

D'un commentaire l'autre: L'interaction entre philosophie et théologie au Moyen Age, dans le problème de l'intensification des formes

Authors: J.-L. Solère, Institut des traditions textuelles
Colloque international (1999 : Paris, France, and Villejuif, France)

Persistent link: <http://hdl.handle.net/2345/4049>

This work is posted on [eScholarship@BC](#),
Boston College University Libraries.

Published in *commentaire entre tradition et innovation*, pp. 411-424

BIBLIOTHÈQUE D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE
NOUVELLE SÉRIE

Fondateur : Henri GOUHIER

Directeur : Jean-François COURTINE

LE COMMENTAIRE

entre tradition et innovation

ACTES DU COLLOQUE INTERNATIONAL
DE L'INSTITUT DES TRADITIONS TEXTUELLES

(Paris et Villejuif, 22-25 septembre 1999)

Publiés sous la direction de Marie-Odile GOULET-CAZÉ,

avec la collaboration éditoriale de

Tiziano DORANDI, Richard GOULET, Henri HUGONNARD-ROCHE,
Alain LE BOULLUEC, Ezio ORNATO

*Ouvrage publié avec le concours
du Centre national du livre*

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne, V^e

—
2000

JEAN-LUC SOLÈRE

D'UN COMMENTAIRE L'AUTRE :

**L'INTERACTION ENTRE PHILOSOPHIE ET THÉOLOGIE AU MOYEN ÂGE,
DANS LE PROBLÈME DE L'INTENSIFICATION DES FORMES**

La question de l'intensité des qualités, longuement débattue au Moyen Âge, est connue, depuis les travaux de P. Duhem et A. Maier, sous le nom de « latitude » ou « intensification » des formes. L'objet du problème est de savoir si une forme est nécessairement de nature fixe et invariable, ou si au contraire elle tolère des degrés dans son essence. Non pas n'importe quelle forme, car il est généralement admis, à quelques exceptions près, que les formes substantielles n'autorisent pas une telle possibilité : un individu n'appartient pas plus ou moins à une espèce, mais lui appartient ou non, et cela exactement de la même manière que tout autre individu. En revanche, il est empiriquement évident que certains accidents, certaines qualités, comme le chaud par exemple, peuvent varier selon le plus et le moins¹. Mais, au-delà de ce constat, il s'agit d'expliquer la manière dont se produit une telle variation : comment une même propriété peut-elle changer selon le « plus ou moins », alors qu'une forme est normalement une structure invariante qui impose une détermination précise ? Ce processus d'*intensio* /

1. Cf. Aristote, *Cat.* 8, 10 b 27-29. Il y a deux manières d'appliquer les notions de plus et de moins : en comparant deux choses entre elles sous le même rapport (A est plus blanc que B ; cf. 4a 1), ou en comparant les états d'une même chose à deux moments différents, dans le processus d'accroissement (*ἐπίδοσις*) proprement dit (A est plus blanc en t' qu'en t ; cf. 4a 3-4).

*remissio*² est une altération³, mais une altération qui ne franchit pas les limites de l'espèce⁴, ne conduit pas à une corruption du sujet ni même à un passage à la détermination contraire comme il se doit normalement dans le changement⁵, défini comme passage d'un extrême à un autre. Des êtres ayant même affection et forme, mais différenciés par le plus et le moins, sont encore semblables⁶, c'est-à-dire sont dans la même qualité. La variation en plus ou en moins s'effectue donc à l'intérieur d'une certaine «marge» d'indétermination qu'autorise la forme accidentelle, marge qu'à la suite de Boèce on appellera *latitudo*, mais dont il s'agira encore d'expliquer la possibilité et les conditions de mise en œuvre.

Bien que la portée de ce problème paraisse très limitée, P. Duhem a montré toute l'importance des discussions qu'il a entraînées, amenant au XIV^e s. à un questionnement sur les rapports de la qualité et de la quantité⁷, et à la liquidation de la théorie de la participation. Cependant, pris dans l'intention démonstrative de son *Système du Monde*, il a certainement majoré le rôle de la théologie dans cette réflexion. Au départ, et pendant longtemps, le problème est purement philosophique et traité dans la tradition commentative des *Catégories*. Dans son exposé, le Stagirite signale que s'il est facile d'admettre que la blancheur puisse être plus ou moins intense dans une chose, il n'en va pas de même pour la justice ou la santé, qui, selon certains, demeurent toujours identiques à elles-mêmes, sans degrés ni variations en elles-mêmes, le plus et le moins se trouvant dans les sujets qui reçoivent ces déterminations⁸. Aristote ayant laissé pendant ce problème, à savoir, donc, si l'intensification se produit dans la forme ou dans le sujet, les commentateurs antiques, Alexandre, Porphyre, Jamblique, Simplicius, Boèce, ont proposé diverses solutions, connues au Moyen Âge par Boèce d'abord, puis par Simplicius dans la seconde moitié du XIII^e s. Cette tradition commentative s'est poursuivie chez les «artiens», dans les lectures des *Catégories*, mais aussi de la *Physique* et du *De Generatione*.

2. *Intensio* et *remissio* sont les termes introduits par Boèce pour traduire ἐπίτασις et ἄνεσις, qu'il trouve non pas chez Aristote lui-même, mais dans le *Commentaire des Catégories* de Porphyre, ce dernier les empruntant lui-même probablement à la physique stoïcienne. Sur les termes employés dans cette question, je me permets de renvoyer à mon étude : « Plus ou moins : le vocabulaire de la latitude des formes », dans *L'Élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge*, éd. J. HAMESSE et C. STEEL, coll. « Rencontres de Philosophie médiévale », 8, Brepols, 2000, p. 437-488.

3. *Phys.* V 2, 226 a 26, 226 b 1-2.

4. *Phys.* V 2, 226 b 1-2. Cf. *Eth. Nic.* X 2, 1173 a 24-29.

