

Un platonisme original au XIIe siècle : métaphysique pluraliste et théologie trinitaire dans le *De unitate* d'Achard de Saint-Victor

Iryna Lystopad

► **To cite this version:**

Iryna Lystopad. Un platonisme original au XIIe siècle : métaphysique pluraliste et théologie trinitaire dans le *De unitate* d'Achard de Saint-Victor. Philosophie. École pratique des hautes études - EPHE PARIS, 2016. Français. NNT : 2016EPHE5105 . tel-02105231

HAL Id: tel-02105231

<https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-02105231>

Submitted on 20 Apr 2019

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

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



École Pratique
des Hautes Études



Mention « Religions et systèmes de pensée »

École doctorale de l'École Pratique des Hautes Études

Institut de recherche et d'histoire des textes (CNRS) / UPR 841

et

Ecole doctorale de l'Université Nationale « Académie Mohyla de Kyïv »

Un platonisme original au XII^e siècle :

**Métaphysique pluraliste et théologie trinitaire dans le *De unitate*
d'Achard de Saint-Victor**

Par **Iryna Lystopad**

Thèse de doctorat de Philosophie

Sous la direction de M. **Dominique Poirel**, directeur d'études, EPHE
et de M. **Andriy Vasylenko**, chargé de recherches à l'IP ANSU

Soutenue le 17 décembre 2016

Devant un jury composé de :

Julie Brumberg-Chaumont, chargée de recherche au LEM, CNRS

Irene Caiazzo, directrice de recherche au LEM, CNRS

Cédric Giraud, maître de conférences à l'Université de Lorraine

Christophe Grellard, directeur d'étude à l'EPHE

Dominique Poirel, directeur de recherches au CNRS (IRHT)

Andriy Vasylenko, directeur de recherches à l'Institut de Philosophie de l'Académie Nationale des Sciences d'Ukraine

A ma famille

REMERCIEMENTS

Cette thèse correspond à sept ans de travail pendant lesquels j'ai grandi, j'ai subi plusieurs épreuves et surmonté plusieurs défis : le déménagement en France (les démarches administratives, la barrière de la langue et la solitude), les événements en Ukraine (la révolution et la guerre). Tout cela n'a pas pour autant affaibli mon envie de m'investir dans la recherche.

Je désire remercier avant tout mes directeurs de thèses : M. ANDRIY VASYLCHENKO et M. DOMINIQUE POIREL. Je connais M. VASYLCHENKO depuis treize ans. C'est lui qui m'a soutenue il y a dix ans dans mon envie d'étudier la logique médiévale. Surtout, il m'a montré un exemple de dévotion pour la recherche. M. POIREL a joué un rôle décisif dans la naissance de cette thèse. Connaissant mon niveau modeste en langue française, il a pourtant accepté d'être mon directeur de thèse. Il a guidé mon travail dès la première lecture commune du *De unitate* jusqu'à la rédaction finale. Et surtout, il fut présent et sut faire preuve de patience durant mes travaux préliminaires, ma remise à niveau linguistique et la finalisation de mon projet de thèse

Je tiens à remercier également JULIE BRUMBERG qui a toujours été attentive à la qualité de ma thèse et qui m'a prodigué de nombreux conseils, mais aussi à IRÈNE CAIAZZO qui m'a aiguillée au moment crucial du choix des sources et qui était en tête du comité de suivi de thèse. Mes remerciements vont également à M. CÉDRIC GIRAUD et M. CHRISTOPHE GRELLARD pour avoir accepté de participer à ce jury de thèse et pour leurs travaux marquants sur la pensée du XII^e siècle.

Ce travail n'aurait pas été possible sans le soutien financier et administratif du CROUS et du JOHN TEMPLETON FOUNDATION. La bibliothèque de l'ENS, la bibliothèque du SAULCHOIR et la Bibliothèque interuniversitaire de la SORBONNE ont été les lieux où j'ai pu travailler en paix.

Je profite de cette occasion pour remercier mes parents – NATALIA et VOLODYMYR LYSTOPAD – qui, étant eux-mêmes enseignants-chercheurs en mathématiques, ont accepté mon choix et m'ont soutenue tant financièrement que moralement dans mon parcours, et ma grand-mère GALYNA KUTSENTKO, qui a toujours eu une grande confiance en moi. Je ne veux pas oublier mes amis, qui m'ont encouragée et qui ont contribué à la relecture de cette thèse, en particulier, SIMON ERTEL qui en a relu la plus grande partie. Je veux remercier également mes amis de l'association STUDIUM qui ont créé une ambiance amicale dans la communauté des médiévistes français et mes amis de l'association UKRAINE ACTION qui m'ont permis de me sentir utile à mon pays dans cette période difficile.

