

---

## Arts du langage et théologie au Moyen Âge

Irène Rosier-Catach

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/281>

ISSN : 1969-6329

### Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

### Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2008

Pagination : 277-284

ISSN : 0183-7478

### Référence électronique

Irène Rosier-Catach, « Arts du langage et théologie au Moyen Âge », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 115 | 2008, mis en ligne le 21 octobre 2008, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/asr/281>

---

## Arts du langage et théologie au Moyen Âge

### I. La *locutio angelica* selon Gilles de Rome

Les discussions médiévales sur la *locutio angelica* au Moyen Âge sont riches pour qui s'intéresse aux théories du langage et du signe, en particulier parce que les théologiens procèdent toujours, et systématiquement, à partir d'un parallèle avec « notre » parler<sup>1</sup>. Par essence, la *locutio angelica* est un langage mental : il est de nature intelligible et non sensible, puisque les anges sont des créatures immatérielles, de pures intelligences. Pourtant, et là est tout le problème, la pensée des anges (*cogitatio*) doit être distincte de leur parole ou langage (*locutio*). Qu'est-ce donc qui distingue la pensée du langage ? Ne diffèrent-ils que par la fonction communicative du second, au sens où c'est la direction vers autrui (*ordinatio ad alterum*) de la pensée qui la rend *ipso facto locutio* ? Ou existe-t-il une distinction de nature, une distinction « réelle » entre *cogitatio* et *locutio* ? Si la pensée doit, pour devenir langage, s'extérioriser à l'aide d'un intermédiaire (*medium*), qu'Augustin appelle le *vehiculum verbi*, le signe qui est *medium* est-il distinct de la pensée elle-même ? Dans le cas d'une réponse négative, comment se caractérise ce signe en tant que *vehiculum* ou *expressio verbi* ?

Après avoir étudié les différentes conceptions développées par les théologiens du XIII<sup>e</sup> siècle, en insistant en particulier sur la contribution de ces développements à la question plus générale du langage mental, à partir de l'héritage augustinien du *De Trinitate*<sup>2</sup>, et la manière dont Dante, dont le *De vulgari eloquentia* refusait aux anges la possibilité de « parler » (*loqui*)<sup>3</sup>, j'ai consacré l'année 2006-2007 à l'étude de deux textes importants de Gilles de Rome. Alors que la majorité des théologiens du XIII<sup>e</sup> siècle tendent à faire de l'*ordinatio ad alterum* le seul critère de distinction entre pensée et parler, Gilles de Rome s'oppose à cette position et soutient la nécessité d'une distinction réelle entre la *cogitatio* et ce qu'il nomme l'*expressio verbi*. De ce fait, si les tenants de la

---

1. Voir « Le parler des anges et le nôtre », dans S. CAPOTI – R. IMBACH – Z. KALUZA – G. STABILE – L. STURHESE (éd.), *Ad Ingenii Acuitionem, Studies in Honour of Alfonso Maierù*, Louvain-la-Neuve 2007, p. 377-401.

2. Voir *Annuaire* 114 (2005-2006), p. 325-327.

3. Voir « “Solo all'uomo fu dato di parlare”. Dante, gli angeli e gli animali », *Rivista di Filosofia neo-scolastica* (2006/3), p. 435-465.

position dominante tendent à assimiler de plus en plus le concept au signe, Gilles de Rome les distingue au contraire, envisageant de nombreux modes de communication sémantique par lesquels l'ange peut « parler ».

Gilles de Rome consacre deux longs chapitres à la *locutio angelica*, tout d'abord les questions 12 et 13 de son *De cognitione angelorum* (éd. 1503, per Simon de Luere, Venise; entre 1285-86 et 1288), puis son commentaire plus tardif au livre 11 des Sentences (*In secundum librum Sententiarum*, Venetiis, 1581, vol. I; après 1290), qui reprendra essentiellement la q. 12 et seulement certains aspects de la q. 13<sup>4</sup>.