5. Cf. *De Gen.* I 4, 319 b 12-14, 25-26.

6. *Met.* X 3, 1054 b 9-11.

7. A. MAIER toutefois a contesté avec raison qu'il faille voir en Oresme un précurseur de la physique mathématique (*Das Problem der intensiven Grösse*, dans *Zwei Grundprobleme der Scholastischen Naturphilosophie*, 2. Auf., Roma, 1951, p. 82-83).

8. *Cat.* 8, 10 b 30 - 11 a 2.

Toutefois, au XII^e s., cette problématique philosophique s'est trouvée croiser une question théologique, apparue dans les *Sentences* de Pierre Lombard, l. I d. 17 : la charité peut-elle croître, et le cas échéant, comment le fait-elle ? Il est légitime de penser que cette rencontre n'est pas fortuite, car pour Aristote les qualités susceptibles de plus et de moins sont les dispositions de l'âme (comme la vertu), et les affections, dont certaines sont affections de l'âme (la colère par exemple)⁹. Les analyses développées à propos de l'intensification pouvaient trouver là une application nouvelle et inattendue.

Chez le Lombard, la question naît de l'identification qu'il propose entre la charité dans l'âme et l'Esprit saint lui-même (d. 14, 2) : si tel est le cas, puisque l'Esprit lui-même ne peut changer, comment justifier que la charité soit plus grande en tel homme qu'en un autre ? Bien que la plupart des théologiens scolastiques n'aient pas suivi P. Lombard sur ce point et aient affirmé que la charité dans l'âme est un *habitus* créé, une forme accidentelle ajoutée à l'âme, la question est néanmoins demeurée : *utrum caritas possit augeri (minui)* ? Le flou dans lequel Aristote avait laissé le processus d'intensification réclamait des théories nouvelles pour ce type de changement. Les médiévaux ont eu conscience assez tôt que ce point était à l'intersection de la théologie et de la philosophie naturelle. Dès le XII^e s., Pierre de Capoue affirme : « Nos dicimus, quod ipsa caritas essentialiter intenditur vel remittitur sicut albedo et quelibet alia proprietates »¹⁰. Au siècle suivant, Thomas d'Aquin écrira encore : « augmentum caritatis simile est augmento qualitatum naturalium »¹¹ – déclaration typique de l'état d'esprit scolastique, qui n'hésite pas à recourir aux analyses philosophiques les plus aiguës pour résoudre les problèmes théologiques. De fait, en lisant ces textes théologiques, on rencontre autant de discussions sur l'intensification de la chaleur ou de la blancheur que sur la charité, et l'analogie de la qualité avec la quantité est amplement traitée en des analyses qui trouveraient aussi bien leur place dans des questions de physique. Bien que ce problème ait naturellement fait l'objet de développements particuliers dans des questions disputées, il apparaît encore une fois qu'au sein de l'activité commentative, et spécialement celle portant sur les *Sentences*, si répétitive et institutionnelle soit-elle, la pensée médiévale a fait la preuve de sa fertilité, y compris dans des domaines débordant largement l'objet formel de ce genre d'écrits, la science divine. En fait, si nous

9. Cette propriété n'appartient en effet pas à toutes les qualités (ni n'appartient aux seules qualités, puisque certains relatifs par exemple la possèdent : *Cat.* 7, 6 b 20-27), et n'est donc pas un propre de ce prédicament. Par exemple les figures et les formes, qui sont la quatrième sorte de qualité, ne sont pas susceptibles de plus ou de moins : une figure est ou n'est pas un triangle, et un triangle n'est pas plus ou moins triangle qu'un autre (*Cat.* 8, 11 a 5-14).

10. Cité par A. M. LANDGRAF, *Dogmengeschichte der Frühcholastik*, erster Teil : « Die Gnadenlehre », Bd. I, Regensburg, 1952, p. 89.

11. *Sent.* I d. 17 q. 2 a. 1, éd. MANDONNET, Paris, 1929, p. 416.

prenons une vue d'ensemble de la littérature consacrée à ce sujet, il apparaît que, comme souvent, le même problème est traité simultanément sur des plans différents : théologique, métaphysique, physique, logico-sémantique.

Ainsi une première question, qui restera ici sans réponse, s'offre à nous : laquelle des deux disciplines, philosophie ou théologie, entraîne l'autre ? En particulier, dans l'activité scolaire par excellence qu'est le commentaire, lequel des deux commentaires, philosophique et théologique, détermine l'autre ? Insiste-t-on autant, dans un commentaire des *Catégories* par exemple, sur l'intensification des formes parce que l'on sait que l'on retrouvera le même problème en théologie, transposé au cas de la charité, pour lequel on aura ainsi affûté les instruments d'analyse ? Ou bien, à l'inverse, développe-t-on dans une telle mesure la discussion sur la charité, en commentant les *Sentences* I d. 17, parce que l'on a déjà abondamment traité le même problème en philosophie, d'après la tradition commentative des *Catégories* ? Autrement dit, la théologie est-elle cause finale du développement de la recherche philosophique, ou la philosophie est-elle cause efficiente, non finalisée, du développement de la recherche théologique ? C'est, en termes institutionnels, la question des rapports entre faculté des arts et faculté de théologie qui est ainsi soulevée. Les « lieux » problématiques de l'une sont-ils pensés en fonction de ceux de l'autre ? Y a-t-il un moteur du progrès de la pensée médiévale, ou un entraînement réciproque ?

Apporter une réponse à une telle interrogation requerrait une enquête d'une toute autre ampleur. Mais nous pouvons poser une deuxième question, plus restreinte : chez les théologiens, est-il possible de distinguer nettement un traitement philosophique et un traitement théologique de cette question ? L'exemple de S. Albert le Grand peut en faire douter, et montre bien, sinon un ordre de priorité, du moins l'interaction, tout à fait consciente, entre les deux types de commentaires, ceux des *Catégories* et ceux des *Sentences*.