ABREVIATIONS

BA	Bibliothèque Augustinienne
CCCM	Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis
CCSL	Corpus Christianorum Series Latina

INTRODUCTION GENERALE

Vous chercheriez en vain la figure d'Achard de Saint-Victor parmi les philosophes les plus connus de l'époque médiévale. Ses œuvres spéculatives ont été éditées tardivement et n'ont pas encore été très étudiées par les philosophes. Pour les chercheurs antérieurs au milieu du XX^e siècle, Achard n'était qu'un évêque et un prédicateur – auteur reconnu des *Sermons* et auteur probable du *De discretione animae, spiritus et mentis*. En fait, c'est grâce à Jean Châtillon que sa doctrine métaphysique est sortie de l'ombre. Néanmoins, nous ne voulons pas traiter Achard comme un philosophe de second ordre, car nous trouvons que le classement des doctrines, surtout quand il s'agit de la philosophie médiévale, reste souvent assez conventionnel et dépendant du hasard. Au contraire, ce que nous voulons faire, c'est rétablir les thèses principales exposées par Achard dans son livre *De unitate et pluralitate creaturarum* pour montrer que les capacités métaphysiques de ce penseur ne le cèdent pas aux philosophes plus connus de son époque comme Abélard ou Gilbert de Poitiers.

Le but de cette thèse est de revenir sur le *De unitate* d'Achard pour en comprendre la signification. Le sujet du *De unitate* (l'unité et la pluralité) crée une image d'Achard comme rejeton d'une tradition platonicienne. A la fois, successivement chanoine de Saint-Victor, maître de Saint-Victor et abbé de Saint-Victor, Achard appartient, de toute évidence, à la même école que ses confrères plus connus les victorins Hugues, Richard, André, Godefroid et Gautier. Jusqu'ici cette donnée historique manifeste a été quelque peu négligée dans les études. De cette façon, Achard est un métaphysicien, souvent qualifié de platonicien, qui appartient à l'école de Saint-Victor.

L'école de Saint-Victor et la philosophie

Pour comprendre la manière dont se pose à Saint-Victor la question d'une philosophie, et en particulier d'une philosophie (néo)platonicienne, il faut commencer par remonter aux origines de la pensée chrétienne.

La doctrine chrétienne entre dans un champ intellectuel formé par la philosophie païenne. Le christianisme commence à dominer et les penseurs transforment la philosophie pour qu'elle corresponde à leurs besoins. Pourtant, certaines doctrines du christianisme contredisent des thèses des philosophes antiques (comme, par exemple, la création du monde *ex nihilo* vs l'éternité du monde). Les penseurs chrétiens critiquent ces thèses et les auteurs païens, mais ils ne rejettent pas la philosophie comme discipline. Par exemple, Augustin accepte une vision platonicienne de la philosophie comme vie contemplative et discipline de l'esprit, mais il place Dieu au centre de cette

vie¹. Il développe la philosophie chrétienne, mais il critique les philosophes païens (*De ordine*, I, II, 32).

La discipline de l'esprit exige une éducation conforme à ce qui mène au développement du *trivium* et du *quadrivium* comme sciences destinées à préparer le sage chrétien à la compréhension de l'Écriture sainte. En même temps, les philosophes demandent si les outils logiques peuvent être utilisés pour parler de Dieu. Augustin, Boèce, Erigène et Anselme développent la doctrine de l'application de la logique pour décrire la réalité divine et, en particulier, la Trinité. Avec le temps, la logique et la discipline du *trivium* qui lui correspond – la dialectique – commencent à être vues dans le milieu intellectuel comme les outils de la raison naturelle qui sont le moyen de comprendre Dieu. L'une des questions principales de la philosophie chrétienne du XI^e siècle est de définir le rôle de ces outils face à l'autorité de l'Écriture sainte. L'activité intellectuelle des penseurs chrétiens produit deux manières de raisonner qui s'opposent déjà au XI^e siècle:

- celle fondée sur l'autorité ;
- celle fondée sur l'examen naturel².

La notion de théologie existait dans l'Antiquité. Chez Platon, le mot *theologia* désigne la mythologie, chez Aristote la science divine, chez Varron le discours rationnel sur le divin. Mais cette notion n'a pas été reprise par Augustin qui influence en grande partie les penseurs du haut Moyen Âge. La notion de partie théologique de la philosophie apparaît chez Boèce (*De Trinitate*)³.

À partir du X^e siècle, les moines désignent souvent leur activité comme « vraie philosophie »⁴. Il s'agit d'une vie consacrée à apprendre la doctrine chrétienne. De manière plus générale, avant le XII^e siècle le mot *theologia* n'était pas répandu dans le milieu monastique. L'étude de Dieu était le plus souvent désignée par le *sacrum studium*, la *sacra eruditio* ou la *sacra doctrina*⁵. Les rares lecteurs du pseudo-Denys entendaient par *theologia* le discours de Dieu – la Bible elle-même⁶.

La renaissance du XII^e siècle se caractérise également par la réception de l'héritage de la philosophie ancienne⁷. Le problème d'une conciliation entre les doctrines chrétienne et païenne

¹ Voir à ce propos : SOLERE, J.-L., « La philosophie des théologiens », *La servante et la consolatrice, la philosophie dans ces rapports avec la théologie au Moyen Âge*, éd. J.-L. SOLERE et Z. KALUZA, Paris, p. 21-22 ; O. BOULNOIS, « Introduction au volume II : l'entretien infini », dans *Philosophie et théologie, Anthologie t. 2, Philosophie et théologie au Moyen Âge*, éd. O. BOULNOIS et P. CAPELLE-DUMONT, Paris, 2009, p. 13-14.

