S. theol.* lib. I tr. I q. 3 c. 2 sol. p. 13, 2 s). L'*utile*, chez Albert, déborde ainsi largement le caractère institutionnel de l'Eglise et le caractère d'ustensibilité de ses sacrements (« le prolongement spirituel et pastoral » de Torrell) en vue de la vision béatifique: l'*utile* ne peut être ceci qu'en fonction de son rang éminemment épistémologique et noétique qui détermine la fonction béatifiante de la science théologique. En ce sens, c'est également la philosophie dans son ensemble que recouvre l'*utile* en vue de la vision béatifique en théologie de la Révélation : il ne peut y avoir d'économie du Salut

pratique d'ustensilité qui aide l'homme en marche vers le Salut promis, la béatitude éternelle. Par l'*utile*, la théologie est fondamentalement une science pratique. « Comme l'Écriture, la théologie s'intéresse aux choses créées comme à des signes et à des appuis (*adminiculantia*) pour l'œuvre que le Christ et l'Église développent en vue de notre accès à l'objet incréé de la jouissance éternelle ».

1. La *fruitio* chez Saint Augustin et « le désir naturel de connaître » chez Aristote

Pour comprendre la notion de *fruitibile* chez Albert le grand, il faut se pencher sur les emprunts du colonais à Saint Augustin et à Aristote.

sans économie tout court, c'est-à-dire sans développement de l'histoire, sans *historia naturalis* du monde et de l'homme. Le Verbe de Dieu s'est lui-même fait *utile* en s'incarnant dans la nature humaine et dans l'histoire du monde, c'est-à-dire en se « naturalisant » : sans la nature de l'homme et du monde, le Verbe n'aurait pas pu être *utile*. La philosophie de la nature précède donc analytiquement (et non synthétiquement) la théologie de la Révélation : on ne peut connaître la nature du Verbe sans avoir préalablement connu la nature humaine dans laquelle il s'est incarné ; cette dernière est donc réellement utile à la connaissance de Dieu, à la théologie de la Révélation. Thomas d'Aquin ira jusqu'à écrire : « [...] la foi présuppose la connaissance naturelle, comme la grâce présuppose la nature, et la perfection le perfectible. » (*Somme Théologique*, I Qu.2 a. 2).

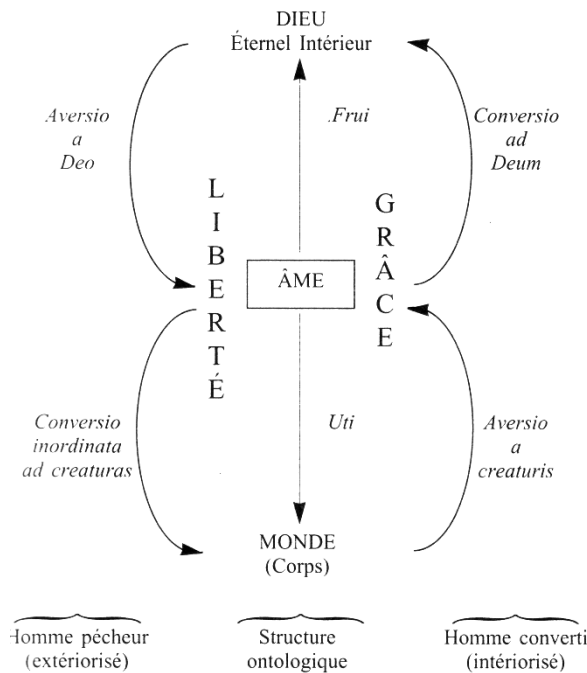
Dès lors, on comprend mieux la proposition averroïisante d'Albert : « Par nature tout homme désire connaître : ce désir ne peut atteindre son plein développement que dans la science de la philosophie première[...] » (Cf. *Metaphysica*, lib. I, tr. II, c. 4, éd. Col., t. XVI, 1, p. 21, l. 87-p. 22, l. 6), proposition qui sera d'ailleurs condamnée le 7 mars 1277 par Étienne Tempier (Cf. R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, « Philosophes médiévaux », XXII, Louvain, 1977 p. 15). Mais comme nous l'avons montré précédemment, il ne faut pas lire cette proposition en opposition avec la *Sacra theologia*, mais comme condition de possibilité, nécessaire, mais non-suffisante de cette dernière.

Les diverses acceptions du *fruibile* chez Albert le Grand semblent *mutatis mutandis* correspondre aux différents niveaux de connaissance de l'âme chez Saint Augustin : nous pouvons relever chez Augustin trois formes de re-connaissance dans la dialectique d'Augustin ; la dialectique descendante : détournement de Dieu (*aversio a Deo*), désir d'être par soi (*ad seipsum conversus*) et attachement déréglé aux créatures pour combler le vide intérieur (*conversio inordinata ad creaturas*), à quoi succède une dialectique ascendante : le détachement des créatures (*aversio a creaturis*), retour à soi, et dépassement de soi (en soi-même dans l'*abditum mentis*) vers ce bien intérieur qu'est Dieu (*conversio ad Deum*). La conversion est cette prise de conscience de la quintessence de la jouissance qu'est Dieu ne se trouve pas en dehors de l'âme, mais en elle :

« Mais toi, tu étais plus intime que l'intime de moi-même, et plus élevé que les cimes de moi-même »⁵⁰.

Les jouissances autres que Dieu sont inférieures parce qu'insuffisamment intériorisées : elles peuvent néanmoins être « utiles » au mouvement ascendant vers le *frui* par excellence : la connaissance et la possession de Dieu.

⁵⁰ Cf. AUGUSTIN, *Confessions*, III, VI, 11.



La dialectique de l'âme chez Augustin (cf. schéma ci-dessus⁵¹) formulée dans ses *Confessions* (que retravaillera Albert le Grand et l'école rhénane) jouera une place prépondérante dans la formulation de sa noétique dans les livres XIII à XV du *De Trinitate* : selon Augustin la procession des trois hypostases de la Trinité ne peut se « comprendre » qu'à travers la psychologie humaine, notamment à travers la relation mutuelle entre mémoire, intelligence et volonté⁵². Dans les livres XIV et XV du *De Trinitate*, Augustin distingue divers types de connaissance (ou plutôt de reconnaissance voire de réminiscence) ; à ces différents types de connaissance semblent correspondre différents degrés de « jouissance » qui vont s'intensifier au fur et à mesure que l'âme procède graduellement à une re-connaissance de Dieu. Résumons brièvement ces divers types de reconnaissance : 1°. La re-connaissance d'une chose extérieure dans

⁵¹ Nous empruntons ce schéma explicatif à M. NEUSCH, *Initiation à Saint Augustin, Un maître spirituel*, Cerf, Paris, 1996, p. 171.

⁵² Cf. AUGUSTIN, *De Trin.* X, XI, 17s.

l'*abditum mentis* par la *cogitatio*. 2°. La re-connaissance de soi dans l'*abditum mentis* par la *cogitatio cogitans*. 3°. À quoi s'ajoute la reconnaissance de soi dans l'*abditum mentis* comme « image de Dieu », et au-delà de cette reconnaissance de soi comme image de Dieu, la reconnaissance de Dieu lui-même, c'est-à-dire le degré ultime de la conversion. À ces trois degrés de connaissance ou plutôt de reconnaissance correspondraient trois degrés de *fruibile* et de bonheur : la première est le *fruibile* de reconnaître une chose extérieure (1), la deuxième est le *fruibile* de se reconnaître soi-même (2), la troisième est le *fruibile* de se reconnaître comme créature et, par là de reconnaître le Créateur au fond de la *Mens* (3).

Confrontons également le *fruibile* d'Albert au « désir de connaître » d'Aristote :

« Tous les hommes ont, par nature, le désir de connaître ; le plaisir causé par les sensations en est la preuve, car, en dehors même de leur utilité, elles nous plaisent par elles-mêmes[...] »⁵³.

« C'est bien ainsi que meuvent le désirable [το ορεκτόν, c'est-à-dire littéralement *qui excite le désir, le fait de se tendre vers*] et l'intelligible [το νοητόν] ; ils meuvent sans être mus. Le suprême Désirable est identique au suprême Intelligible. En effet, l'objet du désir [επιθυμητόν] est le bien apparent, et l'objet premier de la volonté raisonnable [βουλευτον πρωτον] est le Bien réel [τὸ ὄν καλόν]. Nous désirons une chose parce qu'elle nous semble

⁵³ ARISTOTE, *Métaphysique*, A, 1, 980a 21, in *op. cit.*, p.1.

bonne plutôt qu'elle ne nous semble bonne parce que nous la désirons : le principe, c'est la pensée »⁵⁴.

Le « désirable » [το ορεκτόν] dont parle Aristote serait proche pour ne pas dire identique à la notion du *fruibile* d'Albert (et d'Augustin). On pourrait objecter que ce qu'on désire n'est pas forcément ce dont on jouit : en ce sens le το ορεκτόν d'Aristote ne serait pas le *fruibile* d'Albert ; Aristote nous a donné la réponse plus haut : « Tous les hommes ont, par nature, le désir de connaître ; le plaisir causé par les sensations en est la preuve ». Enfin, de même que chez Aristote « le suprême Désirable est identique au suprême Intelligible », le *fruibile*, chez Albert, est identique à Dieu : c'est en ce sens que l'étude du *fruibile* de l'homme est à proprement parler une théo-logie.

Il en est de même pour l'*abditum mentis* d'Augustin : l'*abditum* est, en lui-même et comme image, relation au Principe dont il est l'image ; en ce sens, il procède de la divinité, c'est-à-dire des trois hypostases de la Trinité qui procèdent elles-mêmes l'une de l'autre dans leur déité ; l'*abditum mentis*, de par sa procession, est Dieu lui-même dans le fond le plus secret de l'âme, les mystiques rhénans reprendront cela à leur compte. On comprend là aussi pourquoi le *fruibile* est l'objet de la théologie, on comprend aussi davantage le rôle capital du *fruibile* dans la noétique d'Albert : il commande le désir de connaître et fait advenir, de la connaissance des choses oubliées dans la mémoire qu'est l'*abditum mentis*, la pensée. Pour reprendre le mot d'Aristote, « c'est parce qu'elles sont des actes, que la veille, la sensation, la pensée sont nos plus grandes

⁵⁴ ARISTOTE, *Métaphysique*, Λ, 7, 1072a 27-30, in *op. cit.*, p.172.

jouissances ; l'espérance et le souvenir ne sont des jouissances que par celles-là »⁵⁵.

Enfin, ajoutons au *cogitatio cogitans* d'Augustin « l'intelligence se pensant elle-même » d'Aristote :

« L'intelligence se pense elle-même en saisissant l'intelligible [κατα μετάληψιν του νοητου], car elle devient elle-même intelligible, en entrant en contact avec son objet et en le pensant, de sorte qu'il y a identité entre l'intelligence et l'intelligible, car le réceptacle de l'intelligible et de l'essence, c'est l'intelligence, et l'intelligence en acte est la possession de l'intelligible. Aussi la possession plutôt que la faculté est-elle l'élément divin que l'intelligence semble renfermer, et l'acte de contemplation [θεωρία] est la jouissance parfaite et souveraine. Si donc Dieu a toujours la joie que nous ne possédons qu'à certains moments, cela est admirable, mais s'il l'a bien plus grande, cela est plus admirable encore. Or c'est ainsi qu'il l'a. La vie aussi appartient à Dieu, car l'acte de l'intelligence est vie, et Dieu est cet acte même ; cet acte subsistant en soi, telle est sa vie parfaite et éternelle. Aussi appelons-nous Dieu un Vivant éternel parfait ; la vie et la durée continue et éternelle appartient donc à Dieu, car c'est cela même qui est Dieu. »⁵⁶.

⁵⁵ ARISTOTE, *Métaphysique*, Λ, 7, 1072b 14s, in *op. cit.*, p.174.

⁵⁶ ARISTOTE, *Métaphysique*, Λ, 7, 1072b 20-30, in *op. cit.*, p. 175.

Ainsi donc, de même que pour Aristote « l'intelligence se pense elle-même en saisissant l'intelligible [κατα μετάληψιν του νοητου], car elle devient elle-même intelligible », de même pour Augustin : en se pensant elle-même comme image de Dieu (*cogitatio cogitans*), la *mens* devient semblable à se qu'elle re-connaît ou intellige, elle se déifie pour ainsi dire. C'est à force de pratiquer la musique qu'on devient musicien, c'est à force de re-connaître Dieu qu'on procède ou participe à sa déité. On comprend donc la sentence de Maxime le Confesseur qu'emprunteront bon nombre de médiévaux dont Albert et son école : « Être par grâce ce que Dieu est par nature ».

La place du *fruibile* et les emprunts qu'en fait Albert à Augustin et à Aristote est donc fondamentale dans la formulation de sa noétique : c'est en tant que le *fruibile* touche globalement toutes sortes de connaissance que la théologie de la Révélation (dont l'objet est le *fruibile*) « englobe » la philosophie. Enfin, le *fruibile*, de par son statut noétique, offre un intérêt mystique particulier au dominicain colonais : fruit d'une noétique reposant sur la procession trinitaire, le *fruibile* contribue non seulement à la conversion *progressive* de l'homme mais aussi à sa divinisation ; ainsi, comprend-on mieux en quoi le *fruibile* est l'objet propre de la théologie de la Révélation d'Albert.

2. La foi intellectuelle : de l'*informatio conscientiae* à l'*informatio intellectus*, une esquisse d'une phénoménologie de l'intellect

Si, comme nous l'avons vu, la raison du philosophe est autonome de la foi du théologien, nous avons également vu à travers la cartographie du savoir albertinien que la raison est l'instrument naturel servant à toute science, y compris à la théologie de la Révélation. De même, nous pouvons

voir dans la noétique du Colonais que si la foi est d'abord *assentiment*, la foi n'en demeure pas moins rigoureusement *intellectuelle* tendant vers la fin de la béatitude : « La foi est une lumière informant l'intellect » et « lui communique une tension vers la fin »⁵⁷

Cette formulation albertinienne de la foi comme « informant l'intellect » provient de Philippe le Chancelier. Selon la *Summa de bono* de Philippe, la vérité révélée vient « informer la conscience » du croyant⁵⁸. Mais Albert ne se contente pas de reprendre Philippe, il intègre et développe la notion d'*informatio conscientiae* dans la doctrine dionysienne de

⁵⁷ Cf. *In III Sent.*, d. 23, a. 10, sol, éd. BORGNET, t. XXVIII, p. 424b et *ibid.* a. 8, sol., p.419b. La traduction française est de É.-H. WEBER.

⁵⁸ Sur ce point, voir G. ENGLHARDT, *Die Entwicklung der dogmatischer Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik vom Abaelardstreit (um 1140) bis zu Philip dem Kanzler (gest. 1236)*, Beiträge GPTHMA 30/4-6, Münster 1933, p. 436. On peut retrouver le texte de la *Summa de bono* de Philippe le Chancelier, dans éd. critique N. WICKI, 2 vol., Francke, Berne, 1985. Voir aussi ALBERT LE GRAND, *In III Sent.* d. 23 a 17 sol., éd. BORGNET, t. XXVIII, p. 434b-435ab : *Dicendum, quod fides est certior omni arte et demonstratione, quadam certitudine. Est enim certitudo veritatis intellectivae, et veritatis affectivae, sive certitudo veritatis quae secundum pietatem est, ut dicit Apostolus ad Titum. Certitudo veritatis intellectivae : aut est in primis illius scientiae in qua est veritas illa, aut in demonstratis ex primis, aut ex his quae per prima et vera acceperunt fidem. Certitudo autem veritatis quae est secundum pietatem, supra rationem est : et ideo non trahit certitudinem a principiis rationis, sed potius a lumine, quod est simile primae veritati, quod est simplex quasi aperiens oculum ad vivendum primam veritatem, sicut lumen solis incidens oculo, aperit ipsum ad accipiendum quod offertur : et haec est certitudo ex lumine fidei informante conscientiam, et convincente per affectum de veritate credibilitatis, et quod tendendum sit in ipsum quod creditur, etiam extra metas rationis proprie : et haec est certitudo fidei : et ideo Sanctus sciens disciplinas mathematicas, potius abnegat, quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis, quam neget veritatem. « [...] La certitude de la foi résulte de la lumière de foi qui informe la conscience. Elle y suscite la conviction, sous mode d'amour de la vérité propre à l'objet de foi et de tension vers cet objet, bien qu'il soit situé au-delà de la limite accessible à la raison ». La traduction française est de É.-H. WEBER.*

l'illumination théarchique divinisante⁵⁹ : Dieu se donne par conjonction à l'intellect comme il se donne à son propre intellect ; en d'autre terme, Dieu se donne sans quitter sa propre essence. L'âme étant le « lieu » de l'illumination divinisatrice, c'est-à-dire le lieu de Dieu lui-même, cette communication est « une communication de Dieu en lui-même ». L'illumination, c'est-à-dire la communication intellectuelle de Dieu à l'intellect est donc fondamentalement union mystique, de laquelle procède une divinisation comme le rappelle Denys :

« [...] par lui-même, [Dieu] demeure immuable dans sa propre identité et indivisible dans l'unicité de son incessante opération, mais, grâce à son indéfectible puissance, il se communique en lui-même pour les déifier à tous ceux qui se tournent vers lui »⁶⁰.

Albert expliquera ce texte de la manière suivante en trois passages de son *Commentaire sur les Sentences* :

« L'essence même de Dieu sera connue de tous les bienheureux[...] de façon immédiate et par mode de conjonction, de sorte que Dieu se fait lui-même objet présent (*offert se*) pour notre intellect comme il l'est déjà au sien »⁶¹.

⁵⁹ Cf. ALBERT LE GRAND, *Commentaire de la théologie mystique de Denys le pseudo-aréopagite suivi des épîtres I-V*, trad. É.-H. WEBER, « Sagesses chrétiennes », Cerf, 1993, voir épître II, p.177-181.

⁶⁰ DENYS, *Les Noms divins*, chap. 9, § 5 ; PG 3, 912D ; trad. M. DE GANDILLAC, p. 156.

⁶¹ Cf. *In I Sent.*, d. 1, a 15, sol., éd BORGNET, t. XXV, p. 36a. La traduction française est de É.-H. WEBER.

« Dans la patrie, il y a au sein de l'intellect la lumière de gloire qui comble totalement l'âme et l'irradie de vie éternelle. Sous cette lumière l'âme s'oriente de façon immédiate vers Dieu, ne recevant de lui rien d'autre que lui-même. Uni de la sorte avec lui, « dans un unique esprit »⁶², elle le connaît [en lui-même] »⁶³.

« La lumière incirconscribable de la déité, laquelle est Dieu lui-même, s'unit dans la patrie à notre intellect agent. Elle se répand selon un mode substantiel sur toute l'âme pour la combler. Celle-ci sera emplie de Dieu même qui est sa béatitude. C'est ce qu'ont obscurément affirmé les philosophes en disant que si l'âme, après la mort, entrait en contact (*continuaetur*) avec le Premier moteur, ce serait pour son épanouissement »⁶⁴

De cette interprétation albertinienne de Denys, nous pouvons retenir trois choses : 1° d'abord cette illumination ou communication de Dieu semble être une théo-donation ; en illuminant l'intellect, Dieu se donne lui-même et, en s'unissant à l'intellect, Dieu se laisse connaître dans son essence ; et pour cause, en défiant l'intellect, Dieu fait participer à son essence l'intellect. En d'autre terme, l'intellect connaît Dieu comme Dieu se connaît lui-même. 2° Cette connaissance qu'a l'intellect de Dieu en lui-même semble être la vision béatifique, ce à quoi tend l'étude théologique dont l'objet est le *fruibile* : la vision béatifique est donc connaissance

⁶² *I Cor.* 6,17

⁶³ Cf. *In IV Sent.*, d. 49, a 5, éd. BORGNET, t. XXX, p. 670b. La traduction française est de É.-H. WEBER.

⁶⁴ *Ibid.* ad. 1-2. La traduction française est de É.-H. WEBER.

intellective ré-jouissante ; plus encore, elle est expérimentation de la vie de Dieu dans l'intellect⁶⁵ 3° Albert semble ici s'appuyer non seulement sur Denys mais également sur ces philosophes qui « ont obscurément affirmé [...] en disant que si l'âme, après la mort, entrait en contact avec le Premier moteur, ce serait pour son épanouissement ». Ces philosophes ne sont autres que Aristote et ses commentateurs, Averroës et Avicenne, lesquels auraient « obscurément » interprété le passage, déjà obscure, du livre III du *De Anima* du Stagirite :

« De fait il y a, d'une part, l'intellect capable de devenir toutes choses, d'autre part l'intellect capable de les produire toutes, semblable à une sorte d'état comme la lumière : d'une certaine manière, en effet, la lumière elle aussi fait passer les couleurs de l'état de puissance à l'acte. Et cet intellect est séparé, sans mélange et impassible, étant acte par essence. Toujours en effet, l'agent est supérieur au patient et le principe à la matière.[...] C'est lorsqu'il a été séparé qu'il est seulement ce qu'il est en propre, et cela seul est immortel et éternel. Mais nous ne nous souvenons pas, car ce principe est impassible, tandis que l'intellect passif est corruptible et que sans lui il n'y a pas de pensée »⁶⁶.

Albert semble ici intégrer dans sa doctrine de l'illumination plus la théorie avicennienne de la lumière intellectuelle (au moyen du *fluxus*) que la

⁶⁵ Cf. ALBERT LE GRAND, *Super Dionysium de divinis nominibus*, c. 2 § 76, éd. Col., t. XXXVII, 1, p. 91-92.

⁶⁶ ARISTOTE, *De anima*, III, 430a 14-25, trad. É. BARBOTIN, « Les Belles Lettres », Association Guillaume Budé, Paris, 1980, p. 82.

théorie averroïste⁶⁷ du « contact » noétique de l'âme avec l'Intelligence séparée.

Albert a donc formulé une véritable théologie de l'intellect en définissant la vision béatifique à l'aide d'apports certes théologiques (Philippe le Chancelier et Denys), mais également philosophiques (Aristote, Averroës et Avicenne). Cet exemple de la théologie de l'intellect nous montre comment Albert a pu développer un thème relevant de la foi tout en

⁶⁷ Dans son commentaire de *De anima*, III, 430a 20-25 (Cf. AVERROËS, *L'intelligence et la pensée, Sur le De anima*, présentation et traduction A. DE LIBERA p.112-123), Averroës confronte son exégèse à celles d'Alexandre d'Aphrodise et de Thémistius.

Alexandre semble assimiler l'intellect agent à l'intellect divin : « Quand l'intelligible est par sa propre nature tel qu'il est pensé, [...] il demeure incorruptible lorsqu'il cesse d'être pensé ; donc l'intellect qui l'a pensé est lui aussi incorruptible : non pas l'intellect matériel qui sert de substrat (car il se corrompt en même temps que l'âme se corrompt, puisqu'il en est une puissance, et en même temps qu'il se corrompt, son habitus, sa capacité et sa perfection se corrompent aussi), mais celui qui, quand il le pensait, était devenu identique à lui en acte (car, étant donné qu'il devient semblable à chaque contenu de pensée, quand ce contenu est pensé, ce qui pense devient tel qu'est ce qu'il pense). Et cet intellect est celui qui vient en nous de l'extérieur et qui est incorruptible [...]. Donc, tous ceux qui ont à cœur d'avoir en eux-mêmes quelque chose de divin devront s'efforcer de réussir à penser quelque chose de ce genre ». (Cf. ALEXANDRE, *De Anima*, éd. BRUNS, p. 90, 11-91, 7).

Pour Thémistius, l'intellect agent est essentiellement la forme de l'homme. Il rejette néanmoins l'assimilation de l'intellect agent à l'intellect divin.

Pour Averroës, l'intellect agent est à prendre au sens absolu et non individuel, il est une substance séparée comme l'explique sa théorie du contact noétique : « Cet intellect agent qui est notre forme dernière n'est pas tantôt pensant tantôt non pensant, ni existant en un temps et n'existant pas en un autre. Au contraire, il ne cesse d'être et il sera. Lorsqu'il se sépare du corps, il est non mortel, nécessairement. C'est lui-même qui pense les intelligibles se trouvant ici-bas au moment où il se *joint* à l'intellect matériel. Mais lorsqu'il se sépare de celui-ci, il est incapable de penser l'une des choses se trouvant ici-bas. C'est pourquoi nous ne nous souviendrons pas, après la mort, de tout ce que nous savions lors de la *jonction* de cet intellect avec le corps. Lorsqu'il se *joint* à nous, il pense les intelligibles existant ici-bas ; lorsqu'il se sépare de nous, il pense son essence. Quant à savoir s'il pense son essence pendant qu'il est joint à nous, c'est ce que nous examinerons plus tard ». (Cf. *Commentaire moyen sur le De anima*, § 23). Nous l'avons vu au travers de sa théologie mystique, Albert soutient la thèse d'un contact noétique de l'intellect agent mais en se séparant d'Averroës : les sources du pseudo-monopsychisme d'Albert sont en réalité dionysienne, augustinienne et avicennienne.

y faisant intervenir des éléments philosophiques : si la foi n'est effectivement pas rationnelle, elle peut néanmoins, grâce à la philosophie, être formulée raisonnablement. C'est en vertu de sa haute technicité que la théologie de la Révélation fait appel à la philosophie.

3. Les théophanies : *Deus sive natura* ?

Enfin, si la foi intellectuelle concerne d'abord l'eschatologie, elle concerne également l'homme dans son existence d'ici-bas : « L'interprétation du maître médiéval [de la théologie mystique de Denys] se formule en opposition à une interprétation alors avancée qui, si elle concerne d'abord la connaissance eschatologique de Dieu, retentit directement sur la situation de l'homme viateur ». ⁶⁸ À la différence de la majeure partie des interprètes anti-intellectualistes de Denys ⁶⁹ pour lesquels « aimer c'est connaître », Albert opérera la révolution suivante : « Connaître, c'est aimer ». Plus qu'un simple jeu de mots, il s'agit pour Albert de défendre la primauté de l'intellection de la foi : ce qui ne veut pas dire que l'amour n'a aucun rôle dans l'intellection de la foi. En réalité, l'amour est partie intégrante de l'intellection de la foi en tant qu'il est un affect, un pathos, une disposition à recevoir la grâce divinisatrice de la lumière noétique de Dieu : le *pathos* est postérieure à l'intellection. C'est en ce sens qu'Albert définit la théophanie comme une lumière noétique émanant formellement du Fils et de l'Esprit. En, réalité, lors de l'intellection de la foi, ce n'est pas l'intellect humain qui cherche Dieu, mais Dieu lui-même qui cherche l'homme, c'est « Dieu qui se communique à l'homme » :

⁶⁸ ALBERT LE GRAND, *Commentaire de la « Théologie mystique » de Denys le pseudo-aréopagite suivi de celui des épîtres I-V*, intro., trad. et notes É.-H WEBER, « Sagesses chrétiennes », Cerf, 1993, Introduction, p. 15.

⁶⁹ Hugues de Saint-Victor, Richard de Saint-Victor, Guillaume de Saint-Thierry, Saint Bonaventure et Hugues de Balma.

« le Rayon [divin] est la Personne divine qui procède pour illuminer [notre] esprit, à savoir le Fils quant à notre intellect et l'Esprit Saint quant à notre affect »⁷⁰. Albert a su donc dépasser le problème de la foi comme connaissance caritative de Dieu : la connaissance de Dieu n'est ni exclusivement caritative ni exclusivement intellectuelle ; elle est les deux à la fois avec cependant un primat de la connaissance intellectuelle dans lequel prend place l'affect de la charité⁷¹.

Cependant, l'acception de théophanie n'est pas exclusivement intellectuelle : « Son appétit gargantuesque [celui d'Albert] pour tous les savoirs se justifie en effet par la doctrine dionysienne que l'illumination

⁷⁰ Cf. ALBERT LE GRAND, *Super Dionysium de caelesti hierarchia*, c. 3, § 2, éd. Col., t. XXXVI, 1, p. 48, l. 47-52 : *Unde haec tria possunt referri ad tres personas, ut ordo propter potestatem, quam dicit, referatur ad patrem, cui attribuitur sapientia, actio, in quantum ducit ad dei similitudinem, spiritui sancto propter attributum bonitatis*. La traduction est de É.-H. Weber.

⁷¹ Cf. *In III Sent.*, d. 23, a 3, diff. 1 et ad 4, éd. BORGNET, t. XXVIII, p. 409a-410ab : *Videtur autem non esse fundamentum unicum : quia etiam humilitas fundat. Si dicas, quod non fundat credentes ut credentes, sed potius humiles : hoc nihil est : qui iam secundum hoc quaelibet virtus esset fundamentum, quia charitas fundat diligentem, et sic de aliis. [...]* *Ad primum autem dicimus, quod definitio Dionysii datur de fide secundum proprium effectum, quem habet in credente : sic enim in eo quod ipsa est primum natura in aedificio spirituali, fundat et locat in veritate crediti sive articuli et speratae beatitudinis : in eo autem quod habet aliquid cognitionis, locat per consensum certissimum veritatem crediti in nobis : in hoc autem quod non est veritas complexionis, sicut in proportione, quae dignitas vocatur, vel principium syllogismi, ideo dicuntur in ipsa creduli habere simplicem veritatis scientiam, id est, simplum lumen, quod facit aliquantulum scire veritatem credibilis articuli. Et sic patet, quod tria facit fides : scilicet in eo quod est prima natura, fundat nos in veritate : in eo autem quod est cognitio quaedam certa, fundat veritatem in nobis : in eo autem quod est simplex lumen simile veritati primae, dat simplicem scientiam veritatis credibilium. [...]* *Ad aliud dicendum, quod fides locat in nobis veritatem per consensum et cognitionem aliquam quam facit in nobis : et bene concedo, quod non per fidem : sed cognitio illa speculi est et aenigmatis.* « La définition de Denys est prise de l'effet que la foi produit chez le croyant. Au titre de principe pour l'édifice spirituel, elle fonde et établit dans la vérité propre à l'article de foi et à la béatitude espérée. En tant que vertu [théologique] impliquant connaissance, elle institue en nous, sous mode de consentement très assuré, la vérité de l'article de foi ». La traduction est de É.-H. Weber.

divine se propose d'abord à l'homme par l'intermédiaire des choses créées, la création étant une première théophanie ou manifestation de Dieu en attente de la Révélation de grâce »⁷². La création étant théophanie, il est logique d'étudier la nature dans sa diversité, nature elle-même créée à l'image de Dieu, nature qui est émanation de Dieu. On comprend alors pourquoi la philosophie naturelle, n'est pas asservie, mais rend service à la théologie : la connaissance de la nature où émane Dieu aide à la connaissance intellectuelle et théologique de Dieu dans son point culminant : lors de la vision béatifique. On comprend donc que pour connaître Dieu il faut d'abord connaître le monde et l'homme.

4. Vers une métaphysique de l'extase

Dans sa métaphysique de la lumière où il exploite sa théorie du flux, Albert distingue deux lumières : l'une, connaturelle, est celle de la philosophie, l'autre, supra-naturelle est celle de la théologie. Cette dernière nous « ouvre à la contemplation ».

« Notre pensée intellectuelle a une double manière d'accéder à sa perfection : par la lumière qui lui est connaturelle, et par une lumière noétique qui émane d'une nature supérieure et lui communique de pouvoir s'élever à la connaissance de choses relevant [...] de la seule puissance et de la seule volonté de Dieu : la Trinité, l'Incarnation, la Résurrection. Grâce à cette lumière d'origine supérieure devient possible un assentiment plus

⁷² ALBERT LE GRAND, *Commentaire de la « Théologie mystique » de Denys le pseudo-aréopagite suivi de celui des épîtres I-V*, intro., trad. et notes É.-H WEBER, « Sagesses chrétiennes », Cerf, 1993, Introduction p. 8.

certain que la connaissance que notre pensée acquiert par sa lumière connaturelle. »⁷³.

« Il y a deux modes de révélation: l'un s'accomplit par la lumière qui nous est connaturelle: c'est celle de la philosophie, Augustin l'enseigne au *De Magistro* et le *De Causis* en propose la meilleure explication. L'autre nous ouvre à la contemplation des réalités suprêmes en restant d'ordre supérieur à notre nature: c'est la lumière noétique qui pour notre salut accomplit la révélation d'où résulte la science théologique »⁷⁴.

Le théologien qui considère la foi théologique ne renonce à la lumière de la raison naturelle que parce que cette dernière est insuffisante. La raison ne peut se dépasser elle-même, là où les choses divines, que pense le théologien, sont au-delà de la nature. La raison naturelle de l'homme n'est qu'un reflet des réalités d'en-haut. C'est en ce sens que le Maître Colonais prend l'image de la myopie de la raison empruntée à Aristote :

« En nous ouvrant à la foi théologique nous ne répudions pas la raison en tant que lumière. Nous n'y renonçons que dans la mesure où elle est myope et obscurcie d'images et de phantasmes »⁷⁵.

⁷³ Cf. ALBERT LE GRAND, *Summa theologiae*, I, tr. I, q. 1, ad 2, éd. Col., t.XXXIV, 1, p. 7, l. 35s. ». La traduction est d'É.-H. Weber.

⁷⁴ *Ibid.* q. 4 ad 3 et ad 6 p. 15, 41s. La traduction est d'É.-H. Weber.

⁷⁵ Cf. *In III Sent.* d. 24 a 2 ad 1, éd. BORGNET, t. XXVIII, p. 448: *Dicendum igitur ad primum, quod non abnegamus rationem, secundum quod lumen est: non autem est lumen nisi iuvata revelatione et auctoritate: sed abnegamus eam, secundum quod est caeca, et sensibus et phantasiis obumbrata.* La traduction est d'É.-H. Weber.

En réalité, Albert semble soutenir que la raison théologique doit passer à un discernement critique la raison philosophique qui, seule, ne peut accéder à la foi (et pour cause, ce n'est pas son rôle) : le théologien « se dépasse lui-même (*excedendo seipsum*), se libérant du niveau seulement humain des principes de la connaissance ». Il faut, comme le formule Denys, « soumettre la connaissance sensible et intellectuelle à une vigoureuse révision (*forti contritione*) »⁷⁶. En d'autres termes, il faut corriger notre perception du monde comme théophanie pour accéder à la pleine lumière de la connaissance de Dieu en lui-même. Il n'y faut pas voir une simple sujétion apologétique de la raison philosophique à la raison théologique : on passe d'une connaissance philosophique à une connaissance théologique. La connaissance théologique intègre les résultats du savoir connaturel pour les soumettre à une interprétation qu'inspire la lumière de la foi. La raison se base *spécifiquement* sur l'évidence et la foi sur la certitude :

« [...] il faut répondre qu'une science qui procède des principes de la raison pose dans l'évidence les réalités auxquelles elle conduit. La présente doctrine n'est pas issue de tels principes, mais procède bien plutôt d'une certaine lumière divine dont il n'y a pas énoncé affirmant quelque chose, mais qui est une certaine réalité qui vient convaincre l'intellect d'y adhérer par-dessus tout. Aussi cette certaine lumière élève-t-elle la pensée intellectuelle jusqu'à ce qui la dépasse, en raison de quoi la pensée demeure établie en ce qui n'est pas déterminément connu. Cette lumière est analogiquement comparable à celle qui assure la vue corporelle la capacité de voir mais sans

⁷⁶ Cf. DENYS, *De myst. Theol.*, c. 1, 997 B.

faire connaître une chose déterminée, car elle ne possède pas de détermination spécifiquement propre. La lumière des principes propres à la raison est plutôt comparable aux déterminations spécifiques qui, propres aux choses visibles, permettent à la vue d'appréhender de façon déterminée ceci ou cela, et conduisent à une connaissance déterminée d'une chose »⁷⁷.

Dieu étant indéterminé par les principes de la théologie négative, la raison philosophique (qui appréhende les réalités déterminées) ne peut à elle seule voir Dieu. La négation de la raison dans la théologie n'est pas une négation de contradiction, ni même de privation mais une négation apophatique : la raison ne peut considérer ce qui va au-delà de son champ de connaissance, sans quoi Dieu serait un être déterminé au même titre que les êtres déterminés par la Physique et les Mathématiques. Si la raison ne peut donc considérer Dieu parce que ce dernier est indéterminable, on pourrait s'attendre à ce qu'Albert vienne à ranger la théologie chrétienne au rang de la métaphysique qui considère l'être indéterminé, l'*ens ut ens*. Or, la théologie chrétienne ne considère pas Dieu comme *ens ut ens* mais comme un être créateur. L'étude de la création, résultante du flux divin, est partie intégrante de l'étude de la théologie. Le théologien, à la différence du métaphysicien, doit non seulement étudier Dieu mais aussi sa création. La théologie étudie Dieu en tant que créateur, et la création comme une réalité découlant de Dieu : il est de la nature de Dieu que de créer.

⁷⁷ ALBERT LE GRAND, *Commentaire de la « Théologie mystique » de Denys le pseudo-aréopagite suivi de celui des épîtres I-V*, intro., trad. et notes E-H WEBER, « Sagesses chrétiennes », Cerf, 1993, c. 1, p. 73.

D'inspiration néoplatonicienne, la noétique d'Albert le Grand a su formuler une métaphysique de « l'extase »⁷⁸, où la raison, interrogée et interpellée par la foi, est appelée à se dépasser, à aller au-delà d'elle-même, de ses bornes, de ses cantonnements, de sa nature, dans la lumière noétique non moins raisonnable (mais pas rationnel) de la foi pour tenter d'interroger à son tour cette dernière. En d'autres termes, la fonction de la philosophie n'a pas à se limiter à elle-même (elle serait alors tautologique et plus dogmatique que critique) ; elle est invitée à sortir d'elle-même pour interroger ce qui est autre qu'elle-même (c'est à ce titre qu'elle sera critique). Cette métaphysique, ou plutôt, cette épistémologie de l'extase ne menace en rien l'autonomie de la philosophie (dont la théologie naturelle) et la théologie de la Révélation qui restent différentes et autonomes : plus encore, c'est cette autonomie et cette différence qui est la condition d'un véritable di-alogue entre philosophie et théologie. Si philosophie et théologie étaient une seule science, il n'y aurait qu'un monologue sans interlocuteur, sans interrogation, sans critique. La raison interroge la foi tout comme la foi interroge la raison. La noétique albertinienne ne se cantonne donc pas à elle : elle participe, de par sa métaphysique de l'extase à une cartographie du savoir où tous les savoirs, bien qu'autonomes, ont à entrer en dialogue. L'extase albertinienne peut donc se lire à trois niveaux. L'intellect doit sortir de lui-même pour considérer ce qui lui est étranger : le Dieu créateur. La philosophie doit sortir d'elle-même pour considérer ce qui est au-delà de son champ de compétence : le Dieu créateur. Enfin, la théologie elle-même, dans sa fonction discursive, doit sortir d'elle-même pour considérer l'Indicible et l'Ineffable : un Dieu à la fois identique à lui-même (où la nature de Dieu est d'exister) et producteur de réalités (où la nature de Dieu est, par sa plénitude d'essence, de s'exprimer à travers la

⁷⁸ C'est bien ce qu'a fait Albert en donnant une description quasi-phénoménologique du caractère intellectif du désir et de la tension qui anime la pensée intellectuelle vers la Vérité première.

Création). Le flux, en tant que sortie créatrice de Dieu, est l'expression de cette extase. Identique à lui-même, le flux est à l'image de l'identité de Dieu. Créateur de diversité du réel, le flux est l'image de la nature créatrice de Dieu. Enfin, impliquant l'idée d'une analogie *per prius et posterius*, le flux rend possible tout à la fois la distinction radicale de Dieu avec la création et les conditions de possibilité d'une communication entre l'un et l'autre.

D. Conclusion : le flux est un rapport d'analogie appliqué à l'épistémologie et à la noétique d'Albert le Grand

La théorie du flux a deux fonctions dans le système d'Albert le Grand. Elle permet de réguler un rapport ou une relation entre les différents savoirs albertiniens (Physique, Mathématique et Métaphysique d'une part et théologie chrétienne d'autre part). Elle est l'expression d'une analogie de l'être où tous les savoirs, sans être identiques les uns aux autres, se comparent les uns aux autres. Philosophie et théologie sont deux disciplines radicalement différentes, mais les matériaux de l'un peuvent être utilisés par voie d'analogie dans la discursivité de l'autre : le flux souligne ce rapport qui sera à l'origine de la doctrine de la subalternation. À partir de cela, il ne faudra pas s'étonner de la position d'Albert le Grand au sujet des anges : ceux-ci ne sont pas identiques aux Intelligences, mais ils leur sont analogues. De même pour le *desiderium* aristotélicien : celui-ci n'est pas identique à l'attraction du Bien de Denys, mais lui est analogue. De même, philosophie et théologie ont pour finalité commune la félicité mentale : l'une prendra sa place dans un naturalisme où la recherche de la Cause première prévaudra, l'autre prendra sa place dans un complexe augustinien où la recherche de la *fruitio* en Dieu prévaudra. Il en est enfin de même pour la thématique de la *coniunctio*, celle-ci ne se lira plus dans le sens averroïste

d'un monopsychisme mais dans le sens d'un rapport analogique. La *coniunctio* viendrait à s'annuler elle-même si elle devait être déterminée comme monopsychisme : il ne peut y avoir *coniunctio* que s'il y a diversité des deux parties à conjoindre.

La deuxième fonction de la théorie albertinienne du flux est noétique. Une chose est en effet de se demander ce qu'est la philosophie et la théologie, autre chose est de se demander comment l'intellect humain peut à aboutir à ces connaissances. Nous avons vu que le flux albertinien, lorsqu'il se situe en philosophie ou métaphysique est cosmo-centré : l'intellect dont il est question est l'*intellectu universaliter agens*. Lorsqu'il se situe en théologie chrétienne, le flux concerne l'intellect agent en tant que faculté psychologique : il est anthropo-centré. La *coniunctio*, en son sens cosmologique, sera la prémisse de la théorie de la déification de l'homme en théologie chrétienne : là où la *coniunctio* définissait la qualité de proximité entre les intelligences et le Premier Principe, la *coniunctio* définira, analogiquement, la qualité de proximité et d'union de l'intellect de l'homme et de son Créateur. Le débat averroïste, strictement philosophique, sur la *coniunctio*, mené par Albert débouchera sur une théologie de l'intellect où l'homme pourra être déifié. La théorie du flux sera présente ici pour déterminer la qualité de la *coniunctio* : celle-ci sera toujours vue sous l'angle d'un rapport analogique où, pour reprendre l'expression de Maxime le Confesseur, « l'homme deviendra par grâce ce que Dieu est par nature ». La connaissance de Dieu par intellect chez Albert le Grand sera une doctrine de la déification : de même que pour les Péripatéticiens, l'intellect devient l'intelligible qu'il intelli-ge par voie de *coniunctio*, de même l'homme devient l'intelligible Dieu qu'il intelli-ge. La déification d'Albert le Grand, comme celle des mystiques rhénans, n'a rien d'un panthéisme ou d'un averroïsme : fondée sur un rapport d'analogie qu'est la théorie du flux, la déification se trouve être une véritable théologie de la participation. Voilà ce

que nous pouvons dire au sujet de la fonction de la théorie du flux dans la théologie fondamentale d'Albert le Grand.