Dans son *Commentaire des Sentences* (ca 1246-49), l. I d. 17, tout en soulignant la difficulté de la question, Albert conclut assez rapidement : « Je concède sans réserves (*simpliciter*) que la charité augmente par addition d'essence à essence », comme toute autre vertu¹². Il soutient donc ici la théorie dite de l'addition¹³, qui conçoit l'intensification comme composition de degrés dans une même espèce. Mais au l. III, il éprouve le besoin de revenir sur ce problème, toujours « à cause de sa difficulté ». S'il conserve la même position, cette fois le choix est peut-être moins direct, car Albert invoque « *sine praejudicio* » l'accord avec d'autres maîtres, et surtout le fait que de cette position « suivent peu d'in-

12. L. I d. 17, I, a. 10, éd. BORGNET, t. XXV, p. 482 b.

13. Dont la paternité est attribuée par Albert à Philippe le Chancelier, dans le problème similaire de la croissance de la grâce : elle est augmentée par l'addition d'une grâce semblable, unie à la précédente ; « *haec omnibus opinionibus mihi rationabilior et probabilior videtur* », précise Albert (L. IV d. 7 a. 5 quaestiunc. 3, t. XXIX, p. 164 b - 165).

convénients», indiquant ainsi qu'elle n'est qu'une parmi d'autres probables¹⁴. La décision est néanmoins argumentée et met en œuvre deux thèses: «unam a sancto, et aliam a philosopho quodam». Cette convergence d'une autorité théologique et d'une autorité philosophique doit retenir l'attention dans le cadre de notre propos.

La thèse «théologique» est celle de S. Augustin: «dans les choses qui sont grandes mais point par leur masse, être plus grand c'est être meilleur (*idem est esse maius quod melius*)»¹⁵. Effectivement, Augustin a eu une influence déterminante sur cette problématique en diffusant l'idée de *quantitas virtutis* (ou *potentiae*), par opposition à la *quantitas dimensionis* (ou *molis*). Il a sans doute emprunté au néoplatonisme cette distinction. On trouve chez Porphyre une opposition entre «masse» et «puissance», «grandeur de masse» et «grandeur de puissance» (τὸ μέγεθος τῆς δυνάμεως), qui varient en proportion inverse l'une de l'autre: «ce qui est plus grand par la masse est moindre par la puissance», si du moins l'on compare non pas des choses de même genre, mais d'essence différente, comme un corps et une réalité incorporelle¹⁶. La masse du corps est une division de la puissance, tandis que l'être incorporel, être vrai, est grand par sa puissance, et aucunement par la masse. Cette thèse vient directement de Plotin, qui avait enseigné que «la grandeur là-bas [dans l'intelligible, τὸ γὰρ ἐκεῖ μέγα] réside dans la puissance, la grandeur d'ici dans la masse»¹⁷. Ce n'est d'ailleurs pas une idée qui soit indépendante de la problématique de l'intensification. Toujours selon Plotin, les actions des corps, telles que l'échauffement et le refroidissement, sont produites par les «puissances incorporelles» qui sont en eux¹⁸. La démonstration repose sur la distinction entre quantité et qualité: tout corps a un ποσόν, mais, telle la matière elle-même, ne possède pas par soi un ποιόν¹⁹. La preuve en est que si l'on divise un corps et si on lui enlève ainsi sa masse, la qualité (comme la douceur du miel) demeure la même en chacune des parties du corps fragmenté. La qualité est donc reçue par la matière comme une raison incorporelle²⁰. C'est pourquoi ce sont souvent les plus petites masses qui possèdent les plus grandes puissances; cela est imputable à leur non-grandeur plutôt qu'à leur grandeur²¹. Un raisonnement analogue est tenu à propos de la grandeur de l'âme (τὸ μέγα τῆς ψυχῆς), qui n'est pas entamée et diminuée par la division²². Il n'est donc pas étonnant de voir Augustin, dans le *De quantitate*

14. L. III d. 29 a. 11, t. XXVIII, p. 562-565.

15. *De Trinitate* VI, 8.

16. *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, éd. LAMBERZ, Teubner, n° 35.

17. *Enn.* II 9, 17, 9-10.

18. *Enn.* IV 7, 8¹, 1-6.

19. *Ibid.*, 12-14.

20. *Ibid.*, 31-32

21. ἄλλω τινὶ ἢ μεγέθει τὸ ποιεῖν ἀναθετέον· ἀμεγέθει ἄρα, *ibid.*, l. 28.

22. *Enn.* VI 4, 5, 1-3.

animae, répondre à Evodius, qui l'interroge sur la provenance de l'âme (sa nature), sa qualité, sa mesure, son rapport avec le corps (autrement dit, il questionne suivant les quatre prédicaments principaux d'essence, qualité, quantité, relation), que la « grandeur » de l'âme s'apprécie en termes de puissance et de force, qui n'ont rien à voir avec l'extension spatiale ou la masse²³. Il s'agit d'un autre type de quantité (qu'on appellera plus tard grandeur intensive), en laquelle, comme nous avons déjà entendu Augustin le dire, est plus grand ce qui est meilleur. Les médiévaux ont adapté cette analyse aux affections de l'âme, et spécialement à la charité, qui est par essence une vertu (*virtus* connotant l'idée de force), de sorte que dire que la charité croît (ou devient meilleure), c'est dire que la force de la charité devient plus grande.

C'est dire encore que la charité augmente²⁴, selon une autre formule empruntée au même Augustin : « *caritas meretur augeri* »²⁵. Cependant, dans cette dernière proposition, la notion d'augmentation a été interprétée en un sens aristotélicien, renvoyant à la quantité au sens ordinaire ou plutôt à ce qui est requis pour l'accroissement de celle-ci, à savoir une addition : « *augmentum enim est prae-existentis quantitatis additamentum* »²⁶. Bien qu'il ne s'agisse pas de quantités proprement dites (puisque il reste entendu qu'il s'agit d'une grandeur de force, non extensive et quantifiable), le processus additif a été transposé pour rendre compte littéralement de la notion d'augmentation. Par analogie donc avec l'augmentation quantitative, l'intensification de la charité a été conçue comme une addition de dons divins, chaque don constituant un degré supplémentaire²⁷ – c'est la théorie additive, ici reprise par Albert, et placée sous l'autorité de S. Augustin.