L'analyse de Gilles est très systématique. Elle articule d'une part les différents types de parler, d'autre part les différents types d'échanges entre l'ange et un auditeur :

Types d'échanges \ Types de discours	(A) ange > homme	(B) ange > ange	(C) ange > lui-même	(D) ange > Dieu
(1) En transformant la matière et en formant des <i>voces</i>	X	X	X	X
(2) En formant des images	X	X	X	X
(3) En appliquant la « vertu » angélique au ciel pour produire des formes		X	X	X
(4) En formant des intellections et des « expressions » du verbe		X	X	X
(5) En formant des intellections et des verbes mentaux			X	X
(6) En ouvrant son cœur				X

L'ange peut en effet parler à l'homme par des signes corporels : (1) en appliquant sa *virtus* à l'air, il lui imprime un mouvement local, en le scindant et le réfléchissant, et ainsi produit des *voces*; (2) par ailleurs il peut agir sur la faculté imaginative de l'homme en lui imprimant des images des sons, qui pourront ensuite être prononcés par les hommes (ce parler est analogue au *verbum quod habet imaginationem vocis*, les mots tels qu'on les roule dans sa pensée avant de les prononcer, décrits par Augustin dans son *De Trinitate*, c. XV). L'ange peut aussi faire apparaître des images des choses dans la *fantasia*. Ces modes corporels sont utilisés par l'ange également pour parler à un autre

4. Voir surtout, B. FAES DE MOTTONI, « Voci, “alfabeto” et altri segni degli angeli nella Quaestio XII del *De cognitione angelorum* di Egidio Romano », *Medioevo* 13 (1987), p. 71-104; T. SUAREZ-NANI, *Connaissance et langage des anges*, Vrin, Paris 2002.

ange : il peut se servir de l'imagination d'un homme ou d'un autre être animé, en faisant apparaître les fantômes des choses ou des mots sensibles destinés à l'autre ange, et c'est à travers cet intermédiaire que l'ange récepteur voit et reçoit son message. Il existe en outre (3) un type de langage par « figures », qui est spécifique aux échanges entre les anges. Les anges communiquent en effet à travers un système de signes graphiques : tout comme l'homme produit des signes par une application particulière de la plume sur un support matériel, l'ange produit son langage figuré par une application de sa « vertu » au ciel empirée (à une petite ou grande partie de celui-ci), dessinant des figures qui lui servent à manifester sa pensée, et qui ne sont visibles que par un autre ange. Gilles établit un parallèle entre les signes graphiques célestes et les lettres de l'alphabet d'un côté, la vertu angélique et l'encre de l'autre, enfin entre le ciel et le parchemin comme supports de l'écriture, en assimilant le ciel à une peau que tend Dieu, pour que le ciel devienne le livre de l'univers... Dans ces trois types de parler, il y a dépendance à l'égard d'un corps qui est extérieur à l'ange. Ce n'est plus le cas avec les types suivants.

L'*expressio verbi* (4), sur lequel nous allons revenir car c'est le cas le plus complexe, dépend d'un acte de volonté qui transforme un contenu de pensée pour lui donner une forme qui pourra être appréhendée par l'autre ange. L'expression est nécessaire quand l'adresse se fait à un autre ange, puisque l'acte de volonté est opaque à autrui, mais qu'au contraire il ne l'est pas à soi-même ou à Dieu. Pour cette raison, l'*expressio verbi* n'est pas nécessaire dans ces deux derniers cas. Alors que les quatre premiers types de signes avaient une valeur à la fois représentative et communicative, ils n'ont plus qu'une valeur représentative quand l'ange se parle à lui-même (5). Et lorsque l'ange parle à Dieu il n'y plus alors besoin ni de communication, ni de représentation, et donc pas non plus de signe. Dieu peut lire les pensées de l'ange avant même qu'il ne les pense, et aussi bien des pensées présentes que des passées futures, alors que l'ange lui-même ne les connaît que lorsqu'il les pense en acte. Le langage à Dieu n'est qu'une simple *patefactio cordis*.

