

Tiziana Suarez-Nani

(Université de Fribourg/Suisse)

Individualität und Subjektivität der Engel im 13. Jahrhundert: Thomas von Aquin, Heinrich von Gent und Petrus Johannis Olivi

Einführung

Avant d'entrer dans le vif de notre sujet, il n'est pas inutile de rappeler que la problématique des anges - telle qu'elle est traitée et discutée dans la culture philosophique et théologique du Moyen Age latin - plonge ses racines très loin dans l'histoire des religions et de la philosophie. Si la source ultime des doctrines médiévales sur les créatures spirituelles est fournie par les écrits bibliques, on ne peut oublier que la croyance aux anges et aux démons telle qu'elle se présentait dans la Bible avait déjà une longue histoire. Elle remontait en particulier à la religion babylonienne, qui connaissait des êtres intermédiaires bons – des divinités propitiatoires attachées à chaque individu – et des êtres mauvais – les démons, qui étaient tenus pour responsables du mal dans le monde¹. Une croyance semblable en des êtres intermédiaires est attestée également dans l'Égypte ancienne et dans la vieille religion iranienne : le mazdéisme est d'ailleurs considéré comme « une terre d'élection de l'angélologie et de la démonologie »². La croyance en des êtres intermédiaires bons ou mauvais est donc un patrimoine universellement attesté et peut être considérée comme une valeur commune de l'humanité, dont les livres qui composent la Bible ne sont que des véhicules parmi d'autres³. Sur la trace des écrits bibliques, l'angélologie sera développée par les Pères de l'Église et nourrira sans interruption la culture juive et chrétienne des siècles postérieurs⁴. Si Augustin - notamment à travers le *De Genesi ad litteram* et le *De civitate Dei*

¹ Vgl. D.C. Mulder, Les démons dans les religions non-bibliques, in : *Concilium* 103 (1975), s. 21-30 ; H. Limet, Les démons méchants de Babylone, in : *Anges et démons. Actes du Colloque de Liège et de Louvain –la-Neuve, Louvain-la-Neuve 1989*, s. 21-35 ; A. Finet, Les anges gardiens du babylonien, in : *ibid.*, s. 37-52.

² Vgl. J. Kellens, Les « Fravasi », in : *Anges et démons*, cit., s. 99-114.

³ Pour l'angélologie biblique, vgl., entre autres, Ch. Fontinoy, Les anges et les démons de l'ancien Testament, in : *Anges et démons*, cit., s. 117-134 ; M. Limbeck, La source de la conception biblique du diable et des démons, in : *Concilium* 103 (1975), s. 31 ; J. Ponthot, L'angélologie dans l'Apocalypse johannique, in : *Anges et démons*, cit., s. 301-312 ; B. Télyssède, *Anges, astres et cieux. Figures de la destinée et du salut*, Paris 1986 ; R. Lavatori, *Gli angeli*, Genova 1991.

⁴ Pour l'angélologie patristique, vgl. A. Vacant, L'angélologie d'après les Pères, in : *Dictionnaire de théologie catholique*, Bd. I, Paris 1903, s. 1191-1222 ; B. Studer, Angelo, angelologia, in : *Dizionario patristico e di antichità cristiana*, Bd. I, Casale Monferrato, 1983, s. 195-196 ; G. Tavad, *Die Engel*, in : *Handbuch der Dogmengeschichte* II/2b, Freiburg-Basel-Wien 1968, s. 60-76..

- occupe une place irremplaçable dans cette trajectoire, un rôle tout à fait éminent sera joué par le Pseudo-Denys l'Aréopagite, dont les écrits - et en particulier le *De coelesti hierarchia* -, synthèse de philosophie néoplatonicienne et de pensée chrétienne, vont fournir un point de référence incontournable à l'ensemble de la spéculation médiévale sur les créatures spirituelles⁵.

Une présence tout aussi importante des réalités intermédiaires est également attestée dans l'histoire de la philosophie. Pour ne signaler que quelques éléments majeurs, rappelons l'importance de la figure du « daimon » chez Platon, qui réunit l'héritage de la religion grecque et du pythagorisme en une notion de l'intermédiaire (entre les dieux et les hommes) conçu comme nécessaire à la cohésion de la réalité et à la poursuite de la destinée humaine⁶. Aristote fait sienne l'exigence d'unification portée par la notion platonicienne d'intermédiaire et lui fait place dans sa conception du monde: dans le système aristotélicien ce sont les sphères célestes, dont l'ensemble forme la région supra-lunaire, qui représentent la réalité intermédiaire entre le monde sensible (ou sublunaire) et le principe premier, à savoir le Premier Moteur Immobilable. Le monde sidéral est mû d'un mouvement circulaire, uniforme et éternel par des moteurs appelés « Intelligences » ou « substances séparées » (c'est-à-dire immatérielles) : ces substances, qui exercent la fonction de moteurs des cieux, représentent chez Aristote les intermédiaires proprement dits entre le monde de la génération et de la corruption et le Premier Moteur Immobilable⁷. La cosmologie aristotélicienne a trouvé un accueil et un développement très importants dans la culture philosophique du monde arabe médiéval, dont l'une des figures les plus éminentes est Avicenne (Ibn Sîna : 980-1037) : dans son système philosophique, qui opère une synthèse remarquable entre aristotélisme et néoplatonisme, les réalités intermédiaires - Intelligences séparées et Ames des cieux - jouent un rôle fondamental et nécessaire de médiation aussi bien dans la constitution de l'univers que dans le retour des choses vers le Principe premier ; or - et c'est là un élément capital pour la culture philosophique et théologique du Moyen Age latin - ces réalités intermédiaires sont identifiées par Avicenne avec les anges de la religion islamique, si bien qu'il y a chez lui une

⁵ Pour une synthèse de la pensée dionysienne, vgl. : R. Roques, *L'univers dionysien*, Paris 1954 ; pour sa réception au Moyen Age : B. Faes de Mottoni, *Il 'corpus dionysianum' nel Medioevo*, Firenze 1982 ; Y. de Andia (Hrsg.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, Paris 1997 ; T. Boiadjev-G. Kapriev (Hrsg.), *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*, Tournout, 2000.

⁶ Vgl. M. Détiéne, *De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de « daimôn » dans le pythagorisme ancien*, Paris 1963 ; A. Motte, *La catégorie platonicienne du démonique*, in : *Anges et démons*, cit., s. 205-221.

⁷ Vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, Buch XII ; *Physik*, Buch VIII ; *Traktat über den Himmel (?)*. Dazu : R. Brague, *Aristote et la question du monde*, Paris 1988 ; H. Happ, *Hylé. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, Berlin-New York 1971 ; ders., *Kosmologie und Metaphysik bei Aristoteles. Ein Beitrag zum Transzendenzproblem*, in: *Parusia. Festgabe für J. Hirschberger*, Frankfurt 1965, s. 155-187 ; Ph. Merlan, *Aristotle's Unmoved Movers*, in: *Traditio* 4 (1946), s.1-30.

association étroite entre cosmologie et angéologie⁸. Dans ce rappel sommaire, on ne saurait passer sous silence un texte anonyme issu de la culture arabe du IXe siècle et qui a largement influencé le Moyen Age latin : il s'agit du *Liber de causis*, un recueil de théorèmes rédigé à partir de l'*Elementatio theologica* de Proclus, mais intégrant aussi des éléments de provenance plotinienne, dans un esprit d'adaptation à la foi islamique⁹ ; dans cet écrit, la problématique des intermédiaires est au premier plan : dans la hiérarchie d'intelligences et d'âmes qui agissent en tant que causes secondes, l'Intelligence Première occupe une place de choix et jouit de prérogatives - comme celles d'être une substance immatérielle, indivisible, capable de réflexion sur soi et pourvue des représentations intelligibles de toutes choses - que certains penseurs du Moyen Age latin n'hésiteront pas à attribuer aux créatures spirituelles.

Ce survol rapide permet de constater que les spéculations médiévales sur les anges - surtout à partir du XIIIe siècle - s'enracinaient dans un riche patrimoine, à la fois religieux et philosophique, dont les médiévaux latins ont hérité, et où ils ont puisé des éléments qui ont largement nourri leur réflexion et qui ont constitué des points de référence incontournables. Par ailleurs, on aura remarqué que dans cet héritage les intermédiaires que nous appelons « anges » sont présents sous des dénominations différentes : substances séparées, intelligences, âmes, démons. Cependant, c'est toujours un même type de réalité qui est ainsi désignée, à savoir ce qui est intermédiaire entre le principe suprême de nature divine et les réalités du monde matériel. Cette situation commune d'intermédiaires unifie ces différentes entités par leur réduction à une même fonction de médiation et de cohésion dans l'univers créé.