II. LA THEORIE DU FLUX DANS LA THEOLOGIE TRINITAIRE D'ALBERT LE GRAND

A. *La théologie trinitaire d'Albert le Grand*

La théologie trinitaire d'Albert le Grand, telle qu'elle s'exprime dans son *Commentaire des Sentences* et dans *Summa theologiae* offre un terrain propice à une application de la théorie du flux dans le champ de la théologie. Les notions de *processio*, *generatio* ainsi que les structures d'*exitus/reditus* et du *motus circularis*⁷⁹ doivent ainsi être considérées avec

⁷⁹ ALBERT LE GRAND, *In III Sent.* d. 20, a. 4, sed contra 5, éd. BORGNET, t. XXVIII, p. 361b : *Item, perfection universi consistit in dimensiones circulari, ut probat Philosophus : et quia circulo nihil est addibile : ergo maxima perfectione naturae mundus est perfectus : ergo cum similiter Dei perfecta sunt opera, ultimum debet concludi in primum ut fiat circulus : primum autem est Deus, et ultimum homo : ergo Deus et homo debent uniri : et hoc contingeret, etiamsi homo non peccaret.* « La perfection de l'univers consiste dans la dimension circulaire, comme le montre le Philosophe. Or on ne peut rien ajouter au cercle ; c'est donc selon la plus grande perfection de la nature que le monde est parfait. Et puisque, de manière semblable, les œuvres de Dieu sont parfaites, il faut donc que la réalité dernière soit réunie à la première, de telle sorte que cela fasse un cercle. Or la réalité première c'est Dieu, et la réalité dernière c'est l'homme. Donc Dieu et l'homme doivent être unis. Et cela aurait lieu même en l'absence du péché de l'homme » ; *In I Sent.*, d. 11, a. 1, arg. 5, éd. BORGNET, t. XXV, p. 335b : *Desiderium movet in rem, et acceptam reducit in seipsum, et sic circulus clauditur in desiderante : possumne dicere, quod ad similitudinem ipsius motus in divinis sumatur processio? Videtur enim quod sic Trismegistum qui dicit, quod monas gignit monadem, et in se reflectit ardorem; ibid. ad. 5,* éd. BORGNET, t. XXV, p. 337b : *Dicendum, quod Pater in se reflectit ardorem per recognitionem auctoritatis spirandi, ut dictum est.* Sur *exitus/reditus*, voir G. EMERY, *La Trinité créatrice, Trinité et création dans*

une grande attention. En outre, la théorie du flux sera appliquée non seulement à la procession intra-trinitaire mais aussi à la procession extra-trinitaire, c'est-à-dire à la Création : la Création procède de la procession des personnes. La limitation de la Trinité à trois personnes sera elle aussi expliquée, en partie, par la théorie du flux et de sa *terminatio*. Dès lors il ne sera pas étonnant de voir la théorie du flux appliquée en christologie et en pneumatologie. En christologie, elle concernera la théologie du Verbe qui procède du Père *per modum intellectus*. En pneumatologie, le flux sera invoqué pour expliquer l'inhabitation de l'Esprit-Saint par sa procession *per modum voluntatem*. Ces deux modes de procession, décrits en termes augustinien, seront également décrits en termes aristotélico-néoplatoniciens : l'intellect du Fils et la volonté de l'Esprit-Saint ne sont pas sans rappeler l'intellect, la volonté des substances séparées et le Bien suprême.

L'application du flux ne concerne pas exclusivement la théologie trinitaire d'Albert, ou plutôt, en traversant la théologie trinitaire, cette application s'étend à la sphère d'une théologie du Bien : le bien humain comme vertu a pour modèle le Bien suprême. Comment le Bien suprême peut-il engendrer le bien humain ? Dans son *De Bono*⁸⁰, Albert reprend sa

les Commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure, « Bibliothèque thomiste », XLVII, Vrin, Paris, 1995, p. 87-94.

⁸⁰ ALBERT LE GRAND, *De bono*, éd. Col., t. XXVIII. Le *De bono* semble à bien des égards être un abrégé de commentaire du *Liber de causis* appliqué à la définition du Bien dans sa causalité créatrice avec comme autorités Boèce, Denys et Aristote, surtout dans le *tractatus primus De bono secundum communem intentionem boni*. *Ibid.* tr. I, q. 1, art. 1, sol. 2, p. 4, l. : *Ad aliud dicendum, quod in veritate nihil appetit seipsum. Sed tamen omne quod est citra primum est imperfectum respectu primi, et perfectio ipsius non est nisi secundum influxum a primo. Unde sicut dicimus de intelligentiis, quod ipsarum « fixio et essentia est per bonitatem puram, quae est causa prima » ut habetur in Libro de causis, ita possumus dicere de bono creato, quod ipsius fixio et permanentia non est nisi per bonitatem puram et*

théorie du flux dans sa théologie du Bien : on assiste là à un glissement du Bien en soi de la métaphysique vers le bien humain ; le Bien en soi permet de définir le bien humain. Enfin, la théorie du flux joua une grande place dans la mystique albertinienne, comme en témoigne le commentaire du *Notre Père* exposé dans le *Super Mattheum* : en disant *qui es in caelis*, l'homme de prière reçoit l'influx du Père sans que le Père ait pour autant besoin d'un influx d'un autre car il est *primum*⁸¹.

L'application de la théorie du flux dans le champ de la théologie albertinienne étant vaste, nous nous limiterons à une partie de la théologie trinitaire d'Albert le Grand : celle de la modalité de procession du Fils et de l'Esprit-Saint. Y a-t-il un point commun, ou des divergences, entre le flux

creatam, et illius influxionis possumus ponere appetitum in bono creato. Sed tunc ibi erit status, quia illa fixio influxa non erit appetens aliquid aliud ultra.

⁸¹ ALBERT LE GRAND, *Super Mattheum*, cap. 6, 9, éd. Col., t. XXI, 1, p. 181, 169-p. 182, l. 25: *Primum intelligitur per hoc quod dicit: qui es, ita quod verbum es non sic "tertium adiacens" orationis, sed potius sit alterum extremorum, ut sit sensus: qui es, hoc est: qui habes entitatem veram. Et secundum hunc intellectum in eo quod dicit: qui es, quinque notantur, ens videlicet primum, simplex, fontale, immutabile, perfectissimum et intimum, ex fontalitate causalissimum, ex immutabilitate conservantissimum, ex perfectissimitate desideratissimum omnium.*

Primum enim influit omnibus, et a nullo influitur ei, et est liberalitatis et magnificentiae profusae. Influit enim nullo indigens, et nullum aliorum aliquid alicui influere postest nisi per hoc quod accipit et habet ab ipso. Et hic pater sic influens merito est orandus. IAC. I (17) : « Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a patre luminum, apud quem non est transmutatio neque vicissitudinis obumbratio ». Non enim mutatur, ut quandoque fluat et quandoque non, neque vicissitudinem donorum recipit. ROM. XI (35) : « Quis prius dedit ei, et retribuetur ei » ? ESTHER II (18) : « Largitus est munera iuxta magnificentiam principalem ». ECCLI. XXIV (43) : « Factus est mihi trames abundans, et fluvius meus ad mare appropinquavit ». Infinitatem enim maris excedit influentia primi patris. IS. LX (5) : « Videbis et afflues, et mirabitur et dilatabitur cor tuum, quando conversa fuerit ad te multitudo maris, fortitudo gentium venerit tibi ». Hic ergo pater qui tale esse est, merito orandus est, quia omnibus largiter influit nullo indigens. Primum enim est, ut dicit PHILOSOPHUS, quod influit, non supposito quodam alio, quod sibi det influere. ARISTOTELES : « Causa primaria plus est influens quam secundaria ». Voir également la suite où Albert décrit le Père avec le lexique de la fontalité.

du *De causis et processu universitatis a prima causa*, et la procession des personnes que développe Albert le Grand dans son commentaire des *Sentences*, rédigé quelques vingt ans avant le *De causis et processu universitatis a prima causa* (dans les années 1245). À lire le prologue et la *divisio textus* des *Sentences*, on comprend que la notion de flux occupe une place de choix dans ce que développera Albert le Grand :

Prima pars quae est de his quae conveniunt personis divinis non in comparatione ad actum creandi res, quae fluunt ab ipsis, dividitur in tres partes, secundum tria, quae exiguntur ad personarum distinctionem. Primum horum trium est, quod determinantur modus et actus, quo persona fluit a persona, eo quod est persona, a qua est fluxus iste, et est persona fluens, et iterum alio secundum rationem fluxu fluit Filius a Patre, et alio secundum rationem fluit Spiritus sanctus ab utroque. Et isti modi fluxus personae a persona determinantur in parte prima. Secundum, quod exigitur, est ut remaneat aequalitas et communicabilitas in natura, cujus sunt personae, et aequalitas praedicationis omnium communium de ipsis [...]. Tertium autem est, quod sint proprietates secundum quas una persona ab alia distinguitur⁸².

⁸² *In I Sent. d. 4, div. text., éd. BORGNET, t. XXV, p. 154b-155a : Prima pars quae est de his quae conveniunt personis divinis non in comparatione ad actum creandi res, quae fluunt ab ipsis, dividitur in tres partes, secundum tria, quae exiguntur ad personarum distinctionem. Primum horum trium est, quod determinantur modus et actus, quo persona fluit a persona, eo quod est persona, a qua est fluxus iste, et est persona fluens, et iterum alio secundum rationem fluxu fluit Filius a Patre, et alio secundum rationem fluit Spiritus*

B. Flux et processions trinitaires

1. La procession du Fils

a. La procession du Fils per modum naturae et per modum intellectus

Albert le Grand expose deux conceptions, ou plutôt modalités de la procession du Fils qui tendent à entrer en connivence avec la théorie du flux : l'une est *per modum naturae*, l'autre *per modum intellectus*.

La première met en avance la communication de nature entre le Père et le Fils. La procession du Fils doit être absolument simple dans son Principe, le Père, comme dans son terme proche, le Fils, afin de sauvegarder l'unité de nature et de dignité entre le Père et le Fils. Cette procession est aussi appelée génération ou encore flux dans le sens où elle communique la nature : *generatio dicit fluxum communicationis naturae*⁸³. Cette définition de la génération comme flux de la communication de nature n'est pas sans nous rappeler la définition qu'Albert donnait à la fin de son chapitre premier du *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine* :

sanctus ab utroque. Et isti modi fluxus personae a persona determinantur in parte prima. Secundum, quod exigitur, est ut remaneat aequalitas et communicabilitas in natura, cujus sunt personae, et aequalitas praedicationis omnium communium de ipsis [...]. Tertium autem est, quod sint proprietates secundum quas una persona ab alia distinguitur.

⁸³ *In I Sent., d. 5, Hic quaeritur, An Pater genuit divinam essentiam, vel ipsa Filium: an essentia genuit essentiam, vel ipsa nec genuit, nec genita est? a. 1 Qualiter essentia se habet ad Filii generationem, utrum per modum communicabilis per generationem, et processionem?, arg. 3, éd. BORGNET, t. XXV, p. 174b : Item, hoc accipitur ex ratione generationis: quia generatio dicit fluxum communicationis naturae: ergo generatio facit illam communicationem, ut videtur.*

« [Le] flux consiste en un mode de communicabilité du Premier Bien : il est communicable par nature et s'étend toujours en communication par extension intellectuelle »⁸⁴.

Défini comme communication de nature par « extension intellectuelle », le flux dans la procession du Fils est aussi *per modum intellectus*. Non seulement la procession du Fils joue le rôle de communication de la nature du Père, mais elle recouvre également un sens intellectif : le Fils procède *per modum intellectus*. Le Fils semble être comparé à l'intellect universellement agent. Déterminer la procession du Fils *per modum naturae* et *per modum intellectus* permet à la fois de sauvegarder la nature du Principe qui engendre et celle de l'engendré, nature qui est identique, et de sauvegarder l'hypostase distincte du Fils⁸⁵. Là où, dans la Trinité, la nature est univoque, l'intellect, pour le Fils, ou la volonté, pour l'Esprit-Saint, il y a pluralité d'hypostases :

« Dans la nature spirituelle divine simple, il n'y a pas à considérer autre chose, du côté de ce qui est, que la nature, l'intellect et la volonté. Mais la nature

⁸⁴ Voir, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 1, *supra*, p. 141, l. 7-10 : *Si autem quaeritur, quid facit primum fontem emittere hunc fluxum, cum possit nihil agere in primum, dicendum, quod ipsa communicabilitas primi, cum semper sit in actu et ex copia bonitatis semper exuberet, hanc facit emanationem* ; *ibid.*, *supra*, p. 142, l. 13-17 : *Et si quaeritur, quid sit vehiculum fluentis, nihil est quaerere. Forma enim subvecta vehiculo corporalis est et esse corporale habet in spiritu vehente eam. Hic autem emanatio a primo fonte intellectualis et simplex est tam secundum essentiam quam secundum esse. Propter quod vehiculum non habet nisi sui ipsius communicabilitatem*

⁸⁵ *In I Sent. d. 10, De aeterna processione Spiritus sancti quantum ad personam quae procedit*, a. 12, *An plures possint esse divinae personae quam tres ?*, éd. BORGNET, t. XXV, p. 329b-332b.

est indivisible, comme on l'a montré plus haut [dist. 8]. Donc, s'il y a pluralité, celle-ci se prendra du côté de l'intellect et de la volonté. L'intellect, d'une part, se dit soi-même et dit autre chose [que soi-même] ; mais lorsqu'il dit une autre chose, cette autre chose est hors de son essence et ne peut donc pas être une hypostase [de cette essence], puisque toute hypostase subsiste dans la nature dont elle est hypostase. Donc, c'est en se disant soi-même que l'intellect dit ce qui est dans la nature ; or ce qui est dit est distinct de celui qui le dit : il y a donc ici une distinction selon l'hypostase et une unité selon la nature. Et l'on a montré plus haut [dist. 9, a. 9] que dire, pour l'esprit suprême, c'est engendrer. Nous avons donc un mode qui produit deux personnes, à savoir le géniteur et l'engendré, et ce mode a été établi plus haut [dist. 4-7] [...] Du côté de la communication par volonté, d'autre part, ce qui procède et qui est immanent à la nature de celui dont il procède, ne peut être que l'amour [...]. Ainsi donc, il ne peut pas y avoir plus de trois personnes ».⁸⁶

⁸⁶ *In I Sent. d. 10, De aeterna processione Spiritus sancti quantum ad personam quae procedit, a. 12, An plures possint esse divinae personae quam tres ?*, éd. BORGNET, t. XXV, p. 330b-331a : *In natura spirituali divina simplici non est intelligere ex parte quod est, nisi naturam, et intellectum, et voluntatem : sed natura indivisibilis est, et hoc probatum est supra [d. 8] : ergo si plurificeretur, hoc erit ex parte intellectus, et voluntatis. Intellectus autem dicit se, et dicit aliud : sed cum dicit aliud, illud est extra essentiam suam : et ideo non potest esse hypostasis : quia omnis hypostasis est intra in natura cujus est hypostasis : ergo dicendo se, dicit illud quod est intra naturam : dictum autem distinctum est a dicente : ergo est ibi distinctum in hypostasi, et unum in natura : et ostensum est supra, quod dicere*

Le mode de la procession du Fils *per modum intellectus* se fait donc dans un « dire » du Verbe du Père, et le mode de la procession de l'Esprit-Saint, *per modum voluntatem*, se fait dans cette communication qu'est l'amour réciproque du Père et du Fils. Le thème de la communication du Principe est donc repris ici pour sauvegarder la nature divine commune de la Trinité et la distinction des hypostases.

***b. La procession du Fils comme un « dire » du Père et
comme ars patris***

Le thème de la procession du Fils comme un « dire » du Père revient régulièrement chez Albert : elle est une reprise de l'image patristique de la bouche, de la parole qui sort de la bouche, et du souffle qui accompagne cette parole pour expliquer la procession des hypostases au sein de la Trinité. Le Père est la bouche de laquelle sort le Verbe, accompagné par le souffle de l'Esprit-Saint : nul ne pourrait en effet séparer la nature commune de ces trois opérations ; on ne peut parler sans bouche et sans souffle. Commentant *Ecclésiastique*, 24, 3 pour structurer son plan, Albert s'exprime ainsi dans le prologue des *Sentences* :

*Per l y Ego supponitur sapientia loquens : per ly Ore
autem Pater secundum quod ipse per generationem
principium Filii est ut est Verbum. Nec os autem
unde Verbum procedit, nec ipsum Verbum est sine*

summo spiritui est generare : ergo habemus unum modum qui producit duas personas, scilicet generantem et genitum : et ille modus supra probatus est [dist. 4-7] [...] Ex parte autem communicationis per voluntatem, id quod procedit jam manens intra naturam ejus a quo procedit, non est nisi amor. [...] Ergo non possunt esse nisi tres personae. La traduction est de G. Emery.

*Spiritui : et ideo in ore et in Verbo significatur
processio Spiritus sancti ab utroque*⁸⁷.

Proche du *modum intellectus*, la procession du Fils comme Verbe prononcé par la Bouche du Père offre néanmoins la conception d'une procession double : celle de la sortie de son Principe, l'autre configure sa *missio* incarnée propre, c'est-à-dire, en un sens, sa médiation entre le Créateur et la Création, entre le Principe et les réalités créées. Cette médiation s'exprime de manière variée : tantôt le Christ est un intellect universellement agent médiat entre son Principe (le Père) et les choses dans lesquelles il influe (la Création), tantôt il est l'art du Père qui, Lui, est intellect ou *mens* universellement agent. Cette polysémie de l'intellect universellement agent, qui est tantôt le Père (le Principe), tantôt le Fils (*mediante*), provient de la difficulté philosophique d'identifier ou non l'intellect universellement agent au Principe : l'intellect universellement agent est-il un *aliquid* du Principe ou le Principe lui-même ? Les réponses d'Albert ne sont pas claires à ce sujet : tantôt il identifie l'intellect agent au Principe, tantôt il semble lui octroyer un rang subordonné au Principe⁸⁸. Quelle que soit la réponse, ce qui importe ici sur le plan théologique, c'est le statut *mediante* du Christ : d'ailleurs, il ne s'agit pas d'identifier le Christ

⁸⁷ ALBERT LE GRAND, *In I Sent.*, Prol., éd. BORGNET, t. XXV, p. 1 : *Per l y Ego supponitur sapientia loquens : per ly Ore autem Pater secundum quod ipse per generationem principium Filii est ut est Verbum. Nec os autem unde Verbum procedit, nec ipsum Verbum est sine Spiritui : et ideo in ore et in Verbo significatur processio Spiritus sancti ab utroque.* Voir aussi, *De bono*, tr. I, q. 1, art. 6, sol., éd. Col., t. XXXVIII, p. 12, l. 38-42.

⁸⁸ Voir, par exemple, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 1, *supra*, p. 142, l. 9-12 : *Inter omnia autem quae principiorum habent nomen et rationem, praecipue sic fluit intellectus agens, qui lumine, quod sibi essentia est, de se sic semper formas emanat, quibus constituit ea quae agit.* Et, *ibid.*, p. 143, l. 11-p. 145, l. 2 : *Hoc igitur modo dicitur, quod primum principium est indeficienter fluens et quod intellectus universaliter agens indesinenter est intelligentias emittens.*

comme intellect en tant que *res* mais de l'exprimer selon un *modum*. Comme hypostase, le Verbe-Intellect est issu du Père-Principe mais, selon leur nature divine commune, le Verbe-Intellect est lui-même principe. Ce thème du Christ Verbe et Intellect, issu du Père, est apparenté au thème augustinien du Christ Sagesse : en ce sens, le Verbe est pratique et opérateur.

Dicendum, quod verbum sumptum proprie notionale est, sicut probant auctoritates et rationes primo adductae. Sed per hoc quod verbum est noscentis se et exprimentis suam notitiam per verbum, sic verbum notitia alicuius est, et sic verbo appropriatur sapientia ; unde ab Augustino dicitur sapientia genita. Et quia etiam initium sive principium operis est, eo quod est verbum notitiae practicae sive operativae, sic verbum « initium operis » est, ut dicit Ecclesiasticus, et « operativum » est, ut dicit Damascenus. Et sic appropriatur ei, quod sit ars patris. Et huius ratio est, quia dicens verbum dupliciter dicere potest. Uno modo, quod simpliciter dicat verbum, ita quod nihil aliud dicat nisi formatam notitiam suam, quae verbum est, et sic verbum non refertur nisi ad dicentem. Alio modo, quod non dicat verbum simpliciter, sed dicat aliquid in verbo, sicut in artifex in verbo suo dicit domum vel aliquid aliud artificiatum, quando verbum mentis suae a mente procedit in imaginationem et sensum et ab imaginatione in manum, quando movet manum ad opus artis, et a manu in dolabrum, ut recte secet, et a dolabro in ligna et lapides, ut recte apitentur et

ponantur ad figuram domus. Sic enim primum et simplex verbum mentis procedens et assumens quaedam efficitur principium operis ; et sic in ipso primus intellectus universaliter agens « dicit » creaturas, quas tamen in ipso, secundum quod simplex manifestatio est dicentis, non dicit.⁸⁹

Cette problématique du Verbe-Intellect est résolue par l'invocation d'un exemple cher à Albert, constamment évoqué en des termes semblables par le *De fluxu causatorum* : il s'agit de l'image de l'artisan⁹⁰. En reprenant cette image, Albert tient à situer le Verbe, comme Intellect dans/du Principe et comme Sagesse, pratique et opérative : le Verbe, issu du Père-Principe, crée l'œuvre du Père dans son Intellect, qui est le Père-Principe. Le Verbe est parole créatrice dans la *mens* du Père artisan de l'univers. Le Fils, dans

⁸⁹ ALBERT LE GRAND, *Summa theologiae*, tr. VIII, q. 35, c. 3, art. 3, sol., éd. Col., t. XXXIV, 1, p. 274, l. 9–36.

⁹⁰ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ch. 1, *supra*, p. 137, l. 40 – p. 138, l. 11 : *Sicut dicimus formam artis ab arte simplici fluere, quae eiusdem rationis est in spiritu, qui vehiculum suum est, quando fluit in manus et organa artificis et quando accipitur in ipsa arte ut in origine sua. Si enim aliquid transmutat materiam, in quam influit forma defluens, hoc tamen nihil est de essentia principii, a quo fit defluxus. Sed sunt qualitates activae vel passivae alicuius alterius causae instrumentaliter transmutantis subiectum. Sicut dolabrum et securis instrumenta sunt artificis adhibita corporaliter propter materiam, non propter formam artis, quae defluit, vel propter artem, quae principium est fluxus illius. Unde cum causa nihil agat nisi in subiecto aliquo existens, fluxus autem de ratione sua nihil dicat nisi processum formae ab ipso simplici formali principio, patet, quod fluere non est idem quod causare. Ibid., ch. 6, p. 169, l. 15-17 : Sicut in exemplo DIXIMUS de arte, quae a mente artificis fluit in spiritum, de spiritum in organa membrorum, de organis in instrumenta et de instrumentis in materiam exteriorem. Ibid., ch 8, *supra*, p. 95, l. 3-7 : Exemplum huius est in arte. Si enim ars comparetur ad lumen intellectus, a quo et ipsa ars constituta est, sic proprie lumen intellectuale est. Si autem consideretur ars in seipsa, secundum quod forma quaedam est, sic constitutiva est eius quod imago eius est. Si vero consideretur, prout facta est et in potentia et non in actu, requirit id quod potentialiter formam suam suscipere potest, quia formam suam hoc modo constituere non potest per se existentem. Sed constituit eam in eo quod fundat eam terminat.*

sa procession, est l'art dans l'intellect agent du Père-Artisan : en disant le Verbe, le Père crée par la médiation de son Verbe. En ce sens, le Verbe est tant *initium* qu'*operativum* des œuvres : en tant qu'*initium* il partage la nature divine commune au Père-Principe, en tant qu'*operativum* il se fait médiateur entre le Père-Principe et la Création.

Cette dialectique entre le Verbe *initium* et le Verbe *operativum*, expliquée à partir de l'image de l'art et de l'intellect universellement agent, est reprise en un autre endroit de la *Summa* d'Albert. On peut parler du Verbe en deux sens : soit en l'impliquant indistinctement *in primo principio rei*, soit en *res in se*.

Ad hoc dicendum, quod ea quae dicit Hieronymus, multipliciter eius quod est "logos" in graeco vel "verbum" in latino, determinant. Hoc enim tripliciter accipi potest: prout loquitur rem indistincte et implicite in primo principio rei vel prout loquitur rem in se. Si primo modo, tunc est « causa, per quam subsistunt singula, quae sunt ». Et illud est sapientia sive ars primi intellectus universaliter agentis omnia, qui a Platonicis dicitur mundus archetypus; secundum illos enim verbum intellectus universaliter agentis est mundus et ars, in qua sunt ea quae facta sunt, antequam fiant, et causa formalis et effectiva est omnium quae facit per artem. Et sic dicit Aristoteles in VII Primae Philosophiae, quod domus est ex domo, tectum ex tecto, paries et pariete, fundamentum ex fundamento et columna ex columna. Et explanat subdens: « Formae, quae sunt in lapidibus et lignis, sunt ex

his quae sunt in anima artificis ». Sic verbum per appropriationem convenit filio, secundum quod filius est sapientia et ars patris, Ps CIII, 24 : « Omnia in sapientia fecisti, impleta est terra possessione tua ». Et hoc modo verbum dictum implicite ponit respectum ad creaturas.

Si autem loquitur rem in se, aut implicite loquitur aut explicite. Si implicite, tunc verbum est nomen rei. Et sic vere dicitur verbum, quo significatur omne quod significatur. Et attribuitur filio dei secundum relationem ipsius tantum ad dicentem, quo scilicet pater perfecte dicens se, sicut superius dictum est in Questione de generatione filii, de sua substantia format similitudinem suam in natura et specie, per quam dicendo se perfectissime manifestat. Et hoc est quod dicit Augustinus XV De Trinitate : « Non enim perfecte se dixisset, si aliquid minus esset in verbo » sive in filio « quam » in dicente sive « in patre ». IOB XXXIII (14) : « Semel loquitur deus et secundo idipsum non repetit », GLOSSA GREGORII : « Loqui Dei est filium generare, quem dum solum genuit, secundo idipsum non repetiit ». IOH. I (1) : « In principio erat verbum », GLOSSA : « Hoc est in patre filius ».⁹¹

Les autorités platoniciennes et aristotéliennes invoquées par Albert ne sont pas sans rappeler les autorités invoquées dans le *De fluxu*

⁹¹ ALBERT LE GRAND, *Summa theologiae*, tr. VIII, q. 35, c. 3, art. 1, sol., éd. Col., t. XXXIV, 1, p. 270, l. 3-44.

*causatorum*⁹². La comparaison du Verbe à l'art et à l'intellect agent⁹³ est, encore une fois, invoquée pour rendre raison de la nature divine commune du Fils et du Père et de sa causalité créatrice. L'articulation entre la thèse, platonicienne, de l'« intellect paternel » et du monde archétypal⁹⁴ entre en connivence avec la thèse, aristotélicienne, de l'intellect agent. Conçu comme Sagesse, le Verbe est *ars patris* ou *ars* de l'intellect agent. Il est *causa formalis* et *effective* de tout ce qui est fait par l'art. Conçu *in se*, le Verbe se réfère à la relation de Celui qui le dit (*ad dicentem*), c'est-à-dire à sa génération dans la nature commune divine, d'où la citation johannique : *In principio erat verbum*.

Ces exemples de l'art, de l'intellect agent, que l'on retrouve dans l'exploitation de la théorie du flux, permettent à Albert de tenir la nature commune divine du Fils ainsi que sa mission médiatrice et co-créatrice. De même que l'idée d'un objet artisanal est dans l'esprit de l'artiste et meut ce dernier jusqu'à la création de l'ouvrage, ainsi le Verbe dans le Principe du Père crée-t-il. Enfin, le Verbe co-créateur, sans corrompre sa nature divine, semble avoir la fonction d'une *mediatio* entre Celui qui l'émet et ceux qui le reçoivent, entre Celui qui crée et ceux qui sont créés : cette médiation, toujours décrite par les exemples de l'art et de l'intellect agent, n'est pas sans nous rappeler le mode de création *mediante intelligentia* du Principe dans le *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine* : « [...] Le

⁹² ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, supra, ch. 1, p. 140, l. 7-9 : *Sed dici potest, quod fluat, secundum quod est actus ab actu*, « *domus a domo et sanitas a sanitate* », ut dicit ARISTOTELES in VII PHILOSOPHIAE PRIMAE.

⁹³ Voir aussi, ALBERT LE GRAND, *Problemata determinata*, q. 34, éd. Col., t XVII, 1, p. 60, l. 48sqq

⁹⁴ Selon Albert, Platon aurait même parlé du Père et du Fils en parlant de l'intellect paternel : *Plato loquitur de Patre et Filio sub propriis nominibus, et de paterna mente et paterno intellectu*. (Cf. *In I Sent.*, d. 3, a. 18, *An Philosophi potuerunt cognoscere Trinitatem ? arg. 2*, éd. BORNET, t. XXV, p. 113a).

flux consiste en un mode de communicabilité du Premier Bien : il est communicable par nature et s'étend toujours en communication par extension *intellectuelle* »⁹⁵.

2. La procession de l'Esprit-Saint

a. La procession de l'Esprit-Saint comme Amour : l'autorité de Saint Augustin

Le thème de la procession de l'Esprit-Saint comme amour réciproque du Père et du Fils, est récurrent chez Albert. La procession de l'Esprit est celle de l'Amour entre deux amis. L'Amour tend à l'égalité entre les deux amis. Pour comprendre une telle image, il faut reprendre quelques définitions de l'Amour chez Albert le Grand.

a) « Celui qui aime sort d'une certaine manière vers la chose aimée, et celui qui est aimé y retourne d'une certaine manière en réciprocité d'amour, et l'amour lui-même est le *medium* qui en est issu ».⁹⁶

b) *Amor enim superiora movet ad inferiorum provisionem et inferiora ad superiorum*

⁹⁵ ALBERT LE GRAND, *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine, supra*, ch. 3, p. 156, l. 1-4.

⁹⁶ *In I Sent. d. 11 A Quod spiritus sanctus procedit a Patre et Filio*, a. 1 *Quid sit procedere*, sol. ad. 3, éd. BORGNET, t. XXV, p. 337a : *Ad aliud dicendum, quod modus processionis ex parte illa qua localis et indigena, est ex aliquo in aliud : sed non ab illo transsumitur similitudo, sed potius ut amor procedit ab aliquo quem unit cum eo quem diligit : sicut amor appetitus in motu processivo procedit in desideratum, et si desideratum amare posset, e converso procederet amor suus in amantem : sed tamen adhuc hoc per omnia non est simile, nisi unus amor procederet ab amante et amato, et se illa duo amarent illo amore.*

*conversionem et aequalia ad connexionem
socialem*⁹⁷.

*c) Amor enim non dicit nisi simpliciter fluxum
amantis in amatum*⁹⁸.

Ces trois définitions de l'Amour sont exposées au sein même de la théologie trinitaire d'Albert pour justifier le mouvement processif de l'Esprit-Saint. En *a)*, l'Amour est conçu comme mouvement ayant un commencement, une fin et un *medium*. Le Père est le commencement, le Fils la fin du mouvement, et l'Esprit-Saint un *medium* issu d'une telle relation. En *b)* l'Amour est conçu pour instaurer un rapport d'égalité entre le Père et le Fils. En *c)* l'Amour est réduit à son flux, c'est-à-dire à son mouvement processif même. Une telle explication de l'Esprit-Saint comme Amour entre le Père et le Fils n'est pas sans poser problème. Certes, l'Amour permet d'exprimer la nature commune au Père et au Fils, mais pour autant cette explication prend-elle en compte la dimension hypostatique propre à l'Esprit-Saint ? Si en *a)* l'Esprit-Saint est déterminé comme *medium* entre le Père et le Fils : est-ce à dire qu'il n'est qu'une relation et qu'il n'est pas une hypostase en-soi ? En *b)*, l'Esprit-Saint instaure un rapport d'égalité entre le Père et le Fils : est-ce à dire qu'il n'est qu'un rapport de force entre le Père et le Fils ? Plus encore : est-ce à dire que la Père et le Fils, avant la procession de l'Esprit, n'avaient pas de *connexio socialis*, qu'une hypostase était supérieure à l'autre ? En *c)* l'Esprit-Saint est conçu comme un flux de l'aimant à l'aimé : est-ce à dire que l'Esprit-Saint n'est qu'une procession ? Le problème de l'Esprit-Saint conçu comme Amour serait négliger sa dimension hypostatique : l'Esprit-Saint, comme Amour, se réduirait à un mouvement processif entre le Père et le Fils et ne

⁹⁷ ALBERT LE GRAND, *Summa theologiae*, tr. VII, q. 32, c. 1, sol., éd. Col., t. XXXIV, 1, p. 252, l. 18-20.

⁹⁸ *Ibid.*, tr. VIII, q. 36, c. 3, sol., p. 282, l. 24-25.

laisserait, apparemment, aucune place à sa personne propre et distincte. Albert est conscient de ce problème. L'Amour s'unit à la nature commune des deux amis tout en restant subsistant en soi, c'est-à-dire comme hypostase : l'Amour n'est plus seulement un *medium* et une procession, il est aussi une Personne. Pour ne pas négliger la *persona* de l'Esprit-Saint, la procession de l'Esprit-Saint comme Amour *per modum voluntatem*, doit précisément se lire en rapport avec la procession du Fils *per modum intellectus*. Ce rapport se comprend analogiquement lorsque l'on considère les différentes facultés de l'âme humaine et leur relation. S'inspirant des deux triades augustinienne *memoria-intelligentia-voluntas/mens-notitia-amor*, Albert tente d'expliquer les processions intra-trinitaires à partir des communications entre les différentes facultés de l'âme humaine, puisque l'image de la Trinité peut se lire dans l'âme humaine⁹⁹ :

*Cum mens nostra amat se, ita est aliquid in ipsa amor sui, sicut notitia sui : sed notitiae in divinis respondet persona Filii : ergo amori respondebit alia persona, et illam vocamus personam Spiritus sancti*¹⁰⁰.

⁹⁹ ALBERT LE GRAND, *De incarnatione*, tr II, q. 2, art. 1., éd. Col., t. XXVI, p. 196, l 68 : *in homine legitur esse imago trinitatis*.

¹⁰⁰ Cf. *In I Sent.*, d. 10, a. 2, *Utrum Spiritus sanctus procedit ut amr, et utrum charitas in homine et Angelo sit habitus voluntatis?*, sed contra 4, éd. BORGNET, t. XXV, p. 310b. Voir aussi *ibid.*, sed contra p. 310a : *Sicut in Deo habemus unam processionem personalem ex parte intellectus, ita unam debemus habere ex parte affectus : illa autem non erit nisi amoris ; In I Sent.*, d. 3, a. 26, *Utrum partes imaginis imprimuntur a tota Trinitate, sive a distinctis personis ?* ad 1, éd. BORGNET, t. XXV, p. 124b-125a : *Unde licet memoria attribuat Patri, tamen ipse habet et intelligentiam, et Spiritus Sanctus similiter : et ideo indivisibiliter voluntatem : licet per attributionem alicujus convenientiae memoria conveniat Patri, et intelligentia Filio, et voluntas Spiritui sancto.*

De même que les facultés de l'âme ne menacent pas l'unité de cette dernière, ainsi les différentes Personnes ne menacent pas leur nature divine commune et leur distinction hypostatique. Le mode processif de l'Esprit-Saint comme Amour est un flux simple qui ne peut annihiler les deux autres hypostases et, de surcroît ne peut altérer sa propre hypostase en vertu de sa simplicité : *Amor enim non dicit nisi simpliciter fluxum amantis in amatum*. Le flux, de par sa simplicité, respecte la procession de l'Esprit-Saint et sa propre hypostase. La procession de l'Esprit-Saint comme Amour ou *per modum voluntatem* doit se lire avec la procession du Fils *per modum intellectus*. L'autorité augustinienne, en ce domaine, est manifeste : elle n'est pourtant pas la seule.

***b. La procession de l'Esprit-Saint per modum voluntatem :
ut dicit Commentator super metaphysicam***

Des processions *per modum intellectus*, pour le Fils, et *per modum voluntatem*, pour l'Esprit-Saint, à la puissance de l'intellect et de la volonté dans les substances séparées du *De causis et processu universitatis a prima causa*, il n'y a qu'un pas : Albert le franchira. À un modèle psychologique typiquement augustinien, Albert ajoute un modèle cosmologique pour expliquer la procession des Personnes.

Unde dicit Commentator super metaphysicam, quod in substantiis separatis non manifestantur potentiae nisi intellectus et voluntatis. Similiter autem in Deo secundum hoc non erit ponere secundum naturam virtutes nisi intellectus et voluntatis : quia amplioris potentiae erunt in eo quam in nobis : quia intellectus erit respectu sensibilium et universalium, et voluntas respectu omnium bonorum : et ita non oportet, quod

*penes potentias plures sint plures personae procedentes*¹⁰¹.

Albert le Grand semble se référer ici à Aristote en *Métaphysique*, Λ 1072a 27-30

« C'est bien ainsi que meuvent le désirable [το ορεκτόν] et l'intelligible [το νοητόν] ; ils meuvent sans être mus. Le suprême Désirable est identique au suprême Intelligible. En effet, l'objet du désir [επιθυμητόν] est le bien apparent, et l'objet premier de la volonté raisonnable [βουλητον πρωτον] est le Bien réel [τὸ ὄν καλόν]. Nous désirons une chose parce qu'elle nous semble bonne plutôt qu'elle ne nous semble bonne parce que nous la désirons : le principe, c'est la pensée ».

L'autorité augustinienne semble passer le relais à l'autorité aristotélicienne. Le désirable [το ορεκτόν] et l'intelligible [το νοητόν] d'Aristote semblent être introduits pour décrire les processions *per modum intellectus* du Fils et *per modum voluntatem* de l'Esprit-Saint : les deux hypostases procèdent sans diminuer leur nature divine commune, de même que le Désirable et l'Intelligible d'Aristote meuvent sans altérer leur nature simple commune, « être éternel, substance et acte pur »¹⁰².

De même que les puissances des substances séparées ne sont manifestées que par l'intellect et la volonté, la nature de Dieu ne peut se manifester que par son intellect et sa volonté, c'est-à-dire par le Fils et

¹⁰¹ *In I Sent.*, d. 10, a. 2, ad. 6, éd. BORGNET, t. XXV, p. 312a.

¹⁰² ARISTOTE, *Métaphysique*, Λ 1072 a 25.

l'Esprit-Saint. L'intellect et la volonté, dans les substances séparées, n'altèrent en rien leur simplicité et ne signifient donc pas leur multiplicité : l'intellect et la volonté dans les substances séparées signifient leur possibilité de causer librement¹⁰³. De même, les processions *per modum intellectus*, pour le Fils, et *per modum voluntatem*, pour l'Esprit-Saint, ne signifient pas une tripartition de l'unicité de Dieu, mais elles signifient sa liberté créatrice. Les processions *per modum intellectus* et *per modum voluntatem*, dans les problèmes qu'elles soulèvent, s'exposent dans un schéma commun à la théologie augustinienne et à la théorie du flux.

C. Conclusion : la théorie du flux : sources philosophiques ou sources théologiques ?

L'exemple de la théologie trinitaire d'Albert offre un champ d'application à la théorie du flux. Les thèmes y sont communs, bien qu'appliqués dans le cadre de disciplines différentes. Comment tenir

¹⁰³ ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, lib. I, tr. III, c. 2, éd. Col., t. XVII, 2, p. 37, l. 50-75 : *Ad haec autem leve est repondere. Constat enim primum esse nobilissimae voluntatis. Et Antiqui non negaverunt in eo esse voluntatem nisi illam, quae deliberative est et rei deficientis appetitus. Quae autem diffinitiva est et finis optimi, maxime est in ipso, et per illam agit, quidquid agit. Cum tamen primum dicitur esse sciens, liberum et volens, non designatur per aliquid quod ab ipso sit diversum, propter sui omnimodam simplicitatem, sicut in antehabitis dictum est. Propter quod quidam Antiqui distinxerunt voluntatem per tria. Dicitur enim voluntas imperfecti appetitus in ratione fundatus, et dicitur voluntas immobilis placentia finis, et dicitur voluntas liber motor animi, qua dicere consuevimus « si volo, intelligo ; si volo, ambulo » et cetera huiusmodi. Et hoc modo dicimus voluntarium omne quod ex propria agit libertate et electione. Et hoc modo dicimus voluntatem esse in primo quantum ad omnes suas actiones, quia nihil impellit eum ad agendum, sed ipse sibi ex electione causa actionis est. Sicut dicit Boethius in Consolatione philosophiae Platonem sequens : « Quem non externae pepulerunt fingere causae verum insita summi forma boni livore carens ». Secundo modo dictam voluntatem primum principium habet in optimis. Primo autem modo dicta voluntas non est in eo, sicut probatur ex rationibus inductis.*

l'unicité ontico-ontologique du Principe et la multiplicité de ses effets dérivés ? Comment la Trinité peut-elle être processive *ad intra* et créatrice *ad extra* sans altérer son absolue simplicité ? De même : comment le flux peut-il être une simple émanation de formes sans altérer son Principe, les formes qui émanent de Lui et enfin leur réceptacle ? Les problèmes concernent essentiellement la communicabilité de nature divine sans altération de cette nature, de même que le flux, absolument simple, se communiquerait sans altérer son Principe. Ils concernent aussi l'articulation entre la procession des hypostases et de la création *ad extra*, de même que le flux fluierait dans la réception de la matière sans altérer son absolue simplicité et celle du Principe. La procession du Fils décrite par Albert *per modum intellectus* permet d'articuler sa nature divine commune au Père et à l'Esprit-Saint tout en faisant subsister sa propre personne. En prenant l'image du Christ Verbe et *ars patris* et en les comparant à l'intellect agent et à la *creatio mediante intelligentia*, Albert parvient à articuler la nature divine du Christ avec sa nature co-créatrice et médiatrice. La procession de l'Esprit-Saint comme *per modum voluntatem* permet, là aussi, de sauvegarder la nature divine commune de la Trinité et la personne propre de l'Esprit-Saint. En comparant l'Esprit-Saint à l'Amour, Albert tente de décrire la procession non seulement comme relation mais aussi comme personne : l'Amour de relation présuppose des sujets. Ainsi cet Amour ne se réduit-il pas à la relation mais est lui-même une personne sans dénaturer la nature divine commune aux autres personnes mais en y communiant. Les processions *per modum intellectus* et *per modum voluntatem* sont décrites chez Albert tant en des termes invoquant la théologie trinitaire d'Augustin (les deux triades *memoria-intelligentia-voluntas/mens-notitia-amor*) qu'en des termes invoquant un Aristote revisité par le néoplatonisme, celui de la doctrine des substances séparées, de leur absolue simplicité et de leur mouvement : le Désirable [το ορεκτόν] et l'Intelligible [το νοητόν]. En ce sens, le Fils et l'Esprit-Saint procéderaient du Père sans altérer leur nature

divine commune. Plus encore, le Fils et l'Esprit-Saint créeraient *ad extra* sans altérer leur nature divine : le Fils sous la forme du Verbe, et l'Esprit-Saint comme Bien se diffusant par lui-même.

L'intérêt de la comparaison du flux du *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine* et de celui du commentaire des *Sentences* n'est pas exclusivement thématique : il est aussi historique puisque le commentaire des *Sentences* a été rédigé à Paris, au début de la Maîtrise d'Albert à la chaire pour dominicains étrangers (celle-là même qu'un Thomas d'Aquin ou un Maître Eckhart hériteront), dans les années 1245¹⁰⁴, soit une vingtaine d'années avant le *De causis et processu universitatis a prima causa*. Est-ce à dire que la théorie du flux était déjà formulée vingt ans avant sa rédaction dans le *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine* dès les débuts d'Albert en tant que *Magister in sacra pagina* ? Une analyse approfondie du commentaire des *Sentences* permettra probablement de progresser sur cette piste. Elle permettra également de reconsidérer les sources de la théorie albertinienne du flux à la lumière non seulement celle des autorités philosophiques, mais aussi celle des autorités théologiques. Car tel est le renversement qu'une telle analyse pourrait apporter : les sources de la théorie albertinienne du flux ne seraient pas exclusivement philosophiques, elles seraient tout autant théologiques. L'antériorité du commentaire des *Sentences* sur le *De causis et processu universitatis a prima causa* pose l'alternative suivante : est-ce la théorie du flux qui a aidé Albert à penser sa théologie trinitaire dans les *Sentences* —au quel cas elle aurait déjà été mûrement réfléchie dans les années 1240— ; ou est-ce la théologie trinitaire d'Albert qui a permis de formuler une telle théorie du

¹⁰⁴ Sur ce point, voir S. MILAZZO, *Albert le Grand ou la genèse de la mystique rhénane*, in *Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec. Études sur la mystique « rhéno-flamande » (XIIIème-XIVème siècle)*, dir. B. Beyer de Ryke et A. Dierkens, « Problèmes d'histoire des religions », PULB, Bruxelles, 2004

flux vingt ans plus tard —au quel cas la théorie du flux, formée dans la sphère de la métaphysique albertinienne—, serait une application d'un schéma appartenant à la sphère de la théologie trinitaire. Une telle analyse poserait non plus une application de la théorie du flux dans la théologie trinitaire, mais l'application d'un schéma théorique originellement théologique à une métaphysique du flux. Les sources s'inverseraient.