C'est en prenant le contre-pied de la conception de Thomas d'Aquin que Gilles de Rome défend la nécessité d'une *expressio verbi*. Thomas, comme les autres théologiens, soutenaient qu'il suffisait à la pensée (*cogitatio*) d'être ordonnée, par un acte de la volonté, vers autrui pour se transformer en parler (*locutio*). Gilles part de l'idée acceptée que les actes de volonté sont absolument privés, opaques, donc inconnus d'un autre ange (*ordo voluntatis unius angeli est ignotus alteri angeli... et ordo voluntatis nostrae naturaliter et per se loquendo ignotus est cuilibet angelo*, *In II Sent.* 481aC), et en conclut que l'*ordo voluntatis* ne peut être la caractéristique propre du *loqui*, car si tel était le cas, l'ange récepteur ne saurait jamais qu'une parole lui est adressée. Pour Gilles de Rome, ce sont donc ces « modes d'expression » des pensées intérieures qui constituent le trait distinctif du langage, et non pas simplement le fait qu'elles soient ordonnées vers autrui (*De cognitione angelorum*, q. 12, f. 111ra-rb). Gilles ne fait pas de différence entre le parler de l'ange et le parler de l'homme. Dans les deux cas, la première opération, qui est celle d'une conversion sur les

*species* intelligibles gardées dans la mémoire, produit un *verbum* intelligible, un concept générique : il s'agit par exemple du concept d'oiseau. La seconde opération, pour l'ange comme pour l'homme, a pour origine un autre acte de conversion sur le verbe ainsi formé, qui permettra de spécifier ce contenu de pensée, par exemple la pensée d'un oiseau en particulier, ou d'un contenu complexe affirmatif. Cette opération aboutira à la formation d'une *expressio* du verbe intelligible. À un même *verbum* intelligible correspond donc plusieurs verbes exprimés, qui répondent à autant d'actes de conversion distincts sur ce *verbum* intelligible : « Il y a pour l'ange autant d'actes de conversion sur une espèce intelligible, que de modes de renvois à cette intellection, et que d'expressions de cette intellection » (*De Cognitione angelorum*, f. 113ra-rb). Alors que les verbes intelligibles ne sont pas visibles par les autres anges, les « expressions » de ceux-ci sont par contre visibles et intelligibles.

C'est cette différence entre le concept générique et son expression qui est importante. Nous avons ici parlé d'une *expressio verbi* qui est volontairement produite, mais Gilles envisage aussi le cas où celle-ci est naturellement produite, à partir d'un exemple qu'il discute à plusieurs reprises. Nous sommes dans un cas différent, celui où un ange cherche à lire les pensées d'un homme. De façon analogue à ce qui vient d'être dit, l'ange ne peut lire en l'homme que des pensées génériques. Par exemple, il peut voir qu'il pense à la fuite, mais pas spécifiquement s'il souhaite fuir ou au contraire ne pas fuir. Par contre, il se trouve que si l'homme pense intérieurement à ne pas fuir, alors il s'échauffe, et ceci constitue pour l'ange un signe naturel lui permettant de savoir qu'il pense ainsi à la fuite négativement, qu'il pense à ne pas fuir. Ces signes naturels ont pour l'ange ou le démon qui veut connaître les pensées de l'homme la même fonction qu'un signe volontairement produit (*De Cognitione angelorum*, f. 107va-vb)<sup>5</sup>.

Les conceptions sur le parler des anges développées par les théologiens tendaient à refuser une différence autre que de raison entre la pensée et le parler, le parler se différenciant du penser par l'*ordinatio ad alterum*. Pour Gilles, à l'inverse, cette *ordinatio* ne suffit pas, et de ce fait il affirme la nécessité d'une *expressio* du verbe intérieur, mais décrit également à côté de ce parler particulier, d'autres types de signes pour la communication angélique, à l'homme, à l'ange, à lui-même et à Dieu, comme on l'a vu. Cette théorie de l'*expressio verbi* fera l'objet de discussions critiques assez vives, chez Duns Scot ou chez Ockham en particulier.

---

5. Voir « Une forme particulière du langage mental, la *locutio angelica*, selon Gilles de Rome et ses contemporains », à paraître dans les *Actes* du colloque sur "le langage mental", organisé par J. Biard en décembre 2005.