23. « En quel sens demandes-tu quelle est sa quantité? (...) Quand nous nous enquérons de la "grandeur" d'Hercule (*quantus fuerit Hercules*), nous demandons combien de pieds occupait sa stature. Et quand nous demandons quelle fut la "grandeur" de ce héros (*quantus vir fuerit*), nous parlons de sa puissance et de sa force (*quantae potentiae atque virtutis*) » (III 4). « Celle qui parmi les vertus est appelée "grandeur d'âme" (*animi magnitudo*), ne se comprend bien que rapportée, non point à l'espace, mais à une force (*vis*), à la puissance et au pouvoir de l'âme (...) Rappelle-toi maintenant ce que nous avons établi à propos du point : la raison nous a enseigné sa grande puissance, son primat parmi les figures géométriques. Puissance, primat, cela ne désigne-t-il pas une certaine grandeur? Pourtant nous n'avons trouvé dans le point aucune étendue. Lorsque nous entendons les mots d'âme grande ou immense, nous ne devons pas penser à l'extension spatiale, mais à la mesure de la puissance » (XVI 30).

24. Cf. S. Bonaventure, *Sent.* I d. 17 p. II art. un. q. 1.

25. Cf. *Epist. 186 (ad Paulinum)*, III 10, *PL* 33, 819 (*CSEL* t. 57, p. 53).

26. Cf. Aristote, *De Gen.* I 5, 320 b 30-31.

27. Il ne paraît pas justifié de dire avec A. MAIER que l'analyse d'Albert ne vaut que pour les vertus (*Zwei Grundprobleme*, p. 19) : dans l'*ad 1m* de sa réponse (*Sent.* III d. 29 a. 11, *loc. cit.*), Albert écrit que cette addition du simple au simple est comme l'addition de la lumière à la lumière.

«Théologique» (bien qu'elle ait lointainement les sources philosophiques néoplatoniciennes que nous avons vues), cette thèse l'est par opposition à la solution du Philosophe au problème de l'intensification. Pour Aristote en effet, le changement dans une qualité selon le plus ou le moins (μᾶλλον καὶ ἧττον), qui est, rappelons-le, une sorte d'altération, s'oppose justement aux processus impliquant le plus ou le moins dans la quantité (μείζον καὶ ἔλαττον), comme l'αὔξησις καὶ φθίσις²⁸. Il ne peut y avoir augmentation ou diminution que là où des parties peuvent être distinguées et s'ajouter ou se soustraire²⁹, c'est-à-dire là où il y a divisibilité, donc quantité³⁰. Or la grandeur ne fait rien à l'intensité de la qualité d'un corps. La blancheur se dit selon la quantité seulement par accident, dans la mesure où la surface blanche est plus ou moins grande³¹. Inversement, une quantité donnée n'est en fait pas susceptible de μᾶλλον καὶ ἧττον : une chose n'est pas plus «longue de deux coudées» qu'une autre «longue de deux coudées»³². Le nombre ne peut varier qu'en devenant un autre nombre, alors que certaines qualités justement peuvent changer d'intensité tout en restant elles-mêmes. Qualité et quantité se distinguent donc au point que l'altération peut se produire sans modification quantitative³³, et que réciproquement l'augmentation / diminution peut s'accomplir sans altération³⁴. En conséquence, Aristote propose pour «le changement en plus ou en moins dans une même forme» une solution purement qualitative : «le plus ou le moins, dit-il, tiennent à la présence et à l'absence plus abondante ou plus faible du contraire»³⁵. En d'autres termes, une propriété s'intensifie par l'élimination de son contraire, et inversement s'affaiblit par le mélange avec ce contraire – ce dosage n'impliquant, encore une fois, aucune considération quantitative, mais uniquement le couple acte / puissance : la propriété est davantage en acte dans le premier cas, moins dans le second cas³⁶.

Mais cette solution n'était pas recevable dans le cadre du problème théologique qui occupait l'École, car il était généralement admis que la charité, en tant

28. *De Gen.* I 4, 319 b 31-32.

29. *De Gen.* I 5, 321 a 4-5, 20-21, 321 b 13.

30. *De Gen.* I 5, 320 a 28-29, 320 b 30-31. L'augmentation et la diminution d'un corps supposent par là un changement selon le lieu, non l'altération (*id.*, 320 a 17-19).

31. *Cat.* 6, 5 b 7. Cf. Albert, *Commentaire du Lib. sex principiorum*, éd. BORGNET, t. I, p. 366 b : «nihil dicitur secundum magis et minus secundum subjecti magnitudinem vel parvitatem».

32. *Cat.* 6 a 20-27.

33. *Cat.* 14, 15 a 17-29 (cf. le commentaire de Boèce, *PL* 64, 290 B-C).

34. *Cat.* 14, 15 a 29-31.

35. *Phys.* V 2, 226 b 7-8. Cf. *Phys.* V 4, 229 a 2-3, *Top.* III 5, 119 a 27-28.

36. Cf. *De Gen.* II 7, 334 b 7-9, 20-26.

que don divin, n'a pas de contraire³⁷ (comme la lumière, dont l'obscurité n'est que la privation). C'est sans doute pourquoi les médiévaux se sont tournés, dans une certaine mesure, vers le modèle quantitatif pour comprendre l'intensification. Nous venons de le voir, ils parleront couramment d'« augmentation » pour des processus qualitatifs, et certains, comme Albert ici, établiront un parallèle précis entre intensification et addition de parties à parties³⁸.