² Voir B. GOEBEL, « Autorités sacrées ou raisons dialectiques ? La querelle sur la méthode dans la théologie du XI^e siècle. », dans *Philosophie et théologie, Anthologie t. 2, Philosophie et théologie au Moyen Âge*, éd. O. BOULNOIS et P. CAPELLE-DUMONT, Paris, 2009, p. 105-113.

³O. BOULNOIS, « Introduction au volume II : l'entretien infini », dans *Philosophie et théologie, Anthologie t. 2, Philosophie et théologie au Moyen Âge*, éd. O. BOULNOIS et P. CAPELLE-DUMONT, Paris, 2009, p. 10-11.

⁴ LECLERCQ, J., *Études sur le vocabulaire monastique du moyen âge*, Rome, 1961, p. 54-58.

⁵ EVANS, G. R., *Old arts and new theology : the beginnings of theology as an academic discipline*, Oxford, 1980, p. 29.

⁶ POIREL D., « Pierre Abélard, Hugues de Saint-Victor et la naissance de la théologie », dans *Perspectives médiévales*, 31, 2007, p. 47-48.

⁷Cf. M.-D. CHENU, *La Théologie au Douzième Siècle*, ch. V « Les platonismes du XII^e siècle », Paris, 1957, p. 108-141 ; S. GERSH, « Platonism-Neoplatonism- Aristotelianism: A twelfth Century Metaphysical System and its Sources », dans *Renaissance and Renewal in the twelfth Century*, Oxford, 1982, p. 512-534 ; M. LEMOINE, *Théologie et Platonisme au*

revient à travers le conflit entre la théologie monastique⁸ (élaborée dans les écoles monastiques, dans le prolongement de la pensée des Pères, sapientielle, non spéculative, narrative, allégorique) et scolastique (élaborée dans les écoles urbaines, systématique, spéculative, dialectique)⁹. Un exemple marquant de la relation entre ces deux courants est le conflit entre Bernard de Clairvaux le spirituel et Abélard le dialecticien¹⁰.

La théologie monastique se forme au sein des écoles monastiques. Elle est, d'après Jean Leclercq, « l'authentique continuation de la théologie des Pères, elle est porteuse de toute la tradition antérieure et de toute la sève de la pensée patristique¹¹ ». Cette théologie était destinée à stimuler l'expérience de la foi¹². Jean Leclercq insiste sur la reconnaissance de la théologie monastique comme un courant important de pensée du XII^e siècle¹³. Il admet également que les représentants de ce courant se sont appelés souvent « vrais philosophes ». Ils suivaient la tradition augustinienne de considérer la vie ascétique et monastique comme véritable « philosophie chrétienne »¹⁴. Le mot *theologia* était plus rare dans leur usage. Elle désignait « la contemplation et l'expression admirative, enthousiaste que celle-ci reçoit dans la prière¹⁵ ».

La théologie scolaire ou préscolastique se développe dans les écoles urbaines¹⁶ comme celles d'Abélard ou d'Anselme de Laon, destinées à former des « clercs » au double sens de ce mot : ecclésiastiques et savants. Dans le prolongement des *Opuscules théologiques* de Boèce, les représentants de ces écoles ont entrepris l'interprétation rationnelle de la foi par le moyen de la dialectique et de la systématisation de la théologie¹⁷. Ils n'hésitaient pas non plus à incorporer les

XIII^e siècle, Paris, 1998 ; J. MARENBO, « Twelfth-Century Platonism : Old Paths and New Directions », dans *Aristotelian Logic, Platonism, and the Context of Early Medieval Philosophy in the West*, Burlington, 2000, XV, p. 1-21.

⁸ Le terme a été introduit par Jean Leclercq en 1953 dans son article « Saint Bernard et la théologie monastique Du XII^e siècle », dans *Saint Bernard théologien : actes du Congrès de Dijon 15-19 septembre 1953*, Rome, 1953, p. 7-23 et développé dans son livre *L'amour des lettres et le désir de Dieu : initiation aux auteurs monastiques du Moyen âge*, Paris, 1957. Ambrogio Piazzoni dit que ce terme sert plutôt à valoriser l'héritage de la « période obscure » entre Boèce et Thomas d'Aquin quand la théologie spéculative n'était pas encore développée. Il a été créé suite à la surévaluation de l'héritage scolastique du Moyen Age tardive : A. M. PIAZZONI, « Monaci teologi », dans *Storia della Teologia nel Medioevo*, ed. J. d'ONOFRIO, t. II, *La grande fioritura*, Casale Monferrato, 1996, p.121.

⁹ Voir : J. LECLERCQ, F. VANDENBROUCKE, L. BOUYER, *La spiritualité du Moyen Age*, Paris, 1961, partie 2, chapitre 1 « Les milieux scolaires du XII^e siècle », p. 275-282 ; CH. LOHR, « Théologie médiévale », dans *Nouveau dictionnaire de théologie*, éd. P. EICHER, Paris, 1996, p. 974-978 ; A. M. PIAZZONI, « Monaci teologi », dans *Storia della Teologia nel Medioevo*, ed. J. d'ONOFRIO, t. II, *La grande fioritura*, Casale Monferrato, 1996, p. 119-123.