III. L'ECCLESIOLOGIE COMME SCIENCE CHEZ ALBERT LE GRAND : *CONCEDIMUS QUOD HAEC DOCTRINA ECCLESIASTICAE HIERARCHIAE EST SCIENTIA, ET CONCEDIMUS RATIONES AD HOC*¹⁰⁵

A. Introduction : renouveler l'herméneutique de l'ecclésiologie médiévale

L'apport de la théorie du flux à l'ecclésiologie d'Albert le Grand offre l'examen d'un cas d'application de cette théorie dans le cadre d'une *praxis*. En donnant un schéma de la notion de *hierarchia* analogue à la notion de flux, le Maître Colonnais va montrer comment la noétique spéculative péripatéticienne peut être déclinée à la noétique spéculative dyonnisienne. De même que l'intellect en intelligant des intelligibles devient semblable à ces intelligibles, de même l'homme en intelligant Dieu devient semblable (*similis*) à Dieu. C'est autrement dit, une véritable théorie

¹⁰⁵ Cf. ALBERT LE GRAND, *Super Dionysium de ecclesiastica hierarchia*, c. 1, éd. Col., t. XXXV, 2, p. 1.

de la *deificatio*¹⁰⁶ que va développer Albert le Grand en déclinant Aristote à Denys, théorie qui marquera la mystique rhénane. Car il y a bien un contexte rhéan dans l'ecclésiologie albertinienne.

L'apport de l'ecclésiologie d'Albert le Grand chez Maître Eckhart et les mystiques rhénans est considérable. Cet apport concerne tout d'abord, sur le plan historique, le développement de structures pastorales qui seront bien connues dans l'espace rhéan du XIV^{ème} siècle et dont Albert avait jeté les bases dès le XIII^{ème} siècle, notamment lors de ces deux séjours strasbourgeois en 1239-1240 et en 1267-1270. Ces structures pastorales sont bien connues des eckhartiens et on les retrouve dans la partie des *Chronica brevis* de Jean Meyer concernant la vie d'Albert le Grand¹⁰⁷ : il s'agit tout

¹⁰⁶ Sur la *deificatio*, voir ALBERT LE GRAND, *Super Dionysium de ecclesiastica hierarchia*, éd. Col., t. XXXVI, 2, c. 1, p. 7, 61 : *tota deificatio perficitur per illuminationem secundum substantiam* ; *ibid.*, p. 9, l. 42 : *deificatio sacra idest assimilatio ad deum* ; *ibid.*, p. 14, l. 20 : *deificatio est et similitudo ad deum et unitas, quantum possibile est* ; *ibid.*, p. 16, l. 68 : *deificatio, quae est assimilatio ad deum* ; *ibid.*, c. 3, p. 78, l. 38 : *est enim deificatio ad deum similitudo et unitas* ; *Super Dionysium de divinis nominibus*, éd. Col., t. XXXVII, 1, c. 9, p. 383, l. 60 : *Deus seipsum dat in gratiis gratum facientibus, ut hi qui ad ipsum convertuntur, deificentur, idest deo similes efficiantur* ; *ibid.*, c. 13, p. 443, l. 53 : *hic deus factus est hic homo, non unione naturali, sed gratiae, quae est ad esse* ; *et ideo Bernardus, quod est unitas dignationis* ; *Super Dionysii epistulas*, éd. Col., t. XXXVII, 2, *Epist. IV*, p. 490, l. 11 : « *deus factus homo* » et « *homo factus est deus* ».

¹⁰⁷ La partie des *Chronica brevis ordinis praedicatorum* de Jean Meyer concernant Albert le Grand est publiée in H.-C. SHEEBEN, *Albert der Grosse, Zur Chronologie, seines Lebens*, in *Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland*, vol. 72, Vechta, Leipzig, 1931, p. 156-157. Jean Meyer nous indique qu'Albert a été fait *lector* (*factus est lector*) à plusieurs reprises et dans plusieurs couvents dominicains, dont celui de Strasbourg. En outre, Albert fonda et développa bon nombre de monastères de moniales dominicaines, signe s'il en est, du souci qu'Albert avait de la *cura monialium*. Enfin, Jean Meyer donne les raisons pour lesquelles Albert avait démissionné de son siège épiscopal de Ratisbonne au bout de trois ans d'épiscopat. Albert aurait démissionné de son siège épiscopal d'abord pour servir Dieu à travers la *vita contemplativa* et la *doctrina sacra* dans l'Ordre des Prêcheurs, ensuite pour prêcher la parole de Dieu au peuple (*verbum Dei ad populum libenter predicabat*) et enfin pour donner avec douceur et affection des monitions salutaires et des conseils utiles (*salutaria monita et utilia consilia*

d'abord de la *predicatio ad populum*, c'est-à-dire de la prédication en langue vernaculaire, ensuite de la *cura monialium*, c'est-à-dire du suivi tant

requiritibus dulciter et affectuose dabat), autrement dit pour exercer un ministère d'accompagnement spirituel. Ces raisons semblent, en fait, décrire l'ensemble des structures pastorales dans lesquels naîtront et se développeront les caractères essentiels de la mystique rhénane à savoir : le lectorat, la prédication en langue vernaculaire, l'accompagnement spirituel. Sur cette question, voir S. MILAZZO, Albert le Grand ou la genèse de la mystique rhénane, in *Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec. Études sur la mystique « rhéno-flamande » (XIII^{ème}-XIV^{ème} siècle)*, dir. B. BEYER de RYKE et A. DIERKENS, « Problèmes d'histoire des religions », PULB, Bruxelles, 2004. Nous donnons la partie des *Chronica brevis* de Jean Meyer concernant Albert le Grand.

[1] [fol. 94v] ...*Albertus magnus Theutonicus, natione Swevus, de Lauwingen, Augustensis dyocesis.*

[2] *Hic ordinem predicatorum Colonie intravit propter studium et devotionem. Fuit autem humilis, pudicus, affabilis, studiosus, in omnibus deo devotus ; tantum in brevi profecit, quod lector Coloniensis effectus sententias bis Colonie gratiose legit. Primo in Hildensheim factus est lector, post in Friburgo. Post in Ratispona duobus annis, et post in Argentina.*

[3] *Deinde veniens Parisius, legens sententias com omnium ammiratione sollemniter complevit ; magister in Theologia factus est.*

[4] *Hinc post tres annos sui magistris [fol. 95r] Coloniam mittitur ad legendum. Et beatus Thomas de Aquino, ut sub tanto doctore sudeat, ad locum eundem venit.*

[5] *Post hec Albertus fit provincialis Theutonie et tunc monasterium sororum ordinis praedicatorum apus Zuzatum, quod Paradisus dicitur, Coloniensis dyocesis, recepit et fundari iubet. Sororesque per se introducens sine benedictione stabilivit.*

[6] *Post hec a papa Urbano VIII vocatus propter quosdam errores eliminandos, ad petitionem ipsius pape et cardinalium evangelium Johannis et canonicas epistolas miro et inaudito modo exponendo legit.*

[7] *Post hec Albertus factus est episcopus Ratisponensis per Urbanum papam predictum. Sed post tres annos resignavit, in Coloniam ad fratres suos rediit, nolens ab eorum conversatione et studio alienari, sed in vita contemplativa et doctrina sacra in ordine predicatorum deo servire. Ferventer orabat, verbum Dei ad populum libenter predicabat, salutaria monita et utilia consilia requirentibus dulciter et affectuose dabat.*

[8] *Basilicas et alteria per Theutoniam in diversis locis consecrabat, non solum in monasteriis fratrum et sororum sui ordinis, verum etiam et in aliis religiosorum et secularium clericorum locis, et ordines in dyocesibus episcoporum Theutonie propter [fol. 95v] suam gratiositatem celebravit.*

[9] *Albertus magnus, anno domini M CC LXIX tunc lector fratrum in Argentina, sabbato Sitientes, in choro fratrum ibidem consecravit CL sacerdotes et alios fere quadringentos.*

[10] *Eodem anno consecravit ecclesiam fratrum nostrorum et maius altare in Basilea in honorem dei omnipotentis et beati Dominici patris nostri et quatuor altaria.*

spirituel que matériel des moniales dominicaines, enfin du ministère théologique du Frère Prêcheur, c'est-à-dire du statut de *lector*. Pour autant, peut-on parler d'ecclésiologie en ce qui concerne l'innovation de ces trois structures pastorales ? Nous sommes là davantage dans l'ordre d'une *praxis* ecclésiologique, c'est-à-dire de l'application et de l'institutionnalisation d'infrastructures ecclésiales, que dans l'ordre d'une *theoria* ecclésiologique, c'est-à-dire d'un discours cherchant à rendre intelligible le fondement même de l'Eglise. Distinguer une *praxis* ecclésiologique d'une *theoria* ecclésiologique, c'est prendre le risque d'un divorce entre ecclésialité et ecclésiologie. Il n'en est rien chez Albert le Grand. En vérité, la *praxis* se fonde dans la *theoria* et en découle, cela d'une manière générale lorsqu'il s'agit des rapports entre éthique et métaphysique (l'éthique se fonde dans le métaphysique et en découle), et bien plus encore lorsqu'il s'agit du cas particulier de l'ecclésiologie : l'ecclésialité fonde et découle dialectiquement de l'ecclésiologie. Les structures pastorales dans lesquelles Albert le Grand a évolué trouvent tout leur sens et leur plein épanouissement dans le discours qui les rend intelligibles dans l'Eglise, c'est-à-dire dans une ecclésiologie. Nous nous contenterons dans cette présente étude à une analyse de la *theoria* ecclésiologique d'Albert. Nous nous limiterons à une analyse de l'ecclésiologie d'Albert le Grand hissée au rang de *scientia*, et à son prolongement noétique et mystique qui constituera l'identité même de la mystique rhénane, à savoir, la *deificatio* de l'homme. Quels rapports entre l'émancipation épistémologique de l'ecclésiologie albertinienne d'une part, et cette théorie de la *deificatio*, constitutive de l'identité de la mystique rhénane, d'autre part, est-il possible de dégager ?

Il n'existe pas à proprement parler de traité systématique d'ecclésiologie, au sens où les théologiens l'entendent depuis Vatican II¹⁰⁸, chez Albert le Grand : est-il alors seulement pertinent de parler d'ecclésiologie chez le Colonais ? Le risque de plaquer nos schémas mentaux et ecclésiologiques post-conciliaires sur un *corpus* textuel datant du XIII^{ème} siècle est réel. En réalité, l'ecclésiologie d'un théologien comme Albert le Grand s'est construite sur des conjonctures tant personnelles, qu'ecclésiales et sociales : les grandes œuvres d'ecclésiologie de l'ère patristique et de l'ère médiévale ont été la plupart du temps des œuvres de circonstances : parfois polémiques, souvent apologétiques, ces traités ont

¹⁰⁸ Les enjeux de l'ecclésiologie contemporaine sont différents de l'ecclésiologie médiévale : l'ecclésiologie contemporaine, depuis Vatican II, pose les questions du dialogue œcuménique, d'un laïcat actif, et enfin d'une historicité de l'Eglise articulée à sa dimension de mystère, ces trois perspectives cherchant, pour reprendre les mots du Père Congar, « à réviser et à élargir la théologie des ministères ». Enfin, la question d'une épistémè sociologique de l'Eglise semble poser de nouveaux jalons pour l'ecclésiologie, ainsi « alors que, jusqu'au concile, on a vu le monde à partir de l'Eglise, on tend à voir l'Eglise à partir du monde, au risque, parfois, de la séculariser et de méconnaître le fait que, toute faite pour le monde qu'elle soit, elle est autre chose que le monde : le fruit d'initiatives divines surnaturelles irréductibles à la création ou à l'histoire » (Cf. Y CONGAR, *L'Eglise. De Saint Augustin à l'époque moderne*, Cerf, Paris, 1997, p. 477). Quant aux enjeux de l'ecclésiologie médiévale, on aurait tendance à les réduire à l'articulation entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel : ils sont davantage juridiques, politiques et circonstanciés. Le *De ecclesiastica sive summi pontificis potestate* de Gilles de Rome ou encore le *De regimine christiano* de Jacques de Viterbe, pour ne citer qu'eux, sont des exemples de ce type juridique d'ecclésiologie. Pour autant, on aurait tort de réduire l'ecclésiologie médiévale à une ecclésiologie exclusivement juridique. Le problème d'identifier une ecclésiologie, autre que juridique, d'un auteur médiéval provient du fait que celle-ci est développée transversalement dans ses œuvres et pour cause, l'ecclésiologie, pour un médiéval, ne peut qu'être une discipline transversale à d'autres disciplines ou thématiques théologiques. Que l'ecclésiologie médiévale soit transversale, cela veut-il dire pour autant qu'elle n'a aucune consistance épistémologique ? Si une ecclésiologie médiévale est en effet à rechercher d'une manière transversale dans les œuvres des médiévaux, cela veut-il dire qu'il n'y a pas d'épistémè ecclésiologique cherchant à identifier l'ecclésiologie comme une *scientia* ? Non. Il existe bel et bien chez les médiévaux, chez Albert le Grand en particulier, des exigences épistémologiques permettant de dégager une ecclésiologie comme science cherchant ses principes, ses modes, son objet d'étude et sa finalité.

cherché généralement à promouvoir l'unité de l'Eglise dès lors que celle-ci était menacée de partir en éclat. Il convient donc de renouveler notre regard sur l'ecclésiologie des médiévaux sans y plaquer notre ecclésiologie contemporaine : on ne peut lire un traité ecclésiologique de circonstances comme un traité d'ecclésiologie fondamentale. En quel sens peut-on donc parler d'ecclésiologie chez Albert le Grand si, d'une part, on ne peut pas parler d'ecclésiologie au sens où nous l'entendons dans le monde théologique contemporain et si, d'autre part, Albert le Grand n'a même pas écrit de traité d'ecclésiologie de circonstances ? Quelles est la place de la théorie du flux dans l'ecclésiologie d'Albert le Grand ? Bien que le Colonais n'ait effectivement pas écrit de traité *De ecclesia*, il n'en demeure pas moins qu'une ecclésiologie albertinienne existe : celle-ci est, à y regarder de plus près, transversale à l'ensemble de son œuvre. Elle se définit selon la même méthode qu'Albert emploie pour quelque science que ce soit : cette méthode est fondamentalement épistémologique, c'est-à-dire qu'elle cherche à délimiter et à rendre intelligible préalablement les limites d'un champ de connaissance donné pour mieux l'appréhender. Pour Albert, avant de faire de l'ecclésiologie, il faut se demander ce qu'est l'ecclésiologie. Dès lors, la question fondamentale devant laquelle nous nous trouvons est la suivante : y a-t-il une épistémè ecclésiologique chez Albert le Grand au même titre que la diversité du savoir en ses modes, c'est-à-dire au même titre que la métaphysique, la physique, les mathématiques et la théologie ? Autrement dit, l'ecclésiologie occupe-t-elle une place de choix dans la nomenclature des différentes sciences dans le système albertinien ? Y'a-t-il une définition de cette branche de la théologie qu'est l'ecclésiologie chez Albert le Grand ? Dans l'esprit de l'introducteur d'Aristote chez les latins, ces questions se résument à une seule : l'ecclésiologie peut-elle prétendre au noble rang de *scientia* ? Ce sera notre premier point : avant de rendre compte de l'ecclésiologie d'Albert, il va nous falloir en dégager son statut épistémologique. L'ecclésiologie, pour

Albert le Grand, sera à entendre comme *doctrina hierarchiae ecclesiasticae* en tant que *scientia* : l'ecclésiologie est non seulement une *doctrina*, c'est-à-dire une connaissance transmise par la tradition, mais aussi une *scientia*, c'est-à-dire une connaissance acquise par l'intellect humain. Encore faut-il chercher à exposer l'objet de cette *scientia*. En ce sens, nous nous intéresserons à cette notion de hiérarchie : quelle est-elle ? Que recouvre-t-elle ? Ce sera à l'aide de Denys, et de sa *Hiérarchie ecclésiastique*, qu'Albert bâtira toute une théorie de la hiérarchie qui sera la plus à même à dégager une ecclésiologie. Il faudra noter avec intérêt que la notion albertinienne de hiérarchie appartient d'abord au champ de la métaphysique au même titre que sa théorie du flux¹⁰⁹ : plus encore la notion de hiérarchie serait du moins analogue au flux, sinon identique, dès lors que l'on considère les caractéristiques de ces deux théories : procession, émanation, création, degrés de hiérarchie, communication de nature et différenciation entre ces degrés, statuts du Premier Principe et de son réceptacle ; *fluxus* et *hierarchia* désignent une procession d'êtres différenciés constituant néanmoins une totalité. Le *fluxus* serait à la métaphysique, ce que la *hierarchia* est à l'ecclésiologie. Il est également à noter que la théorie métaphysique du flux est exploitée dans la grande thématique de l'Eglise comme corps mystique du Christ ; la tête (*caput*) de l'Eglise qu'est le Christ influe (*influit*) dans ses membres et garantit par là à la fois l'unité de l'Eglise et sa diversité en ses différentes parties¹¹⁰. C'est là une originalité à

¹⁰⁹ Cf. É. MERSCH, *Le corps mystique du Christ. Études de théologie historique*, t. II, Museum Lessianum, Section théologique n° 29, Edition universelle, Bruxelles, Desclée de Brouwer, Paris, 1951, p. 183-213.

¹¹⁰ ALBERT LE GRAND, *In I Sent.*, Dist. XLIV, C, Art. 5, Sol., Ad 1 et 2, Ed. BORNET, t. XXVI, p. 397a : *Ad id ergo quod primo objicitur, dicendum quod eo ipso quod caput Dei significatur esse super omnia : sed membrum dicitur non omnium, sed Ecclesiae cum qua habet naturae conformitatem, et non quodlibet membrum aliis communicabile, sed potius quod eminet omnibus, et influit in omnia spiritum motivum et sensibilem, sicut dictum est super tertium. Per hoc etiam patet solutio ad sequens*; *ibid.*, *In III Sent.*, Dist. X, C Art. 8

Ed. BORGNET, t. XXVIII, p. 199ab : *Sunt tamen qui hoc dicunt, quod nulla gratia infinita praedestinata est in Christo, et dicunt quod Christo, et dicunt quod Christus est caput Ecclesiae dupliciter, scilicet in conformitate naturae : et sic non influit nisi per meritum, scilicet quia meruit Ecclesiae gratiam : et est unum caput cum Patre et Spiritu sancto, et sic influit : et hoc non praedestinatum esse Christo dicunt. Sed contra : Hic homo habet influere sensum et motum, et non ab aeterno : ergo in tempore : et nihil habet in tempore nisi quod est ei praeparatum ab aeterno : ergo ab aeterno est ei hoc praedestinatum. Ibid., In III Sent., Dist. XIII, A, Art. 3, Sol., Ed. BORGNET, t. XXVIII, p. 239a : Dicendum, quod gratia Christi est triplex, scilicet ut uniti, et ut capitis, et ut singularis hominis. Illa quae est uniti, non est ad mensuram, sicut in praecedentibus habitum est. Illa autem quae est capitis, est influens supra membra tripliciter, secundum triplicem capitis considerationem : sed effective influit secundum duas considerationes primas. In tertia autem consideratione ipse quidem qui est caput, adhuc effective influit, sed non in quantum homo : sed influit sic tripliciter, scilicet meritorie, quia meretur nobis influxum gratiae : et mediatoris modo sive redemptoris, quia tollit obstaculum influxus in nos, quod obstaculum est debitum Adae quod solvit. Tertio modo exemplariter. Gratia autem singularis hominis fuit etiam in eo privilegiata in operibus gratiae gratis datae : ut in verbis sapientiae et scientiae, et miraculis : et in operibus gratiae gratum facientis, quia nullius hominis umquam potest esse tam gratum opus, sicut suum fuit. Dicendum ergo ad primum, quod unio est gratia ad esse Deum hunc hominem, et non ad influendum : et est bene constituens in loco et ratione capitis : sed tamen ipsa non est quam caput communicat membris. Ibid., In III Sent., Dist. XIII, A., Art. 4, Ed. BORGNET, t. XXVIII, p. 240a : Dicendum, quod in veritate Augustinus loquitur per quamdam similitudinem capitis materialis ad caput spirituale : caput enim materiale aliquem sensum quam habet, influit toti corpori : et aliquos etiam non influit, sed uni membro unum, et alii alium : ut oculo visum, linguae et palato gustum, et auditum tympano auris, et odoratum organo olfactus, quod sunt duo coni cerebri in anteriori parte capitis ad modum coni mammillae, ut dicit Philosophus. Omnibus autem membris influit tactum : quia (ut dicit Philosophus) ille est sensus propter quem animal est, et non est tam sensus, quam differentia generalis constituens animalis naturam et sensus necessitatem. Et sic Christus quaedam dona excellenter habet, et nulli influit : quaedam autem influit quibusdam, non omnibus, scilicet gratias gratis data : omnibus autem influit quod est necesse ad esse spirituale, et hoc est per modum tactus sine quo non potest esse animal : et influit omnibus motum meriti. Et hoc donum est charitas. Tamen Augustinus non contradicit quin in nobis sunt omnes sensus spirituales. Ibid., In III Sent., Dist. XIII, B, Art. 8, Ed. BORGNET, t. XXVIII, p. 248b-249a : Deinde quaeritur de hoc quod dicit, ibi, B, « Sed in aliis, qui de ejus sapientia et gratia proficiebant, etc. ». Ex hoc enim videtur, quod illi qui non proficiebant de gratia et sapientia ejus, non habebant ipsum ut caput influens eis sensum gratiae et motum : 1. Sed illi qui fuerunt ante adventum, nec videbant eum, nec audiebant : ergo sensum et motum ab ipso non recipiebant. 2. Item, Caput proprie dicitur in conformitate naturae : sed ante incarnationem non fuit in conformitate naturae : ergo non fuit caput. Sed contra : 1. Anselmus dicit in libro *Cur Deus homo*, quod numquam a temporibus creationis hominis super terram Ecclesia fuit acephala, id est, sine capite :*

laquelle on ne peut échapper : la notion de hiérarchie n'est pas exclusivement juridique et institutionnelle (évêques, prêtres, diacres, fidèles laïcs), elle revêt également le sens d'un mouvement interne à cette institution, mouvement métaphysique et mystique dont le but ultime est la communion de l'homme à Dieu, c'est-à-dire de la déification de l'homme. Ce mouvement de flux ou de hiérarchie sera capital en ce qu'il aidera Albert à étayer la position de Denys —qu'il fera sienne— selon laquelle, la finalité de la hiérarchie, c'est la déification de l'homme¹¹¹. L'émancipation épistémologique de l'ecclésiologie, passée du rang de *doctrina* à celui de *scientia*, aura donc pour effet une connaissance mystique où l'homme, reconnaissant en lui la causation processive de la hiérarchie provenant de Dieu¹¹², retournera à Dieu.

ergo semper fuit caput. 2. Item, Matth. XXI, 9 : « Turbae quae praecedebant et quae sequebantur clamabant, dicentes: Hosanna filio David! » Sed qui praebant, significant praecedentes adventum : qui sequebantur, signant sequentes : ergo omnes hauserunt sensum et motum gratiae ab ipso : ergo omnes habebant eum caput. 3. Item, Augustinus dicit, et ponitur infra in Littera, quod eadem est fides antiquorum et modernorum : et tempora variata sunt, sed fides immutata permansit. Ergo Christi incarnationem crediderunt illi sicut et isti, et ita per fidem fuit eis caput in conformitate naturae. Quod concedendum est. Sol. : Ad primum dicendum, quod est influxus per inspirationem, et per praesentiam, et verbum. Primum habuerunt praecedentes et sequentes ascensionem ejus. Secundum autem habuerunt praesentes qui sequebantur eum : de quibus dixit : « Beati oculi qui vident quae vos videtis. Dico enim vobis, » etc. De secundo autem dixit, Joan. VIII, 56 : « Abraham, pater vester, exultavit ut videret diem meum : vidit, et gavisus est ». Ad aliud dicendum, quod caput ita fuit in conformitate naturae, sicut probat ultima objectio.

¹¹¹ Cf. PSEUDO-DENYS L'AREOPAGITE, *La hiérarchie ecclésiastique*, ch. I, 369 D-377 B, in *Œuvres complètes*, trad. com. et notes, M. DE GANDILLAC, « Bibliothèque philosophique », Aubier, Paris, 1943, p. 245-251.

¹¹² Il est important de noter que Denys utilise, afin de rendre compte de cette causation processive de la hiérarchie provenant de Dieu, le thème de la naissance de Dieu en soi : « Être déifié, c'est faire naître Dieu en soi » (Cf. PSEUDO-DENYS L'AREOPAGITE, *La hiérarchie ecclésiastique*, ch. II, 392 B-392 C, in *Œuvres complètes*, trad. com. et notes, M. DE GANDILLAC, « Bibliothèque philosophique », Aubier, Paris, 1943, p. 252) ; voir aussi, *ibid.*, 397 A-404 D, p. 256-262 ; 432 D-434 B, p. 270. On retrouvera cette thématique de la naissance de Dieu en soi chez Eckhart en ses sermons allemands 101 à 104, voir MAITRE

B. Préalables à un statut épistémologique de l'ecclésiologie : la notion de scientia chez Albert le Grand

Le pari de l'ensemble de l'œuvre d'Albert a été de faire accéder la *theologia* comme *doctrina sacra* au rang de *scientia*. Il faut entendre le mot *scientia* au sens où Aristote le développait, notamment dans les *Seconds Analytiques*¹¹³, c'est-à-dire au sens d'une connaissance acquise par la démonstration syllogistique d'une part, et au sens de l'universalité de cette connaissance d'autre part¹¹⁴ ; il n'y a de science que de science de l'universel. En outre, la *scientia* au sens aristotélicien, chez Albert le Grand, entre en dialogue avec une conception de la connaissance teintée de néoplatonisme et d'augustinisme : la connaissance procède de la Cause Première appelée aussi Premier Principe, de laquelle toutes réalités découlent —*fluere*— : en ce sens, la *scientia* sera non seulement recherche des causes¹¹⁵, mais aussi réception des formes intelligibles émanées du

ECKHART, *Sur la naissance de Dieu dans l'âme*, trad. G. PFISTER, préf. M.-A. VANNIER, Arfuyen, 2004.

¹¹³ Cf. ARISTOTE, *Organon*, t. 3, *Seconds analytiques*, I, 2, trad. et notes J. TRICOT, Vrin, Paris, 1995, p. 8 : « Mais ce que nous appelons ici *savoir* c'est connaître par le moyen de la démonstration. Par *démonstration* j'entends le syllogisme scientifique, et j'appelle *scientifique* un syllogisme dont la possession même constitue pour nous la science ».

¹¹⁴ Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, t. 1, A, 2, 982a 20-25, trad. et notes J. TRICOT, Vrin, Paris, 1991 : « Il en résulte que la connaissance de toutes choses appartient nécessairement à celui qui possède la science de l'universel, car il connaît, d'une certaine manière, tous les cas particuliers qui tombent sous l'universel ».

¹¹⁵ Cf. ARISTOTE, *Organon*, t. 3, *Seconds analytiques*, I, 2, trad. et notes J. TRICOT, Vrin, Paris, 1995, p. 7 : « Nous estimons posséder la science d'une chose d'une manière absolue, et non pas, à la façon des Sophistes, d'une manière purement accidentelle, quand nous croyons que nous connaissons la cause par laquelle la chose est, que nous savons que cette cause est celle de la chose, et qu'en outre il n'est pas possible que la chose soit autre qu'elle n'est ». Voir aussi *Métaphysique*, A, 3, 983a 25, in *op. cit.*, p. 11 : « Il est donc manifeste

Premier Principe dans les effets dérivés. Démonstration syllogistique, universel et recherche des causes —et, par conséquent, recherche du Premier Principe— sont donc les trois critères qui donnent à la *scientia* toutes ses lettres de noblesse ; ces trois critères sont la condition de possibilité d'une *scientia*. À ces trois critères, Albert ajoutera un quatrième, celui du passage du Premier Principe aux réalités créées dans ce qu'elles ont, à la fois, d'universel et de singulier : ce passage sera décrit dans son commentaire du *Liber de causis* en termes d'écoulement, de *fluxus*. Le *fluxus* est une émanation ou procession créatrice partant, par degrés, du Premier Principe jusque dans les réalités créées. Cette théorie du *fluxus* permettra à Albert de tenir simultanément la primauté ontico-ontologique du Premier Principe, la différenciation ontico-ontologique des réalités créées avec le Premier Principe mais aussi la possibilité d'une communicabilité entre ces deux parties, de prime abord, irréductiblement séparées. Albert prendra en ce sens l'image de la source et de la rivière¹¹⁶ : les deux se distinguent, la source étant prééminente à la rivière (pas de rivière sans source) mais sont en même temps étroitement unies (l'eau qui coule (*fluit*) de la source est la même que l'eau qui coule dans la rivière). Le *fluxus* mettra aussi en exergue les termes de *coniunctio* entre les différents degrés d'être et de *reductio* dès lors que la diversité du réel retourne à son Premier

que la science à acquérir est celle des causes premières (puisque nous disons que nous connaissons chaque chose, seulement quand nous pensons connaître sa première cause) ».

¹¹⁶ Cf. ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis a prima causa*, lib. I, tr. IV, c. 1, éd. Col., t. XVII, 2, p. 42 : *Quia iam intendimus explanare, qualiter causatum fluat a causa, oportet nos primum dicere, quid sit ipse fluxus. Alia est enim divisio causae et alia divisio fluentis principii. Non enim fluit nisi id quod unius formae est in fluente et in eo a quo fit fluxus. Sicut rivus eiusdem formae est cum fonte, a quo fluit, et aqua in utroque eiusdem est speciei et formae. Quod non semper est in causato et causa. Est enim quaedam causa aequivoce causa. Similiter non idem est fluere quod univoce causare. Causa enim et causatum univoca in alio causant aliquando. A fonte autem, a quo fit fluxus, non fluit nisi forma simplex absque eo quod aliquid transmutet in subiecto per motum alterationis vel aliquem alium.*

Principe. Pour Albert, on accède à la *scientia*, dès lors qu'on prend conscience de ce *fluxus* : celui-ci permet à la fois, non seulement de déterminer le degré de scientificité d'une connaissance, mais aussi d'acquérir cette dernière par l'intellect ; le statut épistémologique de l'ecclésiologie se double donc d'un statut noétique qui sera la source d'une véritable mystique de la *hierarchia*.

La notion de *scientia* étant établie, il nous faut à présent voir si le discours d'Albert sur l'Eglise est bel et bien une *scientia*, c'est-à-dire une connaissance universelle démonstrative, dont on connaît les causes (pour ne pas dire la Cause première) ainsi que les effets en tant qu'ils découlent (*fluere*) de la Cause première ou Premier Principe. C'est seulement en ce sens que l'on pourra déterminer avec force qu'il y a bel et bien une ecclésiologie chez Albert le Grand.

C. La doctrina ecclesiasticae hierarchiae comme scientia : l'apport du Super Dionysium de ecclesiastica hierachia d'Albert le Grand

C'est dans son commentaire de la *Hiérarchie ecclésiastique* de Denys, le *Super Dionysium de ecclesiastica hierachia*, au chapitre premier, qu'Albert va tenir, avant de commenter la *littera* de Denys, à défendre le statut d'une ecclésiologie comme *scientia*. L'ecclésiologie pour Albert le Grand est à entendre au sens d'une *doctrina ecclesiasticae hierarchiae*. Albert pose quatre questions relatives à cette *doctrina*, nous traiterons particulièrement la première :

1. *Utrum doctrina ista ecclesiasticae hierarchiae sit scientia*
2. *Quid sit subjectum eius.*
3. *Utrum sit una*
4. *De fine et modo ipsius.*

C'est donc sous le mode littéraire de la Somme théologique qu'Albert tient à traiter de la *doctrina ecclesiasticae hierarchiae*. Albert s'interroge sur la *doctrina ecclesiasticae hierarchiae* de la même manière qu'il le fera quant à la *theologia* dans sa *Summa theologiae*¹¹⁷. Scientificté, sujet, unicité, fin et mode de la *doctrina ecclesiasticae hierarchiae* se poseront dans les mêmes termes quant à la *theologia*. C'est dire l'importance de la volonté d'Albert de justifier la *doctrina ecclesiasticae hierarchiae* comme *scientia*, c'est-à-dire de cartographier le statut épistémologique de l'ecclésiologie non seulement en soi, mais aussi par rapport aux autres sciences, ainsi que les conditions de possibilité d'acquisition de cette *scientia* par l'intellect.

Albert avance cinq arguments *contra* la *doctrina ecclesiasticae hierarchiae* comme *scientia*.

Premièrement¹¹⁸, cette doctrine ne peut être une science parce qu'elle considère les opérations particulières des ministres de l'Eglise, c'est-à-dire la célébration des sacrements. Or, comme le dit Porphyre s'appuyant sur Platon¹¹⁹ —et on pourrait également ajouter Aristote¹²⁰—, aucune

¹¹⁷ Cf. ALBERT LE GRAND, *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*, tr. I, *De theologia, in quantum est scientia*, éd. Col., t. XXXIV, 1, p. 5-23. Voici les six questions que traite Albert dans ce traité : *An theologia sit scientia* (q. 1), *quid est theologia diffinitione* (q. 2), *de quo est theologia ut subiecto* (q. 3), *utrum theologia sit scientia ab aliis scientiis separata* (q. 4), *de modo theologiae proprio* (q. 5), *ad quid est theologia sicut ad finem* (q. 6).

¹¹⁸ Cf. ALBERT LE GRAND, *Super Dionysium de ecclesiastica hierarchia*, c. 1, éd. Col., t. XXXVI, 2, p. 1: *Videtur enim quod doctrina ecclesiasticae hierarchiae hic tradita non sit scientia; nulla enim scientia est circa particularia, ut dicit Porphyrius ex sententia Platonis; sed in hac doctrina traduntur particulares operationes ministrorum ecclesiae; ergo non est scientia.*

¹¹⁹ Cf. PORPHYRE, *Isagoge*, II, 11, texte grec et latin, traduction par A. DE LIBERA et A.-PH. SEGONDS, introduction et notes par A. DE LIBERA, « Sic et non », Vrin, Paris, 1998, p. 8 : « Dix sont donc les genres les plus généraux, tandis que les [espèces] les plus spéciales

science ne porte sur les particuliers. La science ne peut porter que sur l'universel. Ces opérations, que sont les sacrements, n'étant pas universelles mais particulières, la *doctrina ecclesiasticae hierarchiae* ne peut, par conséquent, prétendre au titre de science.

Le deuxième argument *contra* concerne les principes de cette doctrine¹²¹. Toute science a des principes communs et propres desquels procède cette science. C'est là une reprise des *Seconds Analytiques* d'Aristote¹²². Or, la *doctrina ecclesiasticae hierarchiae* n'a pas de principes communs puisqu'elle ne réduit pas ce qu'elle enseigne à des conceptions communes. Ainsi, cette *doctrina* ne peut-elle avoir ni des principes communs (*principia communia*) ni des principes propres (*propria principia*). Cette *doctrina* ne peut donc être une *scientia*.

sont assurément en un nombre déterminé, mais non pas infini ; enfin, les individus, qui viennent après les espèces les plus spéciales, sont en nombre infini. C'est pourquoi Platon recommandait, en descendant depuis les genres les plus généraux, de s'arrêter aux espèces les plus spéciales, et d'accomplir cette descente à travers les termes intermédiaires en procédant à des divisions au moyen des différences spécifiques ; quant aux [individus] en nombres infinis, il faut, disait-il, les laisser de côté, car il ne saurait y en avoir de science ».

¹²⁰ Cf. ARISTOTE, *De l'âme*, II, 5, 417b 22, trad. et présentation de R. BODEÛS, GF Flammarion, Paris, 1993, p. 163-164 : « [...] la sensation en acte porte sur les objets particuliers, alors que la science porte sur les objets universels ».

¹²¹ Cf. ALBERT LE GRAND, *Super Dionysium de ecclesiastica hierarchia*, c. 1, éd. Col., t. XXXVI, 2, p. 1: *Ad idem: omnis scientia habet principia communia et propria, ex quibus procedit; sed haec doctrina non habet principia communia, cum non reducat ea quae tradit in communes conceptiones; et sic etiam non habet propria principia, quorum firmitas est ex communibus ; ergo non est scientia.*

¹²² Cf. ARISTOTE, *Organon*, t. 3, *Seconds analytiques*, I, 2, 87a 38-40, trad. et notes J. TRICOT, Vrin, Paris, 1995, p. 143 : « Une science une est celle qui embrasse un seul genre, c'est-à-dire tous les sujets constitués à partir des premiers principes du genre (autrement dit, les parties de ce sujet total), et leurs propriétés essentielles ».

Le troisième argument va dans le sens où la *doctrina ecclesiasticae hierarchiae* n'est réductible à aucune partie principale de la philosophie¹²³, qu'elles soient mathématiques, naturelles ou encore divines (au sens d'une théologie naturelle, non de la Révélation). En effet, une *scientia* ne peut considérer que les œuvres de la nature : l'eucharistie, que considère la *doctrina ecclesiasticae hierarchiae*, n'étant pas une œuvre de la nature, cette *doctrina* ne peut par conséquent être une *scientia*.

Le quatrième argument fait entrer en lisse Avicenne¹²⁴ : selon lui toute science ne peut considérer que nos œuvres ou les œuvres de la nature. La sanctification, que considère la *doctrina ecclesiasticae hierarchiae* n'est, quant à elle, ni notre œuvre, ni même celle de la nature. Une telle *doctrina* ne peut ainsi être une *scientia*.

Le cinquième argument *contra* fait appel à Aristote¹²⁵. Une science ne peut être qu'éternelle et nécessaire or, les sacrements que considère la

¹²³ Cf. ALBERT LE GRAND, *Super Dionysium de ecclesiastica hierarchia*, c. 1, éd. Col., t. XXXVI, 2, p. 1: *Ad idem: omnis scientia reducitur ad principales partes philosophiae, quae sunt rationalis, naturalis et moralis, et tres modos essentielles philosophiae, qui determinantur in VI Philosophiae primae, scilicet mathematica, naturalis et divina; haec autem non est aliqua harum nec reducitur ad eas. Maxime enim si reducitur videretur reduci in moralem, in quam reduci non potest pro tanto, quia moralis considerat operationes nostras; haec autem est de quibusdam non operatis a nobis, sicut de eucharistia et similibus; ergo non est scientia.*

¹²⁴ *Ibid.*, p. 1: *Ad idem: Avicenna dicit quod omnis scientia est vel de his quae sunt ab opere nostro vel ab opere naturae; sed sanctificationes, quae hic traduntur, non sunt ab opere naturae neque nostro, sed divino; ergo non est scientia.*

¹²⁵ *Ibid.*, p. 1: *Ad idem: sicut probat Philosophus in VI Ethicorum, omnis scientia est aeterna, eo quod est de necessariis; sed ea quae hic traduntur, inceperunt per institutionem a quodam tempore nec iterum semper erunt, quia sacramentorum usus cessabit; ergo de his non potest esse scientia.* Albert se réfère à ARISTOTE, *Ethique de Nicomaque*, VI, 3, 1139b 17-18, trad., préface et notes par J. VOILQUIN, GF Flammarion, Paris, 1965, p. 156 : « Ainsi ce qui est l'objet de science existe de toute nécessité et a, par suite, un caractère éternel. Car

doctrina ecclesiasticae hierarchiae ne sont que par le biais d'une institution temporelle et cesseront d'être dans l'autre monde. Ils sont en quelque sorte contingents. Par conséquent, une telle *doctrina* ne peut être une *scientia*.

Albert va répondre point par point à ces cinq arguments. En guise de transition, avant sa *solutio*, Albert tient à revenir sur les conditions de possibilité d'une *doctrina ecclesiasticae hierarchiae* en tant que *scientia*. D'abord¹²⁶, la hiérarchie humaine, comme la hiérarchie angélique qu'elle imite, est achevée grâce à la lumière divine. Or, comme la hiérarchie angélique est une *scientia*, il convient que, en vertu de son imitation et de son accomplissement à partir de la lumière divine, la hiérarchie humaine le soit aussi : donc la *doctrina ecclesiasticae hierarchiae* doit être une *scientia*. Ensuite¹²⁷, la hiérarchie ecclésiastique a des différences et des passions (*differentias et passiones*) susceptibles d'être prouvées ainsi qu'une définition et des parties (*definitionem et partes*) qui sont requises dans les sciences : il s'ensuit que la *doctrina hierarchiae ecclesiasticae* répond aux critères d'une *scientia*.

Albert va répondre dans sa *solutio* à ces cinq arguments. Mais avant, il tient à montrer en quoi la *doctrina ecclesiasticae hierarchiae* est une *scientia* par rapport aux autres sciences, c'est-à-dire par rapport à la

tout ce qui existe nécessairement et absolument est éternel et tout ce qui est éternel ne connaît ni la naissance, ni la destruction ».

¹²⁶ Cf. ALBERT LE GRAND, *Super Dionysium de ecclesiastica hierarchia*, c. 1, éd. Col., t. XXXVI, 2, p. 1: *Ad oppositum: angelica hierarchia et humana hierarchia eodem perficiuntur, scilicet divino lumine; cum igitur de angelica sit scientia, quam in alio libro tradidit, videtur quod etiam de ecclesiastica debeat esse scientia.*

¹²⁷ *Ibid.*, p.1 : *Ad idem: ecclesiastica hierarchia habet differentias et passiones, quae de ipsa probari possunt, et habet definitionem et partes, quae requiruntur in scientiis; ergo de ea potest esse scientia.*

philosophie¹²⁸. La *doctrina ecclesiasticae hierarchiae* n'est pas une *scientia* au sens où elle se réduirait à la *scientia philosophica* comme un particulier à un universel car son sujet et ses principes ne résident pas en la *philosophia prima*. Autrement dit, elle n'est pas « subalternée » à la théologie naturelle. Elle est une *pars scientiae divinae* et se distingue en ce sens des sciences libérales : elle ne procède pas par la certitude de la preuve mais par inspiration. Ce qui ne veut pas dire qu'elle n'a pas de certitudes, mais ces certitudes procèdent et sont assises immédiatement par la lumière divine à laquelle adhèrent les principes de la raison. Si la *doctrina ecclesiasticae hierarchiae* n'apparaît pas universelle comme les sciences naturelles, ce n'est pas à cause des réalités qu'elle considère mais à cause de la défection de notre esprit.