Une théorie de l'addition pure sera défendue surtout par les franciscains : toute forme dont l'intensité croît acquiert quelque chose de nouveau, c'est-à-dire qu'au degré préexistant, et qui demeure, s'ajoute une réalité distincte constituant avec lui une nouvelle unité plurielle. Cela suppose que dans son essence même, la forme en question ait une certaine indétermination ou latitude, qui lui permette de parcourir une échelle d'intensité tout en restant dans la même espèce.

Toutefois, pour sa part Albert maintient tout de même un élément d'analyse qualitatif, dans ce *Commentaire des Sentences*, et il l'emprunte au « philosophus quidam » qu'il pense être d'accord avec S. Augustin. Il s'agit de l'auteur anonyme du *Liber sex principiorum*, opuscule rédigé au XII^e s. à titre de complément des *Catégories*³⁹. Dans le style logico-sémantique typique de l'époque, celui-ci concluait qu'est plus blanc ce qui s'approche davantage de la blancheur parfaite qui sert de référence à l'imposition première du terme « blanc »⁴⁰. Les

37. Voir par exemple S. Bonaventure, *Sent.* I d. 17, p. II art. un. q. II. Cf. cependant Augustin, *Liber 83 qu.*, 36 : « Nutrimentum eius (caritatis) est imminutio cupiditatis : perfectio, nulla cupiditas ». L'argument est d'ailleurs douteux dans le cadre même de l'analyse aristotélicienne, car pour le Stagirite le froid par exemple n'est qu'une privation du chaud (*De Gen.* I 3, 318 b 17), mais cela ne l'empêche nullement de considérer qu'il joue le rôle de contraire (cf. *Phys.* V 2, 225 b 5, 226 b 3, 6-7) dans le mélange avec le chaud dont il diminue l'actuation. A moins que l'on ne conteste, avec Henri de Gand, que d'une manière générale la contrariété soit l'explication de l'intensio : selon lui, c'est à l'inverse le fait qu'une chose ait une latitude, soit capable de plus et de moins, qui est cause qu'elle puisse se mélanger à son contraire, lorsqu'elle en a un (*Quodl.* IV, q. 15, Paris, 1518, f^o CXXV r^o, S^o).

38. Il me semble que, contrairement à ce que dit A. Maier dans sa note dirigée contre P. DUHEM (*Zwei Grundprobleme*, p. 11 n. 14), l'analogie avec l'augmentation quantitative n'est pas une simple comparaison parmi d'autres, à partir du moment où l'on parle d'addition et de degrés. Cf. Henri de Gand, *Quodl.* IV, q. 15, f^o CXXVIII v^o O : « Et quemadmodum ibi quod maius est mole, continet in se minus pluries, vel semel, vel aliquam eius partem secundum partes molis, consimiliter maius virtute in se continet minus secundum partes perfectionis ».

39. L'ouvrage a été souvent attribué à Gilbert de la Porrée, évêque et théologien, mais Albert ne croit pas à cette paternité, et il s'agit de toute manière d'un texte philosophique.

40. « De hiis enim cum magis dicuntur quae propinquiora sunt ei quae in ipsa voce est impositioni, cum minus autem de hiis quae remotiora consistunt, ut album dicitur in quo pura albedo est. Quanto igitur aliquid ad vocis impositionem accedens puriori inficitur albedine, tanto et candidius assignabitur » (éd. L. MINIO-PALUELLO et B. G. DOD, in *Aristoteles latinus*, I, 6-7, Bruges - Paris, 1966, n^o 89-90, p. 56). On peut se demander si cette thèse n'est pas une reprise du « lieu » indiqué par Aristote dans les *Topiques* : « possède davantage tel caractère ce qui admet davantage la définition propre du caractère donné : par exemple, si la définition de

termes qui sont assignés avec un certaine latitude permettent donc de décrire une variation en plus et en moins (je puis appeler « blanc » ce qui est plus ou moins blanc, bien que l'imposition première du nom réfère à la pure blancheur), tandis que les termes qui sont assignés avec des limites étroites (comme les noms de substance ou de figures géométriques) ne tolèrent aucune variation. Autrement dit, l'intensification est une plus grande proximité ou ressemblance avec la pure blancheur⁴¹. Cela revient à expliquer le *magis et minus* par le couple ressemblance / dissemblance, qui est l'autre propriété caractéristique de la qualité⁴², c'est-à-dire par quelque chose de purement qualitatif⁴³. Mais une telle circularité peut servir à corriger l'aspect trop quantitatif de l'analyse précédente, et c'est ce qui intéresse ici Albert, d'autant que cette position paraît compatible avec celle d'Augustin. Être plus « grand », métaphoriquement, revient en effet à se rapprocher de sa perfection. D'une manière générale, l'intensification de la forme peut se concevoir comme un rapprochement progressif vers l'autre extrême, le maximum de la propriété, plutôt que comme un éloignement du contraire comme le voulait Aristote. L'analyse du philosophe anonyme se substitue ainsi à celle, inapplicable théologiquement, du Philosophe.

C'est donc à cette thèse tirée du *Liber sex principiorum*, qui précisément critique sévèrement une approche littéralement quantitative de l'*intensio*, que se réfère Albert, lorsqu'il l'adjoint à l'autorité d'Augustin et à la théorie additive : « Et moi j'ajoute ceci : est meilleur ce qui est davantage semblable à la bonté première. Et s'il ne peut être davantage semblable par élimination du contraire, comme on l'a montré suffisamment⁴⁴, il le sera par l'effet de l'addition de bien, qui le fera s'approcher davantage de cette bonté »⁴⁵. On trouve dans cette inter-

blanc est *une couleur dissociante de la vision*, est plus blanc ce qui est davantage une couleur dissociante de la vision » (III 5, 119 a 29-31).