Parmi les penseurs du XIIIe siècle, Thomas d'Aquin figure sans doute parmi ceux qui étaient le plus conscients de cet héritage : dans son opuscule *De substantiis separatis*, qui date de 1271 et qui est resté inachevé (« unvollendet »), Thomas propose une lecture de l'histoire de la philosophie qui vise à retrouver, dans les théories des présocratiques, de Platon, d'Aristote et d'Avicenne, ces réalités intermédiaires que les religions du Livre nomment

⁸ Vgl. Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive de scientia divina*, Buch IX (kritische Edition der lateinischen Uebersetzung durch S. Van Riet und mit einer Einführung von G. Verbeke, Louvain-Paris 1980, s. 454-521); Epître des définitions, in: A.M. Goichon, *Introduction à Avicenne, son Epître des définitions*, Paris 1933. Ueber die Doktrin des Avicenna vgl., unter anderen, L. Gardet, *la pensée religieuse d'Avicenne*, Paris 1951; H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Paris 1979; D. Gutas, *Avicenna and the aristotelian Tradition*, Leiden 1988 ; J. Jolivet, *Philosophie médiévale arabe et latine*, Paris 1995.

⁹ O. Bardenhewer, *Die pseudo-aristotelische Schrift bekannt unter dem Namen « Liber de causis »*, Freiburg (Br.), 1882; A. Pattin, *Le „Liber de causis“*, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 28 (1966), s. 90-203. Dazu: C. D'Ancona Costa, *Recherches sur le „Liber de causis“*, Paris 1995.

« anges »¹⁰. Aussi, après avoir considéré les différents types d'intermédiaires présents dans leurs systèmes, il affirme, et de manière significative : *Quae si vera essent, omnes huiusmodi medii ordines apud nos angelorum animae censerentur*¹¹. Cette mise en relation des anges avec les réalités intermédiaires de la tradition philosophique est très importante, car elle va permettre à Thomas d'Aquin de comprendre et d'interpréter les anges de la religion chrétienne à la lumière de ce que les philosophes ont dit à propos des substances séparées. A cette démarche interprétative se rattache également la valeur philosophique de son angéologie : dans les différents textes où il en traite, Thomas ne se contente pas de clarifier la réalité des anges à la lumière des Ecritures et de la tradition théologique, mais cherche une compréhension plus précise et plus profonde de ces réalités, par le recours à une tradition philosophique à laquelle il accorde beaucoup de crédit. De la parenté mise en relief par Thomas résulte également son identification des anges avec les substances séparées des philosophes : même si ces deux types de réalités ne se recouvrent pas parfaitement, les dénominations « anges », « substances séparées » ou « intelligences » désignent pour lui un même type d'entité intermédiaire, dont les traits saillants sont la nature intellectuelle et la fonction de médiation¹².

A partir de ces clarifications nous pouvons désormais préciser l'objet de cette contribution : notre intention est d'abord de clarifier la nature et le statut des anges selon Thomas von Aquin (1224/25-1274) afin de dégager la signification philosophique de sa conception ; seront présentées ensuite les conceptions d'Heinrich von Gent (1217/23-1293) et de Petrus Johannis Olivi (1248-1298), dont les points de vue sont tout à fait différents de celui de Thomas, ce qui nous permettra de mettre en lumière les options majeures sur cette question émergées au cours de la seconde moitié du XIIIe siècle ; nous essayerons enfin de comparer les deux orientations rencontrées dans notre analyse afin d'en tirer quelques remarques conclusives. Si le domaine angéologique a fourni aux médiévaux l'occasion de traiter de

¹⁰ Vgl. De substantiis separatis, c. 1-8 (Editio Leonina, Bd. 40/I, Roma 1969, s. 36-80).

¹¹ Vgl. *ibid.*, c. 1.

¹² L'identification des anges avec les substances séparées des philosophes a été admise par la majorité des penseurs du Moyen Age, mais elle a été fortement critiquée Dietrich von Freiberg, qui la refuse ouvertement dans le « De substantiis spiritualibus » et dans le « De animatione caeli » à partir d'indications déjà présentes chez Albert le Grand (« De causis et processu universitatis a prima causa » (I, 4, 8 ; II, 5, 4), « In II Sententiarum » (d. III, a. 3), « Problemata determinata » (qu. 3). Dazu : L. Sturlese, « Il 'De animatione caeli' di Teodorico di Freiberg », in : *Xenia Medii Aevi*, Roma 1978, s. 175-247; T. Suarez-Nani, « Les anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées au XIIIe siècle », Paris 2002, s. 143-151 ; ders., « Substances séparées, intelligences et anges chez Thierry de Freiberg », in : K. Kandler-B. Mojsisch- F.B. Stammkötter (Hrsg.), *Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft*, Amsterdam-Philadelphia 1999, s. 49-67.

nombreux thèmes¹³, cette étude se limitera à l'examen d'un seul d'entre eux : celui du statut de l'ange et de la subjectivité¹⁴ qu'il représente, dont nous espérons montrer la signification et la contribution à la réflexion dans le domaine anthropologique.

I. Thomas von Aquin

Après avoir largement démontré la nécessité des anges dans l'ordre de l'univers¹⁵, Thomas d'Aquin pose, dans plusieurs de ses écrits¹⁶, la question de leur nature et de leur statut. Cette question est formulée de manière tout à fait particulière comme suit: est-ce que les anges diffèrent selon l'espèce ?¹⁷ Cette façon d'envisager la question résulte directement de la manière dont l'Aquinate conçoit l'individuation : pour lui, en effet, l'individuation est synonyme de différenciation numérique à l'intérieur d'une unité préalablement donnée. Dans le cas des êtres humains, par exemple, poser la question de l'individuation c'est se demander ce qui fait que les individus se différencient à l'intérieur de l'espèce humaine dont ils partagent la nature¹⁸. Les réalités individuelles comme telles sont ainsi considérées comme le résultat d'une division ou d'une multiplication à partir d'une unité donnée, si bien que la cause de l'individuation coïncide avec le principe de différenciation numérique à l'intérieur d'un ensemble.

Toujours en ce qui concerne les êtres humains, Thomas détermine ce principe par analogie avec la division des choses en genres et en espèces. La diversité des genres est causée par la matière, alors que la diversité des espèces résulte de la diversité des formes propres à chacune d'elles. De manière analogue, puisque chaque individu humain est composé de matière et de forme, le principe de son individuation est à chercher parmi ces

¹³ In unserer Studie « Les anges et la philosophie » wir haben 2 Themen analysiert : die Subjektivität und die kosmologische Funktion der Engel, und in „Connaissance et langage des anges“ wir haben die Themen der Erkenntnis und der Sprache behandelt.

¹⁴ Par « subjectivité » nous entendons ce qui représente le fondement de chaque ange en tant que sujet et le constitue comme tel : il s'agit donc du fondement de chaque existence angélique prise dans sa communauté de nature avec les autres anges.

¹⁵ Vgl. Summa contra gentiles II, c. 45-46.

¹⁶ Vgl. In II Sententiarum, d. III, qu. 1, a. 1; Summa contra gentiles II, c. 96; Summa theologiae I, qu. 50, a. 4; Quaestio de spiritualibus creaturis, qu. unica, a. 8.

¹⁷ « Utrum angeli differant specie » : notre analyse de cette question va se référer principalement à la « Quaestio de spiritualibus creaturis », qu. un. a. 8.

¹⁸ Vgl. Summa contra gentiles IV, c. 11 : « Nam quod apud nos duo habentes humanam naturam sint duo homines, ex hoc contingit quod natura humana numero dividitur in duobus ». Dans la questio 4 du commentaire du « De trinitate » de Boèce, Thomas pose la question en ces termes : « De hiis quae ad causam pluralitatis pertinent ». Le problème de l'individuation est traité dans plusieurs écrits : De ente et essentia, c. 2, 5 und 6 ; Summa theologiae I, qu. 3, a.3 ; qu. 29, a. 2, ad 5 ; a. 3, ad 4 ; a. 4 ; qu. 47, a. 2 ; qu. 75, a. 4 ; qu. 119, a. 1 ; Summa contra gentiles II, c. 40 und 45. Vgl. dazu : I. Klinger, Das Prinzip der Individuation bei Thomas von Aquin, Münsterschwarzach 1964.

composantes ; or, aucune forme n'est d'elle-même « cette forme-ci » (c'est-à-dire forme de tel ou tel individu particulier), car aucune forme ne possède un principe intrinsèque qui la détermine à l'individualité : une forme ne devient « cette forme-ci » que lorsqu'elle est reçue dans un substrat matériel¹⁹. Chaque individu humain, comme les autres réalités matérielles, se différencie donc de ses semblables par sa matière.

Par cette conception, Thomas adopte ouvertement la théorie aristotélicienne de l'individuation par la matière – ou du moins l'interprétation avicénienne de cette théorie (« oder mindestens die Interpretation der aristotelischen Theorie durch Avicenna »)²⁰. Il s'ensuit que dans le domaine des réalités matérielles – y compris l'être humain – l'individualité est synonyme de corporéité et d'appartenance à une espèce qui la précède (ontologiquement) et la dépasse. Le rapport de chaque individu à son espèce est un rapport de participation et de dépendance : c'est pourquoi Thomas en vient à affirmer que l'homme ne coïncide pas avec son humanité (*hic homo non est humanitas*), en entendant par « humanité » non pas l'ensemble du genre humain, mais la forme spécifique qui fait de chaque individu un être humain²¹. Par cette déclaration, Thomas signale (« weist darauf hin » ?) une inadéquation ou un écart entre l'individu et sa nature d'être humain, et signifie par là-même la dépendance de l'individu par rapport à l'humanité (ici au double sens de genre humain et de forme spécifique). Dans cette perspective, l'individu comme tel revêt une valeur secondaire par rapport à l'espèce dont il fait partie : Thomas le dit d'ailleurs explicitement lorsqu'il déclare que : *Bonitas speciei excedit bonitatem individui, sicut id quod est formale excedit id quod est materiale. Magis igitur addit ad bonitatem universi multitudo specierum quam multitudo individuorum in una specie*²².