## II. Les *Glosulae* sur Priscien, Guillaume de Champeaux, Abélard : discussions sur la nature de la voix

La question de la nature catégorielle de la voix (*vox*) fait, aux dires d'Abélard, l'objet d'une *magna dissensio*, mais ses enjeux philosophiques étaient déjà présents dans l'Antiquité, comme le rapporte encore un commentaire grammatical attribué à Jean Scot au IX<sup>e</sup> siècle, qui oppose les Stoïciens, selon qui la *vox* est corporelle, et les philosophes, Académiciens et Péripatéticiens, avec lesquels il est d'accord, selon qui la *vox* est incorporelle. Pierre Hélié, mentionnera lui aussi au milieu du XII<sup>e</sup> siècle, en suivant Aulu-Gelle (*Noctae Atticae*, V, XV, 6-7, éd. Marshall, 1968, p. 209 : 12-15), l'opposition entre les Stoïciens qui soutenaient l'opinion – qu'il juge pour sa part « frivole » – que la *vox* est dans la catégorie de la substance, et Platon qui jugeait qu'elle était dans la catégorie de la qualité en tant que « percussion de l'air » – Pierre Hélié jugera quant à lui qu'elle n'est dans aucune catégorie, ce qui en fait un être d'une nature très particulière (*Summa super Priscianum*, “De voce”, éd. Reilly, 1993, p. 65-71, et 66 : 16-17).

Au tournant des XI<sup>e</sup>/XII<sup>e</sup> siècles, la discussion se développe de façon parallèle dans des commentaires sur les *Institutiones* de Priscien, et dans des commentaires sur les *Catégories*, et l'on en donne pour point de départ un conflit d'autorité : il s'agit de déterminer si la *vox* est une substance, un corps, comme le voulait Priscien avec les Stoïciens (*Instit.* I, 1, GL2, p. 5 : 1-4; I, 6; GL2, p. 15-22), ou si elle est une quantité, selon Aristote dans le chapitre sur la quantité des *Catégories* (6, 4b32-5a1), où il prenait le discours (*oratio*) comme exemple de quantité discrète, la troisième possibilité étant qu'elle soit une qualité, opinion rapportée comme étant celle de Platon par Aulu-Gelle, et dérivée d'un passage de Boèce (PH2, p. 4 : 18-20). Les arguments développés dans le cours de la discussion montrent que les enjeux vont bien au-delà d'un simple conflit d'autorités, et qu'ils sont d'ordre ontologique, noétique, sémantique, logique, linguistique et physique.

La solution de Priscien, que la *vox* est de l'air, donc un corps et une substance, suscite une discussion qui est exactement parallèle à celle sur l'universel, en raison de la définition du « commun » donnée par Boèce, à la fois dans son commentaire sur les *Catégories* (PL64, 164D), et dans celui sur l'*Isagoge* (*Isag.* II; éd. Brandt, p. 161 : 16-163 : 3). Le commun est ce qui peut exister en plusieurs singuliers simultanément, en totalité et dans le même temps. Boèce prend précisément l'exemple du discours (*sermo*), qui peut arriver en des oreilles différentes « totus et integer » en même temps. Or cette opinion s'oppose à ce que la *vox* soit une substance, en raison d'un passage attribué à Augustin qui dit qu'« aucun corps individuel ne peut être en même temps et en totalité en différents lieux ».

Une solution pour réconcilier les deux autorités tout en maintenant l'opinion que la *vox* est une substance consiste à dire que l'on peut considérer la *vox* comme une, parce que le locuteur, quand il la prononce, attribue à l'air une forme déterminée, de sorte qu'elle peut être considérée comme formellement

la même (ou identique par sa forme), même si elle est matériellement différente, dans les différentes oreilles en lesquelles elle est reçue. C'est en tant qu'incorporelle qu'elle est identique en différents lieux en même temps (ce qui s'accorde avec le *dictum* d'Augustin), mais on peut pourtant maintenir l'opinion de Priscien que la *vox* est un corps en tant que c'est un incorporel particulier qui n'existe pas séparément de la matière (à la différence de Dieu). Mais ceci pose une question ultérieure : cette forme est-elle individuellement (*individualiter*) identique en différentes oreilles ? La réponse de la version standard des *Glosulae* sur Priscien est qu'elle est essentiellement et matériellement différente en chaque oreille, mais qu'elle y est formellement identique, et donc on dit qu'il s'agit de la même forme, non pas parce qu'elle est numériquement identique, mais parce qu'elle est formellement identique, ayant une « forme semblable » (*consimilis forma*).