¹⁰ Cf. Jacques VERGER et Jean JOLIVET, *Bernard-Abélard ou le cloître et l'école*, Paris, 1982 ; P. ZEBRI, « 'Teologia monastica' et 'teologia scolastica'. Letture, riletture, riflessioni sul contrasto tra san Bernardo di Chiaravalle e Abelardo », dans *Medioevo e latinità in memoria di Ezio Franceschini*, Milano, 1993, p. 479-494.

¹¹ J. LECLERCQ, *Chances de la spiritualité occidentale*, Paris, 1966, p. 200.

¹² A. M. PIAZZONI, « Monaci teologi », dans *Storia della Teologia nel Medioevo*, ed. J. d'ONOFRIO, t. II, *La grande fioritura*, Casale Monferrato, 1996, p. 122.

¹³ Voir J. LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu : initiation aux auteurs monastiques du Moyen âge*, Paris, 1957, chapitre IX « La théologie monastique ».

¹⁴ O. BOULNOIS, « Introduction au volume II : l'entretien infini », dans *Philosophie et théologie, Anthologie t. 2, Philosophie et théologie au Moyen Age*, éd. O. BOULNOIS et P. CAPELLE-DUMONT, Paris, 2009, p. 14 ; P. NOUZILLE, « Théologie monastique contre dialectique », *ibid.*, p. 151. LECLERCQ, J., *Etudes sur le vocabulaire monastique du moyen âge*, Rome, 1961, p. 58-65.

¹⁵ LECLERCQ, J., *Etudes sur le vocabulaire monastique du moyen âge*, Rome, 1961, p. 72.

¹⁶ J. LECLERCQ, *Témoins de la spiritualité occidentale*, Paris, 1965, p. 289-290.

¹⁷ J. LECLERCQ, « The Renewal of Theology », dans *Renaissance and Renewal in the twelfth Century*, ed. R.L. BENSON,

doctrines des penseurs préchrétiens, et surtout platoniciens, dans leurs œuvres. Vers la fin du XII^e – début du XIII^e siècle, ces écoles se sont réunies en une corporation qui est devenue l’université parisienne. Abélard est aussi considéré comme responsable de la création de la notion contemporaine de la théologie comme la « science » de Dieu¹⁸.

Au XII^e siècle, tel qu’il se présente dans les recherches contemporaines, il s’agit de l’opposition des penseurs claustraux et « séculiers ». Leurs désaccords sont tant sur la méthode (l’expérience personnelle de la foi contre l’étude scientifique) que sur l’objectif (« enflammer le cœur » et « nous faire participer à leur propre expérience »¹⁹ contre construire la foi en tant que système à partir des données incontestables). C’est là le conflit des « philosophes chrétiens » et de la future théologie systématique. Il est plus proche de l’opposition entre l’autorité (car les vraies philosophes étaient le Christ, Moïse et David²⁰) et la raison (la dialectique) que de l’opposition contemporaine de la théologie et de la philosophie.

Il existe également une troisième figure dans le paysage du XII^e siècle : les chanoines réguliers. D’après Jean Leclercq, ils mènent la vie des moines et s’occupent davantage de la *cura animarum*²¹. Il constate aussi que la différence entre les moines et les chanoines réguliers n’est pas si frappante – leur but commun est l’amour de Dieu, ils mènent la vie claustrale. En même temps, les chanoines réguliers cherchent à retourner aux idéaux de l’église primitive pour cultiver une vie commune, pauvre et apostolique avec un accent sur la prédication²². Caroline Bynum souligne que les chanoines réguliers se distinguent des moines en ce qu’ils pratiquent à la fois la contemplation et l’action apostolique (prédication, sacrements) et que pour eux la vie en communauté n’est pas seulement une nécessité pratique, mais aussi l’occasion de vivre la charité selon la Règle de saint Augustin²³.

Saint-Victor est une abbaye de chanoines réguliers, suivant la règle de saint Augustin, ce qui permet de dire qu’elle emprunte une « voie moyenne » entre les moines et les clercs²⁴.

G. CONSTABLE, C.D. LANHAM, Oxford, 1982, p. 68-87; F. DEL PUNTA, C. LUNA, « La teologia scolastica », dans *Lo spazio letterario del Medioevo, Il medioevo latino*, vol. I: *La produzione del testo*, t. II, dir. G. CAVALLO, E. MENESTO, Romo, 1993, p. 330-332. La formation de la théologie en tant que science ont été décrite Gillian Evans dans *Old arts and new theology : the beginnings of theology as an academic discipline*, Oxford, 1980.

¹⁸ O. BOULNOIS, « Introduction au volume II : l’entretien infini », dans *Philosophie et théologie, Anthologie* t. 2, *Philosophie et théologie au Moyen Age*, éd. O. BOULNOIS et P. CAPELLE-DUMONT, Paris, 2009, p. 15 ; G. DAHAN, « Exégèse et théologie », *ibid.*, p. 76.