Cette conception de l'individuation des substances matérielles a d'importantes conséquences en ce qui concerne le statut des anges et débouche notamment sur la thèse que les anges ne sont pas des individus au même titre que les êtres humains. A la question

¹⁹ Vgl. Super Boethium 'De trinitate', qu. 4, a. 2 : « Inter individua vero unius speciei hoc modo consideranda est diversitas. (...) Unde sicut diversitatem in genere vel specie facit diversitas materiae vel formae, ita diversitatem in numero facit haec forma et haec materia. (...) Nulla autem forma in quantum huiusmodi est haec ex seipsa (...). Unde forma fit haec per hoc quod recipitur in materia (...). Sed cum materia in se sit indistincta (...), efficitur haec signata, secundum quod subest dimensionibus. Ex hiis dimensionibus interminatis materia efficitur haec materia signata, et sic individuat formam. Et sic ex materia causatur diversitas secundum numerum in eadem specie ».

²⁰ Vgl. Avicenna, De anima, l. V, c. 3-4 (kritische Edition der lateinischen Uebersetzung durch S. van Riet, Louvain-Leiden 1968).

²¹ Vgl. Summa theologiae I, qu. 3, a. 3: "id quod est homo, habet in se aliquid quod non est humanitas"; De ente et essentia, c. 2-3: « : « humanitas significat id unde homo est homo. Materia autem designata non est id unde homo est homo, et ita nullo modo continetur inter illa ex quibus homo habet quod sit homo (...), inde est quod humanitas nec de homine nec de Sorte praedicatur ».

²² Vgl. Summa contra gentiles II, c. 45.

soulevée auparavant - *utrum angeli specie differunt* - Thomas répond en effet que les anges se distinguent les uns des autres selon l'espèce²³ ; en d'autres termes : les anges ne se différencient pas entre eux numériquement à la manière des réalités matérielles. Rappelons les deux arguments les plus significatifs en faveur de cette thèse.

1) Le premier est fondé sur l'immatérialité des anges : les créatures spirituelles sont des formes pures, séparées de la matière²⁴. Elles ne possèdent donc pas l'élément de différenciation numérique qui a été identifié comme principe d'individuation des substances matérielles. Puisqu'ils ne se différencient pas à l'intérieur d'une espèce, les anges ne sont donc pas des individus numériquement distincts à la manière des êtres humains. Selon la classification logique de l'arbre de Porphyre, il faut par conséquent situer les anges au niveau supérieur à celui des individus, c'est-à-dire au niveau de l'espèce, et considérer chacun d'eux précisément comme une espèce subsistant en elle-même. Il s'ensuit que la différenciation des anges entre eux est une différenciation spécifique, c'est-à-dire formelle : l'unité que chaque ange représente n'est donc pas une unité numérique, mais une unité formelle de l'ordre des transcendants (*unitas qui est de transcendentibus*) (« die Einheit die jeder Engel darstellt ist keine numerische, sondern eine formale Einheit, die zur Ordnung der Transzendentalien gehört »). A partir de cette première argumentation, il résulte que le statut de l'ange est celui d'une unité formelle accomplie en elle-même (« eine vollkommene und selbständige Einheit »), c'est-à-dire d'une entité qui coïncide avec sa propre forme.

2) Le deuxième argument est fondé sur un *leit motiv* de la pensée de Thomas d'Aquin : il s'agit de l'idée de l'ordre des choses (*ordo rerum*). Selon lui, en effet, l'ordre des parties de l'univers représente un bien : c'est le bien intrinsèque auquel chaque élément est soumis – le bien extrinsèque de l'univers étant Dieu lui-même²⁵. Mais il faut préciser qu'il y a deux types d'ordre entre les parties : un ordre par soi (*per se*) et un ordre par accident (*per accidens*). Le premier se vérifie entre les espèces, car celles-ci se distinguent les unes des autres du point de vue formel ; l'ordre « *per se* » est donc plus parfait que l'ordre « *per accidens* », car ce dernier se vérifie parmi les individus d'une même espèce et se situe par conséquent au niveau d'une

²³ Vgl. Quaest. de spiritualibus creaturis, qu. un., a. 8 : « Omnes angeli ab invicem specie differunt ».

²⁴ Dans la même Quaestio de spirit. creat., qu. un., a. 8, Thomas démontre en effet que les anges ne sont pas composés de matière et de forme, et que, s'ils l'étaient, ils ne diffèreraient pas seulement selon l'espèce, mais aussi selon le genre. Vgl. auch Summa theologiae I, qu. 50, a. 2. Im Traktat « De substantiis separatis » (c. 5-8) Thomas critique fortement la thèse de la composition hylémorphique des substances séparées soutenue par Avicébron. Dazu, vgl. E. Kleineidam, Das Problem der hylemorphen Zusammensetzung der geistigen Substanzen im XIII Jahrhundert bis Thomas von Aquin, Breslau 1930 sowie die bibliographische Hinweise bei T. Suarez, Les anges et la philosophie, cit., s. 40, Fussnote 3.

²⁵ Vgl. Quaestio disputata de malo, qu. 16, a. 2.

différenciation seulement numérique. Il s'ensuit que les réalités qui font partie d'un ordre « par soi » sont plus parfaites que celles qui n'appartiennent qu'à un ordre « par accident »²⁶. Pour Thomas, cela apparaît de manière évidente dans le cas des corps célestes, qui diffèrent entre eux selon l'espèce – il y a en effet un seul soleil et une seule lune – et qui sont disposés selon un ordre essentiel. A plus forte raison, dans la partie supérieure de l'univers les différentes réalités seront disposées selon un ordre « par soi » et non pas « par accident » : il faut en conclure que les anges – situés dans la partie supérieure de l'univers – sont ordonnés selon un ordre « par soi » et diffèrent entre eux formellement ou selon l'espèce²⁷. Par conséquent, chaque ange forme une espèce²⁸.

Ce deuxième argument est particulièrement important, car il ajoute au premier la thèse de la valeur supérieure de l'ange en tant qu'espèce par rapport à l'être humain en tant qu'individu : l'ange ne possède pas seulement un statut différent, mais de dignité supérieure à celui de l'homme. Cette supériorité est affirmée par Thomas dans différents domaines et se résume au fait que l'ange est plus proche de Dieu et en représente une image plus parfaite que celle qui se trouve en l'homme²⁹. Cet aspect est capital (« hochbedeutend ? beachtungsvoll ? »), car il permet de focaliser la figure de l'ange comme réalité tout à fait particulière à l'intérieur du créé, c'est-à-dire comme un modèle par rapport à tout ce qui lui est inférieur dans l'ordre des choses. C'est pourquoi, l'ange en tant qu'espèce contribue plus et mieux au bien de l'univers que ne le fait n'importe quelle réalité individuelle³⁰.

Cette valeur fait de l'ange l'emblème d'une subjectivité parfaite, c'est-à-dire d'une subjectivité qui se présente comme une entité irréductible (puisque coïncidant avec son essence), autonome et formellement distincte des autres. Ce statut résulte de l'adéquation et de la coïncidence totale du sujet individuel avec son essence, c'est-à-dire avec le fondement

²⁶ Vgl. Summa contra gentiles II, c. 93 ; In II Sent., d. 3, qu. 1, a. 4.

²⁷ Vgl. Qu. de spirit. creat., qu. un., a. 8 : « Et sic relinquatur quod omnes angeli ab invicem specie differunt secundum maiorem et minorem perfectionem formarum simplicium, ex maiori vel minori propinquitate ad Deum, qui est actus purus et infinitae perfectionis ».

²⁸ Dans le texte cité à la note précédente, Thomas ajoute un troisième argument qui prouve que chaque ange forme une espèce : il est fondé dans l'idée de la perfection propre de la nature des anges. L'ange n'est donc pas un individu numériquement distinct des autres : que telle ait bien été la conception thomassienne est confirmé par tous les scolastiques qui s'y sont référés, comme en témoigne encore à la fin du XVI^e siècle Francisco Suarez dans ses : Disputationes metaphysicae, V, sectio Ia (hrsg. R. Specht, Hamburg 1976, s. 14).

²⁹ Vgl. Summa theologiae I, qu. 93, a. 3 und a. 6: « Dicendum quod, cum in omnibus creaturis sit aliqualis Dei similitudo, in sola creatura rationali invenitur similitudo Dei per modum imaginis. (...) Imago enim repraesentat secundum similitudinem speciei, ut dictum est. Vestigium autem repraesentat per modum effectus qui sic repraesentat suam causam, quod tamen ad similitudinem speciei non pertingit (...). Sic igitur in homine invenitur Dei similitudo per modum imaginis secundum mentem ; sed secundum alias partes eius, per modum vestigii ».