On a ici une théorie, qui, si l'on accepte le parallèle entre la discussion sur la *vox* et celui sur l'universel, laquelle se confirme par les développements d'Abélard dans sa *Dialectica* (éd. De Rijk, p. 65-71), ne soutient pas que l'universel existe matériellement identique en différents lieux. Or l'on sait que Guillaume de Champeaux a soutenu une première solution réaliste sur les universaux, qu'Abélard, venant discuter dans son école, l'a obligé à abandonner. Selon celle-ci, l'universel est une « chose existant essentiellement identique, en totalité et simultanément, dans les individus, entre lesquels n'existe aucune diversité essentielle, mais seulement une diversité dans les accidents » (*Historia calamitatum*, éd. Monfrin, p. 65 : 85-88). Alors que cette solution est attestée par plusieurs témoignages indirects, on ne la trouve défendue dans aucun texte. Pourtant elle est très proche de la solution adoptée par les *Glosulae super Priscianum* dans leurs discussions sur la signification du nom appellatif<sup>6</sup>. Le fait que cette solution soit différente de celle développée dans le chapitre sur la *vox* confirme que la « version standard » de la section sur la *vox*, qui est différente d'autres versions trouvées dans d'autres témoins des *Glosulae*, doit être considérée comme une section postérieure ou en tout cas hétérogène par rapport à l'ensemble du traité.

Une autre solution proposée pour dépasser les difficultés de la solution selon laquelle la voix est une substance, est celle que l'on trouve mentionnée dans un ensemble de commentaires sur les *Catégories* étudiés par Y. Iwakuma<sup>7</sup>. Elle affirme qu'il y a « équivocité », puisque la voix est à la fois : dans la catégorie de la substance, ce qui expliquerait qu'elle est un corps, en tant qu'elle qui est prononcée, est entendue, et signifie ; dans la catégorie de la quantité, en tant qu'elle est une mesure : cette quantité est adjacente à la voix qui est substance, et qui proprement signifie. Elle est attribuée par Abélard à Guillaume de Champeaux (*Dialectica*, p. 67. 5-8).

6. Voir « Les *Glosulae super Priscianum*, sémantique et universaux », à paraître.

7. « William of Champeaux on Aristotle's *Categories* », dans J. BIARD – I. ROSIER-CATACH (éd.), *La tradition médiévale des Catégories (XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, Peeters, Louvain/Paris 2003, p. 313-328.

La troisième solution affirme quant à elle que la *vox* n'est que quantité, conformément à ce que disent Aristote et Boèce. C'est en tant que quantité qu'elle est prononcée, entendue, et qu'elle signifie. Elle s'appuie d'abord sur un raisonnement physique lu chez Macrobie, en un passage où il parle du mouvement des sphères et de la musique : le son résulte d'un choc entre deux corps, tout comme la voix est produite par le frapement de l'air par la langue. Or le son est ce qui est produit par le frapement, et non ce qui est frappé, l'air.

On lit chez Abélard la discussion de tous les points précédemment abordés, mais le plus intéressant est certainement la justification qu'il donne de la solution de la quantité, qu'il adopte. Elle provient d'une analyse de la perception : contrairement à ce que soutenaient nos anonymes et Guillaume de Champeaux, ce qui est perçu, qu'il s'agisse de l'audition ou d'un autre sens, ce sont des formes et non des substances. L'on peut seulement dire de façon impropre et dérivée que l'air est entendu, comme l'on dit qu'un corps est vu ou senti, mais à proprement parler, c'est la forme quantitative qui est entendue, tout comme c'est la couleur qui est vue, ou encore l'odeur sentie. Abélard peut donc affirmer que la voix est seulement quantité. Même si la voix est portée par une substance, l'air, cela ne lui confère en aucun cas d'appartenir à la catégorie de son support.