41. Cf. Albert, *Comment. du Liber de sex principiis*, tr. VIII c.11, p. 368 b : « impositio nominis nominat formam quae sine impedimento expedita est ad agendum illius formae proprium actum et effectum. Fit autem comparatio ad veram nominis impositionem duobus modis, scilicet secundum recessio quidem a contrario (...) vel secundum accessum (ad actum vel terminum), vel secundum utrumque istorum simul ». Il précise aussi : « intensio secundum accessum ad veram nominis impositionem » « idem est quod secundum recessum contrarii permixtione » (*ibid.*).

42. *Cat.* 8, 11a 16 sq. Cf. *Summa halesiana*, L. III, p.III, tr.I, q.IV c. 2 a. 1.

43. Cf. Albert, *Comment. du Liber de sex principiis*, *ibid.* p. 367 b : « quaecumque priori et principali nominis impositioni significatione propinquiora sunt, magis simplicitatem et veritatem illius attingunt, et illa cum magis dicuntur et minus (...) ut album quodcumque magis est quod nomine significante quod album est similitudine propinquius est : minus autem quod talis naturae dissimilius est : album autem simpliciter dicitur in quo est pura albedo ; quanto igitur ad vocis primam et nominis impositionem aliquid accidens puriori albedine inficitur vel afficitur, tanto etiam candidius et albius esse pronuntiat ».

44. 2a ratio : la charité est absolument séparée de son contraire, le péché mortel.

45. *Sent.*, L. III d. 29 a. 11.

prétation d'Albert une convergence entre la contrainte théologique et un apport philosophique, pour décrire l'intensification d'une qualité comme un processus d'addition vers un terme qui est cette qualité dans sa pureté. Leur accord porte fondamentalement sur le fait que c'est bien la forme qualitative dans le sujet qui subit ce processus et se transforme selon une certaine latitude que permet sa nature⁴⁶.

Or, si Albert a commenté les *Catégories* d'Aristote postérieurement (ca 1252-56?) aux textes que nous venons de lire, on peut alors dire que l'approfondissement de la recherche philosophique, imposée par cet exercice, a introduit chez lui un trouble certain quant à la validité de la solution précédente. Regardons en quoi.

Dans son exégèse, Albert suit de près le commentaire de Boèce aux *Catégories*, lequel s'inspire lui-même du petit commentaire dialogué de Porphyre. Celui-ci présentait quatre solutions pour le problème du $\mu\tilde{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \eta\tau\tau\omicron\nu$ dans les qualités. Boèce, qui simplifie, ne retient que les trois premières (et nous allons voir que ce point a son importance, l'art du commentateur étant aussi souvent un art du comment-taire) :

– On trouve le plus et le moins dans les *habitus*⁴⁷ liés à la matière, car c'est le propre de la matière et des corps que de croître ou de diminuer selon l'*intensio* ou la *relaxatio*⁴⁸. Cette opinion est celle de «certains platoniciens»⁴⁹.

– Les compétences (*artes*) et les vertus moyennes acceptent le plus et le moins, mais non les compétences et les vertus les plus élevées (*certissimas verissimasque*). On reconnaît là une position stoïcienne⁵⁰.

46. Voir pourtant le commentaire d'Albert sur le *Liber sex princ.*, tr. I c. III, p. 310 a-b, qui paraît opter moins pour l'addition de degrés que pour la succession des formes, solution (plus tard défendue par Godefroid de Fontaines) qui pose non point une accumulation de degrés dans une même forme, mais une succession de formes de plus en plus intenses.

47. Ce terme traduit le $\acute{\epsilon}\xi\epsilon\iota\varsigma$ de Porphyre, dont celui-ci emprunte le sens élargi aux stoïciens, lequel recouvre finalement celui de «qualité». Il ne s'agit donc pas seulement de ce qu'Aristote appelle $\acute{\epsilon}\xi\epsilon\iota\varsigma$, dispositions stables.

48. III, *PL* 64, 257 B. Porphyre dit plus exactement : $\tau\acute{\alpha}\varsigma\ \tau\epsilon\ \acute{\epsilon}\xi\epsilon\iota\varsigma\ \tau\omega\tilde{\nu}\ \acute{\upsilon}\lambda\omega\tilde{\nu}\ \pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \pi\omicron\iota\omicron\upsilon\varsigma$ (éd. BUSSE, *CAG* IV 1, p. 137, 26-27).

49. C'est ce que disait déjà Porphyre (137, 29).

50. Signalée comme telle par Porphyre (137, 29 - 138, 4). Voir Diogène Laërce, VII 101 (= *SVF* III 92) : «tous les biens sont égaux, et tout bien est au plus haut point digne de choix, et n'admet pas de relâchement et d'intensification». Notons que Porphyre lui-même a commencé par écarter d'emblée de la variation en plus et moins, non seulement les figures géométriques, mais aussi la vertu parfaite et l'art parfait ($\eta\ \tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\acute{\alpha}\ \acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\acute{\eta}\ \omicron\upsilon\delta\acute{\epsilon}\ \tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\acute{\alpha}\ \tau\acute{\epsilon}\chi\eta\eta$, 137, 20); de même Simplicius (éd. KALBFLEISCH, *CAG* VIII, p. 284, 10-11). Cf. Alcinoos, *Didaskalikos* 30, éd. HERMANN, Teubner, p. 183, 22-24 : «les vertus parfaites ($\alpha\acute{\iota}\ \tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\alpha\ \acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\acute{\alpha}\iota$) ne sont pas susceptibles de plus et de moins, tandis que les vices, eux du moins, admettent le plus et le moins».

– Aucune forme n'est en elle-même soumise à l'intensification ou la diminution, seuls le sont les *qualia*, les choses qualifiées.