Albert répond ainsi aux cinq arguments *contra* :

Premièrement¹²⁹, il est vrai que la *doctrina ecclesiasticae hierarchiae* s'intéresse à des opérations particulières, les sacrements : il

¹²⁸ *Ibid.*, p. 1-2 : *Concedimus quod haec doctrina ecclesiasticae hierarchiae est scientia, et concedimus rationes ad hoc. Non tamen est scientia philosophica nec reducitur ad aliquam illarum, neque sicut particularis ad universalem, cum subjectum et principia eius non stabiliantur a primo philosopho nec ab aliquo alio, nec iterum sicut subalternata ad subalternantem, cum medium eius non sit sub medio alicuius earum, tamquam demonstrat « quia » altera demonstrante « propter quid » ; sed est pars scientiae divinae, quae non est aliqua earum quae dicuntur liberales, quamvis quantum ad subiectum sit liberrima, sed est ante liberales quantum ad certitudinem probationis, quae est per inspirationem. Et hic modus est certissimus in se, quia firmatur immediate in lumine divino, a quo est omnis firmitas in principiis rationis, quorum principiorum lumine est probatio liberalium scientiarum. Unde dicit Chrysostomus Super Iohanem quod inspirationi omnes consentiunt, sed in excogitationibus, idest argumentationibus, est maxima dubietas, unde et contradicunt sibi invicem, quamvis nobis videatur minus certus modus, qui est per inspirationem, propter nostrum defectum.*

¹²⁹ *Ibid.*, p. 2 : *Ad primum ergo dicendum quod hic non traduntur particulares sanctificationes, ut baptismus Petri, sed universalia particularium operationum, sicut etiam in medicina, quamvis causa exmpli aliqua singulares operationes tangantur.*

n'empêche que dans ces singuliers, il y a un universel. La *doctrina ecclesiasticae hierarchiae* ne considère pas tant les sanctifications particulières, tel le baptême de Pierre, que l'opération universelle de ces sanctifications particulières. Ainsi la médecine s'occupe-t-elle des cas particuliers, pour autant, elle reste universelle par la recherche des causes du mal et demeure en ce sens une *scientia*. Il en est de même pour la *doctrina ecclesiasticae hierarchiae* : les sacrements sont comme des médicaments, ils s'appliquent universellement à chaque pathologie, malgré la singularité du porteur de la maladie.

Deuxièmement¹³⁰, la *doctrina ecclesiasticae hierarchiae* a des principes desquels elle procède. Cependant ces principes ne sont pas sujets de la simple raison naturelle ; ils sont à comprendre comme inspiration divine au-delà de la raison, *supra rationem divina inspiratione accepta*. Cette inspiration, bien que supérieure à la raison, ne rejette pas les principes communs, qui sont utiles à la science démonstrative pour affirmer ou nier quelque chose. La *doctrina ecclesiasticae hierarchiae* reste donc, à ce titre, une *scientia*.

Aux arguments de l'impossibilité de réduire la *doctrina ecclesiasticae hierarchiae* à la philosophie, c'est-à-dire de réduire une telle *doctrina* à une *scientia*, ainsi qu'à l'argument selon lequel toute science est réductible soit à nous soit aux œuvres de nature mais certainement pas aux œuvres de sanctification que sont les sacrements, Albert le Grand va

¹³⁰ *Ibid.*, p. 2: *Ad secundum dicendum quod haec doctrina habet principia, ex quibus procedit, non quae subiciantur rationi, sed quae sunt supra rationem divina inspiratione accepta; nihilominus non respuit principia communissima, quibus utuntur demonstrativae scientiae, ut est de quolibet affirmare vel negare.*

répondre par un seul et même argument¹³¹. La *doctrina ecclesiasticae hierarchiae* est réductible à son principe comme toutes les autres sciences concernant les choses (*de rebus*). De même que les choses que considère la *scientia* sont réductibles à leurs principes, par lesquels on acquiert la connaissance de ces choses *sub ratione*, ainsi en est-il de la *doctrina ecclesiasticae hierarchiae, supra rationem*. En étant réductible, quoique *supra rationem*, la *doctrina ecclesiasticae hierarchiae* est une *scientia*. L'inspiration divine ne contredit ainsi en rien la réductibilité scientifique de la *doctrina ecclesiasticae hierarchiae* ; plus encore, cette réductibilité se comprend dans le sens même de ce qu'est une hiérarchie : celle-ci est essentiellement réduction des inférieurs aux supérieurs, comme les choses le sont à leur principe.

Enfin, Albert énonce son quatrième et dernier argument¹³². Il répond à l'argument *contra* concernant l'éternité de la *scientia* parce que concernant les nécessaires, là où les sacrements sont temporels parce que fondés sur des institutions, ne pouvant à ce titre avoir le rang de *scientia*. À un tel argument, Albert le Grand répondra que la *doctrina ecclesiasticae hierarchiae* considère les sacrements non en tant que *res* mais en tant que *significatio*. Aussi, ce qui est à considérer, ce n'est pas tant le caractère temporaire des sacrements que la signification et la causation de la grâce qu'ils désignent : or, cette signification et cette causation, c'est-à-dire la

¹³¹ *Ibid.*, p. 2: *Ad tertium dicendum quod scientiae, quae sunt de rebus, quarum cognitio acquiritur per principia, quae sunt sub ratione, reducuntur ad illas scientias; haec autem scientia est procedens per ea quae sunt supra rationem. Et similiter dicendum ad quartum.*

¹³² *Ibid.*, p. 2: *Ad quintum autem dicendum quod licet non semper fuerit usus sacramentorum in significando et causando gratiam nec iterum semper sit futurus, aptitudo tamen ad semper significandum et causandum immutabilis est; sicut etiam dictiones in latina lingua ex aliquo tempore sunt institutae ad significandum, de his tamen est scientia grammaticae propter immutabilem significandi aptitudinem, et secundum hoc de sacramentis potest esse scientia.*

grâce, sont éternelles. Pour illustrer son argument, Albert le Grand prend l'exemple de la grammaire latine. Celle-ci a été instituée, à l'aide de mots, pour signifier des choses : ces mots ne sont pas éternels, ils changent là où leur signification, elle, reste immuable ; les mots changent, la science grammaticale reste. La science grammaticale est science grâce à l'immutabilité de ce qu'elle désigne et signifie ; de même, la *doctrina ecclesiasticae hierarchiae* est *scientia* non pas grâce aux sacrements, puisqu'ils sont temporaires, mais grâce à la signification des sacrements, c'est-à-dire grâce à la grâce qui elle, est éternelle. Si la *doctrina ecclesiasticae hierarchiae* considère les sacrements en tant que choses dans le temps, il n'en demeure pas moins que les signifiés restent, eux, immuables. L'argument de la contingence et de la non-éternité de la *doctrina ecclesiasticae hierarchiae* tombe alors : la *doctrina ecclesiasticae hierarchiae*, en tant qu'elle considère la signification des sacrements, considère la nécessité et l'éternité ; elle peut donc à ce titre prétendre au rang de *scientia*.

D. Conclusion : hierarchia, fluxus, reductio et deificatio

Que retenir de cette question *Utrum doctrina ista ecclesiasticae hierarchiae sit scientia* ? La *doctrina ecclesiasticae hierarchiae* est une *scientia* à part entière, autonome quant à la *philosophia*, subalternée à la *scientia divina*. Albert a rempli son contrat en érigeant la *doctrina ecclesiasticae hierarchiae* comme *scientia*, au sens d'Aristote, c'est-à-dire en tant que connaissance démonstrative universelle, nécessaire et éternelle par la recherche des causes. L'ecclésiologie, chez Albert le Grand, a donc toute sa place en tant que *scientia* dans la nomenclature des différentes disciplines. Il existe donc bel et bien, chez Albert le Grand, une épistémè ecclésiologique : reste cette fois-ci non plus à en déterminer la forme mais le

contenu. S'interroger sur le sujet de la *doctrina hierarchiae ecclesiasticae*, c'est s'interroger sur la *hierarchia ecclesiastica*. L'ecclésiologie comme *scientia* va glisser en un sens noétique et mystique. Noétique en ce sens qu'il ne s'agit pas seulement, pour Albert le Grand, de déterminer la *doctrina ecclesiasticae hierarchiae* comme *scientia* : il s'agit aussi de s'interroger sur le mode d'acquisition de cette *scientia* pour l'intellect humain car une *scientia* n'est que dans la mesure où elle est acquise par un intellect. Mystique en ce sens que la notion de *hierarchia* sera inséparable de l'illumination théarchique et de la finalité de cette dernière : la *deificatio* de l'homme. C'est là un véritable coup de génie que va opérer Albert le Grand : joindre à une compréhension aristotélicienne de la science et de l'intellect, une compréhension dionysienne de la connaissance comme illumination et processus de déification. Le trait d'union entre la *scientia* aristotélicienne et l'illumination déifiante dionysienne sera précisément cette notion de *hierarchia*.

La hiérarchie est, pour Albert le Grand, à prendre au sens spéculatif et au sens pratique : la hiérarchie est à la fois une connaissance (*scientia*) et une action (*actio*) : elle est connaissance graduelle du Premier Principe duquel l'homme découle en même temps que l'action même de ce Premier Principe dans l'homme¹³³. En outre, c'est une véritable théorie de

¹³³ Cf. ALBERT LE GRAND, *Super Dionysium de caelesti hierarchia*, c. 3, éd. Col. 36, 1, p. 46: *Et dicendum, quod hierarchia potest considerari, secundum quod est in habitu, et sic est « divinus ordo », quia per gradum divinum est habilis ad actum hierarchiae, secundum vero quod est in actu, essentia eius materialiter est « scientia et actio ».* *Et sic praedicantur de ipsa in recto ; scientia enim est quantum ad perfectionem speculativae partis, actio vero secundum practicae. Per hoc autem quod dicitur « ascendens », tangitur proprius actus eius, qui est ascendere per reductionem. Per hoc autem quod dicitur « in dei similitudinem », tangitur eius finis.* Voir aussi, ALBERT LE GRAND, *Super Dionysium de ecclesiastica hierarchia*, c. 1, éd. Col., t. XXXVI, 2, p. 12, l. 23-31 ; *Super Dionysium mysticam theologiam*, c. 1, éd. Col. XXXVII, 2, p. 455, l. 12-87.

l'exemplarité que développe Albert en suivant Denys¹³⁴ : non seulement la hiérarchie ecclésiastique doit prendre pour modèle la hiérarchie céleste, mais aussi son Principe, c'est-à-dire Dieu lui-même. Il y a deux manières de parler des choses divines, la première considère la cognition, la seconde l'union à Dieu¹³⁵ : les deux ont pour finalité la ressemblance divine et l'union à Dieu.

La hiérarchie est donc à la fois une science et une action : elle est à la fois spéculative, elle reflète des réalités qui sont au-delà de la simple raison naturelle, et pratique, elle est une action efficace de la grâce dans les différents degrés de la hiérarchie. La hiérarchie comme *actio* sera décrite par Albert par les termes et les notions de *fluxus*, *coniunctio*, *inhabitatio*, *reductio* et *deificatio*. La hiérarchie est un mouvement fluant (*fluxus*)¹³⁶

¹³⁴ PSEUDO-DENYS L'AREOPAGITE, *La hiérarchie céleste*, ch. III, 165 B sqq., in *Œuvres complètes*, trad., com. et notes, M. DE GANDILLAC, « Bibliothèque philosophique », Aubier, Paris, 1943, p. 197 : « Ainsi donc, qui parle de hiérarchie entend par là une certaine ordonnance parfaitement sainte, image de la splendeur théarchique, accomplissant, grâce à l'ordre sacré de ses rangs et de ses savoirs, les mystérieuses opérations de sa propre illumination, et tendant ainsi, autant qu'elle le peut sans sacrilège, à ressembler à Celui qui est son propre principe. Car, pour chacun des membres de la hiérarchie, la perfection consiste bien à tendre, autant qu'ils le peuvent, vers l'imitation de Dieu, voire même, mystère plus divin que les autres, à devenir, selon la parole de l'Écriture, les « coopérateurs » (I Cor., 3, 9) de Dieu, à manifester enfin en eux-mêmes, autant que la chose est possible, le reflet de l'acte divin ».

¹³⁵ Cf. ALBERT LE GRAND, *Super Dionysium mysticam theologiam*, c. 1, éd. Col. XXXVII, 2, p 455: *Modus autem tractantis divina est duplex, quorum primus consistit in cognitione, secundus in unitione ad deum, qui, sicut in Caelesti hierarchia dictum est, « hierachia est scientia et actio et ad deum, quantum possibilie est, similitudo et unitas ».*

¹³⁶ Cf. ALBERT LE GRAND, *Super dionysium de caelesti hierarchia*, Prologus, éd. Col., XXXVI, 1, p. 1-2. Albert justifie ici sa terminologie du flux davantage en se référant aux Écritures (en se référant à Qo 1, 7, Ex, 33, 21, Eccl. 24, 41, Jn, 7, 38, 2 R 5, 10, Ps 45,5, Ez 47, 1, Ap 22, 1, Is 26, 21, Ez 3, 12, Jc 1, 17) et aux autorités théologiques (Boèce, Augustin, Grégoire et évidemment Denys) qu'au *Liber de causis* et conclut son prologue ainsi : *Hoc autem est totum quod est in hierarchia, scilicet illuminationis receptio, illuminati in deum ascensio et ascendentis ad inferiora respectus, ut iterum in deum*

d'êtres qui découle du Premier Principe jusque dans les réalités, dans leurs différents degrés d'êtres, dans la finalité de s'y conjoindre (*conjunctio*)¹³⁷, et de les reconduire (*reductio*)¹³⁸ au Premier Principe afin d'être déifiés (*deificatio*). La hiérarchie, c'est le Premier Principe (le Christ Tête¹³⁹) qui, par un mouvement de procession, vient habiter dans l'Eglise et ses membres afin de les conjoindre (*coniunctio*)¹⁴⁰ entre eux et de les unir à Lui afin de les déifier (*deificatio*)¹⁴¹. La notion de hiérarchie est ainsi intimement liée à celle de procession et de sa réduction. L'homme peut hiérarchiquement être

ascendant. Voir aussi, ALBERT LE GRAND, *Super Dionysium de ecclesiastica hierarchia*, c. 3, éd. Col., t. XXXVI, 2, p. 58, l. 32-49.

¹³⁷ Cf. ALBERT LE GRAND, *Super Dionysium de ecclesiastica hierarchia*, c. 1, éd. Col., t. XXXVI, 2, p. 14 : *Haec autem, scilicet salus, non potest aliter fieri nisi salvatis deicatis, idest in deum reductis, extra quem non est salus. Deificatio autem est et similitudo ad deum et unitas, quantum possibile est ; et similitudo refertur ad habitum gloriae creatum, quem quis acquirit ex coniunctione ad deum, unitas vero refertur ad obiectum beatitudinis, quod est beatitudo increata. Haec autem sunt quibus perficitur hierarchia, ut in III Capitulo Caelestis Hierarchiae dixit, et ista non dicet plus, et sic ex voluntate salutis causatur hierarchia*. Voir aussi, *ibid.*, p. 20, l. 25-66

¹³⁸ *Ibid.*, p. 15 : *Ad sextum dicendum quod licet non omnes immediate perficiantur a deo, tamen homo perficiens vel angelus non intendit reducere in se, sed in deum, quia secundum lumen receptum ab ipso perficit alium ; et ideo ultimum omnium est in conversione ad deum*. Voir aussi *ibid.*, p. 14, l. 17-27 ainsi que *De resurrectione*, tr. II, q. 9, art. 5 in *De sacramentis*, éd. Col., XXVI, p. 288, l. 40-65.

¹³⁹ Voir en particulier, ALBERT LE GRAND, *De incarnatio*, tr. V, q. 2, *De unione capitis, quod est Christus, et corporis, scilicet ecclesiae*, in *De sacramentis*, éd. Col., t. XXVI, p. 212-218. ALBERT LE GRAND, *Super Dionysium de ecclesiastica hierarchia*, c. 1, éd. Col., t. XXXVI, 2, p. 5 : *hierarchia ut ex principio, idest ex quo principio sit, quia ex deo ; ibid.*, p. 6 : *Iesus, qui est principium totius hierarchiae ; ibid.*, p. 7 : *Iesus [...] est principium omnis hierarchiae angelicae et humanae ; ibid.*, p. 13 : *Huius hierarchiae tam angelicae quam humanae principium est trinitas, quae est unus Deus, qui est fons vitae ; ibid.*, p. 17 : *principium et dispositio hierarchiae [est] principium deificationis ; ibid.*, c. 5, p. 124 : *omnis hierarchia reducit operationes suas in Iesum*.

¹⁴⁰ Cf. ALBERT LE GRAND, *Super Dionysium de ecclesiastica hierarchia*, c. 1, éd. Col., t. XXXVI, 2, p. 14, l. 20-25 ; p. 20, l. 42-66 ; *ibid.*, c. 3, p. 55, l. 15-63 ; p. 56, l. 61-70 ; p. 57, l. 31-p. 58, l. 10 ; *De sacramentis*, tr. I, q. 4, éd. Col., t. XXVI, p. 9, l. 84-91 ;

¹⁴¹ Cf. ALBERT LE GRAND, *Super Dionysium de ecclesiastica hierarchia*, c. 1, éd. Col., t. XXXVI, 2, p. 10, l. 59-p. 11, l. 31. ; p. 16, l. 36-54 ; p. 16, l. 66-p. 17, l. 38 ; *ibid.*, tr. IX, q. 1, art. 1, p. 155, l. 44-75 ; *ibid.*, art. 3, p. 157, l. 15-35 ; *ibid.*, art. 5, p. 158, l. 8-28 ; *ibid.*, q. 2, art. 1, p. 159, l. 72-87 ; *ibid.*, art. 5, p. 163, l. 80-p. 164, l. 11 ;

déifié dans la mesure où il accueille, selon sa réceptibilité propre, le Premier Principe et dans la mesure où il cherche à s'en réduire.

C'est là une grande originalité que d'avoir décalqué la *reductio* de la *doctrina ecclesiasticae hierarchiae* à la *scientia divina* sur les réalités elles-mêmes : de même que la *doctrina ecclesiasticae hierarchiae* doit être réduite à la *scientia divina*, les opérations humaines doivent être réduites aux opérations divines¹⁴².

C'est en ce sens que l'Eglise, bien qu'elle apparaisse multiple en la diversité de sa hiérarchie et de ses membres cherche l'unité tant en son sein qu'avec le Principe duquel elle procède : Dieu lui-même ; la finalité de la hiérarchie, c'est la réduction de ses différentes parties à une déification uniforme. C'est là une donnée noétique et mystique dont se saisira Eckhart et dont le thème de prédilection, la déification, sera traversé : « Denys enseigne “de ne pas oser être le chef d'un autre à moins d'être devenu le plus déiforme en tout son comportement, et reconnu pour être relié à l'intelligence divine et au jugement.” L'homme est rendu pour ainsi dire déiforme (*quasi deiformis*) par l'amour parce que “Dieu est amour” (Jn 4, 8) »¹⁴³.

¹⁴² *Ibid.*, p. 3 : *Dicimus quod haec scientia est una et habet unitatem a subiecto suo sicut et aliae scientiae. Et omnia quae determinantur in hac scientia, quamvis sint multa, reducuntur tamen ad hierarchiam ecclesiasticam aut sicut partes aut sicut operationes aut aliter.[...]In hac autem scientia modus manifestandi est resolutorius divinus, non in principia philosophiae ; reducit enim operationes inferiorum in superiores et humanas in divinas et has in magis divinas, quo usque perveniatur ad primum principium.*

¹⁴³ Cf. ECKHART, 4, *Sermones*, XLVII, 3 « Je fais cette prière : que, de plus en plus, votre amour abonde », § 492, in *Die lateinischen Werke*, éd. J. KOCH, E. BENZ, B. DECKER, Kolhammer, Stuttgart, 1987, p. 407 : '*Ac magis*', *scilicet curatorum ac praelatorum quam simplicium clericorum. Ratio: talibus enim committuntur proximi specialiter diligendi et dirigendi. Unde requiritur, ut ipsorum 'caritas' prae ceteris 'abundet'. Dionysius docet: "non audendum aliis dux esse, nisi secundum omnem habitum factus deiformissimus et ad*

On comprend alors, au regard de ces différentes terminologies signifiant la hiérarchie (*fluxus, coniunctio, reductio, deificatio*) pourquoi la *doctrina hierarchiae ecclesiasticae* devait impérativement avoir le statut de *scientia*. Une telle *doctrina* devait être une *scientia* pour défendre le caractère universel, processif, différencié, uni et déiforme de l'objet qu'elle étudie : l'Eglise elle-même.

divinae intelligentiae et iudicii compaginationem approbatus". Deiformis quasi fit homo caritate, quia 'deus caritas est', Ioh. 4. Unde Augustinus De disciplina christiana talibus dicit: "volo tibi dicere, ut diligas proximum sicut te ipsum, et timeo. Adhuc enim discutere volo quomodo diligas te ipsum: noli aegre ferre". "Tu unus homo es et proximi multi", quasi dicens: si nescis unum amare, quomodo multos amabis? Si nescis amare te ipsum, quomodo probabile est quod diligas alium? Et sequitur: "si diligis iniquitatem", "odis animam tuam". "Quomodo ergo volebas tibi committi proximum" diligendum sicut te, qui odis te? Si perdis te, "profecto perditurus es et eum, quem diligis sicut te. Nolo ergo quemquam diligas: vel solus peri, aut corrige dilectionem, aut respue societatem". Hoc est ergo quod dicit: ' caritas vestra magis ac magis' etc.

CONCLUSION GENERALE

Dans la présente étude nous avons situé le *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine* et donné le soubassement philosophique et herméneutique sur lequel Albert le Grand a fondé sa théorie du flux. Nous avons augmenté l'édition critique de notes et traduit le texte. Ce travail vient combler une lacune dans le monde de la recherche francophone. La plupart des études concernant la théorie albertinienne du flux étaient, en effet, partielles et ne prenaient pas le texte du *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine* de façon linéaire. Nous avons commenté le texte de façon linéaire prenant parfois le risque de nous répéter. Mais il semble qu'un tel commentaire était nécessaire pour comprendre quels étaient les enjeux majeurs de la théorie albertinienne du flux. Enfin, nous avons situé la théorie du flux en tant qu'application dans le vaste champ de la théologie albertinienne. Nous avons donné, à cet effet, deux exemples où la théorie du flux était appliquée, au risque d'en écarter d'autres qu'il conviendra un jour d'étudier : la théologie trinitaire et l'ecclésiologie d'Albert le Grand.

Au terme de cette étude, il convient de donner une synthèse des résultats obtenus. Deux axes peuvent retenir notre attention : d'abord ce qu'est la théorie du flux à la lumière du *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ensuite l'apport de cette théorie à la théologie d'Albert le Grand.

I. LA THEORIE ALBERTINIENNE DU FLUX : DE LA PROCESSION A L'ANALOGIE DE L'ETRE

Notre problématique était la suivante : comment mesurer l'impact de la théorie du flux d'Albert le Grand et de sa formulation tant dans le

cadre général de la réception d'Aristote et du *Liber de causis* au XIII^{ème} siècle que dans le cadre particulier d'un champ épistémologique différent de la philosophie, à savoir, la théologie *secundum fidem*. L'enjeu était à la fois historique et philosophique. En recevant le *Liber de causis* comme un complément de la *Métaphysique*, Albert a lu tout autant le *Liber de causis* à la lumière d'Aristote, qu'Aristote à la lumière du *Liber de causis*. Comment Albert pouvait-il répondre à la question de l'*ex uno non nisi fit unum* ? Comment le Multiple pouvait-il être produit par l'Un ? Comment expliquer la différenciation ontico-ontologique du Premier Principe avec les réalités qui en découlent d'une part, et la diversité du réel à partir de l'unicité du Premier Principe d'autre part ? La confrontation qu'il opère entre le Donateur des formes et l'éduction des formes pour aboutir à une inchoation des formes en est l'exemple le plus patent. Le problème était de formuler une théorie garantissant d'abord l'absolue simplicité de la Cause première puis la multiplicité de ses effets dérivés et enfin un mode de causalité répondant à ces deux exigences. La notion de *fluxus* répondra à ces exigences en se plaçant dans un au-delà d'un *causare* : le flux est simple comme le Principe dont il découle. Le flux n'est pas à considérer seulement en fonction de son origine mais aussi en fonction de sa destination : l'influx en pénétrant la matière n'altère pas sa simplicité et encore moins celle de son principe ; l'influx informe la matière en fonction de la possibilité de réception et de contenance de cette dernière⁶⁸⁰. Le flux semble s'apparenter ici davantage à une théorie de l'*informatio* que de la *causatio*. Albert a su poser une théorie néoplatonicienne de la causalité comme *processio* dans

⁶⁸⁰ Cf. B. DECOSSAS, *Les exigences de la causalité créatrice ou une lecture complémentaire du Liber de causis par Albert le Grand et Thomas d'Aquin*, Thèse de doctorat dirigée par P. MAGNARD, Université Paris-IV-Sorbonne, p. 84 : « La causalité processive du flux porte la responsabilité de toute différence ontico-ontologique. Loin de se limiter à un agir *formaliter*, la cause efficiente universelle est cause de la possibilité réceptive des effets causés par elle puisque seule la procession en tant que telle est faiseuse de différence ».

une terminologie aristotélicienne réinvestie par les gréco-arabes. Sur l'échiquier de l'histoire, la théorie du flux montre qu'on ne peut réduire Albert le Grand à l'introduction d'un Aristote baptisé dans le monde latin du XIII^{ème} siècle : si Albert a été le principal introducteur d'Aristote au XIII^{ème} siècle, il convient de situer cette introduction dans le prisme néoplatonicien qui accompagna cette introduction. En ce sens, Albert a été l'introducteur non seulement d'un Aristote revisité par les arabes, mais aussi —et par cela—, d'un schéma de pensée néoplatonicienne : le *De causis et processu universitatis a prima causa* en général, et le *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine* en particulier sont des témoins privilégiés du néoplatonisme médiéval. Bien qu'Albert n'ait pas su, à la différence de Thomas d'Aquin, situer les sources textuelles du *Liber de causis* chez Proclus et Plotin, il n'en reste pas moins qu'il leur emprunte, *via* les arabes, un schéma de pensée néoplatonicien qui cadrera bien avec la théorie du flux.

La théorie du flux, tel que l'a présentée et appliquée Albert le Grand est certes une théorie de la procession et de l'émanation. Pour autant, tout en reprenant des sources néoplatoniciennes, il convient de préciser qu'Albert a réaménagé les thèmes de la procession et de l'émanation en un sens qui n'allait pas contredire la théologie chrétienne. C'est, en outre, sur une véritable théorie de l'inchoation des formes que débouche la théorie du flux et ce, pour ne pas froisser la thématique chrétienne d'une *creatio ex nihilo*. Pour reprendre les mots de Béatrice Decossas, par la procession la *forma fluens* « se fait *forma inchoativa, esse inchoatum*. Ce mot d'« inchoation » traduit l'idée que du néant leste la forme en tant que procédante. Il traduit aussi l'idée que, moyennant sa reconduction à son principe, ce néant devient *ens creatum*. Aussi est-ce bien dans la *forma fluens* issue de Dieu que se trouve le principe de la constitution d'*entia* dont

le *id quod* et l'*esse* différent »⁶⁸¹. Mais la théorie de l'*inchoatio formarum* n'a pas été la seule notion clef qui a pu coordonner la procession des grecs, l'émanation des arabes et la création chrétienne.

Il faut aussi compter parmi ces notions clefs, et paradoxalement, le thème de la *creatio mediante intelligentia*. On aurait pu croire que la fonction médiatrice des intelligences allait abolir la *creatio ex nihilo* chez Albert le Grand : le Maître Colonnais aurait, dans ce cas précis, opté pour un néoplatonisme radical qui serait allé à l'encontre de la création chrétienne. Il n'en est rien. Tout le génie d'Albert le Grand a été de décrire, au sein de la *creatio mediante intelligentia*, un mode de création...*ex nihilo* ! L'intelligence s'exerce à travers trois modes : le premier découle de sa provenance et de sa dépendance, au Premier Principe en somme ; le deuxième se réfère à ce que l'intelligence est en soi, selon son *id quod est* ; enfin, le troisième se réfère à l'intelligence en tant que puissance ; or une puissance, sans le Premier Principe qui est acte pur et qui réalise les puissances, n'est, à proprement parler, rien. C'est en vertu de sa puissance de l'intelligence que la *creatio mediante intelligentia* est, paradoxalement et subtilement, une *creatio ex nihilo*. Albert le Grand réforme les notions traditionnelles de procession et d'émanation dans une perspective concordataire avec la *creatio ex nihilo*.

La théorie du flux est une théorie de la procession. Or, toute théorie de la procession, qu'elle soit néoplatonicienne ou chrétienne, présuppose une théorie de la convertibilité. Cette convertibilité s'exprime dans le *De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine* à l'aide du *desiderium* ou du *το ορεκτόν* d'Aristote. Ce qui constitue la réceptibilité de l'influx ce

⁶⁸¹ B. DECOSSAS, *Les exigences de la causalité créatrice ou une lecture complémentaire du Liber de causis par Albert le Grand et Thomas d'Aquin*, Thèse de doctorat dirigée par P. MAGNARD, Université Paris-IV-Sorbonne, p. 145.

sont les noyaux d'appétits que sont les êtres recevant ce flux. Plus une entité reçoit le flux du Premier Principe, plus il a conscience de la distance qui le sépare du Premier Principe, plus il a le désir de se rapprocher de lui sur la longue échelle de l'être. Ce schéma sera repris dans le couple *exitus/reditus* d'Albert le Grand. Si le flux, considéré à partir du Premier Principe est un *exitus rei in esse ex nihilo causante haec voluntate creatoris*⁶⁸², l'influx, considéré à partir de la recevabilité d'une entité, cherchera à faire remonter cette entité à son origine, c'est-à-dire à son Premier Principe : l'influx, une fois reçu dans un étant et informant l'être à ce dernier, devient un reflux vers le Premier Principe.

Enfin, une dernière modification est à relever chez Albert le Grand. La théorie du flux, en tant qu'émanation nécessaire et déterminée du Premier Principe chez les arabes (Avicenne) a été modifiée en tant qu'émanation volontaire et libre. C'est là une nuance qu'il faut noter. L'émanation nécessaire et déterminée d'Avicenne fait place à une émanation volontaire et libre chez Albert le Grand. S'il avait opté pour Avicenne, Albert le Grand aurait pu tomber dans un déterminisme, notamment astrologique —que l'historiographie rendra célèbre à mauvais escient—, qui n'aurait pas pu se concilier avec le caractère libre de la création soutenue par la théologie chrétienne. La reprise de la question du *fatum* ou *heimarménè* sera capitale sur ce point. Le *fatum* ne signifiera plus, pour Albert le Grand, le déterminisme et le nécessitarisme des gréco-arabes : il signifiera simplement l'*implexio causarum*, c'est-à-dire l'enchaînement causal des réalités se causant les unes les autres, notamment

⁶⁸² Cf. ALBERT LE GRAND, *Summa theologiae*, Ia, tr. XIII, a. 53, c. 1. Voir aussi, IIa Pars, Tr. I De primo principio, q. 2 Quo actu primum principium sit principium omnium et universi esse ? Sol., Ed. BORGNET, t. XXXII, p. 10a : *Unde dicendum, quod creatio hic est exitus in esse ejus quod fit ex nihilo, et proprie actio est primi principii, quod est principium universi esse.*

dans l'ordre du flux. Autrement dit, si le Premier Principe régira tous les effets qui lui sont subordonnés, les causes secondes régiront à leur tour les effets qui leurs sont subordonnés. Le Premier Principe régit absolument ses effets, les causes secondes régissent, quant à elles, d'une manière relative : elles ne peuvent régir que leurs étants subordonnés, pas ceux qui leurs sont supérieurs, et encore moins le Premier Principe lui-même.

La théorie du flux n'est pas simplement et exclusivement une théorie de la procession héritée des gréco-arabes et réformée à la création chrétienne par Albert le Grand. Elle est aussi une théorie de l'analogie de l'être. Nous l'avons vu, le flux albertinien n'est ni moniste, ni monopsychique, ni panthéiste, ni matérialiste. Le flux, en effet, n'est ni une causalité efficiente équivoque, ni une causalité efficiente univoque : elle est *per prius et posterius*. Chaque être se situe dans le flux du Premier Principe selon l'antérieur et le postérieur, c'est-à-dire selon ce qui le précède et selon ce qui lui succède. Ce flux, *per prius et posterius*, a été rendu possible grâce à la thématique de la contenance : chaque être contient les êtres qui lui sont subordonnés, le Premier Principe contenant tous les êtres. Cette dialectique contenant/contenu, héritée d'Aristote et de Ptolémée, inscrit d'emblée le flux *per prius et posterius*. En outre, Albert décrit le flux à l'aide de tout le lexique appartenant au champ de l'analogie de l'être telles que les expressions, *per prius et posterius*, *proportio*, *convenientia*, *analogia*. Le flux cherche ainsi à décrire la communauté d'analogie existant entre les êtres d'une part et entre les êtres et le Premier Principe. Cette analogie de l'être, nous l'avons vu dans notre dernier chapitre, s'exprimera, sur le plan épistémologique comme une subalternation des sciences et sur le plan noétique comme une théologie de la participation et de la déification.

Enfin, toute théorie de l'analogie de l'être présuppose un principe d'individuation. À mesure que le flux s'éloigne du Premier Principe, il

devient, lorsqu'il rencontre des étants, moins universels et plus particuliers ; plus exactement, il rend les étants moins universels et plus particuliers en fonction de leur distance d'avec le Premier Principe. Plus un étant est éloigné du Premier Principe, moins il est universel, parce que cet étant influe moins que ses supérieurs ; c'est en ce sens que l'intellect agent est dit *universaliter agens*. Parce qu'il est le plus proche du Premier Principe, il peut influencer le plus universellement possible.

II. APPLICATIONS DE LA THEORIE DU FLUX A LA THEOLOGIE D'ALBERT LE GRAND

La théorie albertinienne du *fluxus*, théorie qui ne pouvait pas tenir compte du contexte théologique dans lequel se situait Albert, ne fut pas seulement une théorie, mais aussi une pratique. L'application de la théorie du *fluxus* dans le domaine de la théologie chrétienne est à lire à plusieurs niveaux chez Albert le Grand. D'abord sur le plan épistémologique. Nous avons vu qu'Albert le Grand, tout en distinguant rigoureusement et méthodiquement la philosophie de la théologie a tenté de restaurer un juste rapport entre ces deux disciplines. La philosophie fait partie des *prolegomenae fidei*, tout en obéissant à d'autres règles que la théologie chrétienne. Cela n'exonère pas Albert le Grand de la formulation d'une philosophie qui puisse être compatible avec la théologie : tout philosophe qu'il est, Albert n'en est pas moins chrétien et théologien. Ces points communs qui permettent un rapport entre philosophie et théologie concernent d'abord leur principe : qu'il soit dénommé Premier Principe en philosophie ou Dieu en théologie, il y a un *primum rei* qui régit tout ce qui lui est subordonné. La finalité de la philosophie et de la théologie est également

le Premier Principe et Dieu ou, plus exactement le retour de toutes choses au Premier Principe et à Dieu. Le Premier Principe et Dieu sont donc, en philosophie comme en théologie, à la fois le principe et la finalité de ces deux disciplines ; il y a *reductio* des êtres dans les deux cas. Le deuxième point commun, qui les différencie tout autant, est la considération de leur objet : l'*ens ut ens* pour la philosophie, l'*ens ut creatum* pour la théologie ; dans les deux cas, philosophie et théologie considèrent l'*ens*, l'un le considère d'une manière absolument indéterminé, l'autre le considère d'une manière déterminé. Enfin, ce qui caractérise la finalité anthropologique de la philosophie et de la théologie, c'est le bonheur de l'homme : par la *felicitas* en philosophie, par la *fruitio* pour la théologie. Si philosophie et théologie diffèrent radicalement, elles n'en demeurent pas moins complémentaires.

Sur le plan de sa théologie trinitaire, Albert le Grand applique la théorie du flux pour expliquer la procession des hypostases et ce qui résulte de cette procession, la procession des créatures. La procession des hypostases produit la procession des créatures comme un *fluxus omnium creatorum a Deo*. La thématique du flux, appliquée à la Trinité *ad intra* permettra à Albert de tenir simultanément la nature divine commune aux trois Personnes et la différence des Personnes elles-mêmes. Appliquée à la procession trinitaire *ad extra*, c'est-à-dire à la création, la théorie albertinienne du flux permettra à Albert de souligner la différence ontico-ontologique entre Dieu et ses créatures tout en rendant possible une théologie de la participation où l'homme sera invité à retourner au sein de la communion trinitaire qui l'a créée. Différence entre les Personnes, nature divine commune à ces Personnes, différence entre Dieu et la création, et possibilité d'une participation à la vie divine pour l'homme seront les points forts qu'apporteront la théorie du flux appliquée à la théologie trinitaire d'Albert le Grand.

Enfin, sur le plan ecclésiologique, nous avons tenté de dégager quelle a été la compréhension albertinienne de la *hierarchia* à partir de la théorie du flux. L'ordre hiérarchique albertinien, compris à l'aide de Denys, sera une expression de la théorie du flux, notamment avec le thème du Christ-Tête qui influe la vie *formaliter, exemplariter* et *efficienter* en ses membres. La hiérarchie ne sera pas à comprendre comme un sens exclusivement vertical ou exclusivement horizontal : il sera les deux à la fois et, en ce sens, bidimensionnel. Par la théorie du flux, la *hierarchia ecclesiasticae* passe du statut de *doctrina* à celui de *scientia*, c'est-à-dire à celui d'une recherche des causes, voire de la Cause première ou Premier Principe. Les différents degrés de la hiérarchie sortent du Premier Principe, mais le flux n'est pas qu'un aller simple : il est un aller-retour des réalités à leur Principe. En ce sens, chaque degré est appelé à se convertir pour refluer à son Premier Principe. C'est ainsi que chaque degré inférieur se réduit (*reductio*) à son supérieur pour se réduire, à terme, à son Premier Principe qu'est le Christ. À ce moment l'homme devient par la participation de cet aller-retour du Premier Principe comme déifié, rendu semblable (*similes*) à son Principe. La finalité de la *hierarchia*, en tant que flux, sera donc la *deificatio* de chacun des degrés qui l'a compose.

Cette étude a permis, nous l'espérons, qu'au sein même de l'histoire de la notion de procession, il faudra désormais prendre en compte la notion de *fluxus* dont Albert le Grand a été l'un des initiateurs des plus pertinents au Moyen Âge, tant en philosophie qu'en théologie. Sur le plan philosophique, une redécouverte de cette notion de *fluxus* permettra peut-être de réinvestir la question du néoplatonisme médiéval, distinct du néoplatonisme antique, à la lumière de l'épineuse question, disjonctive, de l'émanation et de la création du monde : Albert le Grand, tout en s'inspirant, à son insu, du néoplatonisme antique, marquera une rupture dans l'histoire de la philosophie ; par le *fluxus*, la procession et l'émanation ne seront plus

à mettre sous le joug d'un panthéisme grec ou d'un nécessitarisme arabe ; ni même sous le joug d'un panthéisme formel ou matériel comme chez David de Dinant et Amaury de Bène ; il sera le symbole d'une création continuée, libre et volontaire à partir de ce *nihil* qu'est Dieu, tellement il est grand et indicible. Elle permettra également de reconsidérer une nouvelle *via* jamais explorée, proposée par le Maître Colonais à l'écueil de l'averroïsme latin. Avec le *fluxus*, ce sont, en effet, des questions comme l'éternité du monde, l'unicité de l'intellect agent, la *coniunctio* de l'intellect agent, ou encore le sujet de la pensée qui pourront être revisités. Enfin, la théorie du *fluxus* permettra de revisiter le rapport étroit qu'il peut y avoir entre anthropologie et cosmologie médiévales, entre l'homme et son monde : le Premier Principe, ou intellect universellement agent ne se siègerait-il pas, finalement, non plus au dernier ciel du *cosmos* mais dans la *mens* même de l'homme ? Sur le plan théologique, la redécouverte de la notion de *fluxus* permettra également de repenser d'une manière originale les discours théologiques concernant le thème de la procession dans la Trinité, de la *creatio ex nihilo*, ou encore de la hiérarchie, tant transcendante qu'immanente, de l'Église, donnant peut-être là de nouvelles perspectives herméneutiques en matière d'œcuménisme. Une telle redécouverte pourra également réinvestir d'une manière originale les modes de relations entre philosophie et théologie. C'est dire combien d'investigations il reste à mener, tant dans le *corpus* albertinien, que chez les contemporains et les successeurs du Maître Colonais. La question de l'exploitation du *fluxus* reste également ouverte chez Bonaventure et Thomas d'Aquin. Enfin, en reconsidérant le *fluxus* albertinien, c'est la genèse d'une mystique typiquement rhénane, unissant l'homme dans le devenir et les vicissitudes de son existence avec son Dieu, duquel il flue, qui sera à revisiter.

APPENDICES

**I. TABULA LIBRORUM TRACTATUM ET CAPITULORUM IN
LIBRIS DE CAUSIS ET PROCESSU UNIVERSITATIS A
PRIMA CAUSA**

LIBER PRIMUS

De proprietatibus causae primae et eorum
quae a causa prima procedunt

TRACTATUS PRIMUS

De opinionibus antiquorum, qui de hoc dissenserunt

Cap. 1. De Epicureorum opinio.....	1
Cap. 2. De dictae positionis improbatione.....	4
Cap. 3. De Stoicorum positione de universi esse principio.....	8
Cap. 4. De improbatione positionis Stoicorum.....	10
Cap. 5. De opinione Avicibron il libro Fontis vitae.....	10
Cap. 6. De improbatione opinionis Avicibron.....	13
Cap. 7. Quod necesse est esse unum primum in omni genere causarum	14
Cap. 8. Qualiter primum principium dicatur primum principium.....	16
Cap. 9. Quod primum solum necesse est esse omnino et omnimode.....	17
Cap. 10. De proprietatibus eius quod necesse est esse.....	18
Cap. 11. Qualiter primum dicatur esse principium.....	24

TACTATUS SECUNDUS

De scientia primi et de his quae scientiae primi conveniunt

Cap. 1. Quod primum non est efficiens corporale, sed intellectuale secundum intellectum, qui est universaliter agens.....	25
Cap. 2. Quod primum est vivens et omnis vitae principium.....	26
Cap. 3. Quod primum scit se scientia perfecta et scit omne quod est vel potes esse.....	28
Cap. 4. Quod primum scit se, et quod in ipso scientia et scitum et sciens unum sunt.....	29
Cap. 5. Quod primum scit omnia genera, species et individua tam substantiae quam accidentium.....	31
Cap. 6. Quod scientia primi nec est universalis nec particularis, nec in potentia communis nec in propria natura sive particulari, nec proprie loquendo est scientia in agere.....	31
Cap. 7. Quod scientia primi aequivoca est ad scientiam nostram et scientiam causatorum.....	32
Cap. 8. Quod scientia primi est causa esse et ordinis universorum.....	33

TRACTATUS TERTIUS

De libertate, voluntate et omnipotentia primi

Cap. 1. De libertate primi.....	35
---------------------------------	----

Cap. 2. De voluntate primi.....	36
Cap. 3. De omnipotentia primi.....	37
Cap. 4. De opinione Avicbron de voluntate primi.....	39
Cap. 5. Utrum ea quae dicta sunt, ad perfectionem primi principii sufficiant.....	40
Cap. 6. Quod ex omnibus inductis nihil vere affirmari potest de primo.....	41

TRACTATUS QUARTUS.

De fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine

Cap. 1. Quid sit fluere rem a re.....	42
Cap. 2. Quid sit influere.....	44
Cap. 3. De modo fluxus et influxus.....	45
Cap. 4. Quid in quid fluit.....	46
Cap. 5. De ordine fluentium a primo.....	48
Cap. 6. De ordine causarum eiusdem generis, per quas est fluxus de primo usque ad ultimum.....	49
Cap. 7. De quaestione, utrum caelum movetur ab anima vel a natura vel ab intelligentia.....	52
Cap. 8. De ordine eorum quae fluunt a primo principio, secundum omnem gradum entium universorum.....	55

LIBER SECUNDUS

De determinatione causarum primariarum

TRACTATUS PRIMUS.