¹⁹ J. LECLERCQ, « Saint Bernard et la théologie monastique Du XII^e siècle », dans *Saint Bernard théologien : actes du Congrès de Dijon 15-19 septembre 1953*, Rome, 1953, p. 15.

²⁰ LECLERCQ, J., *Etudes sur le vocabulaire monastique du moyen âge*, Rome, 1961, p. 59-60.

²¹ J. LECLERCQ, *Témoins de la spiritualité occidentale*, Paris, 1965, p. 216-217. Sur la différence entre les écoles urbaines voir également F. DEL PUNTA, C. LUNA, « La teologia scolastica », dans *Lo spazio letterario del Medioevo, Il medioevo latino*, vol. I: *La produzione del testo*, t. II, dir. G. CAVALLO, E. MENESTO, Romo, 1993, p. 329-331.

²² CHATILLON, J., *Le mouvement canonial au Moyen âge: réforme de l’Église, spiritualité et culture*, études reunies par P. SICARD, Paris-Turnhout, 1992 (Bibliotheca victorina 3), p. 44-45 et 66.

²³ Cf. BYNUM, C.W., *Jesus as mother : studies in the spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley-Los Angeles-London, 1982.

²⁴ J. CHATILLON, « L’école de Saint-Victor », dans *Communio*, t. 6, n. 5, 1981, p. 63 ; M. LEMOINE, « Les notion de “philosophe” et “philosophie” dans l’école de Saint-Victor », dans *Langage, sciences, philosophie au XIIe siècle*, éd. J.

L'enseignement au sein de son école combine la dispute et la méditation, l'ardeur et l'humilité²⁵. C'est probablement la raison pour laquelle certains chercheurs opposent la pensée des victorins au reste de la scolastique naissante²⁶, mais certains la mettent à son avant-garde²⁷.

Hugues de Saint-Victor est connu, notamment, comme un maître qui a ordonné et systématisé les savoirs pour des besoins pédagogiques (le *Didascalicon*) et qui a inspiré une pléiade d'autres penseurs victorins²⁸. D'après Patrick Healy²⁹, cette systématisation servait à préparer le disciple à la contemplation et à exprimer l'expérience spirituelle. Dans le *Didascalicon* I, IV-V, la philosophie est expliquée comme un recueil des savoirs humains et divins³⁰. Dominique Poirel caractérise le rôle de la théologie chez Hugues comme « la partie de la philosophie son sommet et son dépassement³¹ ». Hugues reconnaît la valeur de la théologie ancienne et de la sagesse mondaine (sagesse naturelle des Anciens), mais il met au sommet des savoirs la sagesse divine expliquée à travers « une pensée christocentrique et biblique »³².

Il existe ainsi une tendance à présenter les victorins en tant que maîtres de la scolastique naissante, qui se concentraient, néanmoins, sur les moyens de se préparer à la contemplation de la divinité. Il semble que la philosophie soit toujours auxiliaire dans leur doctrine. Pourtant, avec Achard de Saint-Victor on a affaire à un penseur original et d'envergure, comparable à Thierry de Chartres et à Gilbert de Poitiers, qui fut fasciné par la question de l'unité et de la pluralité, au point que sa réflexion sur ce sujet finit par prendre son indépendance par rapport à la question

BIARD, Paris, 1999, p. 19 ; D. POIREL, « Scholastic Reasons, Monastic Mediations and Victorine Conciliations: The Question of the Unity and Plurality of God in the 12th Century », dans *The Oxford Handbook of Trinity*, éd. G. EMERY, O.P., M. LEVERING, Oxford, 2011, p. 168; D. POIREL, P. SICARD, « Figure vittorine : Riccardo, Acardo e Tommaso », dans *Figure del pensiero medievale: storia della teologia e della filosofia dalla tarda antichità alle soglie dell'umanesimo*, t. II : *La fioritura della dialettica X-XII secolo*, éd. I. BIFFI et C. MARABELLI, Milano-Roma, 2008, p.461.

²⁵ POIREL, D., « 'Apprends tout': Saint-Victor et le milieu des victorins à Paris, 1108-1330 », dans *Lieux de savoir. 1. Espaces et communautés*, éd. C. JACOB, Paris, 2007, p. 318.

²⁶ Par exemple François Vandembrouck oppose les conceptions christologiques, ecclésiales et sacramentaires d'Hugues à la métaphysique, à l'anthropologie, à la psychologie et à la morale des écoles et des universités dans J. LECLERCQ, F. VANDENBROUCKE, L. BOUYER, *La spiritualité du Moyen Age*, Paris, 1961, p. 285. Dom Guy Oury valorise aussi l'héritage spirituel des victorins. Cf. l'article « Spiritualité et mystique », dans *Dictionnaire des lettres françaises*, t.1 *Le Moyen Age*, éd. R. BOSSUAT, L. PICHARD et G. R. DE LAGE, Paris, 1964, p. 1409. Voir aussi le chapitre « The Victorine Ordering of Mysticism », dans B. MCGINN, *The growth of mysticism*, New York, 1999, p. 363-418.