³⁰ Vgl. Summa contra gentiles II, c.93 : « Multiplicatio igitur specierum plus addit nobilitatis universo quam multiplicatio individuorum in una specie » ; vgl. auch : In II Sent., d. III, qu.1, a. 4.

de sa subjectivité (« mit dem Grund seiner Subjektivität »). L'ange est la seule réalité créée dans laquelle il n'y a aucun écart ou différence entre le substrat (« Substrat » ?) et l'essence, c'est-à-dire entre la substance et la forme, car il subsiste comme forme pure, non déterminée dans un substrat qui l'individualise. Sa singularité est ainsi de l'ordre de l'essence (« seine Singularität entsteht also aus seiner Essenz » ?).

Cette condition (« Zustand » ? , « Lage » ? , « Status » ?) unique à l'intérieur du créé implique plusieurs prérogatives sur le plan ontologique: celle, par exemple, que chaque créature spirituelle recueille en elle la densité d'être et de perfection de son espèce (« die Seinsfülle und die Vollkommenheit ihrer Art ») - *tota natura speciei concluditur sub uno individuo*³¹ ; ou encore celle qui en fait une entité « infinie », c'est-à-dire non-finie, non-reçue dans un substrat et non-déterminée par rapport à ce qui se situe à un niveau inférieur dans l'ordre des choses : *Et propter hoc dicitur in libro 'De causis' quod intelligentia est finita superius, inquantum scilicet recipit esse a suo superiori : sed est infinita inferius, inquantum non recipitur in aliqua materia*³².

Par cette conception, qui – comme nous le disions – fait une large place à la tradition philosophique, Thomas d'Aquin élabore et propose une figure de la subjectivité parfaite, une figure qui devient par là-même un paradigme à l'intérieur du créé. Aussi, la réflexion thomasienne sur le statut des créatures spirituelles présente sans doute une signification et une valeur philosophique de première importance, car, en fournissant un « espace de théorisation » *sui generis*, elle permet de concevoir le fondement ultime de chaque sujet autrement que ne l'indique l'expérience humaine. La réflexion angéologique donne ainsi une contribution significative à l'anthropologie, en lui fournissant un terme de référence et de comparaison ayant une valeur normative. A l'égard de ce paradigme, la condition humaine apparaît comme une condition d'existence parmi d'autres, une condition appelée à être dépassée par un élan qui oriente l'homme vers une perfection supérieure, analogue à celle de l'ange en tant qu'image plus parfaite de Dieu.

La valeur et la fonction philosophiques de la figure de l'ange ne sont pas passées inaperçues au cours de l'histoire de la philosophie : elles ont notamment inspiré certains

³¹ Vgl. De spirit. creat., qu. un. a. 8.

³² Vgl. Summa theologiae I, qu. 50, a. 2, ad 4. Cette affirmation est dérivée du "Liber de causis", proposition XVI: "Virtus eius [sc. intelligentiae] non est facta infinita nisi inferius, non superius (...). Ens primum creans est supra infinitum, sed ens secundum creatum [sc. intelligentia] est infinitum ». A ces prérogatives d'ordre ontologique s'en ajoutent d'autres relatives à la connaissance et au langage des anges : vgl. dazu : T. Suarez-Nani, Connaissance et langage des anges selon Thomas d'Aquin et Gilles de Rome, Paris 2003.

auteurs modernes qui, comme Leibniz, ont fait appel à ce modèle pour penser le sujet humain³³.

II. Heinrich von Gent und die Verurteilung von 1277

Mais si dans la philosophie moderne on trouve des traces de la figure de l'ange telle qu'elle a été conçue par Thomas d'Aquin, dans le contexte philosophique et théologique de la seconde moitié du XIII^e siècle sa position a suscité critiques et rejets³⁴. La première étape de cette réception critique est fournie par la condamnation (« Verurteilung ») promulguée en 1277 par l'évêque de Paris Etienne Tempier. Parmi les 219 propositions condamnées, 48 concernaient les substances séparées, dont 3 des thèses relatives au problème de l'individuation³⁵.

L'article qui nous intéresse est le suivant : *Quod, quia intelligentiae non habent materiam, Deus non posset facere plures eiusdem speciei*³⁶. Cet article censurait donc la thèse - de Thomas, mais pas seulement³⁷ – selon laquelle chaque ange forme une espèce car il est dépourvu de matière. Cette censure reposait sur deux motifs : d'une part la critique de l'individuation par la matière (article 96)³⁸, et d'autre part la thèse de la toute-puissance divine (article 81). La censure déclarait ainsi que l'immatérialité des substances séparées ne permet pas de les considérer comme des espèces, puisque Dieu peut toujours multiplier des réalités à l'intérieur d'une même espèce : la sauvegarde de ce second motif primait sans doute sur la problématique de l'individuation et justifiait la censure indépendamment de la validité de la théorie de l'individuation par la matière³⁹. Malgré son apparente neutralité théologique,

³³ Vgl. Leibniz, Remarques sur la lettre d'Arnauld, in : Œuvres, éd. L. Prenant, Paris 1972, t. I, p. 212 et 230, ainsi que nos remarques dans : Les anges et la philosophie, cit., s. 50-53 ; d'autres références aux créatures spirituelles se trouvent également chez J. Locke, Essay concerning Human Understanding III, VI, § 12 ; I. Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (trad. franc. p. 169 !!!) und dazu : G. Boëhne, Das Andere der Vernunft, Frankfurt 1983, s. 261-270.

³⁴ Un travail important reste à faire : il faudrait en effet vérifier quelle a été, suite aux attaques venant de la littérature des « Correctoria », la réception de la doctrine de Thomas d'Aquin dans la première école thomiste.

³⁵ Vgl. Dénifle-Chatelain (Hrsg.), Chartularium universitatis parisiensis, Bd. I, Paris 1889, s. 543-555, im besonderen die Artikeln 81, 96 und 191. Dazu : R. Hissette, Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277, Louvain-Paris 1977 ; D. Piché, La condamnation Parisienne de 1277, Paris 1999 ; K. Flasch, Aufklärung im Mittelalter ? Die Verurteilung von 1277, Mainz 1989 (Excerpta classica, Bd. 6) ; J. Aertsen, Thesen zur Individuation in der Verurteilung von 1277, Heinrich von Gent und Thomas von Aquin, in : Miscellanea mediaevalia 24 (1996), s. 245-265.

³⁶ Vgl. Chartularium, cit., Art. 81 ; R. Hissette, Enquête, cit., Art. 43, s. 82-87.

³⁷ Vgl. T. Suarez-Nani, Les anges et la philosophie, cit., s. 78.

³⁸ « Quod deus non potest multiplicare individua sub una specie sine materia » (Chartularium, cit., s.549).

³⁹ A cet égard, Roger Marston offre un témoignage significatif : dans son « Quodlibet I », qu. 3 (Hrsg. G. Etkorn - I. Brady, Grottaferrata 1994, s. 13) on lit que « Nec immerito [articulus iste] iudicatur erroneum, eo

la thèse de l'ange-espèce était ainsi jugée inacceptable du point de vue doctrinal. Dans l'optique de la question étudiée ici, il est donc important de déceler les raisons d'un tel jugement, car elles permettent de mieux saisir les implications de la conception thomasienne.

Nous trouvons ces justifications clairement formulées par Heinrich von Gent, qui était membre de la commission de censure et dont la position peut être considérée représentative des raisons qui ont déterminé la condamnation de cet article. Dans le deuxième *Quodlibet*, rédigé vers la fin de 1277 et dans lequel la censure est explicitement mentionnée, Heinrich prend position par rapport à la conception aristotélicienne de l'individuation en relation à l'individualité des substances séparées et se demande *Utrum possint fieri a Deo duo angeli solis substantialibus distinctis*⁴⁰. La question est donc celle de la possibilité que les anges se différencient les uns des autres selon leurs substances, c'est-à-dire numériquement à la manière des êtres humains, et non pas formellement. La réponse à cette question est fondée sur deux éléments :

I) Il y a, d'une part, la critique de la conception aristotélicienne de l'individuation par la matière : selon Henri celle-ci fournit un critère insuffisant d'individuation, car le fait qu'une seule réalité actualise toute la matière correspondante à sa forme - comme c'est le cas pour le ciel, qui est unique - ne signifie pas encore qu'elle actualise toute la matière possible (« das bedeutet aber nicht dass sie die ganze Materie, die in Potenz zu dieser Form ist, aktualisiert ») à l'égard de cette forme ; Dieu, en effet, pourrait toujours créer une autre matière semblable, ce qui produirait d'autres réalités individuelles du même type. Grâce à la toute-puissance divine, la multiplication des individus à l'intérieur d'une même espèce est donc toujours possible. Selon Henri, l'individualité n'est pas déterminée par la matière, mais par la conjonction d'une essence et de sa subsistance dans un support : par conséquent, le principe d'individuation sera le même (principe) qui opère cette conjonction, à savoir Dieu⁴¹.