De potentiis et virtutibus causarum primariarum

Cap. 1. De nomine, quo antiqui nominaverunt Librum de causis primariis.....	59
Cap. 2. De numero causarum primariarum.....	62
Cap. 3. De septem simplicibus substantiis.....	63
Cap. 4. Quid sit dicta causa primaria.....	64
Cap. 5. Qualiter causa primaria universalis plus influit quam causa secundaria universalis.....	65
Cap. 6. Quid sit causa ordinis istius, quod una primaria est , et altera secundaria.....	66
Cap. 7. De esse causarum primariarum, quod vocatur esse superius.....	68
Cap. 8. Quid sit esse aeternum.....	69
Cap. 9. Qualiter esse quoddam est supra aeternitatem et quoddam cum aeternitate et quoddam sub ipsa.....	71
Cap. 10. De quando et nunc aeternitatis et temporis.....	72
Cap. 11. Quae sit anima nobilis.....	73
Cap. 12. Qualiter anima nobilis causa motus efficitur.....	74
Cap. 13. Quid anima habeat a prima causa.....	75
Cap. 14. Unde habeat anima, quod anima est.....	77
Cap. 15. Quod anima nobilis tres habeat operationes.....	78
Cap. 16. In quo summatim perstringuntur ea quae dicta sunt.....	79

Cap. 17. Quid sit primum creatum in rebus entibus.....	80
Cap. 18. Quod esse unicus si ve simplicius et universalius est omnibus aliis entibus.....	82
Cap. 19. Quod quamvis esse sit simplex, tamen compositum est ex finito et infinito.....	83
Cap. 20. De solutione quaestionis, quae surgit ex praehabitis.....	84
Cap. 21. Qualiter intelligentiae superiores influunt formas stantes et fixas, inferiores autem declives et separabiles.....	85
Cap. 22. Qualiter tali processu a principio prima devenitur usque ad ultimam rerum.....	86
Cap. 23. In quo omnia quae dicta sunt, summatim perstringuntur.....	87
Cap. 24. Quod causa prima non cadit sub diffinitione dicente, « quid est » et « propter quid est ».....	89
Cap. 25. In quo summatim perstringuntur, quae dicta sunt.....	90

TRACTATUS SECUNDUS

De intelligentiis

Cap. 1. De necessitate, quae Peripateticos compulit ad ponendum intelligentias.....	92
Cap. 2. Quid sit intelligentia secundum substantiam.....	94
Cap. 3. Quod intelligentia non est cum magnitudine neque corpus neque movetur.....	95
Cap. 4. Quod in intelligentia nec cadit divisio in multitudinem nec divisio in motum nec in magnitudinem.....	97

Cap. 5. Qualiter intelligentia ex multitudine, quae est in ipsa, non cadit in numen et ex consideratione divisibilium redit ad essentiam suam.....	98
Cap. 6. Quod intelligentia indivisibilis simplificatur et unificatur per influentias bonitatum, quas a causa prima recipit.....	99
Cap. 7. De causa unitatis et indivisibilitatis intelligentiae.....	100
Cap. 8. In quo perstringuntur summatim, quae dicta sunt.....	100
Cap. 9. Qualiter intelligentia se habet ad res intellectas superiores.....	101
Cap. 10. Qualiter intelligentia se habet ad cognita inferiora se.....	102
Cap. 11. De modo, quo intelligentia cognoscit cognita sive inferiora sive superiora.....	103
Cap. 12. De causa eorum quae dicta sunt.....	105
Cap. 13. In quo capitulariter perstringuntur quae dicta sunt.....	106
Cap. 14. Qualiter per intellectum intelligentia causa est eorum quae sub se sunt, et qualiter figuratur in esse per bonitatem divinam, quae est in ipsa.....	107
Cap. 15. Quod intelligentiae virtus in causando maioris est unitatis, quam sit unitas rerum secundarum, quae sunt post eam.....	108
Cap. 16. Quod semper primum regitivum est sequentis et tentivum et formativum.....	109
Cap. 17. Quod intelligentia omnem suam virtutem recipit a causa prima.....	110
Cap. 18. Qualiter intelligentia operans est ex hyliatin et forma.....	110
Cap. 19. In quo summatim perstringuntur, quae dicta sunt.....	112
Cap. 20. De differentia intellectuum, et quod omnis intellectus perficitur formis.....	113
Cap. 21. Quod intelligentia activa semper plena formis est.....	115

Cap. 22. Qualiter intelligentiae superiores habent formas universales et inferiores formas particulares.....	116
Cap. 23. Qualiter formae superiorum efficiuntur in inferioribus.....	116
Cap. 24. In hoc summatim colliguntur ea quae dicta sunt.....	117
Cap. 25. Quod intelligentia non intelligit nisi res sempiternas.....	118
Cap. 26. De exclusione erroris Heraclitorum.....	119
Cap. 27. De capitulari collectione praedictorum.....	121
Cap. 28. Qualiter primorum unum sit in alio.....	121
Cap. 29. Qualiter causa est in causato et e converso.....	122
Cap. 30. In quo summatim colliguntur, quae dicta sunt.....	123
Cap. 31. Quod omnis intelligentia intelligendo intellecta intelligit essentiam suam.....	124
Cap. 32. Quod intelligentia, intelligens et intellectum sunt simul.....	125
Cap. 33. Quod intelligentia sciendo essentiam suam scit res reliquas omnes.....	126
Cap. 34. De collectione eorum quae dicta sunt.....	127
Cap. 35. Qualiter intelligentia formas suas impromit in animam.....	128
Cap. 36. Qualiter anima nobilis se habet ad naturam.....	129
Cap. 37. Qualiter in anima nobili sunt res intelligibiles et sensibiles.....	130
Cap. 38. Quod anima prima causa dimensionis est corporeae.....	131
Cap. 39. Quod anima prima causa differentem res sensibiles et intelligibiles sunt in anima nobili.....	132
Cap. 40. Quod talis virtus in anima non est materialis nec corporea.....	133
Cap. 41. De summaria perscriptione sive collectione dictorum.....	134
Cap. 42. Quod in omnibus activis agentibus per intellectum sciens redit ad essentiam suam.....	135
Cap. 43. Quod animus sciens essentiam suam redit ad ipsam reditio completa.....	136
Cap. 44. Quod talis reditus ad essentiam scientia stans est nusquam nutans.....	137

Cap. 45. De collectione eorum quae de scientia talium principorum dicta sunt.....	138
---	-----

TRACTATUS TERTIUS

Qualiter substantiae separatae, quae intelligentiae Vacantur, sunt causa motus infiniti

Cap. 1. Quis sit motus infinitus.....	138
Cap. 2. Quid sit causa motus infiniti.....	140
Cap. 3. Quod virtus, cui non est finis, pendet per infinitum primum, quod est virtus Virtutum	141
Cap. 4. Quod vitutes infinitae non sunt acquisitae in rebus entibus vel infixae eis.....	142
Cap. 5. Qualiter primum infinitum mensura et omnium eorum quae sunt, sive sint infinita sive finita.....	143
Cap. 6. In quo summatim continentur ea quae de hac materia dicta sunt.....	144
Cap. 7. Quod omnis virtus unita, quo plus unitur, plus infinitatur.....	145
Cap. 8. Quod hoc quod dictum est, in virtutibus naturalibus significatur.....	146
Cap. 9. De summaria collectione eorum quae dicta sunt.....	147
Cap. 10. Qualiter bonitates procedunt a virtutibus infinitis.....	147
Cap. 11. Qualiter omnia viva vivunt ex vita prima et propter vitam primam.....	148
Cap. 12. Qualiter omnia intellectiva sciunt per intelligentiam primam.....	149

Cap. 13. Qualiter diversimode istae processiones procedunt a causa prima.....	150
Cap. 14. De summaria perstrictione omnium eorum quae de hac materia dicta sunt.....	151
Cap. 15. Quod differentia est in intelligentiis, et quod primi ordinis intelligentia est divina.....	151
Cap. 16. Quod anima quaedam est intellectiva et anima quaedam autem anima tantum.....	153
Cap. 17. Quod corporum naturalium quaedam sunt animata, quaedam autem non.....	154
Cap. 18. De capitulari collectione eorum quae dicta sunt.....	154

TRACTATUS QUARTUS

De regimine universorum a causa prima

Cap. 1. Qualiter regit universa non commixta cum aliquo, et quid sit regi et regere.....	155
Cap. 2. Quod bonitas prima una influxione influit super omnes res.....	157
Cap. 3. Quod inter omne agens compositum et suum actum continuatorem necesse est esse medium.....	157
Cap. 4. De collectione summaria praedictorum.....	158
Cap. 5. Quod primum est dives per seipsum et ditius omnibus aliis.....	159
Cap. 6. De collectione eorum quae dicta sunt.....	160
Cap. 7. Quod causa prima est super omne nomen.....	161
Cap. 8. In quo colliguntur quae dicta sunt.....	162

Cap. 9. Quod omnis intelligentia divina non scit res nisi per hoc quod ipsa est intelligentia, et regit eas per hoc quod est divina.....	162
Cap. 10. De summa eorum quae dicta sunt.....	163
Cap. 11. Quod causa prima existit in rebus omnibus secundum dispositionem unam.....	164
Cap. 12. Quod non omnia sunt in primo secundum unam dispositionem.....	165
Cap. 13. De collectione eorum quae dicta sunt.....	166
Cap. 14. Quod influxio ex causa prima per modum unum est et aequaliter super omnes res.....	167
Cap. 15. De summa eorum quae dicta sunt.....	168

TRACTATUS QUINTUS

De principiorum primorum incorruptibilitate

Cap. 1. Quod substantiae unitae ingenerabiles sunt.....	168
Cap. 2. Quod substantia intellectualis ingenerabilis est	169
Cap. 3. Quod intellectualia sunt substantiae stantes per essentiam suam et non ex aliis.....	171
Cap. 4. De collectione eorum quae dicta sunt.....	172
Cap. 5. Quod substantia stans per seipsam incorruptibilis est	172
Cap. 6. Et est probatio deducens ad impossibile, si stans per seipsum corruptibile sit.....	173
Cap. 7. De summa eorum quae dicta sunt.....	174
Cap. 8. Quod sustantia destructibilis non sempiterna aut composita est aut super compositium delata.....	175

Cap. 9. De exclusione erroris Alexandri circa materiam istam.....	176
Cap. 10. De destructione erroris Abubacher.....	177
Cap. 11. De collectione eorum quae dicta sunt.....	178
Cap. 12. Quod substantia stans per seipsam simplex est	178
Cap. 13. Quod substantia simplex et stans per essentiam suam non dividitur secundum esse.....	179
Cap. 14. De collectione eorum quae dicta sunt.....	180
Cap. 15. Quod omnis substantia simplex est stans per seipsam sive per essentiam suam.....	180
Cap. 16. De compendio eorum quae dicta sunt.....	181
Cap. 17. Quod substantia creata in tempore aut semper est in tempore aut non semper.....	182
Cap. 18. De ordinatione principiorum, mediorum et extremorum et sufficiencia.....	183
Cap. 19. De relatione dictorum ad invicem secundum virtutis informationem.....	184
Cap. 20. De collectione eorum quae dicta sunt.....	185
Cap. 21. Quod inter aeterna et temporalia necesse est esse medium.....	187
Cap. 22. Quod medium inter aeternum et temporale est ens verum et generatio simul.....	189
Cap. 24. De compendio eorum quae dicta sunt.....	189

II. DATATIONS APPROXIMATIVES DES ŒUVRES D'ALBERT LE GRAND

La datation des œuvres d'Albert est mal connue, nous possédons peu de sources fiables. Nous reprenons ici, en partie, la chronologie sommaire que propose Alain de Libera *in, Albert le Grand et la Philosophie*, « A la recherche de la vérité », Vrin, Paris, 1990, p. 21 :

+ : après.

- : avant

= : vers.

-1243, *De natura boni*

-1246 (Paris), *Summa theologiae*

-1246-1249 (Paris-Cologne), *Scripta super quattuor libros Sententiarum*

-1248 (Paris), *Super Dionysium De caelesti Hierarchia*

1249-1250 (Cologne), *Super Dionysium De divinis nominibus*

+1250 (Cologne), *Physica, In IV De Caelo et mundo, De natura loci, De causis proprietatum elementorum*

1250-1252 (Cologne), *Super Ethica*

+1252- =1256, *Logica*

+1254--1257, *De anima*

1256 (Anagni, Septembre-Novembre), *De fato*

1256-=1260, *Postilla in Matthaëum*

=1258, *Quaestiones super De animalibus*

=1260, *Postilla in Lucam*

1262--1263, *Super Euclidem*

1262-=1263, *Ethica*

1263-1267, *Metaphysica*

+1263, *De causis et processu universitatis*

=1270, *De XV problematibus*

+1270 (Cologne), *Summa de mirabili scientia Dei*

=1271, *Politica*

1271 (Avril), *Problemata determinata*

III. SELECTION DE TEXTES

Nous proposons ici une sélection de textes d'Albert le Grand concernant la théorie du flux. Nous avons mis en italique les termes se rapportant explicitement à la théorie du flux.

A. *Summa theologiae*

TEXTE 1 :

Ia Pars.

Tr. III De cognoscibilitate nominabilitate et demonstrabilitate dei.

Q. 13 De cognoscibilitate dei ex parte cognoscibilis.

c. 6 Quid sit cognoscere deum in praesentia. Sed Contra.

Ed. Col., t. XXXIV, 1, p. 49, l. 70-88.

In contrarium est, quod ante probatum est, quod facie ad faciem videre est sine medio videre; per similitudinem autem videre per medium videre est.

Ad haec et huiusmodi dicendum, quod indubitanter deus cognoscitur in creaturis, sicut probatum est, quia medium probandi deum esse in creaturis certum est et in nostra facultate. Effectus enim certus est, per quem causa ostenditur, quem nisi causa continua actione detineret, in nihil decideret. De quo tamen in sequentibus, cum qualiter deus in creaturis sit, disputabitur, subtilius inquiretur. Inhabitatio autem per gratiam non dicit tantum deum esse in nobis sicut *influentem* esse et continentem, sed insuper dicit acceptionem, qua deo accepti sumus et opus nostrum acceptum, quae acceptatio non sufficienter re praesentatur per effectus. Et ideo, an deus sit

in nobis per gratiam, dubium relinquitur. Et ideo, licet inhabitatio per gratiam dignior sit quam inhabitatio per naturam, tamen non est certior ad demonstrandum.

TEXTE 2 :

Ia pars.

Tr. IV De essentialite, simplicitate, et incommutabilitate Dei.

Q. 20 De simplicitate essentiae divinae.

c. 2 Qualis sit simplicitas Dei ? Sol.

Ed. Col., t.XXXIV, 1, p. 101, l. 46-60.

Solutio. Dicendum, quod simplicitas divina non habet exemplum eo modo quo divina est. Et hujus causa est, quia nihil secundorum potest participare aliquam bonitatem, quae *influitur* ei a primo, secundum puritatem et virtutem, qua est in primo. Unde in libro de *Causis* super propositionem decimam nonam sic dicit commentum : « Causa prima et prima bonitas *influit* bonitates super res *influxione* una. Verumtamen unaquaeque rerum recipit ex illa *influxione* secundum modum propriae virtutis et sui esse ». Unde cum causati esse et virtus inferior sit, quam esse et virtus primi, omnes bonitates receptae a secundo inferioris valde nobilitatis sunt in secundo quam sint in primo. Unde sequitur, quod nihil secundorum vere simplex est.

TEXTE 3 :

Ia Pars.

Tr. V De aeternitate , aeviternitate, et tempore.

Q. 22 De nunc quod est substantia faciens aeternitatem.

m. 1 Quid sit nunc aeternitatis ? Sed contra 1.

Ed. Col., t. XXXIV, 1, p. 116, l. 35-55.

In contrarium est, quod aeternitas duratio est. Omnis autem continua duratio constituitur ratione continui, hoc est multis continuatis ad unum continuans ; ergo et sua substantia continuum faciens oportet, quod non accipiatur ut unum, sed ut principium unius et finis alterius et semper *fluens* ab esse et ratione finis in esse et rationem principii, quia aliter non esset continuum. Exemplum est hujus in continuo et discreto. Quia enim punctum *fluens* ab esse et ratione finis in esse et ratione principii continue facit lineam et continuum est continuum, et punctum in tota linea substantia lineae est et id quod est ; esse autem lineae vel continui a continuo *fluxu* puncti est, et hoc est quo continuum continuum est, et quia omne *fluens* divisibile est et divisum est semper in finem et principium sive in ante et post, ideo omne continuum secundum esse continui semper divisibile est. Cum ergo aeternitas manens duratio sit et continua, videtur, quod ab uno indivisibili stante constitui non possit.

TEXTE 4 :

Ia Pars.

Tr. XIII De nominibus quae temporaliter deo conveniunt.

Q. 51 De hoc nomine, *Deus*, Sol.

Ed. BORGNET, t. XXXI, p. 528b.

Solutio. Dicendum, quod hoc nomen, *Deus*, secundum Dionysium et Damascenum ab operatione dictum est. Sed duo in nomine considerantur, scilicet substantia quae nominatur, et qualitas a qua nomen imponitur. Propter quod etiam dicitur, quod nomen significat substantiam cum qualitate. Et si attenditur substantia quae nominatur hoc nomine, *Deus* : tunc hoc nomen, *Deus*, significat essentiam divinam in habente, sicut hoc nomen, *homo*, humanitatem significat in homine : et hoc nomen, *Deus*, non significat nisi aeternum. Si autem attenditur qualitas operationis a qua imponitur, illa potest considerari dupliciter, scilicet prout est in causa prima quae praehabet eam, et simpliciter habet, et eminenter habet, et perfecte secundum facultatem esse et potestatem et habitum : et sic iterum non dicit nisi aeternum, sicut dicimus de sole, quod lucet in seipso quamvis nulli *influat* lucem. Si autem accipiatur secundum actum qualitas operationis : tunc verum esse, quod non nisi ex tempore Deo convenit : non enim providet et circumit secundum actum, nisi creatis jam existentibus, quae non existunt nisi ex tempore.

TEXTE 5 :

Ia Pars.

Tr. XIII De nominibus quae temporaliter deo conveniunt.

Q. 52 De hoc nomine, *Dominus*, utrum sit essenziale ? Sed Contra, quaest. 4.

Ed. BORGNET, t. XXXI, p. 534ab.

Propter hoc Porretani dixerunt, quod dominium dicit respectum assistentem in Deo, non insistentem : distinguunt enim inter subsistens, existens, insistens, et assistens. *Subsistens* dicunt esse, quod sibi ad esse sufficit et alio non indiget, sicut est divina essentia. *Existens* autem dicunt esse, quod alio quodam ut causa indiget ex quo sit, sicut causatum et creatum. *Insistens* autem dicunt esse, quod ad aliud *fluit* ut ad subjectum in quo insit. *Assistens* vero dicunt, quod non inest, sed per habitudinem alicujus extrinseci dicit respectum unius ad alterum. Sicut relativa quorum esse est ad aliud. Et tales respectus dicunt esse in his nominibus, dominus, et creator. Et ideo dicunt Boetium dicere, quod relatio non addit, nec mutat, nec minuit in eo in quo est. Et Philosophus in V *Physicorum* dicit, quod motus vel mutatio non est in relatione : quod intelligunt tam de motu per se, cujus sex sunt species, quam de motu per accidens, qui in omnibus est, ut dicit Philosophus in I *Physicorum*. Dicunt enim, quod si relatio praedicaret aliquid inhaerens vel insistens, quod motus esset ad aliud : sicut de non albo fit album, et de non causato causatum, et de non existente hic, existens hic, et de non agente agens, et de non patiente patiens, et de non cappato cappatus, et de superiore inferior : sed quia nihil insistens praedicat vel inhaerens, et nihil addit vel minuit vel mutat, ideo non dicit nis assistens extrinsecus, et hoc est respectus habitudinis ad aliud, et hoc est potius ratio quam res, et potius est in comparatione quam in comparatis.

TEXTE 6 :

Ia Pars.

Tr. XIII De nominibus quae temporaliter deo conveniunt.

Q. 52 De hoc nomine, *Dominus*, utrum sit essentialiter ? Sol.

Ed. BORGNET, t. XXXI, p. 537b-538a.

Ad aliud dicendum, quod cum dicit Augustinus, quod coepit esse dominus temporis cum tempore, et non ex tempore, cum dicit *cum tempore*, vocat tempus quidquid est essentialiter temporis, et non tantum hoc quod formaliter et substantialiter est tempus. Vocat enim tempus initium temporis, quod essentialiter principium temporis est, et a quo essentialiter *fluit* tempus secundum definitionem Prisciani et Dionysii. Dicit enim Priscianus, quod « tempus est mora mutabilium rerum ». Et propter hoc accidit actioni et passionis, quae semper in renovatione sunt vel formae vel situs. Quia, sicut dicitur in libro *Sex principiorum*, secundum quod motus in movente est, omnis actio est in motu, et omnis motu in actione firmatur. Passio autem secundum quod in patiente est absque dubio motus est. Et sic tempus non tantum mensura est motus primi mobilis, sed mensura omnis motus mutationis, et mensura est mutabilium. Eadem enim mensura, ut dicit Aristoteles in V Physicorum, mesurantur motus et quies. Et sic certificatio esse mutabilium est ex tempore, et non e converso.

TEXTE 7 :

Ia Pars.

Tr. XIII De nominibus quae temporaliter deo conveniunt.

Q. 53 De hoc nomine, *Creator*.

m. 1 Quid significetur per hoc nomen, *Creator*. Sol.

Ed. BORGNET, t. XXXI, p. 542b.

Similiter facere dicitur multipliciter, proprie scilicet, et communiter. Proprie faciens dicitur, ut dicit Damascenus, qui super praejacentem materiam et ex praejacenti materia aliquid operando producit. Et hoc modo dicit Aristoteles in VI *Ethicorum*, quod « ars est factivum principium cum ratione ». Et hoc modo creare non est facere nisi in secunda et tertia acceptione. Communiter autem dicitur *faciens*, a quo ut movente *fluit* versio vel mutatio in esse simpliciter, vel in esse simpliciter, vel in esse quodam ejus quod fit quocumque modo. Et sic creare est facere, et agere est facere : et creare hoc modo est in praedicamento actionis, quamvis actio proprie sit illatio ejus quod est actus, in id in quod agitur secundum quod est in agente, et non secundum quod est in acto : sicut intelligere actio est intellectus in intelligibile, et velle actio voluntatis in volitum. Et hoc modo dicit Aristoteles in VI *Ethicorum*, quod « prudentia est activum principium cum ratione ».

TEXTE 8 :

Ia Pars.

Tr. XIII De nominibus quae temporaliter deo conveniunt.

Q. 55 De tribus sigillatim, efficiente scilicet, formali, et finali, qualiter Deo conveniat ?

Membrum 1 De causa efficiente, utrum Deus per se agat, vel per aliud accidens sibi adjunctum ? Sol., Ad quaest. 2.

Ed. BORGNET, t. XXXI, p. 558b-559a.

Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum quod *non esse et malum* considerari possunt dupliciter, scilicet quantum ad causam quae est in creato et malo. Non esse enim in creato causatur ex nihilo, ex quo factum est creatum. Malum autem in creato quod malum est culpa, causatur a voluntate creati avertente se ab incommutabili bono. Et sic quantum ad non esse, Sapient. I, 13, dicitur : *Deus mortem non fecit, nec laetatur in perditione vivorum*. Quantum ad malum autem culpa dicitur a Gennadio, quod « Deus illius rei non est auctor, cujus est ultor ». Et ponitur in Glosa super epistolam ad Romanos, I, 24, super illud : *Tradidit illos Deus in passiones ignominiae*. Possunt etiam considerari quantum ad ordinem justitiae infligentis poenam his qui de merito talem poenam meruerunt : et hoc dupliciter, scilicet subtrahendo gratiam, vel infligendo poenam sensibilem. Primo modo causa est non esse : quia esse non *influit* his qui per naturam corrupti sunt, vel per voluntatem a primo esse aversi sunt. Et sic Deus est causa mali poenae, sicut nauta per absentiam causa est periclitationis navis, secundum quod poena est poena damni, quae est subtractio boni, et causa poenae sensus, secundum quod ordo justitiae causa est suspensionis latronis.

TEXTE 9 :

Ia Pars.

Tr. XIV De his quae per translationem et similitudinem de deo dicuntur.

Q. 57, Utrum de Deo dicta sunt divinam essentiam ? Sed contra.

Ed. BORGNET, t. XXXI, p. 579a

Adhuc, cum dicitur, Deus est ens, vel Deus est bonus, non connotatur aliquis effectus, licet ens et bonum dicant divinam essentiam *superrefluentem* super omne quod participat esse et bonum. Ergo a simili cum dicitur Deus justus, licet justus dicat divinam essentiam ut justitiam *supereffluentem* super omne quod participat justitiam, non propter hoc connotatur aliquis effectus.

TEXTE 10 :

Ia Pars.

Tr. XIV De his quae per translationem et similitudinem de deo dicuntur.

Q. 59 De translatione corporalium symbolicorum in divinam
praedicationem.

Membrum 4 Utrum omnia nomina quocumque modo dicta de Deo, differant nomine et ratione, vel nomine solo ? Sol., Ad quaest. 1.

Ed. BORGNET, t. XXXI, p. 593b-594a.

Ad primum quassitum dicendum, quod multitudo nominum sive attributorum divinatorum et secundum philosophiam et secundum theologiam provenit ex summa perfectione et eminentia substantiae divinae : haec enim accipitur ut causa universalis praehabens et eminenter habens in seipsa et ut seipsam omnes bonitates quae procedunt ab ipsa in participantia creata ab ipsa, sicut dicit Dionysius : et quia omnes praehabet bonitates, ab omnibus

denominatur. Bonitates autem dico secundum Anselmum, processiones a prima causa *fluentes*, quas omni rei unicuique rei melius est esse quam non esse. Quia enim omnes istas praehabet, et unumquodque nominatur ex eo quod habet in seipso, ideo ab omnibus istis nominatur, et sub istis innotescit. Quia, sicut dicit Dionysius, per illas ut per lumina quaedam et radios expandit et diffundit se super omnes naturae vultum, et immitit se simpliciter existentibus secundum analogiam suae existentiae: viventibus autem vitaliter secundum analogiam qua participant vitam, sentientibus autem sensibiliter, et irrationalibus irrationabiliter, et intellectualibus intellectualiter secundum habitudinem qua se habent ad vitam, sensum, rationem, et intellectum. Unde Deus quando secundum aliquid nominatur, non potest uno nomine nominari, sed multis: quia multis innotescit et non uno: quae cum omnia praehabet in seipso ut causa, et quae omnia est, secundum quod in ipso sunt, et sic nominatur mystice secundum Dionysium. Nominatur enim his ut species sive materia, et sic dicitur per se essentia, per se substantia, per se bonitas, per se sapientia, et sic de aliis. Nec tantum mysticis, sed etiam symbolicis affirmativis, quando corporalium proprietates ad dissimiles similitudines referuntur, ut paulo ante dictum est.

TEXTE 11 :

Ia Pars.

Tr. XV De scientia, praescientia, et dispositione.

Q. 60 De scientia Dei.

Membrum 4 Quomodo scientia divina se habeat ad scientem et ad scibile ?

Art. 1 Quomodo scientia divina se habeat ad scientem ? Sol., Ad object.

Ed. BORGNET, t. XXXI, p. 614a

Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum quod licet praeteritum et futurum et praesens temporis non stent secundum esse quod sunt, tamen rationes eorum stant, quibus *fluunt* ab aeterno. Et est exemplum Augustini quod paulo ante positum est, quod arca vel domus in lapidibus non stat, sed continue variatur de non esse ad esse, et de esse ad non esse, tamen in mente artificis stat et non variatur : et uno eodem modo se habente scit arcam faciendam, factam, et corruptam.

TEXTE 12 :

Ia Pars.

Tr. XV De scientia, praescientia, et dispositione.

Q. 60 De scientia Dei.

Membrum 4 Quomodo scientia divina se habeat ad scientem et ad scibile ?

Art. 1 Quomodo scientia divina se habeat ad scientem ? Sol., Ad quaest. 6.

Ed. BORGNET, t. XXXI, p. 615b.

Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum quod Deus perfectissimam omnium rerum habet scientiam, si tamen perfecta potest dici : divinum enim non est proprie perfectum, sed eminens. Et hoc ex hoc probatur, quod ipse est in omni re, et intimus omnis rei continue esse *influens* et

conversationem : nec ignorare potest quod efficit et causat : sic enim omnia portat verbo virtutis suae. Ignrans enim actionem suam et effectum, ignoraret seipsum et esset insipiens, ut dicit Aristoteles in II *Ethicorum*. Cum ergo esse et conversationem causet in omni re sicut intimum et perfectissimum principium omnis rei, nihil est quod non eminentissime scit.

TEXTE 13 :

Ia pars.

Tr. XVI De praedestinatione, dilectione, et electione, et reprobatione.

Q. 64 Utrum dilectio qua Deus diligit creaturam sit eadem cum dilectione qua Pater diligit Filium, et e converso ? Sol., Ad quaest. 1.

Ed. BORGNET, t. XXXI, p. 657a.

Ad id quod ulterius quaeritur, quid dictum sit Deum amare creaturam ?

Dicendum, quod hoc est dictum bonam voluntatem Dei *fluere* in bonum quod fecit Deus in creatura. Et hoc innuitur, Sapient. XI, 26, ubi quasi reddens rationem, quod Deus diligit omnia quae sunt, subdit sic dicens: *Quomodo autem posset aliquid permanere, nisi tu voluisses? Aut quod a te vocatum non esset conservaretur?*

TEXTE 14 :

Ia pars.

Tr. XVI De praedestinatione, dilectione, et electione, et reprobatione.

Q. 64 Utrum dilectio qua Deus diligit creaturam sit eadem cum dilectione qua Pater diligit Filium, et e converso ? Sol., Ad 1 et 2.

Ed. BORGNET, t. XXXI, p. 657ab.

Ad id quod objicitur de dicto Hugonis et dicto Dionysii, dicendum, quod dilectio sive amor duplex est, scilicet in genere passionis : omnis enim amor passio est, sicut et gaudium. Est etiam amor in genere actionis, secundum quod Ierotheus (ut narrat Dionysius) generaliter definiuit amorem sive divinum, sive angelicum, sive humanum, sive naturalem, dicit unitivam quamdam et concretivam virtutem, superiora quidem moventem ad providentiam minus habentium, coordinata autem rursus ad communicationis alternatam habitudinem, in extremis autem subjecta ad meliorum et superpositorum conversionem. Secundum hoc enim amor est motiva virtus, quae superiora movet ut inferioribus *influant* bona sua provisive, et aequalia ut aequalibus bona communicent associative, et inferiora per susceptivas virtutes convertantur ad superiora, ut desiderentur a superioribus et recipiant *influentias* boni, et sic reductive perficiantur in ipsis : et sic amor simplex virtus est motiva et activa. Et sic amans non formatur a dilecto, sed bono suo dilectum informat.

TEXTE 15 :

Ia pars.

Tr. XVI De praedestinatione, dilectione, et electione, et reprobatione.

Q. 64 Utrum dilectio qua Deus diligit creaturam sit eadem cum dilectione qua Pater diligit Filium, et e converso ? Sol., Ad quaesti 3, Ad 1.

Ed. BORGNET, t. XXXI, p. 657b-658a.

Ad id quod ulterius quaeritur, utrum aequè diligit omnia ?

Dicendum, quod non. Ex parte enim diligentis non extenditur quantitas dilectionis, nisi in his in quibus dilectio passio est. Sed in his in quibus dilectio virtus simplex est unitiva, concreativa, congregativa, et motiva, et activa, et *influxiva* boni, quantitas dilectionis accipitur ex parte dilecti : et illud magis amatur, cui majus bonum *influitur*. Et sic Deus diligit bonum, et majus bonum magis diligit, et maxime bonum maxime diligit. Objectio autem procedit ac si quantitas dilectionis accipiatur ex parte diligentis : et hoc non est verum.

TEXTE 16 :

Ia Pars.

Tr. XVII De providentia, fato et libro vitae.

Q. 67 De providentia.

Membrum 1 An sit providentia, Sol.

Ed. BORGNET, t. XXXI, p. 675b-676a.

Dicendum, quod absque dubio providentia est tam secundum fidem Catholicam, quam etiam secundum philosophiam. Sicut enim in naturis una et eadem virtus est quae formativa est in semine, et factiva sive generativa nati, quae efficitur regitiva ejus quod natum est : eo quod *influit* unicuique membro particulariter et toti simul nato talem dispositionem, per quam

unumquodque ad suum ordinem deducitur, et singula in tot suis nectuntur ordinibus naturalibus : sic est in totius mundi factore, quod eadem virtute facit mundum, *influens* unicuique dispositionem qua ad proprium finem deducitur, et gubernans et curans de omnibus, ut quaeque ordinibus suis connectantur. Quod in libro Sapientiae, XI, 21, *pondus* vocatur: ab Augustino autem in libro LXXXIII *Quaestionum* vocatur *ordo*. Unde sicut necesse est Deum poni mundi factorem, ita necesse est poni mundi gubernatorem secundum providentia. Et hoc est quod dicitur, Sapientiae, XIV, 3: *Tua autem, Pater, providentia cuncta gubernat*. Eccle. V, 5: *Ne dicas coram Angelo: non est providentia: ne forte iratus Deus contra sermones tuos, dissipet cuncta opera manuum tuarum*. Hoc est etiam quod dicit damascenus in primo libro de *Fide orthodoxa*, cap. de providentia : « Necesse est eundem esse factorem eorum quae sunt, et provisorem. Neque enim decens, neque consequens est, alium esse factorem et alium provisorem. Si enim hoc esset, in imbecillitate esset uterque, hic faciendi, ille providendi ». Hoc etiam ostendit, quod omnia quae sunt in mundo tam corporalia quam spiritualia, sicut elementa et elementa et Angeli, ordinata sunt et suum ordinem custodiunt. Unde necesse est ponere aliquid melius ante ea, quod causa est hujus ordinationis. Propter quod dicitur, ad Roman. XIII, 1 : *Quae sunt, a Deo ordinatae sunt*. Dicit enim Damascenus, quod « omnia quae providentia fiunt, necesse est secundum rectam rationem et optimam et Deo decentissimam fieri, ut non est melius fieri ».

TEXTE 17 :

IIa Pars.

Tr. I De primo principio.

Q. 1 Utrum unum principium sit omnium ? Sed Contra 1.

Ed. BORGNET, t. XXXII, p. 4b-5a.

Quod dicit Manichaeus, scilicet quod aliud sit principium boni, et aliud principium mali, sic objiciens : Bonum et malum sunt genera aliorum, ut dicit Aristoteles in *Praedicamentis* : nec dicuntur genera aliorum, secundum quod genus dicitur ambitus praedicabilium secundum unam rationem, sicut substantia et qualitas dicuntur genera : videtur ergo, quod genera dicuntur, quia a diversis principiis sunt *fluentia* : videtur ergo, quod duo principia sint, unum boni, et alterum mali. Sed quia de hac quaestione in prima parte Summae theologiae, tractatu de summo bono, multum disputatum est, ideo quae ibi dicta sunt, hic subjaceant et supponantur.

TEXTE 18 :

IIa Pars.

Tr. I De primo principio.

Q. 1 Utrum unum principium sit omnium ? Sed Contra 3.

Ed. BORGNET, t. XXXII, p. 5a.

Adhuc, quaecumque ab eodem principio *fluunt*, ejusdem ordinis sunt et consentanea sibi invicem : corporalis et spiritualis creatura non sunt consentanea sibi invicem. Sapient. IX, 15 : Corpus quod corrumpitur aggravat animam, et terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem. Ergo corporalis creatura et spiritualis non sunt ab eodem principio, per locum a destructione consequentis.

TEXTE 19 :

IIa Pars.

Tr. I De primo principio.

Q. 1 Utrum unum principium sit omnium ? Sed Contra.

Ed. BORGNET, t. XXXII, p. 5b.

In contrarium hujus est, quod mundus archetypus, omnium eorum quae facta sunt, principium est, eo quod sunt in ipso sicut artificiata in arte artificis. In omnibus autem generaliter verum est, quod una est ars et una est scientia oppositorum et dissimilium et inaequalium : hoc ergo maxime est in prima arte, cum, sicut dicit Aristoteles in sexto *Ethicorum*, ars sit factivum principium cum ratione omnium eorum de quibus est ars. Est autem ars prima, quae dicitur mundus archetypus, una notitia boni et mali : boni per formam, mali per privationem, et corporalis et spiritualis creaturae, et ordinati et inordinati, mobilis et immobilis, materialis et immaterialis, et multi

et unius : dicit enim Dionysius in libro de *Divinis nominibus*, quod « cognoscit mobilia immobiliter, materialia immaterialiter, confus in ordine ad unum inconfusibiliter, multa unite » : ergo omnium horum prima ars videtur unicum principium : sed quorundam per se, quae propria virtute facit et constituit, et vocat ad esse et veri formam et boni : quorundam autem per deflexionem ab illo, non principii, sed principati a principio : quae deflexio principiatum facit deficere a participatione perfecta esse, veri, et boni, quod omnibus largiter *influit* primum principium.

TEXTE 20 :

Ila pars.

Tr. I De primo principio.

Q. 1 Utrum unum principium sit omnium? Sol., Ad obj. 5.

Ed. BORGNET, t. XXXII, p. 7b-8a.

Ad ultimum dicendum, quod confusa et ordinata ab eodem separato principio esse possunt : quia confusionis et ordinationis non est causa, quod a principiis diversis sint : sed potius ordo ad principium secundum quod est in actu perfecto, causa est ordinationis, sed *defluxus* ab ordine un causato (quod mutabile est et quod deflecti potest) causa est confusionis et inordinationis : et ideo argumentum hoc peccat secundum non causam ut causam.

TEXTE 21 :

IIa Pars.

Tr. I De primo principio.

Q. 2 Quo actu primum principium sit principium omnium et universi esse ?

Sol.

Ed. BORGNET, t. XXXII, p. 10a.

Unde dicendum, quod creatio hic est exitus in esse ejus quod fit ex nihilo, et proprie actio est primi principii, quod est principium universi esse. Sed non dicitur de ipso ea ratione qua dicitur de creaturis : in creaturis enim actio temporalem motum significat : quia in creaturis agens ut agens non comparatur ad patiens, nisi per *influxum* actus et virtutis in patiens, quibus ipsum agens transmutat patiens : et talis *influxus* motus temporalis est. Cum autem de Deo dicitur agere, sive de primo principio, non significatur aliquid quod actus vel virtus sit in agente *influens* patienti, sed quod ad imperium voluntatis totum creatum secundum id quod est, et secundum totum esse suum, ad esse vocetur ex nihilo sine motu agentis.

TEXTE 22 :

IIa Pars.

Tr. I De primo principio.

Q. 2 Quo actu primum principium sit principium omnium et universi esse ?

Sol., Ad object. 3.

Ed. BORGNET, t. XXXII, p. 10b.

Ad aliud dicendum, quod dictum Commentatoris intelligitur de agente et patiente physicis et physice : et tales agens non potest esse primum principium : illud enim nihil sui *influit* in patiens per actum quo agit : sed

agere suum est pro libertate voluntatis hoc vel illud ex nihilo ad esse
vocare : vocans enim extra vocatum est, et nihil essentialium suorum habet
in vocato.

TEXTE 23 :

IIa Pars.

Tr. I De primo principio.

Q. 3, De proprietatibus primi principii.

Membrum 1 De primis proprietatibus primi principii.

Art. 1 Qua intentione dicatur primum ?Sol.

Ed. BORGNET, t. XXXII, p.12b.

Dicendum, quod primum principium est, quod esse non habet ab alio, sed a seipso, et facit debere esse in omnibus quae sunt. Et ideo eleganter dictum est, quod est fons esse, esse *fluens* in omnia quae sunt : sicut lumen solis omnibus *inluit* illuminationem. Et hoc primum, ut dicit Aristoteles, est ante quod nihil est. Sed locutio duplex et : ex compositione, et divisione. Negatio enim quae est per compositionem in hoc quod dico, *nihil*, potest negare totum, scilicet et ordinem qui notatur in habitudine praepositionis, *ante* : et praedicatum quod intelligitur in hoc termino, *nihil* : nihil enim idem est quod non aliquid : et sub hoc sensu haec locutio composita est et vera : et sensus est, Primum est, non ante quod est aliquid. Potest etiam negatio negare praedicatum relicto ordine qui importatur per praepositionem : et sic divisa est et falsa : et est sensus, Primum principium est, ante quod est non aliquid : hoc enim falsum est, quia si sic, sequeretur quod ex nihilo esset.

TEXTE 24 :

Ila Pars.

Tr. I De primo principio.

Q. 3 De proprietatibus primi principii.

Membrum 2 De consequentibus proprietatibus primi principii, Sol.

Ed. BORGNET, t. XXXII, p. 20ab.

Dicendum, quod primum principium proprie designabile non est, neque per substantialia, neque per accidentalialia. Et hujus vera causa est, quia non cognoscitur ejus quod quid est : et si cognoscitur hoc quod est, non cognoscitur nisi per illum modum, quod illud dicit pelagus substantiae infinitum : cognitum autem ut infinitum, non est designabile : omnis autem designatio, ut vult Aristoteles in primo de *Anima*, est ad cognoscendum quod quid est. Et sic patet : designatio enim per substantialia, sive convertibilia, sive non convertibilia, designat ipsum quod quid est : designatio autem per accidentalialia, sive convertibilia, sive non convertibilia, fit propter cognitionem ejus quod quid est. Et ideo dicit Aristoteles in I de *Anima*, quod « scientia accidentalium maxime confert ad scientiam ejus quod quid est » : quid est enim secundum esse cognoscitur per substantialia, sive adaequata, sive non adaequata : secundum posse autem ipsum quod quid est, cognoscitur per accidentalialia, sive adaequata, sive non adaequata : quia illa *fluunt* de essentialibus potentiis ejus. Neutro autem modo designabile est primum principium secundum quod quid est : quia si ita designaretur, comprehensibile esset primum principium. Comprehenditur enim illud, ut dicit Augustinus, cujus fines circumspiciuntur : id autem quod quid est, fines sui esse habet in substantialibus, et sunt naturales potentiae sive virtutes ipsius. Primum autem principium et infinitum est in esse, et infinitum est in posse : non comprehensum loco, nec tempore, nec intellectu. Et ideo secundum scientiam quid est non est designabile. Et iste

est intellectus Dionysii quid dicit, quod « talibus designationibus non intelligitur quid sit primum principium vel Deus, sed quid non sit ». Quid autem sit, non intelligitur nisi per eminentiam et excellentiam infinitam supra omne quod intelligitur esse quid : et hoc modo intelligere quid est, intelligitur substantiae pelagus infinitum, ut dicit Damascenus : et hoc non est intelligere quid designatum per attributum et determinatum.

TEXTE 25 :

Ila Pars.

Tr. I De primo principio.

Q. 3 De proprietatibus primi principii.

Membrum 3 De comparatione principii ad principiata secundum proprietates et primas et consequentes.

Art. 1 Unde causetur multitudo et diversitas in creatis ? De sol. philosophorum.

Ed. BORGNET, t. XXXII, p. 27b-28a.