²⁷ Charles Lohr trouve que « Par son *Didascalicon*, Hugues de Saint-Victor a permis non seulement de transférer à la théologie la terminologie philosophique, mais aussi d'élaborer une véritable doctrine scientifique ». LOHR CH. « Théologie médiévale », dans *Nouveau dictionnaire de théologie*, éd. P. EICHER, Paris, 1996, p. 977. Marie-Dominique Chenu trouve que « la raison théologique demeure communicable comme telle » même chez Richar de Saint-Victor : M.-D. CHENU, *La Théologie au Douzième Siècle*, Paris, 1957, p. 345.

²⁸ Voir : D. POIREL, *Hugues de Saint-Victor*, Paris, 1998, p. 134.

²⁹ P. J. HEALY, « The Mysticism of the School of Saint Victor », dans *Church History*, Vol. 1, N. 4, 1932, p. 213-214.

³⁰ « Philosophia est disciplina omnium rerum humanarum atque divinarum rationes plene investigans », HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon, de Studio legendi: a critical text*, I, IV, ed. CH. H. BUTTIMER, Washington, 1939, p. 11 = PL176, 744C.

³¹ D. POIREL, « De la 'fides querens intellectum' à la théologie scolastique. Hugues de Saint-Victor et Gilbert de la Porré », dans *Philosophie et théologie, Anthologie t. 2, Philosophie et théologie au Moyen Age*, éd. O. BOULNOIS et P. CAPELLE-DUMONT, Paris, 2009, p. 166.

³² POIREL D., « Pierre Abélard, Hugues de Saint-Victor et la naissance de la théologie », dans *Perspectives médiévales*, 31, 2007, p. 83.

théologique de départ, qui portait sur la Trinité. Comment donc l'école de Saint-Victor a-t-elle pu produire une œuvre aussi profondément métaphysicienne que le *De unitate* ?

Le but de notre thèse est ainsi de confirmer que l'héritage de l'école de Saint-Victor et, notamment celui d'Hugues et de Richard, incorpore des éléments de la métaphysique platonicienne. Et c'est le *De unitate* d'Achard – une œuvre qui n'a pas été suffisamment considérée dans son cadre victorin – dont l'étude permettra de valoriser la partie métaphysique et platonicienne de l'héritage de l'école de Saint-Victor.

A la recherche du platonisme

Le nom même de l'œuvre d'Achard (le *De unitate et pluralitate creaturarum*) évoque son problème principal – la conciliation de l'un et du multiple. Ce problème est ainsi au cœur de notre questionnement. Il engendre beaucoup d'interrogations. En réalité, c'est une source inépuisable de conflits métaphysiques depuis le début de la pensée.

Le recours à des principes mathématiques pythagoriciens de base fait remarquer une relation de dépendance entre l'un et le multiple. Le postulat pythagoricien mettant l'un à l'origine de tous les nombres détermine la destinée philosophique de ce couple d'oppositions.

Mais quand on s'appuie sur l'un et le multiple afin d'expliquer la structure du monde, beaucoup de problèmes s'imposent immédiatement. La pluralité apparaît-elle plus tard que l'unité ? Et si oui, pourquoi doit-elle apparaître ? Et sinon, comment est-il possible que la source de la pluralité soit déjà dans l'unité ? L'unité est-elle par conséquent exclue de notre vision du monde ? Et dans quelle mesure ces deux principes (l'unité et la pluralité) sont-ils instanciés dans les êtres qui en proviennent ? Ces questions ont été transmises au XII^e siècle avec l'héritage platonicien.

En parlant de l'influence de Platon au Moyen Age, Raymond Klibansky³³ distingue la tradition directe et indirecte de la transmission de ses textes. Le seul texte de Platon connu jusqu'au milieu du XII^e siècle, une partie du *Timée* (17A-53C) traduite par Calcidius, représente la tradition directe. En ce qui concerne la tradition indirecte de la transmission de la doctrine platonicienne, les chercheurs contemporains estiment que la plus grande contribution a été apportée par les penseurs qui vivaient entre le II^e siècle avant J.-C. et le VI^e après J.-C. La pensée de cette époque est parfois divisée en deux périodes : médioplatonisme et néoplatonisme³⁴.

³³ R. KLIBANSKY, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages. Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance*, London, 1982.

³⁴ Pour observer les points de vue principaux voir : S. GERSH, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, vol. I, Notre Dame, 1986, p. 26-50; M. ZAMBON, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, 2002 (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 27), p. 23-28.

Il existe un certain scepticisme concernant la définition du médioplatonisme comme un courant « indépendant » de pensée, vu qu'il est difficile de trouver des caractéristiques qui le rendraient différent du néoplatonisme³⁵. Les doctrines des médioplatoniciens sont assez variables, et pourtant, la plupart de leurs éléments doctrinaux seront repris plus tard par les néoplatoniciens. Il est difficile d'évoquer leurs doctrines comme constituant un courant de pensée unique. Par exemple, Marco Zambon définit le médioplatonisme comme « l'intense travail d'une systématisation dogmatique de la pensée platonicienne, qui s'est opéré par le biais d'une sérieuse confrontation non seulement entre les écoles, mais aussi entre les différentes images de Platon qui circulaient à l'époque³⁶ ». D'après lui, ce pluralisme termine avec l'arrivée de Plotin.