II) Le second élément fondamental de la position d'Henri de Gand réside dans la thèse de la créaturalité. Selon lui, aucune essence créée ne possède par elle-même une existence individuelle, précisément parce que l'individualité résulte de l'union d'une essence avec un support – dès lors Dieu seul est par lui-même une existence individuelle, car en lui essence et subsistance coïncident. En revanche, toute essence créée est de soi indifférente à l'égard de l'existence dans un support individuel ou dans un support universel : sa modalité de

quod divinae praeiudicat potentiae, quae potest per se ipsam immediate omnia quae per causa medias operantur ».

⁴⁰ Vgl. *Quodlibet* II, qu. 8, hrsg. R. Wielocks, in : *Opera omnia*, Bd. VI, Louvain 1983, s. 35-57.

⁴¹ Erklärungen über die Auffassung der Individuation bei H. von Gent findet man bei T. Hoffmann, *Ideen der Individuen und 'intentio naturae'*. Duns Scotus im Dialog mit Thomas von Aquin und Heinrich von Gent, in : *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 46 (1999), s. 138-152.

subsistance sera donc déterminée par l'acte créateur qui opère la conjonction de l'essence et de son substrat. Il s'ensuit que toute essence créée en tant que telle, qu'elle soit matérielle ou immatérielle, peut toujours subsister dans plusieurs substrats et être multipliée par Dieu en plusieurs individus. Cette conclusion étant valable pour toute créature, elle vaut aussi pour les anges, qui pourront donc toujours être multipliés par Dieu à l'intérieur d'une même espèce⁴².

Par cette argumentation, Henri de Gand rejoint la thèse de l'article 81 et nous permet de mieux saisir sa signification. Cela dit, au-delà du motif de la toute-puissance divine - qui représente le recours ultime des censeurs -, il reste à comprendre pourquoi la thèse de l'ange-espèce représentait un danger sur le plan doctrinal. Là encore Henri de Gand nous vient en aide : dans la suite du même texte il clarifie en effet son interprétation de la doctrine d'Aristote. Tout en reconnaissant la cohérence de la position aristotélicienne - qui de l'immatérialité déduit la subsistance des substances séparées en tant qu'espèces -, Henri ne peut accepter cette thèse, car elle implique que ces réalités possèdent d'elles-mêmes, c'est-à-dire du fait de leur immatérialité, l'existence en tant qu'espèces. Or, nous avons appris que pour Henri aucune créature ne possède par elle-même sa subsistance dans un support (qu'il soit individuel ou universel) : par conséquent, dans cette optique, considérer que les substances séparées subsistent comme espèces en vertu de leur statut signifierait nier leur dépendance à l'égard de Dieu, c'est-à-dire nier leur créaturalité.

Selon Henri, c'est bien ce qui ressort de la position d'Aristote : en faisant de chaque substance séparée une espèce, il a nié sa dépendance à l'égard de Dieu et en a fait une entité nécessaire et de nature divine⁴³. Telle est la raison pour laquelle il faut refuser la thèse de l'ange-espèce, tel est le danger que les censeurs ont perçu et jugé inadmissible. Selon Henri, les théologiens qui ont suivi la doctrine aristotélicienne sont donc tombés dans le piège de la divinisation des substances séparées. Ils doivent être blâmés à double titre : pour avoir suivi Aristote sans se rendre compte des conséquences de sa doctrine, et pour en avoir utilisé certaines thèses sans considérer leur lien avec l'ensemble de la pensée aristotélicienne⁴⁴.

⁴² Vgl. Quodlibet II, qu. 8, cit, s. 39: "Ex quo sequitur apertissime quod necesse est ut non sit essentia creaturae, in quantum creatura est, quin possit, quantum est ex se, in plura individua multiplicari, quantumcumque sit abstracta a materia ».

⁴³ Vgl. *ibid.*, s. 41: "Et sic philosophus unumquodque eo solo quod separatum a materia, posuit esse unum numero, et cum hoc etiam non esse creaturam, sed quandam divinam naturam, ut alibi ostensum est. Et ex hoc quod ponit quodlibet eorum esse deum quandam, ponit quodlibet eorum esse ex se singularitatem quandam et quoddam necesse esse (...). Ponendo enim plura esse separata a materia, ipse plures deos et plura necesse esse posuit ».

⁴⁴ Vgl. *ibid.*, s. 42: "Nostri ergo philosophantes, si velint sequi philosophum in hoc consequente, quod scilicet in formis separatis sub una specie – id est essentia, quia proprie non habet ibi esse ratio speciei – non potest esse nisi unicum individuum, necesse est quod eum sequantur, non tam in antecedente primo, quod propter defectum

Pour Henri de Gand la « réalité spécifique » des substances séparées équivaut donc à leur « nécessité et divinité » : on comprend par là que d'après sa doctrine la créaturalité implique nécessairement l'existence en tant qu'individu. Cette association débouche sur une conséquence importante, à savoir qu'au niveau du créé aucun sujet n'est pensable qui ne soit un individu à la manière des êtres humains. Cette idée - implicite chez Henri – va ressortir avec force de la conception de Petrus Johannis Olivi.

III. Petrus Johannis Olivi

Figure marquante de la culture latine de la fin du XIII^e siècle⁴⁵ et protagoniste de premier plan de la querelle sur la pauvreté qui à la même époque a secoué l'ordre franciscain⁴⁶, Petrus Johannis Olivi a présenté sa conception des créatures spirituelles dans un nombre considérable de questions de son *Commentaire du II^e livre des Sentences*⁴⁷. Sa manière de concevoir les anges reflète l'ensemble de sa pensée et ressent de ses choix théoriques et existentiels fondamentaux : il n'est donc pas possible de présenter sa doctrine sans tenir compte de quelques notions et orientations qui déterminent de manière essentielle sa vision générale des choses (« seine Weltanschauung »).

La critique de la philosophie

Le premier aspect qui doit être mis en relief est son attitude critique vis-à-vis de la philosophie païenne. Cette attitude est dictée par le projet général de restauration de la foi et d'une vie authentiquement évangélique. Selon Olivi la réalisation d'un tel projet était menacée sur deux fronts : par les richesses de l'Eglise d'une part, et par la philosophie païenne de l'autre. Sur les traces de Bonaventure, Olivi considère que celle-ci a transmis à la culture de son époque des erreurs d'autant plus dangereux qu'ils étaient subtils et

materiae non sint plura individua sub eadem specie, quam in antecedente secundo, quod scilicet quaelibet earum sit deus quidam et quoddam necesse esse, in quo non differunt essentia et esse, suppositum et existentia ». A propos de ce reproche, vgl. T. Suarez-Nani, Les anges et la philosophie, s. 80-85.

⁴⁵ Vgl. A. Boureau – S. Piron (hrsg.), Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société, Paris 1999 (et la bibliographie qui y est indiquée).

⁴⁶ Vgl. D. Burr, The Persecution of Peter Olivi, Philadelphia 1976 ; R. Lambertini, La povertà pensata, Modena 2000; J. Miethke, Paradiesischer Zustand – Apostolischer Zeitalter – Franziskanische Armut. Religiöses Selbsterkenntnis, Zeitkritik und Gesellschaftstheorie im 14. Jahrhundert, in: Vita religiosa im Mittelalter. Festschrift für Kaspar Elm zum 70. Geburtstag, Berlin 1999, s. 503-532.

⁴⁷ Quaestiones in II Sententiarum, hrsg. B. Jansen, 3 Bände, Quaracchi 1924-26.

séduisants⁴⁸. Il était donc nécessaire de les combattre, afin de restaurer une conception des choses plus conforme à la doctrine chrétienne. Cette tâche devait être effectuée dans deux directions : il s'agissait d'abord d'identifier ces erreurs et de dénoncer ensuite le mauvais usage de la philosophie de la part des théologiens de l'époque. Il faut toutefois préciser que ce projet n'impliquait pas pour Olivi une condamnation ou une renonciation radicale à la philosophie : au contraire, dans son procédé le franciscain adopte les règles du savoir alors en vigueur et les manie avec habileté. Il ne refuse donc pas la philosophie purement et simplement, mais il en critique un usage qu'il considère comme une forme d'asservissement et d'idolâtrie.

Cette attitude apparaît clairement dans le domaine de l'angéologie. La critique de la philosophie trouve ici un champ d'application tout à fait propice, car Olivi considère que les philosophes se sont largement trompés dans leurs conceptions des substances séparées et, avec eux, les théologiens qui en ont adopté certaines thèses sans comprendre (« begreifen ») leur danger pour la foi chrétienne. Aussi, dans l'opuscule *De perlegendis philosophorum libris* on lit que : *De substantia vero separata minimum invenerunt. (...) Omnes etiam proprietates, quas eis attribuunt, sunt ut plurimum erroneae, quia locuti sunt de eis tamquam de quibusdam diis, sicut ex libro Proculi et ex libro 'De causis' et ex libris Avicennae et Averrois et multis aliis aperte haberi potest*⁴⁹. On aura remarqué que dans cette déclaration résonne un des motifs invoqués par Heinrich von Gent, notamment celui de la divinité des substances séparées : Olivi emploie en effet l'expression « *quibusdam diis* » pour signifier le danger de polythéisme et d'idolâtrie inhérent à la conception philosophique de ces réalités. A partir de là, le franciscain entend rectifier cette conception, c'est-à-dire opérer une révision théorique du statut de l'ange afin de reformuler une doctrine plus conforme à la vision chrétienne⁵⁰.