Ad id quod inducitur de Philosophorum solutione, dicendum, quod hoc modo inducta est fallacia, sicut objiciendo probatum est : tamen non ita dixerunt Philosophi, sed dicere intenderunt hoc quod dicitur in libro de *Causis*, quod primum est dives per se, et dives in omnibus aliis : sed in se et per se opus ejus est creatio : quod tamen nulli communicat : actus enim creationis nulli communicabilis est, quod in diversitate essentiae consistit cum primo principio : et de his sufficienter dictum est in primo tractatu de his quae temporaliter de Deo dicuntur, quastione de *creatione*. In aliis autem divitias suae ostendit, *influendo* bonitates, intelligentiam, et naturam, secundum quod dicit Aristoteles et Peripatetici, quod « totum opus naturae est opus intelligentiae » : et quod intelligentia dat omnes formas, sicut dicit

Avicenna in VI de Naturalibus, eo quod prima forma lumen intelligentiae est : et lumen illud principium est cognitionis et esse, eo quod lumen intellectus practici, qui et intellectus est operativus, et ideo principium est et cognitionis et esse : et determinatum ad esse hujus rei vel illius, intellectualiter vel corporaliter, est forma hujus, vel illius, constituens ipsum in esse et cognoscibilitate.

TEXTE 26 :

Ila Pars.

Tr. I De primo principio.

Q. 3 De proprietatibus primi principii.

Membrum 3, Art. 2 Unde veniat compositio in creaturis, cum primum principium sit omnino simplex ? Sol.

Ed. BORGNET, t. XXXII, p. 33ab.

Dicendum secundum Catholicam fidem, quod compositum extra, causam suae compositionis non habet nisi primum principium : sed intra, causam habet compositionis componentia, quae materialia sunt ad formam totius : componentia enim dependet a se invicem, unum sicut esse suscipiens et determinatum ad esse hoc vel illud, alterum sicut esse conferens, cujus proprius actus est esse in eo quod est. Et compositionis istorum non est causa nisi primum principium, quod secundum rationem acceptam a fine universi, unumquodque producit et vocat in esse in ordine et gradu quo incursum et *influxum* habet in finem universi inducendum : sic enim est in scientia creatoris, quae dicitur dispositio, quae concernit rationem et ordinem scibilium faciendorum : et cum hoc componentia secundum quod componentia sunt per se sumpta vel simplicia nullum habeant incursum vel *influxum* ad finem inducendum, numquam producit

Deus opere creationis componens in actu et esse componentis simplicis, sed in esse compositi, et ideo non producit materiam simplicem sine forma. Similiter forma nullum habet incursum in finem in esse formae simplicis, sed in actu et esse compositi : et ideo Deus in omni universitate creaturarum quidquid producit, sive in se sit simplex, sive compositum, producit in esse compositi : unde formam producit in composito, et materiam similiter : et sic est de omnibus componentibus secundum diversitatem omnium compositionum superius enumeratarum, ita quod et animam humanam non creat sine corpore, ed infundendo creat eam, et creando infundit : et corpus non creat sine anima, sed organizando corpus animat, et animando organizat. Et similiter substantiam formatam non producit sine proprietatibus, nec e converso, sed unum in alio. Similiter nec definientia nisi in diffinito, nec accidentia nisi in subjecto, nec partes potestativas nisi in toto potestativo : et sic est de omnibus aliis. Et sic intelligitur, quod *Dei perfecta sunt opera*. His ita notatis, facile erit respondere ad objecta.

TEXTE 27 :

IIa Pars.

Tr. I De primo principio.

Q. 3 De proprietatibus primi principii.

Membrum 3 De comparatione principii ad principiata secundum proprietates et primas et consequentes.

Art. 2 Unde veniat compositio in creaturis, cum primum principium sit omnino simplex ? Sol., Ad oject. 2.

Ed. BORGNET, t. XXXII, p. 35b-36a.

Ad aliud dicendum, quood creatio creantis est actus : et terminus ejus, sicut probatum et, compositum est, et perfectum in esse : et ideo

compositum, quia factum quod recipit esse secundum id quod est, non potest omnimode idem esse cum ipso esse quod recipit. Sicut enim dicit Avicenna, secundum id quod est, ex nihilo et nihil est : ex se enim nihil habet esse, sed totum esse suum recipit a causa quae facit debere esse in omnibus : et ideo, sicut dicit Avicenna, diversum est in eo quod est et esse : propter quod ex quod est et esse componitur. Sic etiam in puncto differunt quod est et esse : in se enim est id quod est : ex dependentia enim ad causam quae est fons esse, et facit debere esse in omnibus, sibi est esse : et haec fuit sapientia Platonis, quam confirmat Dionysius in libro de Divinis nominibus, quia omne quod habet esse participative, non habet esse quod participat, ex seipso, sed ex essentia quam participat, hoc est, ex causa quae simpliciter et secundum seipsam est illa essentia. Unde dicit Dionysius, quod ea quae participative sunt esse hoc vel illius participantia, sunt ex hoc quod simpliciter est essentia, eminens omnibus, et segregata ab omnibus : et ea quae participative sunt sapientia, sunt ex eo quod per se sapientia est : simile est de bonis ad bonitatem : et ideo omnia talia necesse est esse composita ex quod est et quo est : haec enim fuit causa, quod posuerunt formas secundum se existentes ante res particulares, a quibus indesinenter *fluit* esse in ea quae participant formas illas : sicut continue *fluit* lumen solis in perspicuum quod participat lumen solis ad esse diei.

TEXTE 28 :

IIa Pars.

Tr. I De primo principio.

Q. 3 De proprietatibus primi principii.

Membrum 3 De comparatione principii ad principiata secundum
proprietates et primas et consequentes.

Art. 3, Unde in creaturis veniat mutabilitas ? Sol.

Ed. BORGNET, t. XXXII, p. 41b-42a.

Ad primum ergo dicendum, quod omnis creatura immutabilitatem habet ex eo quod de nihilo facta est, ut dicunt Augustinus, Gregorius et Damascenus. Et hujus probatio est, quia omnis creatura, et omne quod est, ab eodem habet esse et conservationem in esse: cum autem omnis creatura (ut praehabitu est, et Avicenna dicit in IX Primae philosophiae suae) ex se nihil sit et ex se nec esse habet nec conservationem in esse: sed hoc habet a principio quod facit debere esse in omnibus, et quod est fons esse : ipsum esse manans et *influens* in omne quod est : et cum ex se sit ex nihilo, et omne quod est, tendat ad sui principium : constat quod ex se tendit in nihilum, quia et ex nihilo factum est, et in nihilum decideret, nisi virtute principii dantis esse contineretur : et hanc virtutem Gregorius vocat *manum Omnipotentis Dei quae continet universa*.

TEXTE 29 :

IIa Pars.

Tr. I De primo principio.

Q. 3 De proprietatibus primi principii.

Membrum 3 De comparatione principii ad principiata secundum
proprietates et primas et consequentes.

Art. 3, Unde in creaturis veniat mutabilitas ? Sol.

Ed. BORGNET, t. XXXII, p. 42a.-43a.

Hujus exemplum dat Avicenna valde congruum in artificialibus, et in naturalibus. In naturalibus quidem : quia causa efficiens in naturalibus dans esse, duplex est : una conjuncta effectui, et alia separata ab effectui. Sed separata non potest esse causa esse, nisi per aliquid sui conjunctum et intresecum eidem, sicut patet in generatione hominis et aliorum animalium, in quibus pater sive masculus (ut dicit Aristoteles) generans ex seipso in alio, generationis quidem est causa efficiens, sed esse geniti per seipsum non est causa, nisi per aliquid decisum ab ipso, quod per virtutem formativam quae in ipso est, potentiam activam habet ad totum esse : et per substantiam materiae possibile est ad hoc quod fiat in ipso totum esse : et hoc agit in generatione ad esse continue, etiam cessante extrinsecus generante. Propter quod Aristoteles dicit in libro XVI de *Animalibus*, quod « anima sive virtus animae est in semine, sicut artifex in artificiato » : vocans *animam*, virtutem formativam quae *influxa* est semini per animam generantis. Et ideo ibidem dicit, quod gutta viri ingreditur in guttam foeminae, sicut anima in corpus : et contenta in semine foeminae per viscositatem ejusdem utens spiritu pro instrumento et intelligentia (cujus est totum opus naturae regere) totum format et producit esse geniti : quo formato et perfecto, eadem virtus continue agens et *influens* virtutem, formatum et conservat in esse. Ipsa est enim virtus universalis, quae facit

debere esse in omnibus partibus geniti. Et si aliquando non *influxat* esse et stet *influxus*, perit species geniti, et tota concidit natura.

In artificiatas autem exemplum suum artifex qui separata causa est efficiens domus, et ideo potius est causa aedificationis domus, quam esse domus sit figura contignationis, clavus ultimus tenens domum in debita figura et continue *influxens* tensionem illam, secundum actum est causa efficiens proxima ipsius esse domus. Et de huiusmodi causa dicit Avicenna quod intelligitur illud quod dicit Aristoteles, quod « posita causa secundum actum, ponitur effectus : et destructa, destruitur ».

Similiter dicit Avicenna, quod est in principio quod facit debere esse in omnibus : nisi enim hoc continue *influxat* esse, perit esse in omnibus, et natura concidit universorum. Hoc enim principium se habet ad esse, sicut coeli motus se habet ad generabilia et corruptibilia : de quo dicit Aristoteles in VIII *Physicorum*, quod est quasi vita quaedam natura existentibus omnibus. De vita dicit Alexander nequam in libro de *Motu cordis* : et etiam in libro de *Causis* dicitur in commento, quod actus continuus est ab ente quieto, quod primum principium est vitae : primum enim movens in omni motu, ut dicit Commentator in libro II de *Caelo et Mundo*, numquam disponitur vel movetur illo motu quo movet. Et secundum hoc dictum, sicut vita in vivo continuus *fluxus* est et actus a principio et causa vitae in id quod participat vitam sicut corpus : propter quod etiam quidam dixerunt, quod vita est fieri potius quam esse, et est de numero successivorum : propter quod etiam Boetius in libro V de *Consolatione philosophiae* dicit, quod nihil creatum est, quod esse suum totum simul habeat, quia esse quod erit cras, non habet hodie : et quod habet hodie, non habuit heri : et de hoc dant exemplum de die, cuius esse nihil aliud est, nisi continuus luminis *effluxus* a sole in perspicuum hemisphaerii : et sic esse diei, fieri est continue : ita continuus *fluxus* esse in omne quod est, a principio quod facit debere esse in

omnibus, esse est omnium, et in ipso principio esse est unum et diem : sed receptum in diversitate essentiae eorum quae in diversitate graduum distant a primo, efficitur diversum genere et specie et numero. Et hanc determinationem ego credo veram esse et Catholicam, et hoc esse quod dicitur in Psalmo XXXV, 10 : *Domine, apud te est fons vitae*. Principium enim universi esse continue fundit esse in omnia quae sunt : sicut principium et causa vitae continue fundit vitam. Et propter hoc dicunt sancti Doctores, quod si primum principium esse sic continue *influendo* in esse, non contineret creatura, tunc species eorum deficeret, et tota concideret natura.

TEXTE 30 :

IIa Pars.

Tr. I De primo principio.

Q. 3 De proprietatibus primi principii.

Membrum 3 De comparatione principii ad principiata secundum proprietates et primas et consequentes.

Art. 3, Unde in creaturis veniat mutabilitas ? Ad Object. 1.

Ed. BORGNET, t. XXXII, p. 43a.

Quod autem in contrarium objicitur de glorificati, dicendum, quod ex se mutabilia sunt per hoc quod creatura sunt : sed per *influxum* divinae virtutis glorificantis ea, facta sunt immutabilia : et haec virtus vocatur *manus Dei continens ea in esse gloriae*.

B. Commentaire sur les Sentences

TEXTE 1 :

In I Sent.

Dist. XVII De missione spiritus sancti qua invisibiliter mittitur.

A. De invisibili Spiritus sancti missione.

Art. 1 Utrum charitas qua diligimus Deum, sit Spiritus sanctus, vel aliquod donum habituale creatum ? Sol, Ad.8, Ad. 9,
Ed. BORGNET, t. XXV, p. 465b-466a.

Ad aliud dicendum, quod lucens primum movet per *influentiam* lucis quae non est ipsum, sed est lumen *effluxum* ab ipso in id quod movetur lucente primo. Ita est hic quod charitas est quasi lumen *effluxum* a Spiritu sancto in nos : Spiritus autem sanctus est quasi sol fons luminis et caloris in nobis.

Ad aliud dicendum, quod virtus motoris primi adeo simplex est, quod sicut est in ipso non potest recipi a quoquam creato : unde sicut est in mobili primo, quod ipsum oportet habere proprietatem disponentem se ad hoc quod recipiat *influentiam* motus primo motoris, quaecumque sit illa proprietas : ita est ex parte affectus nostri, quod *influentiam* Spiritus sancti ad actum dignissimum qui est diligere, non recipiet secundum quod est immediatus Spiritui sancto : sed oportet esse habitum elevantem potentiam ad hoc quod sit possibilis recipere *influentiam* Spiritus ad actum.

TEXTE 2 :

In I Sent.

Dist. XVII De missione spiritus sancti qua invisibiliter mittitur.

A. De invisibili Spiritus sancti missione.

Art. 1 Utrum charitas qua diligimus Deum, sit Spiritus sanctus, vel aliquod donum habituale creatum ? Sol, Ad. 14.

Ed. BORGNET, t. XXV, p. 466b.

Ad ultimum dicendum, quod subjectum non est potentius accidente, nisi utrumque considerando secundum naturam sui generis, scilicet subjectum in ratione substantiae, et accidens in ratione accidentis. Sed gratia et charitas alias habent considerationes : quia etiam secundum Philosophum non dicimus hominem alteratum, quando attingit virtutem, sed potius perfectum. Unde hujusmodi habitus habent rationem perficientium secundum bene esse ex hoc quod sunt *influentiae* quaedam divinae largitatis et bonitatis, etc.

TEXTE 3 :

In I Sent.

Dist. XLIV De potentia Dei in comparatione ad modum sive qualitatem
rerum.

C Utrum alio vel meliori modo possit facere quam facit?

Art. 5, An Christus, beata Virgo, Angelus, et Adam potuerunt meliores fieri
quam facti sunt? Et, An Christus sit de universitate operum Dei? Et,

Quomodo intelligitur, quod beata Virgo sit exaltata super choros

Angelorum? Sol., Ad 1 et 2.

Ed. BORGNET, t. XXVI, p. 397a.

Sol. : Non est concedendum, quod Christus sit de universitate, sed
super universitatem.

Ad id ergo quod primo objicitur, dicendum quod eo ipso quod
caput Dei significatur esse super omnia : sed membrum dicitur non omnium,
sed Ecclesiae cum qua habet naturae conformitatem, et non quodlibet
membrum aliis communicabile, sed potius quod eminent omnibus, et *influit*
in omnia spiritum motivum et sensibilem, sicut dictum est super tertium. Per
hoc etiam patet solutio ad sequens.

TEXTE 4 :

In I Sent.

Dist. XLV De quidditate voluntatis Dei.

D Quod Dei voluntas summe bona, causa est omnium quae naturaliter sunt :

cujus causa non est quaerenda, quia nullam habet, cui sit aeterna.

Art. 6 An voluntas divina sit communis vel propria, necessaria vel contingens omnium causa ? Sol Ad 1.

Ed. BORGNET, t.XXVI, p. 409a.

Sol. Ista quaestio supra notata est in quaestione, Utrum praedestinatio habeat causam ? Et sicut ibi dictum est, voluntas est causa determinata, et propria rerum omnium. Sed non sequitur, si ista est ab aeterno, quod effectus sit ab aeterno : quia impeditur hoc ex parte ordinis sapientiae, et ex parte causati, de cuius ratione est, quod *fluxit* in esse post non esse : et per hoc patet solutio ad primum

TEXTE 5 :

In II Sent.

Dist. I De rerum corporalium et spiritualium creatione et formatione, aliisque pluribus eo pertinentibus.

C Quod Catholicum est docet.

Art 12 Quid sit causa creationis totius universi esse ? Sol.

Ed. BORGNET, t. XXVII, p. 34ab.

Illi autem qui incedunt via Aristotelis, et nituntur exponere eum, sicut Alexander, et Avicenna, et Averroës, et alii, diversificati sunt in duas partes : et conveniunt tamen in uno, et differunt in duobus. Avicenna enim et fere omnes alii concedunt ista, quod illud quod est in potentia non fit in

actu, nisi per id quod est in actu semper. Et illam negat Averroës, et quidam alii secum : sed differunt etiam in hoc quod Avicenna supponit, quod omnis forma sit data ab intelligentia ex qua fiunt omnes formae, et illa sit plena formis, et habet *influenciam* super naturam, quando per motum coeli et causas proximas praeparata est materia : et etiam habet *influenciam* super intellectum possibilem in nobis ; et omnis forma est irradiatio splendoris ejus. Et hanc intelligentiam vocat intelligentiam decimi ordinis : quia ipse supponit, quod novem sint causata prima per ordinem ante elementa et elementata, scilicet novem sphaerae, et decem intelligentiae. Et qualiter hoc probetur, longum esset valde.. Sed Averroës non convenit secundum in hoc : quia ipse dicit Aristotelem sentire, quoad omnes formae sunt potentia in materia, et omnes extrahuntur ex ipsa per motores proximos, secundum communicationem triplicis virtutis, scilicet elementalis, et coelis, et formativae virtutis in semine, sicut supra dictum est : et hoc est magis probabile.

TEXTE 6 :

In I Sent.

Dist. XXXV De scientia Dei in generali secundum se.

A De quibusdam quae secundum substantiam de Deo dicuntur, quae specialem efflagitant tractatum, scilicet de scientia, et praescientia, et providentia, et dispositione, praedestinatione, voluntate, et potentia.

Art. 2 An scientia divina sit universalis vel particularis ? in actu, vel in potentia, vel in habitu ? Sol., Ad 4.

Ed. BORGNET, t. XXVI, p. 181a.

Ad aliud dicendum, quod Deus non est medium ad aliquid concludendum ex necessitate quoad nos qui nescimus proportionem causati

ad ipsum : sibi autem ipse sufficiens medium cognoscendi est, qui novit omnem *influentiam* quam *influit* in causatum quocumque modo quo est ab ipso : si autem aliquid non est ab ipso, hoc erit privatio : et illud scitur ab ipso habitu, ut infra praebet : nec illud est ens, licet relinquat ens quod est subjectum cum aptitudine ad habitum : tamen hoc non facit in universali : quia sicut habitum est, scire rem in universali, est scire rem in illo in quo est in universali sicut species in genere, vel causatum in causa remota, non coarctata, sed coarctabili.

TEXTE 7 :

In I Sent.

Dist. XXXV De scientia Dei in generali secundum se.

A De quibusdam quae secundum substantiam de Deo dicuntur, quae specialem efflagitant tractatum, scilicet de scientia, et praescientia, et providentia, et dispositione, praedestinatione, voluntate, et potentia.

Art. 3 An de scientia, potentia, et voluntate debet esse tractatus proprius ? et,

Penes quid illa tria sumuntur ? Sol., Ad 2.

Ed. BORGNET, t. XXVI, p. 184b.

Ad aliud dicendum ; quod licet natura perfectior causa sit in agendo quam ars, hoc tamen non habet natura in quantum est proxima, sed ab *influentia* primi motoris : formae enim specificae (ut videtur Philosophus velle) sunt ab *influentia* caeli super proximas causa moventes et agentes. *Influentia* coeli est ab *influentia* primi motoris. Et ideo necesse est, quod natura recipiens deficiat ab ipso. Accipit ergo potentiam operandi, et non scientiam et voluntatem, eo quod non sit natura rationalis et spiritualis : unde quod natura non habet haec tria, non est perfectionis, sed defectus a motore primo.

TEXTE 8 :

In I Sent.

Dist. XXXV De scientia Dei in generali secundum se.

E Quare omnia dicantur esse in Deo, et quod factum est habet vitam esse in
eo ?

Art. 7 An in mente divina sunt ideae ?

Sol, Ad quaest. 3 et 4.

Ed. BORGNET, t. XXVI, p. 191b.

Ad aliud dicendum, quod bene concedo hoc, quod talis reductio est in causis naturalibus : sed illa non tollit immediatum respectum uniuscujusque ad primum : non enim primum ita est, ut dicebant quidam errantes Philosophi, quod habeat immediatam *influentiam* super mobile primum, et non super alia : sed immediate *influit* omnibus, et etiam per alia *influit* : et ex parte respectus illius quo *influit* esse uniuscujusque, ponitur ratio idealis.

Ad aliud dicendum, quod necessitas idearum est : quia diversitas stellarum et imaginum et proportionis situum ex motu sphaerarum, diversam numquam fecerent formam, nisi *influeretur* eis a Deo qui est universitatis principium : et etiam acceptam rationem formae non possent *influerere*, nisi Deus immediatus *influeret*, sicut habetur, Joan. V, 17 : *Pater meus usque modo operatur, et ego operor*. Et ideo necesse est ponere ideas, quae sunt rationes istarum formarum.

TEXTE 9 :

In I Sent.

Dist. XXXV De scientia Dei in generali secundum se.

E Quare omnia dicantur esse in Deo, et quod factum est habet vitam esse in eo ?

Art. 12 Utrum omnia sunt in Deo vita et lux ? et si sic, Utrum in ratione speculativi vel pratici, Sol., Ad quast 2, Ad 2.

Ed. BORGNET, t. XXVI, p. 201b.

Ad aliud dicendum, quod ens et bonum et verum et unum *efflunt* a Creatore super creaturam universaliter : et ideo non tantum conveniunt creaturae secundum quod est in Creatore manens, sed etiam secundum quod est in seipsa : et dieo non dicunt sic.

TEXTE 10 :

In II Sent.

Dist. XXVI De libero arbitrio comparato ad auxilium gratiae, determinans quantum possit liberum arbitrium cum gratia.

A De gratia operante et cooperante.

Art. 5 Utrum gratia est vita animae ? Sol.

Ed. BORGNET, t. XXVII, p. 451b-452a.

Dicendum, quod in veritate gratia est vita animae, secundum quod vita formaliter adhaeret vivo, ut forma *effluxa* a causa et fonte vitae. Et ut hoc intelligatur, sciendum quod corpus dupliciter vivit actu animae : unum anima actum habet, secundum quod anima est forma talis corporis, scilicet potentia vitam habentis : et hic actus est vivere, secundum quod vivere (ut dicit Philosophus) viventibus est esse : et ipse est simplex, et non continuus,

neque esse suum est continue fieri : sed potius iste actus est terminus generationis animati. Secundum hunc modum vita animae metaphysice loquendo, est Deus dans esse animae, non ut forma, sed sicut portans esse ejus et conservans et faciens verbo virtutis suae. Alio modo vivit corpus, secundum quod dicimus, quod spiritus vitalis vehiculum est vitae, quae continue *influitur* corpori ab animalis speciali organo, sicut cordis : et illius esse est continue fieri, et de illa vera est diffinitio, quod vita est actus continuus animae in corpus. Et huic, metaphysice respondet vita gratiae, quae est *influxa* animae a Deo, et *influitur* continue, ut quidam dicunt. Tamen non est probabile, quod esse gratiae sit continuer fieri, ut supra habitum est.

TEXTE 11 :

In Sent I.

Dist. XXXVII Quomodo Deus est in rebus et locis corporalibus ?

A Quibus modis dicatur Deus esse in rebus ?

Art. 5 An Deus bene dicatur esse in rebus quinque modis ? Sol.

Ed. BORGNET, t. XXVI, p. 235a.

Dicendum sine praejudicio, quod isti modi quibus Deus est in creatura, tripliciter possunt variari. Uno modo ex parte rei connotatae : quia secundum quod est in exemplari, ita *fluit* in exemplatum, ut scilicet essentia rei sit ab essentia, et species rei a praesentia : quae species *fluit* ab idea quae est species in mente divina, et posse rei fit a potentia, sicut innuitur in Littera infra.

TEXTE 12 :

In III Sent.

Dist. X De communicatione idiomatum et proprietatem respicientium personam, prout sonant in nobilitatem : scilicet de personali conditione et filiali adoptione. Argumentatio de utraque parte quaestionis.

C Alia probatio, quod Christus sit persona secundum homo.

Art. 8 An Christus sit praedestinatus ad gratiam infinitam ?

Ed. BORGNET, t. XXVIII, p. 199ab.

Sunt tamen qui hoc dicunt, quod nulla gratia infinita praedestinata est in Christo, et dicunt quod Christo, et dicunt quod Christus est caput Ecclesiae dupliciter, scilicet in conformitate naturae : et sic non *influit* nisi per meritum, scilicet quia meruit Ecclesiae gratiam : et est unum caput cum Patre et Spiritu sancto, et sic *influit* : et hoc non praedestinatum esse Christo dicunt.

Sed contra : Hic homo habet *influere* sensum et motum, et non ab aeterno : ergo in tempore : et nihil habet in tempore nisi quod est ei praeparatum ab aeterno : ergo ab aeterno est ei hoc praedestinatum.

TEXTE 13 :

In III Sent.

Dist. XIII Quomodo Verbi seu Christi incarnatio ordinatur ad nostram redemptionem quantum ad plenitudinem gratiae et sapientiae simul ?

A Si Christus secundum naturam hominis in sapientia et gratia proficere potuit, vel profecit ?

Art. 3 Quae sit gratia capitis ? Sol.

Ed. BORGNET, t. XXVIII, p. 239a.

Dicendum, quod gratia Christi est triplex, scilicet ut uniti, et ut capitis, et ut singularis hominis. Illa quae est *uniti*, non est ad mensuram, sicut in praecedentibus habitum est. Illa autem quae est *capitis*, est *influens* supra membra tripliciter, secundum triplicem capitis considerationem : sed effective *influit* secundum duas considerationes primas. In tertia autem consideratione ipse quidem qui est caput, adhuc effective *influit*, sed non in quantum homo : sed *influit* sic tripliciter, scilicet meritorie, quia meretur nobis *influxum* gratiae : et mediatoris modo sive redemptoris, quia tollit obstaculum *influxus* in nos, quod obstaculum est debitum Adae quod solvit. Tertio modo exemplariter. Gratia autem *singularis hominis* fuit etiam in eo privilegiata in operibus gratiae gratis datae : ut in verbis sapientiae et scientiae, et miraculis : et in operibus gratiae gratum facientis, quia nullius hominis umquam potest esse tam gratum opus, sicut suum fuit.

Dicendum ergo ad primum, quod unio est gratia ad esse Deum hunc hominem, et non ad *influendum* : et est bene constituens in loco et ratione capitis : sed tamen ipsa non est quam caput communicat membris.

TEXTE 14 :

In III Sent.

Dist. XIII Quomodo Verbi seu Christi incarnatio ordinatur ad nostram redemptionem quantum ad plenitudinem gratiae et sapientiae simul ?

A. Si Christus secundum naturam hominis in sapientia et gratia proficere potuit, vel profecit ?

Art. 4 Quos sensus spirituale caput influit in membra spiritualia ?

Ed. BORGNET, t. XXVIII, p. 240a.

Dicendum, quod in veritate Augustinus loquitur per quamdam similitudinem capitis materialis ad caput spirituale : caput enim materiale aliquem sensum quam habet, *influit* toti corpori : et aliquos etiam non *influit*, sed uni membro unum, et alii alium : ut oculo visum, linguae et palato gustum, et auditum tympano auris, et odoratum organo olfactus, quod sunt duo coni cerebri in anteriori parte capitis ad modum coni mammillae, ut dicit Philosophus. Omnibus autem membris *influit* tactum : quia (ut dicit Philosophus) ille est sensus propter quem animal est, et non est tam sensus, quam differentia generalis constituens animalis naturam et sensus necessitatem. Et sic Christus quaedam dona excellenter habet, et nulli *influit* : quaedam autem *influit* quibusdam, non omnibus, scilicet gratias gratis data : omnibus autem *influit* quod est necesse ad esse spirituale, et hoc est per modum tactus sine quo non potest esse animal : et *influit* omnibus motum meriti. Et hoc donum est charitas. Tamen Augustinus non contradicit quin in nobis sunt omnes sensus spirituales.

TEXTE 15 :

In III Sent.

Dist. XIII Quomodo Verbi seu Christi incarnatio ordinatur ad nostram redemptionem quantum ad plenitudinem gratiae et sapientiae simul ?

A. Si Christus secundum naturam hominis in sapientia et gratia proficere potuit, vel profecit ?

Art. 5 Utrum nos recipimus de plenitudine gratiae Christi eandem, et tantam gratiam quam ipse accepit ?

Ed. BORGNET, t. XXVIII, p. 241a.

Dicendum, quod Magister hic loquitur de gratia habituali qua formaliter iusti sumus : tamen cum dicit, quod accepimus secundum similitudinem, intelligendum est quod hoc non sufficit, quod solum illius similitudinem habeamus : quia sic possemus accipere de gratia Pauli vel Petri ; sed exigitur *influentia* capitis quae supra dicta est, scilicet ad hoc quod efficienter secundum quod Deus, et meritorie secundum quod homo nobilis *influat* similem gratiam suae gratiae, licet non tantam.

Ad primum ergo dicendum, quod est redundans non materialiter, sed causaliter, ut dictum est.

TEXTE 16 :

In III Sent.

Dist. XIII Quomodo Verbi seu Christi incarnatio ordinatur ad nostram redemptionem quantum ad plenitudinem gratiae et sapientiae simul ?

B Auctoritatem ponit quae videtur obviare.

Art. 8 An illi qui no proficiebant gratia et sapientia Christi, habebant ipsum ut caput *influens* eis sensum et motum?

Ed. BORGNET, t. XXVIII, p. 248b-249a.

Deinde quaeritur de hoc quod dicit, ibi, B, « *Sed in aliis, qui de ejus sapientia et gratia proficiebant, etc.* ».

Ex hoc enim videtur, quod illi qui non proficiebant de gratia et sapientia ejus, non habebant ipsum ut caput *influens* eis sensum gratiae et motum :

1. Sed illi qui fuerunt ante adventum, nec videbant eum, nec audiebant : ergo sensum et motum ab ipso non recipiebant.

2. Item, Caput proprie dicitur in conformitate naturae : sed ante incarnationem non fuit in conformitate naturae : ergo non fuit caput.

Sed contra :

1. Anselmus dicit in libro *Cur Deus homo*, quod numquam a temporibus creationis hominis super terram Ecclesia fuit acephala, id est, sine capite : ergo semper fuit caput.

2. Item, Matth. XXI, 9 : *Turbae quae praecedebant et quae sequebantur clamabant, dicentes: Hosanna filio David!*. Sed qui praeibant, significant praecedentes adventum : qui sequebantur, signant sequentes :

ergo omnes hauserunt sensum et motum gratiae ab ipso : ergo omnes habebant eum caput.

3. Item, Augustinus dicit, et ponitur infra in *Littera*, quod eadem est fides antiquorum et modernorum : et tempora variata sunt, sed fides immutata permansit. Ergo Christi incarnationem crediderunt illi sicut et isti, et ita per fidem fuit eis caput in conformitate naturae. Quod concedendum est.

Sol. : Ad primum dicendum, quod est *influxus* per inspirationem, et per praesentiam, et verbum. Primum habuerunt praecedentes et sequentes ascensionem ejus. Secundum autem habuerunt praesentes qui sequebantur eum : de quibus dixit : *Beati oculi qui vident quae vos videtis. Dico enim vobis, etc.* De secundo autem dixit, Joan. VIII, 56 : *Abraham, pater vester, exultavit ut videret diem meum : vidit, et gavisus est.*

Ad aliud dicendum, quod caput ita fuit in conformitate naturae, sicut probat ultima objectio.

TEXTE 17 :

In III Sent.

Dist. XIII Quomodo Verbi seu Christi incarnatio ordinatur ad nostram redemptionem quantum ad plenitudinem gratiae et sapientiae simul ?

B Auctoritatem ponit quae videtur obviare.

Art. 9 An Christus ut homo fuit caput Angelorum ? Sol. Ad 3.

Ed. BORGNET, t. XXVIII, p. 245b.

Ad ultimum dicendum quod in Littera non fit mentio de motu: quia supponitur in causa. Caritas enim quae est hic quasi tactus bonitatis *influxus* omnibus causa est maximi motus. Ipsa est enim ignis mobilis, acutus, superfervidus, sicut innuit Augustinus : et Dionysius dicit, quod caritas semper proficit, aut deficit. Et Gregorius : « Caritas magna operatur si est : si enim desinit operari, caritas non est ».

TEXTE 18 :

In III Sent.

Dist. XIX De redemptione nostra facta per passionem Christi quantum ad efficaciam et utilitatem.

A Hic qualiter a diabolo et a peccato nos redemit per mortem, Art. 1 Utrum justificatio nostra a peccato sit opus passionis Christi? Sol., Ad Object.

Ed. BORGNET, t. XXVIII, p. 338a.

Ad omnia sequentia quibus probatur passio Christi esse causa nostrae justificationis, jam patet solutio per distinctionem ante habitam.

Ad id autem quod ulterius objicitur de causis a Magistro inductis ex parte charitatis et fidei, dicendum quod Magister tribus modis ostendit, quod

passio Christi justificat : sed justificatio consideratur duobus modis, scilicet quoad sufficientiam : et sic sola una justificat, scilicet oblatione salutaris sacrificii pro nobis. Consideratur etiam quoad efficientiam : et sic oportet adesse fidem et charitatem ; non enim *effluet* nobis effectus passionis, nisi fuerimus de corpore mystico patientis. Hoc autem non potest facere nisi charitas : et ideo Magister inducit de charitatem, quia sanguis suus non habet effectum extra corpus suum mysticum. Quia autem a capite *fluit* sacramentum redemptionis, ideo oportet adspiciendo attendere ad caput : et ad hoc elevat oculos fides. Et sic patet qualiter rationabiliter procedit Magister in *Littera*.

Ad id ergo quod contra hoc objicitur, dicendum quod non est per accidens: quia charitas non facit sufficientiam, nec ponit fontem salutis : sed facit efficientiam, et unit nos fonti salutis : ut in suo corpore existentes, hauriamus de fontibus Salvatoris et confiteamur Domino.

TEXTE 19:

In III Sent.

Dist. XX De redemptione nostra facta per passionem Christi quantum ad congruentiam et necessitatem.

B De causa inter Deum, et hominem, et diabolum.

Art. 7 An non remittatur peccatum nisi Deo homine satisfaciente pro nobis ?

Sol., Ad. object. 1 et 2.

Ed. BORGNET, t. XXVIII, p. 366ab.

Dicendum, quod prius rationibus standum est, quod non remittitur peccatum nisi Deo et homine satisfaciente pro nobis, licet alius modus fuerit possibilis.

Ad id ergo quod contra objicitur, dicendum quod originale per alterum contrahitur qui principium est omnium : et ideo per alterum non solvitur, nisi et ille principium sit omnium : sed non potest eodem modo esse, quia monstruosa natura est quae unius rationis habet duo principia, sed Christus principium efficiens secundum deitatem, et secundum humanitatem *influens* per modum meriti : et ab alio non posset fieri, quia ille non posset *influere* membris, cum nullo modo esset caput corporis mystici, ut alibi dictum est.

Ad aliud dicendum, quod si fecisset alium Adam, essent duo principia secundum unum modum generationis materialis : et tamen ille non *influeret* gratiam : quia gratia non *influi* potest nisi ab eo qui est Deus et virtutis infinitae, et secundum quod homo habet gratiam non ad mensuram, quod non conveniret alicui qui purus homo esset.

Si autem objicias, quod secundum hoc Adam si non peccasset, non *influxisset* gratiam innocentiae posteris, quod est contra Anselmum qui dicit, quod sicut transfundit originale peccatum, ita si stetisset, transfudisset originalem justitiam. Ad hoc dico, quod hoc non fuisset ex Adam, sed ex hoc quod conjunctio humanae naturae ad Deum nullo fuisset interrupta peccato : et ideo a Deo semper fuisset *influentia* utriusque vitae, scilicet naturalis, et gratiae, in animam et ab anima in corpus. Sed postquam facta est interruptio, non potuit fieri *influentia* gratiae hoc modo : sed oportuit, quod esset per meritum satisfactionis : et illud meritum non *influeret* omnibus qui rationem membri tantum, et non capitis vel principii haberet.

TEXTE 20 :

In III Sent.

Dist., XXI De morte quae consecuta est passionem Christi.

C Auctoritatibus adstruit a Verbo carnem in morte non esse divisam.

Art. 3 An deitas dicitur *fons vitae* efficienter vel formaliter ? Sol.

Ed. BORGNET, t. XXVIII, p. 380ab.

Dicendum ut prius, quod deitas dicitur fons vitae efficienter, non formaliter : quia efficit vitam omnium ipsa vivens per seipsam.

Ad illud autem quod primo objicitur, dicendum, quod non *influit* corpori : quia sine anima non est receptibile vitae, et hoc dicit naturalem impotentiam in corpore, non in deitate. Nec illa impotentia dicit defectum proprie : quia defectus eorum est, quae secundum naturam debent inesse et non insunt : numquam autem fuit natura corporis ut sine anima viveret.

Ad aliud dicendum, quod deitas univit sibi corpus et animam unita : et ex hac unione consequitur, quod Deus sit homo, et homo Deus : sed esse hominem et esse unum, non ordinantur ad hoc nisi materialiter ex parte suscepti : et ideo non fecit hoc deitas, quod formaliter *influeret* vitam vel humanitatem, sed potius effective tantum, et vitam fecit per animam, et hominem fecit per formam hominis quae dicitur humanitas.

TEXTE 21 :

In III Sent.

Dist. XXVII De charitate quantum ad ejus essentiam et diffinitionem.

A De charitate qua diligitur Deus et proximus, quae in Christo et in nobis est.

Art. 2 An charitas sit virtus generalis, vel specialis ? Sol. Ad 2.

Ed. BORGNET, t. XXVIII, p. 511b.

Ad aliud dicendum, quod charitas non habet in se actus aliarum ut habitus, ex quo vel cujus partibus eliciantur illi actus : sed habet eas ut motor non proximus et conjunctus motori, sed potius ut motor motoris ad actum : amor enim Dei moventes virtutes movet ad actum. Si enim quaeritur, quare patiens est patiens ? respondebit propter amorem Dei, volens assignare causam moventem patientiam suam ad opus. Et si quaeritur, quare sperans sperat ? respondebit item propter amorem Dei, volens assignare causam eandem. Et ideo charitas bene est motor universalis virtutum ad actum, sed non est universalis virtus : motor enim universalis uno modo etiam habet motum proprium quo distinguitur ab aliis, et habet alio modo motum quem *influit* motoribus aliis ad movendum, propter quam *influentiam* dicitur motus universalis, ut patet in motoribus orbium, ubi primus motor movet motum divinum, et *influit* in omnes alios ut desideratum desideranti motum unicuique, quo movet etiam motu proprio quilibet, eo quod quilibet inferior quaerit sibi assimilari in causandi universum esse per motum proprium quantum potest. Et sic est de charitate respectu virtutum : et ideo attribuuntur ei opera aliarum virtutum : sed hoc in sequenti articulo melius expedietur.

TEXTE 22 :

In III Sent.

Dist. XXVII De charitate quantum ad ejus essentiam et diffinitionem.

B Quid sit charitas ?

Art. 4 An diffinitiones charitatis sunt bene assignatae ? Sol. Ad 2.

Ed. BORGNET, t. XXVIII, p. 521a.

Ad aliud dicendum, quod providentia dicitur hic materialiter pro re in qua providetur inferioribus : haec enim res est bonum *influxum*, et haec competit amori diffundenti se in bonum.

C. Libellus de unitate intellectus contra averroïstas

TEXTE 1 :

IIIa pars.

1. Explanatio nostrae opinionis.

Ed. Col., XVII, 1, p. 21, l. 65 – p. 22, l. 20.

Dicamus igitur in nostra anima partem esse intellectualem et ipsam, quae dicitur anima rationalis, dicimus esse substantiam, ex qua emanant potentiae, quarum quaedam sunt separatae, ita quod non sunt corporeae formae nec virtutes in corpore, quaedam autem emanant ex ipsa, quae sunt virtutes operantes in corpore. Et illae quae non sunt virtutes in corpore, sunt in ea ex similitudine sua ad causam primam, per quam est et per quam stat esse ipsius. Illae autem quae sunt virtutes in corpore, sunt in ea, secundum quod ipsa est anima, cuius proprium est esse actum corporis et agere in corpore et in naturam, quia sic natura et naturales potentiae sunt instrumenta eius. Et ideo dicitur a quibusdam esse in horizonte aeternitatis et temporis.

Et intellectus etiam, qui *fluit* ex ipsa, secundum quod ipsa emanat a causa prima et stat per ipsam in esse, propter hoc varaitur et efficitur varius in se et in speculatione, quoniam id quod *fluit* ab ea, secundum quod ipsa est resultatio naturae intellectualis primae conversa ad primam causam per lucis suae participationem, est in ea sicut lux et est intellectus agens ; quod autem *fluit* ab ea, secundum quod ipsa substantia, per quam est natura corporis stans et fixa et contenta, est intellectus possibilis.

TEXTE 2

IIIa pars.

2. Responsio ad obiectiones.

Ed. Col., XVII, 1, p. 28, l. 4-17.

Vigesimum tertium solvitur eodem modo. Non enim consentimus cum Avicbron, quod anima rationalis composite sit ex material et forma, sed potius dicimus eam componi ex potential et actu. Prima autem potentia et primus actus non sunt materia et forma, sed potius, si accipiamus omnia entia, secundum quod *fluunt* a causa prima, prima potentia est ens possibile in seipso et primus actus est ens necesse, et id secundum quod ens possibile, pendet in entitate ad ens necesse. Et bene concedimus hoc quod suscipere et huiusmodi non sunt propria materiae, quia etiam locus suscipit et tenet, sed suscipere per modum potentiae exeuntis ad actum per motum est materiae proprium. Et per hoc patet solutio ad illud.

TEXTE 3 :

IIIa pars.

2. Responsio ad obiectiones.

Ed. Col., XVII, 1, p. 28, l 55-68.

Si quis autem obiciat, quod res numerantur per suas formas et non per hoc quod sunt in potential, dicendum, quod unitas rei, quae dicit indivisionem in se et divisionem ab aliis, est a forma, sed causa divisionis formae secundum esse est potential, et id quod est res ipsa, est secundum subiectum, et hoc modo loquimur nos hic. Et bene concedendum est, quod ab ipsa substantia animae *fluit* potentia illa quae vocatur intellectus possibilis, et sicut genus est designatio materiae cum potentia ad esse, ita possibilis intellectus est designatio talis substantiae in anima, et intellectus agens designatio est illius naturae sive substantiae, secundum quam ut ens necesse dependet ad primam causam, per quam tenetur in esse necessario.