James Dillon, dans son livre *The Middle Platonists*³⁷, étudie ce courant de la pensée platonicienne à part. Même s'il traite chaque auteur séparément, il trouve que les platoniciens de cette période ont eu des caractéristiques communes : le dogmatisme, l'acceptation des doctrines aristotéliennes et stoïciennes, l'influence du pythagorisme. Dillon propose également une brève introduction où sont énumérés les éléments doctrinaux communs aux médioplatoniciens hérités des systèmes philosophiques antérieurs.

Stephen Gersh définit le néoplatonisme comme une philosophie systématique, développée à partir de la triade de l'Un, de l'Intellect et de l'Ame, ordonnée hiérarchiquement³⁸. Des tenants de l'idée que le néoplatonisme est un courant original de la pensée, différent du platonisme en général proposent également leurs propres définitions du néoplatonisme en évoquant ses caractéristiques principales³⁹.

Ainsi, comme le dit Stephen Gersh, il est toujours discutable de savoir si ces deux courants ont une véritable distinction doctrinale ou s'il s'agit simplement de deux périodes de développement du platonisme dont la deuxième commence avec Plotin.

Même si Stephen Gersh considère la distinction entre le néoplatonisme et le médioplatonisme comme purement chronologique et non doctrinale, dans son livre *Middle Platonism and Neoplatonism*, il distingue néanmoins le médioplatonisme (du I^{er} siècle avant J.-C. jusqu'au III^e siècle après J.-C.) du néoplatonisme (à partir du II^e siècle après J.-C.). Pour structurer sa recherche sur la pensée platonicienne latine, Gersh fait la différence entre (i) le médioplatonisme

³⁵ Par exemple, Pauliina Remes décrit les points communs du moyen-platonisme et néoplatonisme hérités de la doctrine de Platon. P. REMES, *Neoplatonisme*, Los Angeles, 2008, p. 3; voir aussi E. IVÁNKA, *Plato christianus: La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, Paris, 1990 (Théologiques, 5), p. 85; en étudiant le platonisme de l'école de Chartres, Michel Lemoine classifie toute la tradition indirecte comme le néoplatonisme. Voir : M. LEMOINE, *Théologie et Platonisme au XII^e siècle*, Paris, 1998, p. 50-63.

³⁶ M. ZAMBON, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, 2002 (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 27), p. 28. Pour être plus précis, il faut ajouter que Marco Zambon préfère traiter tous les platoniciens d'avant et après Plotin du point de vue de leur originalité et non comme représentants de tel ou tel courant de pensée, *ibid.* p. 339-340.

³⁷ J.M. DILLON, *The Middle Platonists 80 D.C. to A.D. 220*, London 1977.

³⁸ Voir S. GERSH, « The First Principles of Latin Neoplatonism : Augustine, Macrobius, Boethius », dans *Vivarium*, t. 50, 2012, p. 114.

³⁹ La bibliographie à propos de la question si le néoplatonisme est différent du platonisme cf. P. MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague, 1953, p. 6.

chrétien (Tertullien, Lactance et Arnobe), (ii) le médioplatonisme païen (Cicéron, Sénèque, Gellius, Apulée), (iii) le néoplatonisme chrétien (Marius Victorinus, Ambroise, Augustin), (iv) le néoplatonisme païen (Macrobe et Martianus Capella)⁴⁰. Boèce et Jean Scot Erigène peuvent également être ajoutés à la liste des auteurs latins influencés par des néoplatoniciens⁴¹.

Voyons les traits principaux du médioplatonisme et du néoplatonisme dans les œuvres des penseurs païens et chrétiens, surtout chez les penseurs connus au XII^e siècle. Nous pouvons nous appuyer sur l'idée de Stephen Gersh de la transmission des éléments doctrinaux de la philosophie ancienne (grecque) dans la philosophie latine en tant que *philosophèmes*⁴².

Le médioplatonisme

James Dillon décrit les questions principales et les principes du médioplatonisme qui nous intéressent dans le cadre de cette recherche⁴³ :

1) La monade et la dyade en tant que premiers principes ont été décrites par Eudore d'Alexandrie et par Plutarque. Augustin parle brièvement de la *dualitas* (il demande si Dieu peut être dualité⁴⁴).

2) La hiérarchie des trois niveaux est déjà présente chez des médioplatoniciens⁴⁵. L'intellect suprême (*nous*) est le premier principe⁴⁶, les idées, qui sont dans l'intellect, deviennent imprimées dans la matière. La triple structure de la réalité – le démiurge, les idées et la matière – est exposée dans le *Timée* (27c-29d) et répétée par Apulée (*Platon et sa doctrine*, V, 190)⁴⁷. Un exemple classique d'un tel système (les idées-raisons qui sont dans l'intellect de Dieu) est présenté dans la *Quaestio de ideis* (*De diversis quaestionibus* 83, qu. 46)

⁴⁰ S. GERSH, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, vol. I, Notre Dame, 1986, p. 25.