Cette dernière « solution » n'est en fait rien d'autre que l'objection mentionnée par Aristote⁵¹ et que celui-ci attribue sans plus de détails à « certains »⁵². Mais Boèce semble bien en faire sa propre thèse : il reprend à son compte les formulations autorisées et interdites en la matière (seul le *quale* peut être dit plus ou moins ceci, non la qualité elle-même)⁵³, et il introduit l'exemple de Donat qui lui est évidemment propre⁵⁴. De plus, cette thèse avait déjà été validée (et le demeurera ainsi au yeux des médiévaux) par Martianus Capella, comme étant celle de la plupart des exégètes⁵⁵, ainsi que par les *Categoriae decem* du pseudo-Augustin⁵⁶.

Du fait sans doute que cette position figure dans le texte aristotélicien et qu'elle reçoit l'appui de Boèce et d'autres, Albert l'attribue au Stagirite et aux « péripatéticiens »⁵⁷. Ce glissement est assez étrange, car par ailleurs, à la suite de Porphyre, Boèce interprète le *magis et minus* par la notion de participation⁵⁸ : l'intensification se fait selon la participation du sujet à la qualité, et c'est pourquoi ce n'est pas la forme elle-même qui change, mais le *quale* qui la reçoit plus ou moins. La solution prétendument aristotélicienne repose donc sur un certain platonisme des formes, qui les considère comme immuables, maximales et simples, la variabilité n'étant que celle de leur réception par des sujets.

Cependant, cette thèse n'est pas non plus celle des « platoniciens » qui se rallient, nous l'avons vu, à la première. Pour Porphyre, en effet, dire que la justice par exemple est en soi invariable et que les sujets revêtent plus ou moins cette qualité, est une manière de parler inexacte, car ces qualités prises en elles-mêmes, d'une manière intelligible et non participées sont des substances et non

51. « de qua Aristoteles loquitur » (Boèce), ὁ Ἀριστοτέλης μέμνηται (Porphyre).

52. ἔνιοι, *Cat.* 8, 10 b 32.

53. « Sed hoc solum dicere possumus magis habere sanitatem aliquem, id est esse saniores, et magis sanum, et minus sanum. Dicimus ergo quod ipsae quidem qualitates non suscipiunt magis et minus » (257 C).

54. 257 D.

55. « et quaestio est in plerisque, utrumne magis iustus altero dici possit. Plerique autem subtiliter uidentur attendisse, qui *qualitates ipsas non dicunt recipere magis et minus, sed ea quae ab his denominantur*, ut iustitia sit ipsa una quaedam perfecta notio, ut non dici possit "magis haec iustitia quam illa est", dici tamen potest "magis hic iustus quam ille est" » (*De nupt.*, éd. A. DICK, J. PRÉAUX, Teubner, L. IV, § 370).

56. *Categoriarum Paraphrasis themistiana*, éd. L. MINIO-PALUELLO, *Aristoteles latinus*, I 1-5, p. 164, § 132.

57. *Liber de praedicamentis*, tract. V, c. XII (éd. BORGNET, t. I, p. 267 b).

58. « ipsas quidem habitudines nulla intensione crescere, nec diminutione decrescere putat, sed eorum participantem posse sub examine compositionis venire, ut de his magis minusve dicatur (...) » (257 B-C). Cf. Porphyre, 138, 4-6, et *Isagoge* XIV 2, XXIV 4, XXVI 2.

des accidents ; la qualité proprement dite n'est justement que la participation du sensible à l'idée⁵⁹. C'est ce qu'il objecte à la quatrième position discutée dans son commentaire des *Catégories* – celle que Boèce omet, peut-être sciemment, et dont la réfutation l'eût sans doute reconduit à la première position, qui est celle de Plotin, au témoignage de Simplicius⁶⁰, et certainement celle de Porphyre lui-même.

La solution fournie par Boèce n'est donc ni strictement néoplatonicienne, ni bien sûr aristotélicienne, mais passera pour telle au Moyen Âge⁶¹. Bien qu'Albert paraisse hésitant, c'est maintenant cette thèse « péripatéticienne » qui selon lui entraîne le moins d'inconvénients et doit être retenue⁶². Corrélativement, la théorie de l'addition fait désormais l'objet d'une critique : dans le cas de la charité, il serait difficile de préciser comment ce qui s'ajoute (*augens*) diffère de ce qui est augmenté (*auctum*)⁶³. Cette position recèle bien d'autres difficultés, estime Albert, « quamvis theologizantes hanc opinionem sequi videantur » (tel Albert lui-même dans son *Commentaire des Sentences*). Cependant, ajoute-t-il, elle n'a pas à être approuvée ou réfutée ici, mais en philosophie première.

Un premier point doit être noté : Albert n'hésite pas à mentionner en plein commentaire des *Catégories* l'enjeu théologique qui est inclus dans le problème de l'intensification des formes. Ensuite : c'est un examen plus approfondi de la

59. 138, 30-32. Selon Plotin, « dans le monde intelligible, tout est substance » (*Enn.* II 6, 1, 7-8), « parce que là-bas tous les êtres n'en font qu'un, alors qu'ici-bas, on ne voit que leurs images, séparées les unes des autres et formant chacune une chose différente » (*ibid.*, 8-10) : ἐκεῖ τί, ἐνταῦθα ποιά, οὐ τί (*ibid.*, 42). Il y a la même différence entre la qualité-substance et la qualité accidentelle qu'entre la chaleur inhérente au feu et la chaleur rayonnée dans un autre corps (3, 15-17). Dans ce dernier cas « elle n'est plus la forme d'une substance, mais une trace, une ombre ou une image qui a abandonné sa substance » (*ibid.*, 17-19). C'est pourquoi Plotin dit que ce n'est pas la triangularité qui est qualité, mais la μόρφωσις, la formation ou acquisition de cette forme (2, 2-29). Ce qui est forme dans l'intelligible, devient ἔξεις καὶ διαθέσεις du sujet dans le sensible, et c'est cela qui est appelé qualité (3, 21-22).

60. 284, 13-17. Simplicius précise (286, 13-16) que pour cette première opinion, toutes les qualités admettent le plus et le moins, car tout ce qui est dans la matière (πᾶν ἔνυλον) le reçoit, la matière elle-même étant susceptible de plus et de moins à cause de son infinité (son indétermination). Effectivement, pour Plotin toute qualité est comme par définition matérielle, puisqu'elle est une participation de l'intelligible dans le sensible.