D. De fato

TEXTE 1 :

Art. 2, Quid sit fatum

Ed. Col., XVII, 1, p. 67, l. 59-69, l. 43

Ulterius quaeritur, quid sit fatum. (20) Et dicit Boethius *IV De consolatione philosophiae*, quod "fatum est inhaerens rebus mobilibus dispositio, per quam providentia suis quaeque nectit ordinibus". (21) Hermes autem Trismegistus dicit, quod fatum, quod Graeci ymarmenen dicunt, est causarum complexio singulis temporaliter distribuens, quae

sacramento deorum caelestium sunt praeordinata. Solutio: Fatum multipliciter dicitur. Fatum aliquando dicitur mors dispositione periodi inducta, sicut dicitur in Anticladiano: "Livor post fata quiescit". Hoc enim modo decursum vitae tribus fatalibus deabus attribuit Plato, inceptionem scilicet Clotho et Lachesi progressum et conclusionem termini Atropo, sicut dicitur: "Clotho colum baiulat, Lachesis trahit, Atropos occat". Et hoc modo non quaeritur hic de fato. (20) Secundo modo dicitur fatum dispositio providentiae divinae de futuro progressu esse et vitae inferiorum. Quae dispositio cum sit aeterna, constat, quod nihil ponit in rebus, sed cum explicatur in effectu, tunc effectus ille per res digeritur et expletur temporibus et locis opportunis, sicut etiam praeordinatio et praedeterminatio alicuius in mente de gerendis negotiis suis per aliquem nuntium nihil ponit in nuntio, sed tamen per nuntium expletur, quando nuntium dirigit et negotia sibi iniungit; et hoc modo Boethius in "[De] Consolatione philosophiae" loquitur de fato. Et hoc modo iterum non quaeritur hic de fato. Forma tamen huius praeordinationis in mente divina existens simplex est et divina et aeterna et immaterialis et incommutabilis, et tamen cum per res temporales explicatur, temporalis fit et materialis et multiplicata, mobilis et contingens. (21) Tertio modo dicitur fatum forma ordinis esse et vitae inferiorum, causata in ipsis ex periodo caelestis circuli, qui suis radiationibus ambit nativitates eorum; et hoc modo Hermes loquitur de fato, deos vocans stellas et sacramentum deorum immobilem dispositionem esse et vitae inferiorum. Est autem haec forma non forma dans esse, sed potius forma cuiusdam universalis ordinis esse et vitae, simplex in essentia, multiplex in virtute; et simplicitatem essentiae habet a simplicitate circulationis circuli communis, multipliciter autem virtutis habet a multitudine eorum quae continentur in circulo. *Fluit* enim a multis stellis et sitibus et imaginibus et radiationibus et coniunctionibus et praeventionibus et multiplicibus angulis, qui describuntur ex intersecationibus radiorum caelestium corporum et productione radiorum super centrum, in quo solo, sicut dicit Ptolemaeus, omnes virtutes eorum

quae sunt in caelesti circulo, congregantur et adunantur. Haec autem talis forma media est inter necessarium et possibile; necessarium enim est, quidquid est in motu caelestis circuli, possibile autem et mutabile, quidquid est in materia generabilium et corruptibilium. Forma autem ista causata ex caelesti circulo et inhaerens generabilibus et corruptibilibus, media est inter utrumque. Omne enim quod procedit a causa nobili in causatum ignobile, licet in aliquo teneat proprietatem causae, tamen esse suum non est, nisi quantum permittit possibilitas subiecti, in quo est; omne enim quod recipitur, ut dicunt Boethius et Aristoteles in *VI Ethicorum*, est in eo in quo recipitur, secundum potestatem recipientis et non secundum potestatem causae, a qua est. Hoc possumus videre in his quae a Dionysio dicuntur processiones divinae, sicut est vita et ratio et sapientia et huiusmodi, quae secundum quod procedunt longius a deo secundum gradus entium, efficiuntur magis temporalia et mutabilia et potentiae materiali et privationi permixta, cum tamen in deo sint simplicissima et aeterna et immutabilia et immaterialia. Et similiter est de forma ordinis esse et vitae, quae in caelesti circulo est necessaria et immutabilis, hoc est inalterabilis, in rebus vero generatis propter mutabilitatem esse ipsarum est recepta contingenter et mutabiliter. Unde Boethius in *De consolatione philosophiae* figurat multos circulos, in quorum centro cardo et causa est fati et fatalium. Et in circulo primo propinquo centro est immutabilitas fati, secundum quod refertur ad causam, et in circulo distante, in quo continentur generabilia et corruptibilia eiusdem fati, est contingentia et mutabilitas per esse generatorum et corruptorum. Et sic centrum est dispositio esse et vitae in mente motoris primi; circulus iuxta centrum propinquus est eadem forma dispositionis, prout est in periodo caelesti, circulus autem a centro distans designat eandem formam dispositionis, prout mutabiliter adhaeret rebus generatis et corruptis. Forma autem haec, cum sit imago periodi, potentialiter et virtualiter praehabet totum esse et operationem durationis generatorum et corruptorum; et sic, licet sit ex necessario, tamen est mutabilis et

contingens. Cuius causam optime assignat Ptolemaeus in *Quadripartito*, dicens, quod virtutes stellarum per aliud et per accidens fiunt in inferioribus, per aliud quidem, quia per sphaeram activorum et passivorum, per quorum qualitates activas et passivas inhaerent inferioribus; per accidens autem, quia cum haec forma *effluat* a causa necessaria et immutabili, accidit ei habere esse in rebus contingentibus et mutabilibus. Ex duobus ergo habet mutabilitatem, scilicet exqualitatibus elementorum, per quas defertur ad generata, et ex esse generatorum, in quo est sicut in subiecto. Hoc igitur est fatum.

E. De XV problematibus

TEXTE 1 :

Prob. V, Quod mundus est aeternus.

Ed. Col., XVII, 1, p. 38, l. 5-28

Si autem subtiliter inspiciatur, quae causa sit illius difformis desiderii, non potest aliquis dicere, quod alia sit nisi similitudo imperfecta ad causam primam. Non enim aliquid appetit aliud nisi per similitudinem, quam habet ad aliud; nec aliquid movetur ad aliquid nisi propter imperfectionem, quam habet in illo quod appetit. Similitudo igitur primi, quae est in omnibus et multiplex est, in illis causari non potuit nisi per hoc quod omnia sunt ab illo. Omnium enim quorum est similitudo essentialis ad unum, *fluxus* est ab uno aliquo, in quo illud in quo similia sunt, actu est et perfectum. Sic species a genere, sic sunt individua a speciebus, sic omnis multiplicitas trahit se in unitatem. Quaeramus ergo ab istis, si hoc aliquis capere posset intellectus, quod primum omnibus hanc *influat* similitudinem iam existentibus in natura et esse; et constat, quod hoc non est intelligibile.

Oportet ergo, quod hanc similitudinem causavit in omnibus, causans omnia secundum essentiam et in esse naturali et substantiali. Omnia ergo ab uno perfecta sunt secundum substantiale esse et naturale. Facta sunt ergo omnia secundum esse. Non ergo hoc modo sunt aeterna, quod principium essendi secundum substantiam et naturam non habuerunt.

F. Problemata determinata

TEXTE 1 :

Q. 1 An Deus moveat aliquod corpus immediate.

Ed. Col., XVII, 1, p. 46, l. 86 – p. 47, l. 23.

Si autem quaestio illa talis, an deus secundum ordinem naturae moveat aliquod corpus immediate, quod, sicut probat Aristoteles in Principio VII *Physicorum*, motor et motum immediatam habeant unionem, dico ad hoc, quod illa quaestio valde generalis est et dupliciter intelligi potest. Si enim intelligatur de tali motore, ex quo et suo mobile fit unum per naturam sicut ex corpore et anima vel motore caeli et caelo, ut dicit Aristoteles, constat, quod “cum primum regat res omnes ita, quod non commiscetur cum eis”, ut dicit Aristoteles in *Libro de causis*, quod deus hoc modo nullum corpus movet immediate; deus enim hoc modo nulli penitus inest mobili. Si enim hoc daretur, sequeretur, quod deus aliquo modo esset actus corporis et proportionatam virtutem haberet ad movendum illud; quod valde est absurdum, quia tunc non posset movere aliud nec posset movere maius, et sequeretur, quod motus eius esset in tempore ex parte suae virtutis moventis, sicut est motus omnium motorum naturalium, qui corpus movent; sequeretur etiam, quod deus non esset causa prima, quia nihil per naturam unibile alii potest esse primum; et quod plus est, hoc non potest intelligi. De

hoc rationibus demonstratives dissertum est a nobis in nostro *Libro de causis*.

TEXTE 2 :

Q. 1 An Deus moveat aliquod corpus immediate.

Ed. Col., XVII, 1,p. 48, l. 5-21.

Sed in hoc est dissimile, quod non dat formam motus per generationem, sed per *influentiam* suae causalitatis primae. Et regulariter verum est in philosophia, quod omne quod dat formam aliquam, date eo ipso omnia quae sequuntur ad formam illam, quae sunt motus et locus; et hoc de necessitate probatum est in *VII Physicorum*. Hoc igitur movet dues omne quod est, et corpus et alia, immediate, aliis autem modis non movet. Propter quod refert Augustinus in libro *De civitate Dei*, quod primus philosophus Hermes Trismegistus, quem secutus est Apuleius, dixit, quod dues est anima motu et ratione mundum gubernans; et corrigit errorem, quod animam vocavit, quia anima est intrinsecum principium vitae in corpore, quod deo non convenit. Quod autem motu et ratione mundum gubernat, dicit esse bene dictum.

SIGLES ET ABREVIATIONS

I. ABREVIATIONS DE COLLECTIONS ET DE REVUES

AG :	Analecta Gregoriana, Rome
AGB:	Association Guillaume Budé, Paris
AHDLMA :	Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge, Paris.
AnOP :	Analecta S. Ordinis Praedicatorum, Rome.
AOP:	Archivum Ordinis Praedicatorum, Rome.
AP :	Archives de Philosophie, Paris.
BA:	Bibliothèque Augustinienne, Paris.
BGPM :	Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Münster.
CCCM:	Corpus christianorum – continuatio mediaevalis, Turnhout.
CT:	Ciencia Thomista.
CUP :	Cambridge University Press (Cambridgeshire)
DTC:	Dictionnaire de théologie catholique, Paris.
FZPT :	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Fribourg (Suisse).
MM :	Miscellanea Mediaevalia, Berlin.
MRST:	Medieval and Renaissance Texts and Studies, Tempe, Arizona, USA.
MOPH:	Monumenta ordinis praedicatorum historica, Rome.
PIMST:	Pontifical Institute Medieval Studies of Toronto.
PG:	J.-P. Migne, Patrologiae cursus completus, Series Graeca.
PL:	J.-P. Migne, Patrologiae cursus completus, Series Latina.
PULB :	Presses de l'Université Libre Bruxelles, Bruxelles.
RSO:	Rivista degli Studii Orientali.
RSPT:	Revue des sciences philosophiques et théologiques, Paris.
RT :	Revue Thomiste, Toulouse.
RTAM :	Recherches de Théologies Ancienne et Médiévale, Louvain.

RUCSP : Revista da universidade Catholica de Sao Paulo.
SC : Sources chrétiennes, Paris.
SS : Spicilegium Sacrum, Louvain.

II. ABREVIATIONS DE SIGLES

art. : articulus.
Bd : Band.
c. : capitulum.
cod. : codex.
codd. : codices.
col. : columna.
d. : distinctio.
Ed, éd.: editio, édition.
f.: folio.
hrsg: herausgegeben.
ibid.: ibidem.
l.: liber.
Mbr : membrum.
p, pp.: page, pages.
prop. : proposition.
q. : quaestio.
scil. : scilicet.
sol. : solutio.
sqq. : sequentes.
t. : tome.
text. : texte/
tr. : tractatus.
vol. : volume.

BIBLIOGRAPHIE SELECTIVE

Il existe quatre bibliographies d'ensemble sur Albert le Grand que nous tenons à signaler :

LAURENT, H., CONGAR, Y. - *Essai de bibliographie albertinienne*. RT, 36, 1931, pp. 198-244.

CATANIA, F.J. — *A bibliography of St Albert the Great*. Mod. Schoolman, 37, 1959, pp. 11-28.

SCHOOYANS, M. — *Bibliographie philosophique de Saint Albert le Grand*. RUCSP, 21, 1961, pp. 36-88.

RESNICK, I. M., KITCHELL, K. F. — *Albert the Great : A selectively annotated bibliography (1900-2000)*, MRTS, 269, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, Tempe, Arizona, USA, 2004.

I. SOURCES TEXTUELLES

A. *Albert le Grand*

— *Alberti Magni Opera omnia*, ed. PETRUS JAMMY, 21 vol., Lyon, 1651.

— *Alberti Magni Opera omnia*, éd. A. & E. BORGNET, 38 vol., Paris, 1890-1899.

— *Alberti Magni Opera omnia edenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense Bernharo Geyer praeside, Münster/Westfalen* : Aschendorff (éd. Critique en cours depuis 1951).

— *Commentaire de la « Théologie mystique » de Denys le pseudo-aréopagite suivi des épîtres I-V*. Intro., trad. et notes, É.-H. WEBER, SaC, Cerf, 1993.

— *Le monde minéral*. Intro., trad. et notes M. ANGEL, SaC, Cerf, 1994.

— *De causis et processu universitatis a prima causa*, éd. Col., t. XVII, 2, par W. FAUSER, Aschendorff, Münster/Westfalen, 1993.

B. Liber de causis

1. Texte arabe

BARDENHEWER, O. — *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis.*, Freiburg 1882, (Minerva, Frankfurt, 1961), pp. 58-118.

BADAWI, A. — *Al-Aflatûniya al-muhdathâ inda l-Arab.*, Neoplatonici apud Arabes, Maktaba al-Nahdat al-Misriya, Le Caire 1955.

TAYLOR, R.C. — *The Liber de causis (Kalâm fi mahd al-khair)*. A Study of Medieval Neoplatonism. Doctoral Dissertation, University of Toronto, 1981.

2. Texte latin

PATTIN, A. — *Le Liber de Causis. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes par A. Pattin.* Uitgave von Tijdschrift voor Filosofie 28, Leuven, 1966, pp. 90-203.

BARDENHEWER, O. — *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis.*, Freiburg 1882, (Minerva, Frankfurt, 1961), pp. 163-191.

STEELE, R. — Roger Bacon, *Quaestiones supra Librum de Causis.* Edidit ROBERT STEELE collaborante F. M. DELORME. Oxford 1935 (Opera hactenus inedita Rogeri Baconi; XII), pp. 161-187.

3. Textes et traductions

ÁGUILA RUIZ, R. — *Liber de causis*, (texte latin et traduction espagnole), Bilbao, 2001.

ANAWATI, G.-C. — *Liber de causis.* Traduction française inédite faite sur le texte arabe édité par O. BARDENHEWER. Montreal: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1950.

BARDENHEWER, O. — *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis.*, (traduction allemande de l'arabe), Freiburg 1882, (Minerva, Frankfurt, 1961), pp. 58-118.

BRAND, D.J. — *The Book of causes*. Translated from the Latin with an Introduction by D. J. BRAND, Milwaukee, 1984.

FIDORA, A.; NIEDERBERGER, A. — *Von Bagdad nach Toledo. Das Buch der Ursachen und seine Rezeption im Mittelalter, Lateinisch-deutscher Text, Kommentar und Wirkungsgeschichte des Liber de causis*. Mit einem Geleitwort von Matthias Lutz-Bachmann. Mainz 2001 (excerpta classica; XX).

MAGNARD, P.; BOULNOIS, O.; PINCHARD, B.; SOLERE, J.-L. — *La demeure de l'être. Autour d'un anonyme. Étude et traduction du Liber de causis*, « Philologie et Mercure », Vrin, Paris, 1990.

C. Commentaires médiévaux du Liber de causis

ALBERT LE GRAND — *De causis et processu universitatis a prima causa*, éd. Col., t. XVII, 2, par W. FAUSER, Aschendorff, Münster/Westfalen, 1993.

GILLES DE ROME. — *Fundatissimi Aegidii Romani Archiepiscopi Bituricensis Doctorem praecipue Ordinis Eremitarum Sancti Augustine, Opus super Authorem de Causis Alfarabium*, J. ZOPPIN, 1550, Minerva, Frankfurt, 1968.

(PSEUDO-) HENRI DE GAND. — *Les Quaestiones in Librum de Causis attribuées à Henri de Gand*, Critical edition by J.P. ZWAENE-POEL, Publications universitaires de Louvain, Louvain, 1974.

ROGER BACON. — *Quaestiones supra Librum de Causis*, Edidit ROBERT STEELE collaborante F.M. DELORME, Oxford 1935 (Opera hactenus inedita Rogeri Baconi; XII).

SIGER DE BRABANT. — *Les Quaestiones super Librum de Causis de Siger de Brabant*, Critical edition by A. MARLASCA, Publications universitaires de Louvain, Louvain, 1972.

THOMAS D'AQUIN. — *Super Librum de causis expositio*, H.-D. SAFFREY, « Textes philosophiques du Moyen Âge », XXI, Vrin, Paris, 2002.

D. Sources textuelles diverses

ALAIN DE LILLE. — *Regulae Alani de sacra theologia*. PL 210, col. 621-684.

— *Règles de théologie*, trad. F. HUDRY, Paris, Cerf, 1995.

— *La somme « Quoniam homines » d'Alain de Lille*. Intro. et éd. par P. GLORIEUX dans AHDLM, XX, 1953, pp. 113-364.

— *Contra Haereticos*, éd. C. DE VISCH, in PL, 210, 305-430.

ALEXANDRE D'APHRODISE. — *De intellectus et intellecto*, in éd. G. THERY, « Bibliothèque thomiste », VII, Le Saulchoir Kain, 1926.

ALEXANDRE DE HALÈS. — *Summa theologiae*, 4 t., studio et cura PP. Collegi S. Bonaventurae, Quaracchi, 1924-1948.

AL-FARABI. — *De scientiis*, in Al-Farabi, *Catálogo de las ciencias*, Ed. y trad. Castellana por A. GONZALES-Palencia, Madrid, 1953

— *Abu Nasr Alfarabii fontes quaestionum*, in A. SCHMOELDERS, *Documenta philosophiae Arabum*. Ex codd. mss. Primus ed., Latine vertit, commentario illustravit, Bonn, 1836, pp. 43-56. 87-124.

— *El « Fontes quaestionum » (Uyun al-Mosa'il) de Abu Nasr Al-Farabi*, in AHDMA, 18, Paris, 1951, pp. 303-323.

— *De intellectus et intellecto*, Ed. É. GILSON, in AHDMA, 4, Paris, 1929, pp. 115-126.

— *De ortu scientiarum*, in *Alfarabi, Über den Ursprung der Wissenschaften*, Ed. CL. BAEUMKER, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Band 19, Heft 3, Münster, 1916.

AL-GHAZALI. — *Algazel's Metaphysics*, Ed. by J. T. MUCKLE, *St Michael's Mediaeval Studies*, Toronto, 1933.

AL-PÉTRAGE (AL-BITRÛJÎ). — *De motibus caelorum*, in Al- Bitrûjî, *De motibus caelorum*, Critical Ed. of the Latin translation of Michael Scot, Ed. By FR. J. CARMODY, Berkeley and Los Angeles, 1952,

APULEE. — *Opuscules philosophiques et fragments*, texte établi, trad. et notes de J. BEAUJEU, AGB, Ed. « Les Belles Lettres », Paris, 1973.

ARISTOTE. — *De la génération et de la corruption*. Texte et trad. C. MUGLER, Les belles lettres, AGB, Paris, 1966.

— *De l'âme*. Texte établi par A. JANNONE, trad. et notes par E. BARBOTIN, Les belles lettres, AGB, Paris, 1980.

— *Ethique à Nicomaque*. Trad. J. VOILQUIN, GF, Paris, 1969.

— *Métaphysique* (2 t.). Trad. et notes J. TRICOT, Vrin, Paris, 1991.

— *Organon* (3 t.). Trad. et notes J. TRICOT, Vrin, Paris ; *Catégories et De l'interprétation*, 1984 ; *Les premiers analytiques*, 1983 ; *Les seconds analytiques*, 1995.

— *Physique*. 2 t. Texte et trad. H. CARTERON, Les belles lettres, AGB, Paris, 1973 (t.I) et 1986 (t. II).

ATHANASE D'ALEXANDRIE. — *I Contra Arianos*, PG, 26.

AUGUSTIN (SAINT). — *Œuvres de Saint Augustin*, dir. Études augustiniennes, BA, Desclée de Brouwer, Paris.

AVERROËS. — *Corpus commentarium Averrois in Aristotelem*, consilio et auspiciis Academiae americanae mediaevalis adiuvantibus Academiis consociatis. Ediderunt Henricus AUSTRYN WOLFSON, DAVID BANETH, Franciscanus HOWARD FOBES, versionum latinum volumen VI, I *commentarium magnum in Aristotelis de Anima libros* recensuit F. STUART CRAWFORD in Universitate Bostoniensi professeur adiuvens. The mediaeval Academy of America, Cambridge, Massachusetts, 1953.

— *Discours décisif*. Trad. M. GEOFFROY, Intro. A. DE LIBERA, GF, Paris, 1996.

— *Grand commentaire de la métaphysique*, Livre Bêta. Présentation et trad., L. BAULOYE, « Sic et non », Vrin, Paris, 2002.

— *La béatitude de l'âme*. Intro., trad. et notes, M. GEOFFROY et C. STEEL, « Sic et non », Vrin, Paris, 2001.

— *L'intelligence et la pensée, Grand commentaire sur le livre III du De anima d'Aristote*. Intro. et trad., A. DE LIBERA, GF, Paris, 1998.

— *L'Islam et la raison* [anthologie]. Trad. M. GEOFFROY et intro. A. DE LIBERA, GF, Paris, 2000.

— *Metaphysica*. Apud Juntas, Venitiis, 1560, t. VIII.

AVICEBRON (IBN GEBIROL). — *Avencebrolis Fons Vitae ex Arabico in Latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino*, Ed. CL. BAEUMKER, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Band 1, Heft 2-4, Münster, 1892-95.

AVICENNE. — *La métaphysique du Shifâ'*. Trad. et notes G. C. ANAWATI, 2 vol, Vrin, Paris, 1978 (vol. 1) et 1985 (vol. 2).

— AVICENNA LATINUS. — *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, éd. crit. Par S. VAN RIET, intro. Par G. VERBEKE, liv. I-IV, Peeters, Louvain – Brill, Leiden, 1977 ; liv. V-X, 1980.

BERNARD DE CLAIRVAUX (SAINT) — *Opera*. PL, 182-185.

BOECE. — *Traité théologiques*. Intro. et trad., A. TISSERAND, GF, Paris, 2000.

— *De consolatione Philosophiae*, PL, col. 579-870.

BONAVENTURE. — *Opera omnia jussu et auctoritate R. P. B. a Portu-Romantino edita*, Quaracchi, 1882-1902, 10 vol.

BRUNET, F.-F. — *Elementa theologiae ad omnium scholarum catholicarum usum*, Rome, 1801-1804, 5 vol.

CHALCIDIUS. — *Traduction et commentaire du Timée*. Ed. WROBEL, Leipzig, 1897. / Ed. MULLACH, Paris, 1881.

Chartularium universitatis Parisiensis, éd. DENIFLE, H. & CHATELAIN, E., Vrin, Paris, 1889 (t. I), 1891 (t. II).

CYPRIEN DE CARTHAGE. — *Epistola*, PL, 4.

CYRILLE D'ALEXANDRIE. — *In Iohanem*, PG, 74.

DAVID DE DINANT. — *Davids de Dinanto Quaternolorum Fragmenta*, éd. M. KURDZIALEK, *Studia Mediewistyczne*, 3, 1963.

DENYS LE PSEUDO-AREOPAGITE. — *Œuvres complètes*. Trad. com. et notes, M. DE GANDILLAC, Bibliothèque philosophique, Aubier, 1943.

DRIEDO DE TURNHOUT. — *De captivitate et redemptione generis humani*, Louvain, 1572.

GARNIER DE ROCHEFORT. — *Contra Amaurianos*, éd. CL. BAEUMKER, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd 24, Heft 5/6, Münster, 1926.

GILBERT DE LA PORREE. — *In librum de Trinitate commentaria*, PL, 64, col. 1255-1300.

GODEFROY DE SAINT-VICTOR. — *Microcosmus*, éd. Ph. Delhaye, dans *Le Microcosmus de Godefroy de Saint-Victor*, ET, Lille, 1951.

GODOY, P (DE). — *Disputationes theologicae in Summam sancti Thomae*, in *Opera omnia*, Venis, 1686, 7 vol.

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY. — *Epistola ad Gaufridum Carnotensem et Bernardum Abbatem*. PL 182.

GUILLAUME D'AUVERGNE. — *De Trinitate*, éd. B. SWITALSKI, « *Studies et texts* », 34, Toronto, 1976.

GUILLAUME D'AUXERRE. — *Aurea doctoris acutissimi G. Altissiodorensis in quattuor libros sententiarum perlucida explanatio*, Paris, 1550.

— *Summa aurea*, éd. J. RIBAILLER, 4 t., « Spicilegium bonaventurianum, 16-19 », Grottaferrata, Paris, 1980-1985.

HEN ROUAH. — *L'esprit de grâce*. Trad. E. SMILEVITCH, « Les dix paroles », Verdier, 1994.

HUDRY, F. — *Le Livre des XXIV Philosophes*. Trad. F. HUDRY. Postface M. RICHIR, Krisis, Grenoble, 1989.

HUGUES DE SAINT-VICTOR. — *Expositio in Hierarchiam Caelestem*, PL, 175, col. 923-1154.

— *De Sacramentis; Summa Sententiarum; De sapientia animae Christi*, PL, 176.

ISAAC ISRAELI. — *Liber de diffinitionibus*. Ed. J. T. MUCKLE, AHDLMA, 12-13, Paris, 1937-38, pp. 299-340.

LACTANCE. — *Institutiones divines*, lib. II, intro., texte, traduction et notes par P MONAT, « Sources chrétiennes », 337, Cerf, Paris, 1987.

LUCAIN. — *De bello civili Pharsalia*, in *La guerre civile (La Pharsale)*, (2 t.), texte et trad. par A. BOURGERY et M. PONCHONT, AGB, Ed. « Les Belles Lettres, Paris, 1929.

MAÏMONIDE MOÏSE. — *Le Guide des égarés, suivi du Traité des huit chapitres*. Trad. S. Munk et J. Wolff, Les dix paroles, Verdier, 1979.

MEDINA, B. — *Expositio in tertiam divi Thomas partem, usque ad qu. Sexagesimam, complectens tertium librum sententiarum*, Venise, 1582.

MICHEL ALAIN. — *Théologiens et mystiques au Moyen Âge, La poésie de Dieu, Vè-XVè siècles* [anthologie], Folio-Classique, Gallimard, Paris, 1997.

NACLANTUS, J. — *Enarrationes in divi Pauli epistolas ad Ephesios et Romanos atque una digressiones quaedam quibus christianae religionis et pietas et praecipue sacramenta ac dogmata declarantur confirmanturque*, Venise, 1567.

NAZARIUS, J.-P. — *Commentaria et controversiae in tertiam partem Summae divi Thomae Aquinatis*, Bologne, 1619-1620, 3 vol.

OVIDE. — *Amores*, éd. MERKLE, Lipsiae, 1881.

PEREZ AB UNANOA, M. — *De mirabili divini Verbi incarnatione opus theologicum*, Lyon, 1642.

PIERRE LOMBARD. — *Sententiae in IV libros distinctae*, Spicilegium Bonaventurianum, 4 & 5, Grottaferrata, Quaracchi, 1971 & 1981.

PHILIPPE LE CHANCELIER. — *Summa de bono*. Ed. N. WICKI, 2 vol., Berne, Francke, 1985.

PLATON. — *Timée*, traduction et présentation par L. BRISSON, GF, Paris, 1999.

PLOTIN. — *Traité 7-21*. Trad., com. et notes sous la direction de L. BRISSON et J.-F. PRADEAU, GF, Paris, 2003.

— *Plotini Opera*, ediderunt P. HENRY, H.-R. SCHWYZER, Oxonii e typographeo Clarendoniano, 1978-1982.

PLUTARQUE. — *De Iside et Osiride*, in *Œuvres morales, Isis et Osiris*, t. 5, 2, texte et trad. par C. FROIDEFOND, AGB, Ed. « Les Belles Lettres », Paris, 1988.

PROCLUS. — *The Elements of Theology. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary* by E.R. DODDS, Second Edition, Oxford, 1963.

— *Éléments de Théologie*. Traduction, introduction et notes par J. TROUILLARD, Paris, 1965.

— *Elementatio theologica*, translata a Guillelmo de Moerbecca, *Ancient and Medieval Philosophy*; Series I,V, Löwen, 1987.

— *Procli Elementatio theologica*, translata a Guillelmo de Moerbeke, ed. C. VANSTEENKISTE; in: *Tijdschrift voor Philosophie*, 13, 1951, pp.263-302.491-531.

— PROCLUS ARABUS. *Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzung, eingeleitet, hrsg. und übersetzt von GERHARD ENDRESS*, Wiesbaden, Beyrouth, 1973.

RICHARD DE SAINT-VICTOR. — *Opera*. PL, 196.

SIGER DE BRABANT. — *Questions sur la métaphysique*, éd. GRAIFF C. A., « Philosophes médiévaux », I, Louvain, 1948.

SIMPLICIUS. — *Commentaire du De anima*. Ed. HAYDUCK, Berlin, 1882.

TERTULLIEN. — *Contre Hermogène*, II-XVIII, intro., texte, trad. et notes par F. CHAPOT, « Sources chrétiennes », 439, Cerf, Paris, 1999.

— *Contre les Valentiniens*, XV, 1, intro., texte, trad. et notes par J.-C. FREDOUILLE, t. I, « Sources chrétiennes », 280, Cerf, Paris, 1980.

THEMISTIUS. — *Paraphrase du De anima*. Ed. HEINZE, Berlin, 1882.

THEOPHRASTE. — *La métaphysique*. Trad. J. TRICOT, « Bibliothèque des textes philosophiques », Vrin, 1948.

THEOLOGIA ARISTOTELIS. — *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus dem Arabischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Friedrich Dieterici*, Leipzig, 1883.

THOMAS D'AQUIN (SAINT). — *Opera omnia*, Commissio leonina, Rome, 1882-1996.

— *Contre Averroës*. Trad., notes et intro. de A. DE LIBERA, GF, 1994.

TRISMEGISTE, HERMES. — *Corpus Hermeticum*, (4.t.), texte établi par A. D. NOCK, traduction de A.-J. FESTUGIERE, AGB, Les Belles Lettres, Paris, 1946,

E. Sources historico-biographiques albertiniennes et catalogues

GERARD DE FRACHET. — *Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum*, P. I, cap. VI, § 10 (éd. REICHERT, Rome et Louvain, 1896, pp. 46-47) ; P. IV, cap. XIII, § 9 (pp. 187-188) ; cap. XXIV, § 10 (p. 216).

THOMAS DE CANTIMPRE. — *Bonum universale de Apibus*, lib. II, cap. X, § 23-26 (éd. Colvenerius, Douai, 1627, pp. 174-178) ; § 32 (pp. 182-184) ; cap. LVII, § 34 (p. 563) ; § 50 (pp. 576-577).

PTOLEMEE DE LUCQUES. — *Historia ecclesiastica*, lib. XXII, cap. XVIII-XIX (éd. MURATORI, t. XI, Milan, 1727 ; col. 1150 et s.).

GUILLAUME DE TOCCO. — *Legenda S. Thomae Aquinatis*, § 15 (Acta SS., Mars, t. I, pp. 660-661 : § 14 de l'éd. PRÜMMER, Saint Maximin, p. 80).

— *Processus Inquisitionis factae super vita fr. Thomae Aquinatis*, n° 67 (Acta SS., p. 706) ; n° 82 (p. 172).

HENRI DE HERFORD. — *Liber de rebus memorabilibus*, éd. Potthast, Göttingen, 1859 ; p. 201.

LOUIS DE VALLADOLID. — *Historia de Alberto Magno* ; éd. dans Catalogus codd. Hagiograph. Bibl. Reg. Bruxellensis, Bruxelles, 1886 ; t. II, pp. 95-105.

SCHEEBEN, H. C. — *Die Tabulae Ludwigs von Valladolid in St. Jacob in Paris*, AOP, I, 1931.

— *Les écrits d'Albert le Grand d'après les catalogues*, in RT, 36, Paris, 1931.

JACQUES DE SOEST. — *Breve Chronicon Magistrum generalium O.P.*, cap. VII, (éd. MARTENE et DURAND, Veter. Script. ampl. coll., t. VI, col. 358-362.

— *Vita brevis et compendiosa Alberti Magni O.P. (seu Legenda Coloniensis)*, éd. P. DE LOË. Analecta Bollandiana, XIX, 1900, pp. 272-284.

RODOLPHE DE NIMEGUE. — *Legenda litteralis de Alberto Magno*, éd. Cologne apud J. Guldenschaff, 1484 ; Cologne Apud J. Koelhoff, 1490; Cologne (Kölner Görres-Hauss), 1928. (AnOP, XIX, 1929).

PIERRE DE PRUSSE. — *Legenda Beati Alberti Magni*, Cologne, 1486.

DENIFLE, H. — *Quellen zur Gelehrten-geschichte des Predigerordens im 13 und 14 Jahrhundert*, in Archive für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters, 2, Berlin, 1886.

MEERSSEMAN, G. — *Laurentii Pignon catalogi et chronica*, in MOFPH, vol. 18, Rome, 1936.

GEYER, B. — *Der alte Katalog der Werke des hl. Albertus Magnus*, Studi et testi 122, M.G.M, vol. 2, Rome, 1946.

SIMON, P. — *Ein Katalog der Werke des hl. Albertus Magnus in einer Handschrift der Lütticher Universitätsbibliothek*, in *Zur Geschichte und Kunst im Erzbistum Köln*, Festschrift für Wilhelm Neuss, Düsseldorf, 1960.

II. OUVRAGES GENERAUX INTRODUCTIFS A LA PHILOSOPHIE MEDIEVALE

BREHIER, É — *Histoire de la philosophie*, I. Antiquité et Moyen Âge, Quadrige PUF, Paris, 1991.

Dictionnaire du Moyen Âge — Dir. GAUVARD, LIBERA, ZINCK, collectif, P.U.F-Quadrige, Paris, 2002.

DUHEM, P. — *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*. Hermann, Paris, 10 vol.

FLASCH, K. — *Introduction à la philosophie médiévale*. Pensée antique et médiévale, Cerf et Ed. Univ. de Fribourg, Paris, 1987.

GILSON, E. — *La philosophie au Moyen Âge*, 2 vol. « Petite bibliothèque Pahiôt », Paris, 1976.

— *L'être et l'essence*. Vrin, Paris, 1994.

LIBERA, A. (DE). — *La philosophie médiévale*. Que sais-je, P.U.F., Paris, 1989.

— *La philosophie médiévale*, Premier cycle, P.U.F, Paris, 1998.

STEENBERGHEN, F. (VAN) — *La philosophie au XIIIème siècle*. PM, 21, Louvain/Paris, 1977.

III. ETUDES

A. *Etudes albertiniennes*

1. **Albert le Grand et le *De causis et processu universitatis a prima causa***

BÄCHLI-HINZ, A. — *Monotheismus und neuplatonische Philosophie. Eine Untersuchung zum pseudo-aristotelischen Liber de causis und dessen Rezeption durch Albert den Grossen*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2004.

BONIN, T. — *Creation as emanation. The origin of diversity in Albert the Great's On the Causes and the Procession of the Universe*, éd. by JOHN VAN ENGEN, « Publications in Medieval Studies », XXIX, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana.

DECOSSAS, B. — *Thomas d'Aquin. Commentaire du Livre des Causes*, intro., trad. et commenté par B. Decossas, Philologie et Mercure, Vrin, 2005, pp. 11-33.

DEGEN, E. — *Welches sind die Beziehungen Alberts des Grossen Liber de causis et processu universitatis zur στοιχείωσις θεολογική des Neuplatonikers Proklus, und was lehren uns dieselben*, Ph. D. Diss., Universität München, 1903.

EMERY, G. — *La Trinité créatrice, Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*, Col. « Bibliothèque thomiste », XLVII, Vrin, Paris, 1995, pp. 55-59.

FAUSER, W. — *Albert the Greats Commentary on the Liber de causis* in: *Bulletin de philosophie médiévale*, 36, 1994, pp. 38-44.

FEIGL, M. — *Albert der Große und die arabische Philosophie. Eine Studie zu den Quellen seines Kommentars zum Liber de causis*, in *Philosophisches Jahrbuch*, 63, 1955, pp. 131-150.

LIBERA, A. (DE) — *Albert le Grand et la philosophie, A la recherche de la vérité*, Vrin, Paris, 1990, pp. 116-177.

— *Albert le Grand et Thomas d'Aquin, interprètes du Liber de causis*, in *RSPT*, Vrin, Paris, Juillet 1990.

— *Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean Paul II*, *L'ordre philosophique*, Vrin, Paris, 2003, pp. 286-298.

ROTHSCHILD, J.-P. — *Un traducteur hébreu qui se cherche: R. Juda b. Moïse Romano et le De causis et processu universitatis II, 3, 2*

d'Albert le Grand, in Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age, 59, Paris, 1992, pp.159-173.

SWEENEY, L. — *Esse Primum Creatum in Alberts the Great's Liber de Causis et Processu Universitatis*, in The Thomist, 44, 1980, pp. 599-646.

2. Autres études albertiniennes

VII^e centenaire d'Albert le Grand, Archives de philosophie, t. 43, cahier 4, Beauchesne, Paris, oct-déc. 1980.

HOENEN, M. J. F. M., LIBERA, A (DE), (ED) — *Albertus Magnus, Doctor universalis : 1289-1980*, in Walderberger Studien, Philosophische Reihe, 6, Mayence, 1980.

— *Albertus Magnus und der albertismus. Deutsche philosophische Kultur des Mittelalters*, Brill, Leiden-New-York-Köln, 1995.

SENNER, W, HONNEFELDER, L., (ED). — *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren : Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikaner ordens, Neue Folge, Bd. 10, Akademie Verlag, Berlin, 2001.

ALARCON, E. — « S. Alberto Magno y la Epistola Aristotelis de principio universi esse. Una nota histórica sobre el alcance y límites del conocimiento racional de Dios en el pensamiento medieval », in *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, éd. J. AYALA, Zaragoza, 1992, p. 181-192

— « S. Alberto Magno y la Epistola Aristotelis de principio universi esse. Los orígenes históricos de la reducción al ser y el aristotelismo panteísta », *Tópicos*, 3, 1992

ANZLULEWICZ, H. — « Pseudo-Dionysius Areopagita und deas Strukturprinzip des Denkens von Albert dem Grossen », in *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*, TZOTCHO B., KAPRIEV G. et SPEER A. (Ed.), Turnhout, Brepols, 2000, p. 251-296.

BERTOLACCI, A. — « The reception of Avicennas' *Philosophia prima* in Albert the Great's commentary on the *Metaphysics* : the case of the doctrine of unity », in *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren : Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikaner ordens, Neue Folge, Bd. 10, Akademie Verlag, Berlin, 2001, p. 67-78.

BONINO, S.-T. — *Albert le Grand dans les defensiones de Jean Cabrol*, RT, Juin 1999.

CATANIA, F. J. — *Divine Infinity in Albert the Great's Commentary on the, "Sentences" of Peter Lombard*. MS, 22, 1960, pp. 27-42.

— *Albert the Great, Boethius and Divine Infinity*. RTAM, 8, 1964, janvier-juillet, pp. 97- 114.

CRAEMER-RUEGENBERG, I. — *Albert le Grand et ses démonstrations de l'immortalité de l'âme*, AP, 1980, pp. 667-673.

CUERVO, M. — *La teologia como ciencia y la sistematizacion theologica segun S. Alberto*, CT, 46, 1932, pp.173-199.

DONDAINE, H. F. — *Saint Albert et le grec*. RTAM, 17, 1950, pp. 315-319.

EMERY, G. — *La Trinité créatrice, Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*, Col. « Bibliothèque thomiste », XLVII, Vrin, Paris, 1995.

GEIGER, L.-B. — *La vie, acte essentiel de l'âme. L'esse acte de l'essence d'après Albert le Grand*. Publications de l'Institut d'études médiévales, XVII, Université de Montréal, 1962.

GILSON, E. — *L'âme raisonnable chez Albert le Grand*. AHDLMA, XIV, 1943-1945, pp. 5-72.

GRABMANN, M. — *Der Einfluss Alberts des Grossen auf das mittelalterliche Geistesleben*, II, München, 1936.

HEITZ, TH. — *La philosophie et la foi chez Albert le Grand*, RSPT, 2, Vrin, Paris, 1902.

IMBACH, R. — *Le néoplatonisme médiéval, Proclus latin et l'école dominicaine allemande*, RSPT, 110, Vrin, Paris, 1978.

KAISER, R. — *Das Verhältnis Alberts des Grossen zu den Lehren des Neuplatonikers Proklos. Ein Beitrag zum Neuplatonismus im Mittelalter*, Ph. D. Diss, Universität Bonn, 1954.

KOROLEC, J. B. — *Heimeric de Campo et sa vision néoplatonicienne de Dieu*, *Miscellanea Mediaevalia*, 14, 1981.

LIBERA, A. (DE). — *Albert le Grand et la philosophie, A la recherche de la vérité*, Vrin, Paris, 1990.

— *Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, L'ordre philosophique, Vrin, Paris, 2003.

— « Logique et existence selon Saint Albert », AP, 43, 1980.

— « Théorie des universaux et réalisme logique chez Albert le Grand », RSPT, 65, Vrin, Paris, 1981.

— *La mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart*. Sagesse, Points, Paris, 1994.

— *Albert le Grand et le platonisme : de la doctrine des idées à la théorie des trois états de l'universel*, in *Philosophia antiqua*, LIII, Brill, Leiden, 1992.

— *Albert le Grand ou l'anti-platonisme sans Platon*, in *Contre Platon*, t. 1, éd. M. Dixsaut, Vrin, Paris, 1993.

— *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*, « Problèmes et controverses », Vrin, Paris, 2005.

LOTTIN, O. — *Problèmes concernant la « Summa de creaturis » et le commentaire des Sentences de Saint Albert*. RTAM, 17, 1950, pp. 319-328.

MEERSMANN, G.-M. — *Introductio in opera omnia B. Alberti Magni*, Bruges, 1931.

— *La contemplation mystique d'après le Bienheureux Albert le Grand est-elle immédiate?* RT, 1931, pp. 184-197.

MILAZZO, S. — *Albert le Grand ou la genèse de la mystique rhénane*, in *Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec. Études sur la mystique « rhéno-flamande » (XIIIème-XIVème siècle)*, dir. B. Beyer de Ryke et A. Dierkens, « Problèmes d'histoire des religions », PULB, Bruxelles, 2004.

MOJSISCH, B. — *La psychologie philosophique d'Albert le Grand et la théorie de l'intellect de Dietrich de Freiberg, essai de comparaison.* AP, 43, 1980, pp. 675-693.

PAGNONI-STURLESE, M. R. — *A propos du néoplatonisme d'Albert : aventures et mésaventures de quelques textes d'Albert dans le commentaire sur Proclus de Berthold de Moosburg,* in AP, 43, 1980.

PEGHAIRE, J. — *La causalité du bien selon Albert le Grand.* EHL D, Institut médiéval d'Ottawa, 1932, pp. 59-89.

PIERPAULI, J. R. — « Ordo naturae et ordo politicus unter ontotheologischer Perspektive bei Albert dem Grossen », in *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren : Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven, Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikaner ordens, Neue Folge, Bd. 10, Akademie Verlag, Berlin, 2001, p. 327-341.*

REGNON, TH. (DE). — *La métaphysique des causes d'après Saint Albert et saint Thomas,* Victor Retaux, Paris, 1906.

RUELLO, F. — *Le commentaire inédit de Saint Albert le Grand sur les Noms divins.* Tr., 12, 1956, pp. 141-181.

— *Les « Noms divins » et leurs « raisons » selon Albert le Grand commentateur du « De divinis nominibus », « Bibliothèque thomiste », XXV, Vrin, Paris, 1963.*

— *La « divinorum nominum reseratio » selon Robert Grosseteste et Albert le Grand.* AHDLMA, XXVI, 1959, pp. 99-197.

SWEENEY, L. — « Are Plotinus and Albertus Magnus Neoplatonists » ?, in *Gracefully Reason. Essays in Ancient and Medieval*

Philosophy presented to Joseph Owens on the Occasion of his Seventy-Fifth Birthday and the Fiftieth Anniversary of his Ordination, Lloyd P. Gerson (Ed.), Paper in Medieval Studies, 4, PIMS, Toronto, 1983, p. 177-202.

TORRELL, J.-P. — *Albert le Grand. La question disputée De prophetia*. Texte critique et commentaire, RSPT, 1981, pp. 5-53 ; 197-231.

TROTTMANN, CH. — *La théologie des théologiens et celle des philosophes*, RT, octobre-décembre 1998.