Par rapport à la question que nous avons soulevée au début de cette étude, la position du franciscain peut être résumée à travers cette thèse : les anges sont des réalités individuelles au même titre que les êtres humains. L'argumentation qui justifie cet énoncé est présentée dans la question XVI du *Commentaire du IIe livre des Sentences*, où Olivi se demande : *an in*

⁴⁸ Vgl. D. Burr, *The Persecution*, cit.

⁴⁹ Vgl. *De perlegendis philosophorum libris*, hrsg. F.M. Délorne, in : *Antonianum* 16 (1941), s. 31-44 (hier s. 43).

⁵⁰ Pour une vue d'ensemble de l'angéologie d'Olivi, vgl. : T. Suarez-Nani, *Pierre de Jean Olivi et la subjectivité angélique*, in : *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 70 (2004), s. 233-316 ; dans la suite, nous reprenons quelques éléments majeurs développés dans cette étude.

*angelis et in omnibus substantiis intellectualibus sit compositio materiae et formae*⁵¹. Le problème étant posé en termes de composition hylémorphique, il est nécessaire de clarifier la notion olivienne de matière.

La conception de la matière chez Olivi

L'importance de cette notion apparaît évidente lorsqu'on constate que le franciscain lui dédie pas moins de cinq questions⁵², auxquelles il faut ajouter la XVIe, où la matière est examinée en rapport avec les substances séparées. Qu'est-ce que la matière ? A partir de la définition aristotélicienne de la matière première comme pure potentialité, Olivi lui attribue une essence proprement dite, qu'il identifie précisément avec la potentialité⁵³. Sur la base de plusieurs arguments présentés dans la question XVII, il en vient en effet à la conclusion que la matière possède une nature propre qui coïncide avec sa potentialité⁵⁴.

Cette identification est loin d'être neutre : dans l'optique d'Olivi elle signifie en effet que la matière en tant que potentialité subsiste comme réalité proprement dite malgré et au-delà de son actualisation par une forme. Aussi, avec cette thèse le franciscain se distancie radicalement de la conception aristotélicienne dont il était parti. L'attribution à la matière d'une telle subsistance indépendamment de la forme qui la détermine est justifiée à travers l'idée que l'actualisation par la forme n'affecte pas l'essence de la matière, mais seulement son rapport à la forme : avant son actualisation, la matière est ordonnée à la forme en tant qu'absente, alors qu'après son actualisation elle se rapporte à elle en tant que présente⁵⁵. Cette

⁵¹ Vgl. Quaestiones in II Sent., qu. XVI, s. 291.

⁵² Il s'agit des questions XVII, XVIII, XIX, XX et XXI.

⁵³ Vgl. qu. XVII, s. 357 : « Credo tamen cum aliis quod [ratio potentiae et ratio essentiae] penitus sint eadem secundum rem ». Pour un panorama des conceptions de la matière chez les franciscains du XIIIe siècle : A. Perez-Estevez, *La materia. De Avicena a la escuela franciscana*, Maracaibo 1998.

⁵⁴ Vgl. Quaest. in II Sent., qu. XVI, s. 358: "Ergo materia et sua possibilitas erunt omnino idem". Parmi les nombreux arguments, voici les deux plus importants : 1) si la potentialité et l'essence de la matière ne coïncidaient pas, la potentialité serait présente dans la matière en tant que forme, puisque tout ce qui inhère à la matière et la détermine est nécessairement une forme ; or, une telle hypothèse est absurde, car la potentialité signifie l'ordre de la matière à l'égard d'une forme qui n'est pas encore acquise ; d'où la conclusion que la potentialité n'inhère pas à la matière comme détermination formelle, mais coïncide avec l'essence même de la matière ; 2) la nature de la matière réside dans la possibilité et la potentialité à l'égard de tout ce qu'elle peut devenir, c'est-à-dire à l'égard de toutes ses actualisations possibles ; par conséquent, si l'essence et la potentialité de la matière ne coïncidaient pas, la matière pourrait être conçue comme « non-possible » et « non-déterminable », c'est-à-dire comme une réalité déjà déterminée ; une telle hypothèse ne peut toutefois pas être admise, car elle contredirait la définition même de la matière comme étant en puissance (ibid., s. 357-358).

⁵⁵ Vgl. ibid., s. 387. Selon un ordre d'idées analogue, Jean Duns Scot, pour défendre l'idée que l'intellect possible n'est pas purement potentiel, dira que lorsqu'une surface est en puissance de recevoir la blancheur, elle n'est pas à proprement parler en puissance par rapport à la blancheur, car c'est uniquement son rapport à la blancheur qui n'est pas en acte: cf. *Ordinatio* I, d. 3, p. 3, qu. 2, § 541 (éd. C. Balic, Roma 1950, p. 323): "Intellectus ergo possibilis, secundum quod est illud in quo recipitur forma intelligibilis vel intellectio, vel illud

manière d'envisager leur rapport signifie pour Olivi que la matière est une réalité proprement dite, différente et indépendante de la réalité de la forme, même si la matière et la forme sont liées par une réciprocité essentielle. Cette réciprocité ne détermine toutefois que leur rapport et n'interfère pas avec la nature propre de la matière et de la forme. C'est pourquoi il peut déclarer que : *actualitatem essentiae suae [sc. materiae] vere est aliquid, licet indeterminatum*⁵⁶. Cette actualité – que Olivi fait coïncider avec la potentialité et la réceptivité – doit être comprise comme une capacité actuelle de réceptivité à l'égard de la forme⁵⁷, en d'autres termes : comme une capacité active de réceptivité et de déterminabilité. Cette conception représente une valorisation de la matière et promeut l'idée d'une réalité qui est pure réceptivité, d'un sujet totalement ouvert à ce qui peut le déterminer, d'un substrat dont l'actualité réside dans sa capacité à « se laisser faire » : on peut facilement imaginer que cet aspect aura d'importantes retombées théologiques.

Afin de préciser davantage ce qu'est la matière, il faut néanmoins dissiper une équivoque, qui consisterait à croire que la matière est une sorte de substrat universel, indifférencié, présupposé à l'existence de chaque étant. Une telle conception – qui dérive du *Fons vitae* d'Avicébron (Ibn Gabirol) – n'est pas celle d'Olivi, même si le franciscain partage avec Avicébron la thèse que la matière est présente dans tout le créé en tant que capacité d'être. Le franciscain, en revanche, refuse l'idée de la matière première comme substrat universel indifférencié, en raison d'une distinction qui pour lui est fondamentale : la distinction entre la matière corporelle et la matière spirituelle. Ces deux types de matière sont en effet essentiellement différents, car le premier est composé de parties potentielles, alors que la nature du second consiste précisément dans le fait de ne pas posséder de telles parties, c'est-à-dire d'être simple. Cette distinction implique que la matière corporelle ne peut être déterminée que par des formes corporelles et la matière spirituelle uniquement par des formes spirituelles. Leur irréductibilité exclut donc leur dérivation à partir d'une matière commune indifférenciée, donnée préalablement comme condition de possibilité de tous les étants⁵⁸. La matière qui intervient comme élément constitutif de chaque étant n'est donc pas la même pour toutes choses, mais c'est une matière conforme à la modalité d'être de chaque étant : dans les

secundum quod species recipitur in anima, non erit purum potentiale, sed erit aliquid in actu primo licet ipse respectus potentiae non sit aliquid in actu”.

⁵⁶ Vgl. *ibid.*, qu. XXI, s. 387.

⁵⁷ Vgl. *ibid.*, qu. XVI, s. 309: “ipsa [sc. materia] sic est ens quod eius actualitati non repugnat esse in potentia et esse indeterminatum ; sed potius hoc convenit sibi essentialiter, esse scilicet in potentia, non respectu sui, sed respectu aliorum quae in ea possunt fieri ».

⁵⁸ Vgl. *ibid.*, qu. XX, s. 375.

réalités physiques il s'agira d'une matière corporelle et dans les réalités spirituelles d'une matière spirituelle.

Le refus d'une matière universelle servant de substrat unique pour toutes choses est lié à un motif fondamental de la pensée d'Olivi : celui du primat (« Vorrang ») de l'individuel. Le franciscain nie catégoriquement l'existence réelle de l'universel : seules les réalités singulières existent à proprement parler⁵⁹. Une matière universelle est par conséquent totalement impensable : la matière de chaque étant est une matière individuelle totalement différente de celle qui intervient dans la composition d'un autre étant⁶⁰. Chaque réalité singulière se distingue donc des autres non seulement numériquement, mais aussi par ses principes constitutifs, car chaque chose est composée d'une matière individuelle propre (« eigene ») et d'une forme individuelle propre⁶¹.