61. Elle est certainement à l'origine de celle de Thomas d'Aquin (*Sent.* I d. 17 q. II a. 2) : la qualité, en soi toujours identique et en acte comme toute forme (elle n'a donc pas d'indétermination intrinsèque ou latitude au sens où l'entendent les franciscains), est participée plus ou moins par les sujets récepteurs, qui la font exister selon leurs conditions propres, en la composant avec leur puissance passive (cf. le « sub examine compositionis » de Boèce), d'où un affaiblissement plus ou moins important par rapport au maximum que représente la forme non participée.

62. *Liber de praedicamentis*, p. 268 a.

63. Ce sera une objection récurrente par la suite, par exemple chez Thomas d'Aquin : cf. *Sent.* I d. 17 q. II a. 2, *Summa Theologiae* la IIae q. 52 a. 2.

tradition commentative antique qui l'amène à mettre en doute la solution communément reçue chez les théologiens⁶⁴. Enfin, troisième élément remarquable, cette théorie théologique de l'addition est elle-même finalement ramenée à une thèse philosophique, en l'occurrence celle attribuée par Boèce à «certains platoniciens» (la première position) et réinterprétée par Albert ainsi : Platon a soutenu que l'intensification et la rémission se font surtout dans les qualités de la première espèce, *habitus* et dispositions, qu'il dit être des dons des dieux, dans le livre intitulé *Ménon*, et que l'*intensio* se produit par le fait que le bien divin est dispensé toujours plus («per immissionem boni divini plus et plus»), de même que la blancheur est de plus en plus blancheur s'il lui est dispensé de plus en plus de la clarté de la lumière⁶⁵.

Boèce avait simplement écrit, en résumant cette solution : «in omnibus secundum materiae habitudinem reperiri posse magis et minus». Comment Albert peut-il voir là les prémisses de la théorie de l'addition ? Son commentaire du *Liber sex principiorum* nous donne le maillon manquant⁶⁶. Selon cette opinion, explique-t-il, dans tout ce en quoi il peut y avoir du plus et du moins, se trouve d'une certaine façon de la matière. Or la matière est déterminée par une quantité qui est constituée d'indivisibles. Là où plusieurs semblables parmi ces indivisibles s'assemblent, se produit une *intensio*, et là où ils se séparent, une *remissio*⁶⁷. Dès lors, en appliquant cette thèse au cas des dispositions de l'âme, et plus spécialement à la charité, on en arrive à dire que l'accroissement d'un *habitus* résulte de l'addition de degrés conçus comme autant d'éléments indivisibles : il y a là une sorte de matière spirituelle, ce qui justifie qu'on rattache cette théorie à la première position porphyrienne. Le *Ménon*, que fait intervenir Albert de son propre chef dans cette discussion⁶⁸, favorise cette transposition d'une thèse métaphysique générale à une discussion théologique, en affirmant

64. Il est difficile de dire si Albert a donné suite au projet de réexaminer plus profondément cette question. Signalons simplement que dans sa *Summa theologiae (de mirabili scientia Dei)*, bien plus tardive (ap. 1270), il s'en tient à la solution augustinienne et à celle du *De sex principiis* : la grâce est «plus grande» si elle est capable de plus de mérites, du fait que, par purification, elle s'éloigne de son contraire, le péché, et s'approche davantage de la pureté du premier bien (Il a p. tr. XVI, éd. BORGNET, t. XXXIII, q. 101 m. 2 resp., p. 254). En effet, ce qui augmente spirituellement, c'est-à-dire selon la quantité de force, le fait de deux manières : soit selon l'éloignement du contraire, soit selon la proximité au terme absolu, correspondant à la première imposition du nom : «Et sic magis bonum est quod magis assimilatur primae bonitati» (q. 102 m. 2, p. 257).

65. *Liber de praedicamentis*, p. 267 b.

66. Tr. VIII c. I, éd. BORGNET, t. I, p. 365 a.

67. Cette opinion, précise Albert, semble dériver de celle du «vieux Anaxagore», qui disait que le semblable est engendré à partir du semblable (*ibid.*).

68. Il le connaît sans doute indirectement (peut-être par S. Augustin) : bien qu'une traduction en ait été faite au XII^e s. par Henri Aristippe, celle-ci ne semble pas avoir été utilisée avant 1300.

que la vertu n'est ni un don de nature ni l'effet d'un enseignement, mais vient par une faveur divine⁶⁹ – ce qui s'applique évidemment à la charité: les « dons divins » jouent le rôle des indivisibles qui peuvent s'additionner. Autrement dit, le texte du *Ménon* était prédisposé à une utilisation théologique, pour appuyer la position dite platonicienne dans la question philosophique de l'*intensio*.

On voit donc avec cet exemple que les limites entre commentaire théologique et commentaire philosophique sont difficiles à cerner, traversées par un va-et-vient qu'autorisent déjà les sources antiques invoquées dans cette problématique. A l'inverse, pour ainsi dire, du cas d'Albert qui soulève un problème théologique dans un commentaire des *Catégories*, Gilles de Rome, dans son commentaire des *Sentences*⁷⁰, aura clairement conscience, en discutant le cas de la charité, de fournir une solution à la « controverse qui avait cours chez les anciens », c'est-à-dire au problème évoqué par les exégèses antiques des *Catégories*. Le renvoi d'un type de commentaire à l'autre est perpétuel, et montre que les théologiens ne négligeaient pas de contribuer explicitement à la recherche philosophique, cependant que l'assimilation de matériaux philosophiques stimulait la recherche théologique.

69. 99 e 5-6.

70. *Primus sententiarum*, Venise, 1521, l. I d. 17 p. II q. 2 a. 2, f^o 96 v^o.