WEBER, E.-H. — « *La relation de la philosophie et de la théologie selon Albert le Grand* », AP, 43, 1980, pp.559-588.

— « *Négativité et causalité : leur articulation dans l'apophatisme de l'école d'Albert le Grand* », in *Miscellanea Mediaevalia*, 13/1, 2, Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale, Actes du congrès de Bonn (juin 1977), Berlin, 1981.

— « *Un thème de la philosophie arabe interprété par Albert le Grand* », in *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren : Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikaner ordens, Neue Folge, Bd. 10, Akademie Verlag, Berlin, 2001, p. 79-90.

WEISHEIPL, J.-A. (ED.). — *Albertus Magnus and the sciences. Commemorative Essays*, PIMST, Toronto, 1980.

ZIMMERMANN, A. — *Albert der Grosse. Seine Zeit, sein Werk, sein Wirkung*. *Miscellanea Mediaevalia*, 14, De Gruyter, Berlin-Nex-York, 1981.

B. Etudes sur le Liber de causis

ALONSO, M. A. — « *El Liber de causis* », in *al-Andalus*, 9, 1944, pp. 43-69.

— « *Las fuentes literarias del Liber de causis* », in: *al-Andalus*, 10, 1945, pp. 345-382.

ANAWATI, G.C. — « *Prolegomènes à une nouvelle édition du De causis arabe* », in *Mélanges L. Massignon I. Damas*, 1956, pp. 73-110. Nouvelle édition in: *Études de philosophie musulmane*, Paris, 1974, pp. 117-154.

ANCONA COSTA, C (D'). — *Recherches sur le Liber de causis*, « *Études de philosophie médiévale* », LXXII, Vrin, Paris, 1995.

BEDORET, H. — « *L'auteur et le traducteur du Liber de causis* », in, *Revue néoscholastique de philosophie*, 41, 1938, pp. 519-533.

ENDERS, M. — Art. *Liber de causis*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*; Bd. VI. Freiburg, Basel, Rom 1997, p. 881.

FAKHRY, M. — « *Neo-Platonic Elements: The Apocryphal Theologia Aristotelis and the Liber de causis* », in M. FAKHRY, *A History of Islamic Philosophy*, Studies in Oriental Culture New York, London, 1970, pp. 32-44.

HUDRY, F. — *Le Liber XXIV Philosophorum et le Liber de Causis dans les manuscrits*, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 59, Paris, 1992, pp. 63-88.

JOLIVET, J. — « *Intellect et intelligence. Note sur la tradition arabo-latine des XII et XIII siècles* », in *Mélanges H. Corbin*, Montreal, 1977, pp. 681-702.

NIEDERBERGER, A. — *Zwischen De Hebdomadibus und Liber de causis Einige Bemerkungen zu Form und Argumentation der Regulae theologiae des Alanus ab Insulis* », in *Convenit Selecta*, 5, 2000, pp. 47-52.

PATTIN, A. — « *Autour du Liber de causis. Quelques réflexions sur la récente littérature* », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 41, 1994, pp. 354-388.

PROKOP, M.P. — « *Le concept de l'éternité et du temps dans le Liber de causis* », in *Journal philosophique*, 12, 1987, pp. 48-59.

RICKLIN, TH. — « *Die Physica und der Liber de causis im 12. Jahrhundert. Zwei Studien* » Mit einer Vorrede von R. Imbach. Dokimion; 17, Freiburg/Suisse, 1995, pp. 69-121.

TAYLOR, R.C. — « *A Critical Analysis of the Structure of the Kalam fi mahd al-Khair (Liber de causis)* », in: P. More-wedge (Ed.), *Neoplatonism and Islamic Thought*, Albany, 1992, pp. 11-40.

ZIMMERMANN, F.W. — « *The Originis of the So-Called Theology of Aristotle* », in J. KRAYE, W.F. RYAN, C.-B. SCHMITT, *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*, pp. 110-240.

IV. ETUDES MEDIEVALES ET ANCIENNES DIVERSES

ALVERNY, M.-T. (D'). — *Avicenne en Occident*. Recueil d'articles, Vrin, Paris, 1993.

— *Un fragment du procès des amauriciens*. « *Beau père qui estes in celz et en la terre* », AHDLMA, 25-26, 1950-1951.

BADAWI, A. — *Averroës (Ibn Rushd)*. « Études de philosophie médiévale », LX Bis, Vrin, Paris, 1998.

BREHIER, É. — *La philosophie de Plotin*, « Bibliothèque des textes philosophiques », Paris, Vrin, 1999 .

CAPARELLO, A.— « La materia nella dottrina della causalità in Roberto di Lincoln ». In *Aristotele in Britain during the Middle Ages : Proceedings of the International Conference at Cambridge 8-11 April 1994 organized by the Société Internationale de Philosophie Médiévale*, éd. JOHN MARENBOON, Tunhout, Brepols, 1996, p. 57-71.

CHENU, M.-D. — *La théologie au XIIème siècle*. Vrin, 1966

— « *Grammaire et théologie aux XIIème et XIIIème siècle* », in AHDLMA, 10 1935-1936, p. 5-28.

— *La théologie comme science au XIIIème siècle*. « Bibliothèque thomiste », XXXIII, Vrin, 1969.

— *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, « Maîtres spirituels », Seuil, Paris, 1959.

CODERA, F. — *El Averroismo teleogico de Santo Thomas de Aquino*, in *Hommage a don Francisco Codera*, Zaragoza, 1904.

COTE, A. — *L'infinité divine dans la théologie médiévale (1220-1255)*. « Études de philosophie médiévale », LXXXIV, Vrin, Paris, 2002.

CORTE, M. (DE). — *Études d'histoire de la philosophie ancienne*. Recueil d'articles : *Vrais et faux dilemmes aristotéliens ; La causalité du Premier moteur ; La purification plotinienne ; La dialectique de Plotin ;* suivis de *La question platonicienne*. *Revue d'histoire de la philosophie*.

DAGRON, T. — *Unité de l'être et dialectique chez Giordano Bruno*. De Pétrarque à Descartes, Vrin, Paris, 1999.

DECOSSAS, J. — *Causalité et création. Réflexion libre sur quelques difficultés du thomisme*, « Cogitatio fidei », 249, Cerf, Paris, 2006.

ELSWIJK, H. C. (VAN). — *Gilbert Porreta : sa vie, son œuvre, sa pensée*. SS, Leuven, 1966.

EMERY, G. — *La Trinité créatrice, Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*, Col. « Bibliothèque thomiste », XLVII, Vrin, Paris, 1995.

ENGLHARDT, G. — *Die Entwicklung der dogmatischer Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik vom Abaelardstreit (um 1140) bis zu Philip dem Kanzler (gest. 1236)*, BGPTMA 30/4-6, Münster, 1933.

EVANS, G. R. — *Alan of Lille: the frontiers of theology in the later twelfth century*. CUP, New York, 1983.

FONTANIER, J.-M. — « *Sur l'analogie augustinienne honestum/utile et frui/uti* », dans *RSPT*, t. 84, oct. 2000.

GAUTHIER, L. — *La théorie d'Ibn Rushd sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Paris, Leroux, 1909.

— *Traité décisif (Faṣl el maqâl) sur l'accord de la religion et de la philosophie, suivi de l'Appendice (Dhamîna)*, texte arabe, traduction française remaniée avec notes et introduction par L. Gauthier, Alger, éditions Carbonel, 1942.

GILSON, É. — *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. « Études de philosophie médiévale », XI, Vrin, Paris, 1987.

GROSS, J. — *La divinisation du chrétien d'après les Pères Grecs. Contribution historique à la doctrine de la grâce*, Gabalda, Paris, 1938.

HANKEY, W. J. — « *Ab uno simplici non est nisi unum* : The Place of Natural and Necessary Emanation in Aquinas' Doctrine of Creation », for the Festschrift for Dr. ROBERT CROUSE, to be entitled *Omnia in Sapientia : Essays on Creation in Honour of the rev. DR ROBERT D. CROUSE*, éd. by W. OTTEN, W. HANNAM, and M. TRESCHOW, « Studies in Intellectual History », Leiden, Brill, 2002.

HASNAWI, A. — «Fayḍ », in *Encyclopédie philosophique universelle. II : Les Notions philosophiques*, t. 1, Paris, PUF, 2002, p. 966-972.

HISSETTE, R. — *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, « Philosophes médiévaux », XXII, Louvain Publications Universitaires-Paris VI^e Vander-Oyez, S. A., Louvain, 1977.

HORTEN, M. — *Die Hauptlehren des Averroes nach seiner Schrift : Die Widerlegung des Gazali*, Bonn, 1913.

JOLIVET, J. — *La théologie et les arabes*, « Initiations au Moyen Âge », Cerf, Paris, 2002.

LE GOFF, J. — *Les intellectuels au Moyen Âge*, « Le temps qui court », Seuil, 1959

LIBERA, A. (DE), — « *Ex uno non fit nisi unum. La Lettre sur le Principe de l'univers et les condamnations parisiennes de 1277* », in B. MOJSISCH, O. PLUTA (éd), *Historia Philosophiae Medii Aevi*, Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Amsterdam/Philadelphia, Grüner, 1991.

— *L'unité de l'intellect de Thomas d'Aquin*, « Études et commentaires », Vrin, Paris, 2004.

LITT, TH. — *Les corps célestes dans l'univers de Saint Thomas d'Aquin*, « Philosophes médiévaux », VII, Publications universitaires Louvain – Béatrice-Nauwelaerts Paris, 1963.

MAISONNEUVE, R. — *Les mystiques chrétiens et leurs visions de Dieu un et trine*. Patrimoine Christianisme, Cerf, Paris, 2000.

MALINGREY, A.-M. — « *Philosophia* ». *Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV^{ème} siècle après J.-C.*, Paris, 1961.

MERSCH, É. — *Le corps mystique du Christ. Études de théologie historique*, Museum Lessianum, Section théologique n° 29, Edition universelle, Bruxelles, Desclée de Brouwer, Paris, 1951.

MONTAGNES, B. — *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, « *Philosophes médiévaux* », t. VI, Publications universitaires, Louvain, 1963.

NEUSCH, M. — *Initiation à Saint Augustin, Un maître spirituel*. Cerf, Paris, 1996.

PRADEAU, J.-F. — *L'imitation du Principe. Plotin et la participation*, « *Histoire des doctrines de l'antiquité classique* », XXX, Vrin, 2003.

RENAUD, L. — *Dieu et les créatures selon Thomas d'Aquin*. PUF-Philosophie, Paris, 1995.

ROHRBASSER, J.-M. — *Dieu, l'ordre et le nombre*. PUF-Philosophie, Paris, 2001.

ROY, (DU) O., — *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Études augustiniennes, Paris, 1966.

SAFFREY, H.-D. — *L'héritage des anciens au Moyen Âge et à la Renaissance*. Vrin, Paris, 2002.

SESBOÛE, B. — *Hors de l'Église pas de salut. Histoire d'une formulation et problèmes d'interprétation*, DDB, Paris, 2004.

SICARD, P. — *Diagrammes médiévaux et exégèse visuelle le Libellus de formatione arche de Hugues de Saint-Victor*. Bibliotheca victorina, Brepols, Paris, 1993.

SUAREZ-NANI, T. — *Les anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIIIème siècle*, « Études de philosophie médiévale », LXXXII, Vrin, Paris, 2002.

TESKE, R. J. — *William of Auvergne's use of Avicenna's principle ; « Ex uno, secundum quod unum, non nisi unum »*, *The Modern Schoolman*, 71, 1993-1994, p. 1-15.

THERY, G. — *Autour du décret de 1210 : I.- David de Dinant. Étude sur son panthéisme matérialiste*, « Bibliothèque thomiste », VI, RSPT, Le Saulchoir, Kain, 1925.

TORRELL, J.-P. — *Initiation à Saint Thomas d'Aquin, sa personne et son œuvre*. Cerf, Fribourg/Paris, 1993.

— *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel. Initiation 2*. « Pensée antique et médiévale », Vestigia 19, Cerf, Fribourg/Paris, 1996.

TROTTMANN, C. — *La vision béatifique, des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*. Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 289, Rome, 1995.

— *Théologie et noétique au XIII^{ème} siècle, à la recherche d'un statut*. « Études de philosophie médiévale », LXXVIII, Vrin, 1999.

TZOTCHO B., KAPRIEV G. et SPEER A. (Ed.). — *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*, Turnhout, Brepols, 2000.

URVOY, D. — *Averroës, les ambitions d'un intellectuel musulman*. Champs Flammarion, Paris, 1998.

VANNIER, M.-A. — *Creatio, conversio, formatio chez S. Augustin*, « Paradosis », 31, Éditions universitaires de Fribourg, Fribourg, 1997.

VERGER, J. — *L'essor des universités au XII^{ème} siècle*. Initiations au Moyen Âge, Cerf, Paris, 1998.

WILLIAMS, MICHAËL E. — *The teaching of Gilbert Porreta on the Trinity: as found in his commentaries on Boethius*. Universitatis Gregoriana, AG, vol. 56, n. 23, Rome, 1951.

INDEX

INDEX NOMINUM

- ALARCON, E., 71, 686
- ALEXANDRE D'APHRODISE, 71, 168, 288, 332, 336, 337, 339, 340, 341, 343, 344, 390, 459, 524, 672
- ALEXANDRE DE HALÈS, 30, 32, 33, 36, 672
- AL-FARABI, 9, 62, 72, 149, 153, 183, 200, 255, 269, 390, 391, 443, 672, 673
- AL-GHAZALI, 21, 62, 73, 74, 149, 153, 183, 200, 201, 211, 256, 269, 290, 383, 390, 391, 443, 452, 673
- AL-PÉTRAGE, 124, 190, 214, 413, 414, 673
- ALVERNY (D'), M.-TH., 342, 694
- AMAURY DE BENE, 62, 288, 289, 290, 332, 336, 339, 343, 344, 445, 459, 591
- ANAWATI, G.-C., 112, 114, 670, 675, 692
- ANCONA COSTA (D'), C, 78, 79, 692
- ANZLULEWICZ, H, 79, 687
- ARISTOTE, 5, 10, 11, 12, 13, 21, 25, 48, 50, 52, 59, 60, 61, 63, 64, 66, 67, 68, 71, 73, 79, 81, 100, 103, 104, 121, 128, 131, 134, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 146, 149, 150, 162, 168, 172, 174, 175, 177, 180, 182, 183, 188, 196, 197, 198, 199, 202, 211, 217, 223, 225, 229, 230, 231, 233, 235, 237, 239, 244, 255, 257, 295, 297, 308, 313, 314, 315, 316, 323, 333, 334, 355, 356, 361, 363, 365, 373, 374, 375, 376, 379, 383, 384, 389, 405, 406, 434, 436, 438, 439, 440, 452, 456, 460, 464, 469, 471, 473, 474, 477, 478, 479, 480, 481, 484, 487, 500, 501, 503, 513, 516, 517, 518, 519, 523, 524, 528, 535, 552, 554, 557, 561, 565, 568, 569, 570, 575, 583, 585, 587, 673, 674
- ATHANASE D'ALEXANDRIE, 30, 31, 674
- AUGUSTIN D'HIPPONE, 4, 6, 30, 31, 79, 186, 242, 342, 343, 497, 511, 513, 514, 515, 517, 518, 519, 528, 548, 554, 560, 577, 674, 684, 696, 698, 700
- AVENDAETH, (IBN DAOU), 68, 129
- AVERROËS, (IBN RUSHD), 21, 63, 123, 149, 183, 186, 256, 391, 400, 500, 523, 524, 638, 674, 680, 694, 700
- AVICEBRON, (IBN GEBIROL), 73, 82, 118, 119, 120, 125, 126, 148, 153, 155, 161, 162, 193, 200, 201, 206, 207, 215, 254, 255, 256, 258, 259, 267, 268, 269, 274, 275, 277, 278, 283, 290, 312, 313, 314, 316, 319, 336, 349, 423, 425, 444, 445, 446, 448, 456, 457, 593, 595, 656, 675
- AVICENNE (IBN SINA), 9, 21, 45, 48, 62, 63, 98, 99, 101, 104, 105, 106, 108, 109, 110, 112, 113, 114, 115, 126, 132, 140, 149, 153, 180, 183, 200, 201, 211, 231, 232, 239, 255, 269, 289, 290, 383, 390, 391, 425,

443, 452, 497, 500, 523, 524,
 570, 586, 675, 694
 AYALA, J., 71, 686
 BÄCHLI-HINZ, A, 79, 684
 BACON ROGER, 48, 670, 672
 BADAWI, A, 72, 81, 669, 694
 BAEUMKER, CL., 148, 153, 161,
 255, 269, 312, 342, 673, 675,
 676
 BARBOTIN, E., 523, 673
 BARDENHEWER, O., 669, 670
 BASILE DE CESAREE, 4, 6, 9, 139,
 223
 BEAUJEU, J., 176, 177, 178, 186,
 372, 377, 673
 BERTOLACCI, A., 290, 687
 BOECE, 11, 22, 35, 45, 89, 90, 91,
 92, 94, 96, 97, 98, 132, 147,
 163, 184, 231, 250, 264, 314,
 316, 318, 344, 364, 391, 535,
 577, 675
 BONAVENTURE, 30, 31, 32, 33, 36,
 41, 525, 535, 591, 675, 685,
 688, 695
 BONIN, TH., 21, 25, 26, 37, 290,
 684
 BOULNOIS, O., 10, 80, 254, 278,
 671
 BREHIER, E., 7, 44, 68, 683, 694
 BRUNET, F.-F., 4, 675
 CAPARELLO, A., 288, 694
 CARMODY, J., 190, 414, 673
 CHALCIDIUS, 13, 675
 CHATELAIN, E., 491, 675
 CHENU, M.-D., 44, 469, 694
 CYPRIEN DE CARTHAGE, 6, 7, 30,
 31, 675
 CYRILLE D'ALEXANDRIE, 31, 676
 DAVID DE DINANT, 62, 288, 289,
 290, 332, 336, 339, 340, 341,
 343, 344, 350, 445, 459, 591,
 676, 699
 DECOSSAS, B., 21, 27, 28, 29, 37,
 227, 290, 583, 584, 585, 685,
 695
 DEGEN, E., 79, 685
 DENIFLE, H., 50, 491, 675, 682
 DENYS (LE PSEUDO-AREOPAGITE),
 21, 39, 45, 78, 79, 80, 81, 82,
 83, 86, 88, 89, 98, 109, 132,
 139, 223, 231, 242, 284, 324,
 329, 364, 370, 379, 454, 461,
 487, 489, 490, 497, 521, 522,
 524, 525, 526, 527, 529, 530,
 532, 535, 557, 562, 564, 567,
 577, 579, 590, 669, 676
 DRIEDO DE TURNHOUT, 33, 676
 DUHEM, P., 74, 683
 ECKHART, 8, 24, 41, 108, 555,
 557, 558, 564, 579, 689
 EMERY, G., 29, 33, 36, 37, 534,
 541, 685, 688, 695
 ENGLHARDT, G., 520, 695
 FAUSER, W., 42, 44, 126, 128,
 669, 671, 685
 FONTANIER, J.-M., 511, 696
 GARNIER DE ROCHEFORT, 342,
 676
 GENEQUAND, CH., 72
 GEYER, B., 50, 668, 682
 GILLES DE ROME, 66, 560, 671
 GILSON, E., 48, 149, 242, 255,
 343, 500, 673, 683, 688, 696
 GODOY (DE), P., 31, 676
 GRABMANN, M., 67, 688
 GROSS, J., 85, 696
 GUILLAUME D'Auvergne, 35, 41,
 676
 GUILLAUME D'AUXERRE, 31, 35,
 36, 677
 GUILLAUME DE SAINT-THIERRY,
 525, 676
 HANKEY, W. J., 290, 696
 HASNAWI, A., 9, 696
 HEIDEGGER, M., 17

HISSETTE, R., 5, 406, 509, 513, 697
 HONNEFELDER, L., 81, 310, 686
 HUDRY, F., 71, 672, 677, 692
 HUGUES DE SAINT-VICTOR, 525, 677, 699
 ISAAC ISRAELI, 149, 256, 677
 KAISER, R., 79, 688
 KAPRIEV, G., 79, 687, 700
 LACTANCE, 63, 84, 677
 LIBERA (DE), A., 21, 22, 23, 24, 25, 37, 63, 68, 71, 72, 73, 74, 94, 108, 131, 132, 133, 239, 290, 308, 309, 310, 340, 406, 524, 568, 604, 674, 680, 683, 684, 685, 686, 688, 697
 LITT, TH., 74, 697
 LUCAIN, 168, 338, 677
 MAGNARD, P., 10, 27, 80, 227, 583, 585, 671
 MAÏMONIDE MOÏSE, 63, 81, 99, 123, 126, 137, 141, 149, 186, 197, 200, 202, 213, 225, 256, 285, 290, 391, 400, 443, 452, 677
 MAISONNEUVE, R., 7, 697
 MEDINA, B., 33, 678
 MEERSSEMAN, G., 50, 503, 682
 MERSCH, E., 29, 30, 33, 37, 562, 698
 MICHEL, A., 678
 MILAZZO, S., 1, 24, 555, 558, 689
 MOJSISCH, B., 290, 690, 697
 MONTAGNES, B., 444, 698
 MUCKLE, J.-T., 74, 145, 149, 165, 243, 247, 256, 290, 321, 673, 677
 NACLANTUS, 33, 678
 NEUSCH, M., 515, 698
 OVIDE, 141, 678
 PAGNONI-STURLESE, R., 8, 690
 PHILIPPE LE CHANCELIER, 520, 524, 678
 PIERPAULI, J.-R., 335, 690
 PLATON, 13, 21, 25, 62, 63, 74, 84, 134, 140, 143, 149, 158, 176, 177, 183, 186, 217, 231, 232, 237, 238, 239, 257, 287, 289, 291, 293, 294, 295, 297, 308, 309, 372, 456, 497, 547, 568, 569, 678, 683, 689
 PLOTIN, 7, 9, 11, 18, 44, 79, 81, 584, 679, 694, 695, 698
 PLUTARQUE, 169, 338, 679
 PRADEAU, J.-F., 9, 679, 698
 PROCLUS, 11, 13, 18, 58, 71, 72, 73, 79, 81, 129, 584, 679, 688, 690
 RICHARD DE SAINT-VICTOR, 525, 679
 ROY (DU), O., 4, 698
 RUELLO, F., 505, 690
 SAFFREY, H.-D., 58, 67, 68, 70, 71, 129, 672, 699
 SCHEEBEN, H.-CH., 50, 682
 SENNER, W., 81, 310, 686
 SESBOÛE, B., 30, 699
 SIGER DE BRABANT, 23, 672, 680
 SIMON, P., 50, 285, 683
 SOLERE, J.-L., 10, 80, 254, 278, 671
 SPEER, A., 1, 79, 687, 700
 SUAREZ-NANI, T., 110, 699
 SWEENEY, L., 79, 686, 690
 TERTULLIEN, 8, 63, 84, 680
 TESKE, R.-J., 290, 699
 THEMISTIUS, 62, 524, 680
 THEOPHRASTE, 62, 63, 680
 THERY, G., 168, 288, 337, 339, 672, 699
 THOMAS D'AQUIN, 24, 27, 28, 30, 33, 36, 41, 44, 49, 58, 67, 68, 69, 70, 74, 109, 130, 227, 290, 406, 444, 451, 502, 509, 511, 513, 535, 555, 583, 584, 585, 591, 672, 680, 685, 688, 694, 695, 697, 698, 699
 TISSERAND, A., 91, 96, 675

TORRELL, J.-P., 511, 512
TRICOT, J., 12, 100, 162, 172, 235,
315, 334, 355, 356, 365, 471,
478, 487, 565, 569, 673, 674,
680
TRISMEGISTE HERMES, 62, 63, 84,
94, 118, 121, 143, 151, 152,
154, 175, 176, 177, 178, 186,
206, 237, 259, 260, 261, 264,
265, 266, 267, 268, 269, 270,
274, 277, 283, 285, 288, 332,
336, 349, 366, 367, 369, 371,
372, 374, 377, 378, 380, 445,
456, 457, 483, 680
TROTTMANN, CH., 469, 691, 699
TROUILLARD, J., 73, 679
TZOTCHO, B., 79, 687, 700
VAN RIET, S., 99, 101, 112, 114,
149, 256, 290, 675
VANNIER, M.-A., 1, 4, 565, 700
VERBEKE, G., 101, 112, 149, 256,
675
VOILQUIN, R., 480, 570, 673
WEBER, E.-H., 472, 473, 482, 484,
487, 489, 490, 491, 492, 495,
499, 500, 503, 510, 520, 521,
522, 526, 528, 669, 691
ZIMMERMANN, A., 507, 691, 693

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION GENERALE	3
I. CONSIDERATIONS GENERALES	4
II. LA CONJONCTURE : ARISTOTE ET LE <i>LIBER DE CAUSIS</i>	11
III. PRECIS DE TERMINOLOGIE : <i>FLUXUS, PROCESSIO, EMANATIO, CREATIO</i>	14
A. <i>Le fluxus comme emanatio</i>	14
B. <i>Le fluxus comme processio</i>	16
C. <i>Fluxus et creatio ex nihilo</i>	18
IV. ETAT DE LA RECHERCHE	20
A. <i>Alain de Libera</i>	21
B. <i>Thérèse Bonin</i>	25
C. <i>Béatrice Decossas</i>	27
D. <i>Émile Mersch</i>	29
E. <i>Gilles Emery</i>	33
V. OBJET ET METHODE DE LA RECHERCHE	36
A. <i>Objet de la recherche</i>	36
B. <i>Méthode de la recherche</i>	40
CHAPITRE I	43
SITUATION, DESCRIPTION ET SOURCES DU <i>DE CAUSIS ET PROCESSU UNIVERSITATIS A</i>	
<i>PRIMA CAUSA</i>	43
INTRODUCTION.....	44
I. L’AUTHENTICITE DU <i>DE CAUSIS ET PROCESSU UNIVERSITATIS A PRIMA CAUSA</i>	46
A. <i>Intérêt de la tradition manuscrite</i>	46
B. <i>Catalogues et chroniques du Moyen Âge</i>	49
C. <i>Testimonia internes et externes</i>	52
II. ESSAI DE DATATION.....	57
A. <i>Intérêt des testimonia</i>	57
B. <i>Une note marginale du Codex Vaticanus Latinus 2072</i>	57
III. GENRE LITTERAIRE DU <i>DE CAUSIS ET PROCESSU UNIVERSITATIS A PRIMA CAUSA</i>	60
A. <i>Herméneutique et doxographie albertiniennes</i>	60
B. <i>Le Liber de causis comme complément de la Metaphysica</i>	64
C. <i>L’auteur du Liber de causis selon Albert le Grand</i>	68
IV. STRUCTURE.....	73

V. QUELQUES SOURCES DU DE FLUXU CAUSATORUM A CAUSA PRIMA ET CAUSARUM ORDINE (TRACTATUS QUARTUS, LIBER I)	78
A. <i>Pseudo-Denys</i>	78
1. L'antériorité de Dieu comme Cause première, cause de l'éternité	80
2. La transcendance de la Cause première <i>per viam eminentiae</i> sur ses effets	82
3. L'influence égale de la Cause première sur ses effets	86
B. <i>Le De Hebdomadibus de Boèce</i>	90
1. La distinction entre <i>esse</i> et <i>quod est</i> chez Boèce	90
2. La dérivation du Bien : le <i>fluxus</i> chez Boèce	94
C. <i>Avicenne</i>	98
1. L'émanation des Intelligences	99
2. La Providence	111
3. L' <i>impressio</i> des corps célestes	113
VI. DIVISIO TEXTUS DU TRACTATUS QUARTUS, LIBER I : DE FLUXU CAUSATORUM A CAUSA PRIMA ET CAUSARUM ORDINE	116
A. <i>Plan détaillé</i>	116
B. <i>Le texte et la traduction</i>	126
CONCLUSION	128
CHAPITRE II	135
LE DE FLUXU CAUSATORUM A CAUSA PRIMA ET CAUSARUM ORDINE	135
TEXTE, TRADUCTION ET NOTES	135
DES CAUSES ET DE LA PROCESSION DE L'UNIVERS DES CHOSES A PARTIR DE LA CAUSE PREMIERE	136
LIVRE I	136
DES PROPRIETES DE LA CAUSE PREMIERE ET DE LEUR PROCESSION A PARTIR DE LA CAUSE PREMIERE....	136
<i>TRAITE 4</i>	136
<i>DU FLUX DES EFFETS ISSUS DE LA CAUSE PREMIERE ET DE L'ORDRE DES CAUSES</i> ..	136
CHAPITRE 1.....	137
CE QU'EST FLUER D'UNE CHOSE A UNE AUTRE CHOSE.....	137
CHAPITRE 2.....	145
QU'EST-CE QU'INFLUER ?.....	145
CHAPITRE 3.....	151
DU MODE DU FLUX ET DE L'INFLUX	151

CHAPITRE 4.....	158
QU'EST-CE QUI FLUE ET EN QUOI ?.....	158
CHAPITRE 5.....	165
DE L'ORDRE DES FLUANTS A PARTIR DU PREMIER.....	165
CHAPITRE 6.....	171
DE L'ORDRE DES CAUSES DU MEME GENRE, PAR LESQUELLES LE FLUX EST DU PREMIER JUSQU'AU DERNIER.....	171
CHAPITRE 7.....	180
DE LA QUESTION, EST-CE QUE LE CIEL EST MU PAR L'AME OU PAR LA NATURE OU PAR L'INTELLIGENCE ?	180
CHAPITRE 8.....	193
DE L'ORDRE DE CEUX QUI FLUENT DU PREMIER PRINCIPE, SELON TOUS LES DEGRES DE L'ETANT DES UNIVERSAUX	193
CHAPITRE III	203
COMMENTAIRE DU DE FLUXU CAUSATORUM A CAUSA PRIMA ET CAUSARUM ORDINE	203
INTRODUCTION.....	204
LECTIO I	217
CAP. 1. QUID SIT FLUERE REM A RE.....	217
I. TROIS DEFINITIONS NEGATIVES DU <i>FLUERE</i>	217
A. <i>Fluer n'est pas causer</i>	217
B. <i>Fluer n'est pas principier</i>	222
C. <i>Fluer n'est pas constituer élémentalement</i>	228
D. <i>Le genre épistémologique de la théorie du flux</i>	229
II. LE FLUX COMME PROCESSION	231
A. <i>Le Dator formarum de Platon et l'éduction des formes d'Aristote</i>	231
B. <i>Communication et véhicule du flux</i>	236
LECTIO II	240
CAP. 2. QUID SIT INFLUERE	240
I. DÉFINITION DE <i>INFLUERE</i>	240
A. <i>Les différents modes de l'influx</i>	240
1. L'illumination	241
2. L'ombration	243
3. La descente de la lumière.....	244
4. Le mélange de ténèbres et de lumière	245

B. <i>L'exemple de l'art</i>	246
II. DE LA POSSIBILITE DE LA CHOSE	248
A. <i>In-fluere : la préposition in- dans la définition de l'influx et sa signification</i>	248
B. <i>Gradualité des êtres selon l'antérieur et le postérieur</i>	251
C. <i>L'influx universel du Premier</i>	253
D. <i>Contre le matérialisme d'Avicébron</i>	254
LECTIO III	259
CAP. 3. DE MODO FLUXUS ET INFLUXUS.....	259
I. LA « PENETRATION » DU FLUX : LE PANTHEISME D'HERMES TRISMEGISTE ET LE MATERIALISME	
D'AVICEBRON.....	259
A. <i>La position d'Hermès Trismégiste selon Albert le Grand</i>	259
B. <i>La position d'Avicébron selon Albert le Grand</i>	267
II. CRITIQUE D'HERMES TRISMEGISTE ET D'AVICEBRON	269
A. <i>Critique d'Hermès Trismégiste</i>	269
1. L'hermétisme détruit toute hiérarchie des êtres	269
2. Le Premier Principe ne peut être numérique ou plurivoque	271
3. Le Premier Principe ne peut être un <i>aliquid rei</i>	272
B. <i>Critique d'Avicébron</i>	274
C. <i>La solution des Péripatéticiens</i>	277
1. La création <i>mediante intelligentia</i>	277
2. L'image de l'illumination : vers une termination du flux	279
LECTIO IV	284
CAP. 4. QUID IN QUID FLUIT.....	284
I. COMMUNICABILITE ET LIMITATION DU FLUX.....	284
A. <i>Émission et réception du flux</i>	284
B. <i>Extension du flux sans action ni passion : le modèle du Timée en question</i>	287
C. <i>Le passage de l'Un au Multiple : ou la diversification des êtres à partir du flux</i> <i>émis par le Premier Principe</i>	289
1. Sigillation et $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$: deux thèmes platoniciens qui rencontrent le péripatétisme d'Albert le Grand	289
2. Immatérialité du flux : le refus du panthéisme matérialiste par Albert le Grand	293
3. Entre le démiurge Platon et l'intellect agent d'Aristote	295
D. <i>La contenance du flux à la lumière des quatre causes aristotéliennes</i>	298

1. La contenance du flux à la lumière de la cause efficiente	300
2. La contenance du flux à la lumière de la cause formelle.....	301
3. La contenance du flux à la lumière de la cause finale	302
4. La contenance du flux à la lumière de la cause matérielle	303
E. <i>Contenance du flux et hiérarchie des êtres</i>	305
II. LE FLUX : SUBSTANCE OU ACCIDENT ?.....	310
A. <i>Le dubium d'Albert le Grand</i>	310
B. <i>Critique d'Avicébron au sujet de la substance et de l'accident</i>	312
C. <i>Propositions d'Albert le Grand au sujet de la substance et de l'accident :</i> <i>Aristote et Boèce</i>	314
LECTIO V	320
CAP. 5. DE ORDINE FLUENTIUM A PRIMO.....	320
I. ORDRE DU FLUX ET THEORIE DE L'INTELLECT.....	320
A. <i>Définition de l'intellectus universaliter agens</i>	320
B. <i>La constitution de l'intelligentia. Retour sur la chute de la lumière d'Isaac Israëli</i>	326
C. <i>La constitution de l'intellectus possibilis</i>	327
D. <i>La limpidité de la lumière dans les différents degrés du flux</i>	330
II. L'ERREUR DU PANTHEISME	332
A. <i>Nécessité de l'ordre du flux</i>	332
B. <i>L'erreur d'Alexandre d'Aphrodise : David de Dinant et Amaury de Bène en embuscade</i>	336
C. <i>La solution à cette erreur : Boèce</i>	344
LECTIO VI	348
CAP. 6. DE ORDINE CAUSARUM EIUSDEM GENERIS, PER QUAS EST FLUXUS DE PRIMO USQUE AD ULTIMUM	348
I. L'ORDRE DU FLUX COMME ANALOGIE DE L'ÊTRE.....	348
A. <i>Le flux n'est pas un causare</i>	348
B. <i>L'ordre du flux est dans l'ordre des causes comme analogie de l'être</i>	350
II. L'EXPLICATION DE L'ORDRE PAR LE CONSTANT (<i>SEMPER</i>), LE FREQUENT (<i>FREQUENTER</i>) ET LE RARE (<i>RARO</i>).....	355
A. <i>Le constant (semper), le fréquent (frequenter) et le rare (raro), modèles communs à l'ordre des causes et à l'ordre du flux</i>	355

B. <i>Gradualité du constant (semper), du fréquent (frequenter) et du rare (raro) ...</i>	360
C. <i>Mouvements et attraction du Bien</i>	362
III. L'EXPLICATION DE L'ORDRE PAR LES ANCIENS	366
A. <i>Hermès Trismégiste</i>	366
B. <i>Le mythe des Trois Parques</i>	371
C. <i>Aristote</i>	375
LECTIO VII	381
CAP. 7. DE QUAESTIONE, UTRUM CAELUM MOVETUR AB ANIMA VEL A NATURA VEL AB INTELLIGENTIA.	381
I. LE CIEL N'EST PAS MU PAR LA NATURE	381
A. <i>L'objet de la question</i>	381
B. <i>Cinq raisons contre le mouvement du ciel par la nature</i>	382
C. <i>Une objection : les mouvements fixes et non fixes ne sont-ils pas le signe d'une irrégularité ou d'une difformité du mouvement du ciel ?</i>	389
II. LE CIEL N'EST PAS MU PAR L'ÂME	391
A. <i>L'imaginatif et l'électif, fondements du mouvement du ciel par l'âme</i>	391
B. <i>Quatre raisons pour le mouvement du ciel par le mouvement de l'âme</i>	393
C. <i>Une objection : le mouvement des corps célestes ab extrinseco</i>	397
D. <i>Cinq raisons contre le mouvement du ciel par le mouvement de l'âme</i>	399
III. LE CIEL EST MU PAR L'INTELLIGENCE	405
A. <i>Le mode de conjonction de l'intelligence : l'influx de lumière de l'intellect universellement agent</i>	405
B. <i>L'intelligence est à la fois semper et ubique et hic vel ibi</i>	413
LECTIO VIII	422
CAP. 8. DE ORDINE EORUM QUAE FLUUNT A PRIMO PRINCIPIO, SECUNDUM OMNEM GRADUM ENTIIUM UNIVERSORUM	422
I. LES DIFFERENTS DEGRES DU FLUX : INTELLIGENCE, ÂME ET CORPS	422
A. <i>Constitution de l'intelligence, première substance</i>	422
B. <i>Constitution de l'âme et du corps</i>	427
II. L'ORDRE DU MONDE SUPRALUNAIRE	430
A. <i>Constitution du premier moteur et du premier orbe</i>	430
B. <i>Constitution des moteurs et orbis suivants</i>	432

III. L'ORDRE DU MONDE SUBLUNAIRE	435
A. <i>L'intelligence illuminant la sphère des actifs et des passifs</i>	435
B. <i>Analyse du corps sphérique sublunaire par la pesanteur et la légèreté des quatre éléments</i>	437
C. <i>Le mélange, cause de la génération et de la corruption</i>	442
D. <i>Critique du dualisme hylémorphique d'Avicenne</i>	444
E. <i>Une objection : le triple mode d'être de l'intelligence trahit-il la formule ex uno non nisi unum fit ?</i>	447
F. <i>Cosmologie et angéologie : les intelligences ne sont pas des anges</i>	450
CONCLUSION.....	456
CHAPITRE IV	463
LE FLUX DANS LA THEOLOGIE D'ALBERT LE GRAND	463
INTRODUCTION	464
I. ARCHITECTONIQUE DES SCIENCES ET FONCTIONS NOËTIQUES CHEZ ALBERT LE GRAND	471
A. <i>Cartographie sommaire du savoir chez Albert le Grand</i>	471
1. La philosophie et ses parties : tripartition ou modes du savoir ?	471
2. La théologie des philosophes : <i>philosophia prima, metaphysica</i> et <i>theologia</i> ...	474
3. La théologie des théologiens : Dieu comme <i>motus circularis</i>	481
4. Voir et connaître Dieu : un enjeu épistémologique et noétique	486
a. L'incompréhensibilité de Dieu par l'intellect créé.....	486
b. Comprendre et atteindre : la connaissance intellectuelle de Dieu comme intuition.....	488
c. L'intellect connaissant Dieu en lui-même.....	491
d. La lumière connaturelle de la raison et la lumière surnaturelle de la foi : vers une divinisation de l'homme	493
5. Autonomie des deux théologies	499
6. Foi et raison dans les théologies d'Albert le Grand	503
B. <i>Naturalisme et théologie de la Révélation : la théologie comme science pratique, esquisse d'une anthropologie religieuse ?</i>	507
1. La fin ultime de l'homme : le <i>fruibile</i>	507
2. Les théologies d'Albert le Grand : théologie intellectuelle ou théologie affective ?	509
C. <i>De l'épistémologie à la noétique albertinienne : enjeux éthiques</i>	511
1. La <i>fruitio</i> chez Saint Augustin et « le désir naturel de connaître » chez Aristote	513

2. La foi intellectuelle : de <i>l'informatio conscientiae</i> à <i>l'informatio intellectus</i> , une esquisse d'une phénoménologie de l'intellect	519
3. Les théophanies : <i>Deus sive natura</i> ?.....	525
4. Vers une métaphysique de l'extase.....	527
D. Conclusion : le flux est un rapport d'analogie appliqué à l'épistémologie et à la noétique d'Albert le Grand.....	532
II. LA THEORIE DU FLUX DANS LA THEOLOGIE TRINITAIRE D'ALBERT LE GRAND	534
A. La théologie trinitaire d'Albert le Grand	534
B. Flux et processions trinitaires	538
1. La procession du Fils.....	538
a. La procession du Fils per modum naturae et per modum intellectus.....	538
b. La procession du Fils comme un « dire » du Père et comme ars patris	541
2. La procession de l'Esprit-Saint	548
a. La procession de l'Esprit-Saint comme Amour : l'autorité de Saint Augustin	548
b. La procession de l'Esprit-Saint per modum voluntatem : ut dicit Commentator super metaphysicam	551
C. Conclusion : la théorie du flux : sources philosophiques ou sources théologiques ?.....	553
III. L'ECCLÉSIOLOGIE COMME SCIENCE CHEZ ALBERT LE GRAND : <i>CONCEDIMUS QUOD HAEC DOCTRINA ECCLESIASTICAE HIERARCHIAE EST SCIENTIA, ET CONCEDIMUS RATIONES AD HOC</i>	556
A. Introduction : renouveler l'herméneutique de l'ecclésiologie médiévale.....	556
B. Préalables à un statut épistémologique de l'ecclésiologie : la notion de scientia chez Albert le Grand	565
C. La doctrina ecclesiasticae hierarchiae comme scientia : l'apport du Super Dionysium de ecclesiastica hierachia d'Albert le Grand	567
D. Conclusion : hierarchia, fluxus, reductio et deificatio	575
CONCLUSION GENERALE	581
I. LA THEORIE ALBERTINIENNE DU FLUX : DE LA PROCESSION A L'ANALOGIE DE L'ETRE	582
II. APPLICATIONS DE LA THEORIE DU FLUX A LA THEOLOGIE D'ALBERT LE GRAND	588
APPENDICES.....	592

I. TABULA LIBRORUM TRACTATUM ET CAPITULORUM IN LIBRIS DE CAUSIS ET PROCESSU UNIVERSITATIS	
A PRIMA CAUSA.....	593
II. DATATIONS APPROXIMATIVES DES ŒUVRES D'ALBERT LE GRAND	604
III. SELECTION DE TEXTES.....	606
A. <i>Summa theologiae</i>	606
B. <i>Commentaire sur les Sentences</i>	635
C. <i>Libellus de unitate intellectus contra averroïstas</i>	655
D. <i>De fato</i>	657
E. <i>De XV problematibus</i>	660
F. <i>Problemata determinata</i>	661
SIGLES ET ABREVIATIONS	663
I. ABREVIATIONS DE COLLECTIONS ET DE REVUES	664
II. ABREVIATIONS DE SIGLES	666
BIBLIOGRAPHIE SELECTIVE	667
I. SOURCES TEXTUELLES.....	668
A. <i>Albert le Grand</i>	668
B. <i>Liber de causis</i>	669
1. Texte arabe.....	669
2. Texte latin.....	670
3. Textes et traductions.....	670
C. <i>Commentaires médiévaux du Liber de causis</i>	671
D. <i>Sources textuelles diverses</i>	672
E. <i>Sources historico-biographiques albertiniennes et catalogues</i>	681
II. OUVRAGES GENERAUX INTRODUCTIFS A LA PHILOSOPHIE MEDIEVALE	683
III. ETUDES	684
A. <i>Etudes albertiniennes</i>	684
1. Albert le Grand et le <i>De causis et processu universitatis a prima causa</i>	684
2. Autres études albertiniennes	686
B. <i>Etudes sur le Liber de causis</i>	692
IV. ETUDES MEDIEVALES ET ANCIENNES DIVERSES	694
INDEX.....	701
INDEX NOMINUM.....	702

TABLE DES MATIERES 706