L'individualité des substances séparées

L'intérêt de cette théorie pour notre propos réside dans le fait que la matière ainsi comprise intervient comme élément constitutif dans chaque réalité créée. Tous les arguments invoqués par Olivi en faveur de cette thèse tournent autour de l'idée que chaque étant implique un substrat de réceptivité à l'égard de l'être et de ses déterminations. Un tel substrat est d'ailleurs nécessaire aussi dans les relations entre les étants, qui ne peuvent se rapporter les uns aux autres que si chacun d'eux est capable de réceptivité et d'ouverture à l'égard des autres. De même, l'agir de chaque sujet implique le rapport et l'orientation vers l'objet de l'agir, ce qui présuppose dans l'agent l'ouverture et la déterminabilité à son égard. Il apparaît ainsi que la matière nécessaire à chaque étant n'est rien d'autre que cette capacité de recevoir et de se laisser déterminer qu'Olivi avait identifiée avec l'essence même de la matière. Dès lors, attribuer une matière à tous les étants signifie affirmer la présence dans chacun d'eux d'une capacité réelle de réceptivité aussi bien à l'égard de l'être qu'à l'égard de l'agir : c'est donc affirmer la dépendance et la finitude radicale de chaque réalité créée⁶².

⁵⁹ Vgl. *ibid.*, qu. XIII, s. 247: "Universalia nullam habent universalitatem nisi solum in intellectu et secundum intellectum, ita quod nihil sit in rebus extra intellectum nisi particulare individuatum".

⁶⁰ Vgl. *ibid.*, qu. XX, s. 385-386: "Essentia materiae in quolibet creatur de novo. Ergo ipsa essentia est alia et alia in quolibet creato sicut et esse et sicut forma creata".

⁶¹ Vgl. *ibid.*, qu. XXI, s. 385: "Sicut enim entia sunt distincta realiter, sic et principia eorum constitutiva".

⁶² Vgl. *ibid.*, qu. XVI, s. 320: "clamat hoc omnis formae creatae multiplex defectus: defectus absolutionis, simplicitatis et illimitationis".

A partir de là, on comprend facilement que la matière ainsi conçue intervient aussi nécessairement dans la constitution des substances séparées⁶³. En tant que créatures, les anges reçoivent l'être, agissent et se rapportent au reste du créé : cette condition exige la présence en eux d'un support (« Unterlage » ? « Substrat » ?) de réceptivité et de déterminabilité. C'est uniquement en ce sens que la matière est présente dans la constitution des anges : comme on a vu, en effet, la matière pour Olivi n'est pas synonyme de corporéité ; dès lors, attribuer aux anges une matière ne compromet d'aucune façon leur spiritualité et leur simplicité, car la matière spirituelle qui sert de support à leur forme n'est pas composée de parties. La potentialité de ce type de matière ne compromet pas non plus l'intellectualité, la liberté ou l'incorruptibilité des anges, car leur matière spirituelle n'est pas ordonnée à l'acquisition successive de formes substantielles⁶⁴.

La compatibilité de la matière avec le statut des anges ne fait donc aucun doute pour Olivi. Sa nécessité résulte par ailleurs également de raisons externes au statut de l'ange, des raisons qui dans la perspective du franciscain sont d'une très grande importance. Nier la présence de la matière dans les créatures spirituelles signifierait en effet en faire des essences abstraites ne pouvant pas être participées (dans un substrat), c'est-à-dire en faire des formes pures et absolues, donc égales à Dieu⁶⁵. A cela s'ajouteraient d'ailleurs d'autres conséquences inadmissibles : les anges seraient en effet des natures invariables et non réceptives à l'égard de Dieu, ils ne pourraient pas s'orienter intentionnellement vers les autres créatures et ils ne pourraient pas s'unir à Dieu. L'absurdité de telles conséquences impose pour Olivi le refus de leur fondement, à savoir l'immatérialité des substances séparées.

De là résulte la conclusion qui intéresse notre thème, à savoir que les anges ne forment pas chacun une espèce – c'est-à-dire une essence subsistant en elle-même –, mais sont des individus à la manière des êtres humains. L'individualité des anges est ainsi fondée dans la thèse de la nécessité de la matière comme support réceptif de l'être et de la forme dans toutes les réalités créées. Soustraire la matière à la condition (« Stand » ? « Lage » ?) des anges signifierait en faire des entités ontologiquement indépendantes et par là-même nier leur créaturalité. L'ange ne représente pas une espèce, car dans ce cas il subsisterait comme entité universelle (dans l'être, l'espace et le temps), c'est-à-dire comme une réalité de nature divine : *Ex quo indubitanter sequitur quod quilibet eorum sit vere summum ens et summus Deus*⁶⁶.

⁶³ Vgl. Ibid., s. 327: “quod sine materia secundum modum praedefinita non possint substantiae intellectuales in complemento suae existentiae et speciei salvari”.

⁶⁴ Vgl. ibid., s. 342-350.

⁶⁵ Vgl. ibid., s. 327: “Defectus enim materiae secundum rationem supra positam acceptae ponit in eis essentiam omnino imparticipabilem et imparticipatam et sic per consequens Deo aequalem”.

⁶⁶ Vgl. ibid., qu. XXXIII, s. 604.

Réapparaît ainsi chez Olivi le thème de la divinité des substances séparées que nous avons rencontré chez Heinrich von Gent : chez Olivi ce thème est formulé avec une emphase tout à fait particulière, par laquelle il frappe les erreurs de la tradition philosophique et manifeste à la fois son mépris pour les *theologi philosophantes*, qui ont cru aveuglément à Aristote et se sont rendus complices d'une conception idolâtre. Voici quelques énoncés qui ne laissent subsister aucun doute : *sic indubitanter philosophi pagani senserunt et locuti sunt de eis tamquam de quibusdam diis aeternis et omnino invariabilibus*⁶⁷ ; *Aristoteles (...) illas posuit tamquam quosdam deos et totam naturam suae speciei intra se habentes*⁶⁸ ; *ex quo indubitanter sequitur quod quilibet eorum sit vere summum ens et summus Deus*⁶⁹. Dans le même contexte, la philosophie païenne est caractérisée de *falsissima in se, inanis, fallax*⁷⁰.

L'individualité des anges est donc une thèse qui découle nécessairement du système de pensée d'Olivi – une thèse appuyée sur de nombreux autres arguments, liés à la conception olivienne de l'espace et du temps, à la modalité de l'activité de connaissance et à la christologie⁷¹. Aussi, pour Olivi la position qui défend que chaque ange forme une espèce représente à la fois une erreur philosophique et un mensonge théologique : c'est pourquoi cette position doit être combattue de manière radicale⁷² et remplacée par l'idée que chaque ange est un individu au même titre que les individus humains : *Positio igitur quae tenet quod plures aut omnes angeli sunt aut esse possunt eiusdem speciei est tenenda*⁷³. Olivi associe ainsi les anges et les hommes dans leur condition commune d'individus et considère leur parenté plus importante et significative que leurs différences et leur caractéristiques spécifiques. Par cette démarche, le franciscain aboutit à une homogénéisation ou uniformisation du créé, en particulier des créatures rationnelles : les anges et les hommes sont associés dans une même condition matérielle, dans une même condition de dépendance et de finitude.

Or – et c'est là une conséquence très importante pour notre propos – cette uniformisation empêche de poser à l'intérieur du créé une condition radicalement différente

⁶⁷ Vgl. *ibid.*, s. 600.

⁶⁸ Vgl. *ibid.*, qu. XVI, s. 353.

⁶⁹ Vgl. *ibid.*, qu. XXXIII, s. 604.

⁷⁰ Vgl. *ibid.*, qu. XVI, s. 355.

⁷¹ Vgl. T. Suarez-Nani, P. de Jean Olivi et la subjectivité angélique, cit.

⁷² Vgl. *Quaest. in II Sent.*, qu. XXXIII, s. 604 : « Ex omnibus autem praedictis satis colligi potest quam periculosus sit iste error, quia ex hoc ponitur in creatura immensa aeternitas, immensa localitas seu praesentialitas, immensa simplicitas et quod nullum in eis est eorum substantia et quod quantum ad naturam, gratiam et gloriam transcendunt in infinitum animam Christi ».

⁷³ Vgl. *ibid.*, s. 605.

de la condition humaine et pouvant servir de modèle à son égard. Il s'ensuit que chez Olivi la réflexion sur les anges ne fournit plus cet « espace de théorisation » ou d'« expérimentation de la pensée » (« Gedankenexperiment ») qu'elle offrait dans la perspective de Thomas d'Aquin. Comme on a vu, chez le *Doctor angelicus* l'application du schéma de l'ordre des choses et l'adoption de certaines thèses issues de la tradition philosophique avait permis de concevoir le statut de l'ange comme modèle dans le domaine ontologique : la figure de l'ange remplissait en effet la fonction d'un « espace théorique » qui invitait à penser les choses autrement et, par rapport au thème qui nous intéresse ici, à poser le modèle d'une subjectivité différente et plus parfaite à l'intérieur du créé. Cette dimension de la réflexion angéologique n'est plus présente chez Petrus Johannis Olivi, en raison précisément d'une uniformisation du créé opérée en grande partie sur la base de sa conception de la matière.

Remarques conclusives (Schlussbemerkungen)

Au terme de ce parcours, il faut relever tout d'abord la valeur spéculative des doctrines que nous avons présentées, ainsi que la diversité des perspectives qui, dans un laps de temps relativement bref, a caractérisée la pensée médiévale par rapport à la problématique que nous avons prise en considération. Cette constatation confirme et renforce l'intérêt philosophique des doctrines angéologiques, qui méritent sans doute plus d'attention que celle qui leur a été prêtée jusqu'ici.