La discussion sur la solution de la voix comme substance fait intervenir d'autres problèmes très complexes, notamment celui du parallèle entre l'audition et la vision (y a-t-il le même rapport entre la voix qui est produite comme une et se retrouve identique en des oreilles différentes, et un objet qui est un et vu identiquement par des yeux différents?), et celui de la propriété des substances à recevoir les contraires, abordé par Aristote dans le c. 5 des *Catégories* (contrairement aux substances qui peuvent recevoir des attributs contraires, tel un homme qui peut être malade ou en bonne santé, l'énoncé vocal peut recevoir des attributs contraires, le vrai et le faux, mais sans subir de modification, puisque ce qui change lorsqu'un énoncé est dit vrai ou faux, c'est l'état du monde – ce qui va contre la possibilité que la voix soit une substance). Ce problème fait surgir des développements intéressants sur le principe de contradiction (en quel sens peut-on dire qu'un énoncé *p*, prononcé affirmativement en *t*<sub>1</sub> et négativement en *t*<sub>2</sub>, est le même énoncé, condition nécessaire pour que s'applique le principe?)<sup>8</sup>.

En plus de l'étude doctrinale sur cette question fort débattue de la nature de la voix, la recherche a eu pour but de mettre de l'ordre dans le corpus dans lequel elle se rencontre, puisqu'il s'agit essentiellement de textes inédits, anonymes, non datés, commentaires sur les *Catégories* et commentaires sur le *De voce* de Priscien, qui ont pour particularité d'exister en plusieurs versions. À partir de l'analyse des différentes solutions, il a été possible de proposer une chronologie relative de ces textes. Par ailleurs, s'il est manifeste que Guillaume

8. « "Vox" and "Oratio" in Early Twelfth Century Grammar and Dialectic », dans I. ROSIER-CATACH (éd.), *Arts du langage et théologie aux confins des XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles*, Brepols, Turnhout.

de Champeaux a joué un rôle dans les discussions, le travail a tenté d'avancer des hypothèses sur l'attribution à Guillaume de certains des textes anonymes, ce qui fait actuellement l'objet d'approches divergentes de la part des spécialistes<sup>9</sup>. Or notre question est sur le plan méthodologique assez remarquable : en effet, une fois reconstruit le débat en ordonnant les différentes solutions qui ont été proposées, en se fondant sur ces textes anonymes et sur les témoignages d'Abélard qui en traite longuement par deux fois (dans sa *Dialectica* et dans le commentaire sur les *Catégories* de la *Logica* « *Ingredientibus* »), l'on constate que la solution de Guillaume de Champeaux s'articule en trois points, que l'on lit dans certains des textes anonymes, mais que l'on ne trouve jamais ensemble dans aucun des témoins. D'où notre conclusion, à la fois négative : il est probablement impossible d'assigner avec certitude un texte à Guillaume de Champeaux, et positive : il est possible de rapporter certains textes à l'enseignement de Guillaume, et de dégager sur la base de témoignages concordants les grands points de sa doctrine. C'est une méthode qui s'est avérée fructueuse pour d'autres éléments de ses conceptions sémantiques ou linguistiques<sup>10</sup>. Elle nous semble à développer et à confirmer, car elle permet de mieux comprendre la nature des dissensions entre Abélard et son maître Guillaume, et ainsi de contribuer à une reconstruction plus exacte des débats logico-linguistiques au début du XII<sup>e</sup> siècle.

---

9. Voir « Priscian on Divine Ideal and Mental Conceptions: The discussions in the *Glosulae in Priscianum*, the *Notae Dunelmenses*, William of Champeaux and Abélard », *Vivarum* 45/2-3 (2007), p. 219-237.

10. Voir « Arts du langage et théologie aux confins des XI<sup>e</sup>/XII<sup>e</sup> siècles : conditions et enjeux d'une mutation », dans K. CHEMLA (dir.), *Action concertée. Histoire des savoirs, 2003-2007, Recueil des synthèses*, CNRS, Paris 2007, p. 13-18.

[http://www.cnrs.fr/prg/PIR/Docs/histsavoirs/synth2003-2007Histoire des savoirs.pdf](http://www.cnrs.fr/prg/PIR/Docs/histsavoirs/synth2003-2007Histoire%20des%20savoirs.pdf)