Essayons maintenant de dégager quelques implications des théories que nous avons résumées. Par rapport à la problématique de la subjectivité de l'ange, deux orientations ont émergé : l'une – celle de Thomas d'Aquin – qui accorde à l'ange un statut supérieur et privilégié par rapport à celui de l'être humain, ce qui permet de faire de l'ange le paradigme d'une manière d'être qui est la plus parfaite à l'intérieur du créé ; l'autre – présente chez Heinrich von Gent et développée par Petrus Johannis Olivi – qui fait de l'ange un individu au même titre que l'homme et ne lui reconnaît pas de fonction paradigmatique sur le plan ontologique. Les raisons de cette divergence sont multiples : à la fois philosophiques – la place plus ou moins grande faite à la tradition philosophique, la conception de l'individuation, celle de la matière, etc. – et théologiques – l'interprétation de la créaturalité et de la dépendance à l'égard de Dieu, la sauvegarde de la toute-puissance divine, la christologie, etc.

Au-delà des raisons qui, à l'intérieur de chaque système de pensée, justifient les choix respectifs, il nous semble que l'enjeu philosophique de cette confrontation autour du statut de

l'ange réside dans la possibilité de concevoir une subjectivité ayant la valeur d'un paradigme à l'intérieur du créé. Thomas d'Aquin interprète en effet la figure de l'ange de manière à en faire un sujet caractérisé par la coïncidence parfaite avec soi, par une identité sans différence, première et irréductible. Par ce biais, il réussit à penser un sujet libéré des conditionnements qui caractérisent l'individu humain dans son existence empirique. La subjectivité angélique ainsi conçue, en tant qu'elle coïncide avec son fondement (c'est-à-dire avec son essence), nous semble alors pouvoir être considérée (« betrachtet ») comme une « subjectivité transcendante », en prenant le terme « transcendantal » dans le sens de fondement a priori, c'est-à-dire de ce qui se tient en amont comme noyau fondateur et unificateur du sujet⁷⁴ (« transzendental im Sinne eines Grundes a priori, im Sinne von einen Grund das hinter steht als grundgebender (begründender ?) Kern ???) : dans cette perspective, l'ange représente une subjectivité transcendante précisément en tant qu'il existe comme singularité identique à sa nature ou espèce, non individualisée puisque non reçue dans un substrat⁷⁵.

L'être humain, en revanche, ne peut exister que comme sujet individuel et empirique, comme une nature greffée sur un support : c'est pourquoi il ne coïncide pas avec sa propre nature ou essence. L'existence humaine se déploie elle aussi à partir d'un noyau fondateur - la nature humaine -, mais ne lui est pas identique en raison de son existence corporelle - déterminée dans l'espace et le temps - et de ce qu'une telle existence implique comme conditionnements. Dans l'homme il y a donc un écart entre le fondement transcendantal (ou a priori) et l'existence empirique, un écart qui, pour les penseurs du Moyen Age, se situe entre la nature ou essence et l'existence individuelle déployée dans l'espace et le temps. Dans cette optique, la valeur paradigmatique de l'ange apparaît précisément en ce qu'il est capable de cette coïncidence et de cette identité ; l'existence individuelle de l'ange coïncide en effet avec sa nature spécifique: ce qui dans l'être humain est séparé, chez l'ange se présente donc

⁷⁴ Vgl. A. Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, 5^e Ausgabe, Paris 1999, s. 1145 : « Chez Kant (...) est transcendantal, par opposition à empirique, ce qui est une condition a priori et non une donnée de l'expérience ».

⁷⁵ Vgl. Thomas von Aquin, Summa theologica, I, qu. 3, art. 3: "In his quae non sunt composita ex materia et forma, in quibus individuatio non est per materiam individuaem, i.e. per hanc materiam, sed ipsae formae per se individuatur : oportet quod ipsae formae sint supposita subsistentia. Unde in eis non differt suppositum et natura"; Summa contra Gentiles, IV, c. 55, ad quartam : « in homine aliud est natura et aliud persona, cum sit ex materia et forma compositus : non autem in angelo, qui immaterialis est ». Cette identité, qui caractérise l'ange par rapport à l'homme, n'est évidemment pas l'identité parfaite qui est le propre de Dieu : dans l'ange deux différences restent présentes, à savoir celle d'essence et d'être (car l'ange reçoit l'être lors de sa création) et celle de l'essence et des accidents (puisque les actes de connaissance et de volonté sont des accidents de l'essence) ; c'est ainsi qu'il faut comprendre à notre avis les affirmations suivantes : « Et ideo quidquid sit illud cui potest aliquid accidere praeter naturam suae speciei, non est omnino idem cum sua essentia » (vgl. De unione Verbi, art. 3, ad 14) ; « In qualibet autem creatura invenitur differentia habitus et habitus. In creaturis namque compositis invenitur duplex differentia » (vgl. De potentia, qu. 7, a. 4). Pour le rapport « suppositum/natura » par rapport à l'incarnation du Christ vgl. J. Winandy, Le quodlibet II, a. 4 de Thomas d'Aquin et la notion de supposit, in : Ephemerides theologicae Lovanienses XI, 1934, s. 5-29.

comme parfaitement uni. Cette différence entre l'homme et l'ange se reflète dans leur relation à Dieu : l'ange en est une « image (*imago*) » par son propre être (« durch sein eigenes Sein » ?), alors que l'homme est « à l'image de Dieu (*ad imaginem*) », puisqu'il ne l'est que par son esprit⁷⁶. Cette différence ne doit cependant pas occulter le fait que l'homme est relié à l'ange en tant que reflet du même principe, et qu'il se situe, comme lui, dans le prolongement de l'acte de création.

A partir de là, il nous paraît possible de formuler une hypothèse, à savoir qu'à travers la différence de statut entre l'être humain en tant qu'individu et l'ange en tant qu'espèce se trouve signifiée *in nuce* la distinction qui va émerger au cours de (« im Lauf der modernen Philosophie ») la philosophie moderne entre l'individu ou « je » empirique et le sujet ou « je » transcendantal : en effet, nous avons constaté que dans la conception de Thomas les deux notions ne se recouvrent pas, car à côté du sujet humain individuel il conçoit aussi un sujet – l'ange – qui n'est pas un individu (à la manière de l'être humain)⁷⁷. L'ange personnifie et extériorise⁷⁸ ainsi en quelque sorte le sujet transcendantal qui représente le noyau fondateur et unificateur de l'individu empirique.

En revanche, si nous considérons la position de Petrus Johannis Olivi dans cette optique, il apparaît qu'en attribuant à l'ange un statut d'individu analogue à celui de l'être humain, le franciscain ne semble pas admettre l'existence, à l'intérieur du créé, d'un sujet dont la modalité d'être puisse se prévaloir d'une valeur paradigmatique. Il refuse par là-même l'idée d'une subjectivité qui ne soit pas synonyme d'individualité et néglige par conséquent la distinction entre sujet et individu : selon Olivi, en effet, il n'y a pas de sujet créé qui ne soit pas individuel. En accentuant fortement la finitude de chaque créature, le franciscain semble d'ailleurs exclure la possibilité-même de concevoir un type de subjectivité ayant une dignité supérieure et possédant une valeur de modèle par rapport au reste du créé. Son attitude critique à l'égard de la philosophie n'est pas étrangère à ce résultat : Olivi, en effet, ne semble pas lui accorder la capacité de penser la réalité au-delà des conditionnements de l'expérience humaine.

⁷⁶ Vgl. dazu : T. Suarez-Nani, *Les anges et la philosophie*, cit., s. 189-190.

⁷⁷ Ceci vaut aussi, et à plus forte raison, pour Dieu, qui n'est pas un individu au sens numérique à la manière de l'être humain : à ce propos il est intéressant de signaler que selon Thierry de Chartres les personnes divines ne sont pas des individus (à l'intérieur d'une espèce), mais des « quasi singularia » (vgl. N.M. Häring (hrsg.), *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School*, I, § 51, Toronto 1971, s. 244).

⁷⁸ Cette « extériorisation » est analogue au « décentrement » du sujet opérée par Averroès à travers sa théorie de l'intellect séparé, c'est-à-dire « extériorisé » par rapport à l'homme : vgl. dazu J. Jolivet, *Averroès et le décentrement du sujet*, in : *Le choc d'Averroès. Comment les philosophes arabes ont fait l'Europe*, *Internationale de l'imaginaire* 17/18 (1991), s. 161-169.

Les implications de ces différentes manières de concevoir le statut de l'ange sont donc importantes et vont bien au-delà de l'angéologie : elles retentissent sur la manière d'envisager l'être humain individuel, sa place dans le monde et sa destinée ; elles signifient différentes manières de concevoir le rapport entre Dieu et la création ; elles manifestent différentes façons de faire de la philosophie. Aussi, au terme de ce parcours, force est de constater que les doctrines angéologiques médiévales, loin de posséder une signification purement théologique, élargissent les systèmes de pensée auxquels elles appartiennent d'une dimension philosophique nouvelle.

Marly, février 2004