⁴¹ R. B. HARRIS « A brief Description of Neoplatonism », dans *The Significance of neoplatonism*, éd. R. HARRIS, Norfolk, 1976 (Studies in neoplatonism, 1), p. 15-16.

⁴² S. GERSH, « The First Principles of Latin Neoplatonism : Augustine, Macrobius, Boethius », dans *Vivarium*, t. 50, 2012, p. 116-117.

⁴³ J.M. DILLON, *The Middle platonists : A study of platonism 80 B. C. to A. D. 220*, London, 1977, p. 45-49. Cf. S. LILLA, *Introduzione al medio platonismo*, Roma, 1992 (Sussidi patristici, 6), p. 5-8.

⁴⁴ « Sed quid agimus, quia cum duo mitterentur ad Sodomam apparentes fratri Abrahae Loth, et ipse agnoscit in eis diuinitatem, et cum duos uideat, dominum appellat? Et ille in tribus dominum, et ille in duobus dominum. Ne separemus ergo trinitatem et faciamus in Sodoma dualitatem, puto quia melius intellegimus quia patres nostri dominum in angelis agnoscebant, habitantem in habitatione intellegebant, non portantibus sed insidenti gloriam dabant. », AUGUSTIN, *Sermo VII*, 6, éd. C. LAMBOT, Turnhout, 1961 (CCSL, 41), p. 74.

⁴⁵ D. J. O'MEARA, *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin : étude historique et interprétative*, Leiden, 1975, p. 10-11.

⁴⁶ Pauliina Remes et Salvatore Lilla tracent l'origine de ce principe à partir des doctrines de la réalité intelligible de Platon et de l'intellect parfait séparé d'humains d'Aristote. P. REMES, *Neoplatonisme*, Los Angeles, 2008, p. 5; S. LILLA, *Introduzione al medio platonismo*, Roma, 1992 (Sussidi patristici, 6), p. 6.

⁴⁷ Voir : M. ZAMBON, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, 2002 (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 27), p. 30; D. J. O'MEARA, *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin : étude historique et interprétative*, Leiden, 1975, p. 31.

Les idées sont parfois conçues comme les pensées de Dieu⁴⁸ et, dans ce cas, elles sont sur le même niveau ontologique que lui. Et parfois elles lui sont inférieures dans l'ordre causal⁴⁹.

3) En même temps que Dieu, il existe souvent un autre principe premier – une sorte de créateur immanent – l'Âme du monde (*Timée*) ou le *Logos* (Philon d'Alexandrie). L'âme du monde est présente dans le commentaire de Calcidius (*Commentarius*, 26), le *Logos* a été transmis dans la philosophie chrétienne latine en tant que Verbe de Dieu ou sa Sagesse⁵⁰.

4) L'opposition entre deux niveaux – intelligible et sensible – s'exprime dans le dualisme idées-objets sensibles. Ces derniers sont des « demi-réalités », des imitations imparfaites des idées⁵¹. Le monde matériel est constitué de quatre ou cinq éléments (par exemple, Calcidius, *Commentarius*, 272). La matière informe est un principe qui existe à part. La création est effectuée à partir de la matière.

Pour conclure, des principes du médioplatonisme ont été retenus dans la philosophie latine tardo-antique, tels ceux qui viennent d'être décrites. Même si à partir IV^e siècle après J.-C. il est difficile de classer les auteurs latins en tant que médioplatoniciens « purs »⁵², nous pouvons retrouver les éléments du médioplatonisme dans leurs doctrines.

Le néoplatonisme

L'image du néoplatonisme que nous prenons en compte en étudiant le *De unitate* s'est formée dans les travaux de Stephen Gersh, Alain de Libera, Christophe Erismann, Marco Zambon, Pauliina Remes, etc. Voici les principaux éléments doctrinaux du néoplatonisme :

⁴⁸ Voir: A. RICH, « The Platonic Ideas as the Thoughts of God », dans *Mnemosyne*, Fourth Series, Vol. 7, Fasc. 2, 1954, p. 123-133.

⁴⁹ D. J. O'MEARA, *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin : étude historique et interprétative*, Leiden, 1975, p. 28.

⁵⁰ Voir à ce propos notre exposé sur l'histoire de la doctrine du Verbe de Dieu dans le chapitre VII « La pluralité des raisons dans le Verbe ».

⁵¹ D. J. O'MEARA, *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin : étude historique et interprétative*, Leiden, 1975, p. 20.

⁵² Par exemple, James Dillon trouve que le penseur tardo-antique Calcidius ne sort pas du cadre du moyen-platonisme (Cf. *The Middle platonists : A study of platonism 80 B. C. to A. D. 220*, London, 1977, p. 401-408) tandis que Stephen Gersh insiste sur la structure néoplatonicienne de la doctrine de ce dernier (S. GERSH, « Calcidius' Theory of First Principles », dans *Studia Patristica*, 18/2 : *Papers of 1983 Oxford Patristic Conference*, 1989, p. 85-92.). Dans son livre *Middle Platonism and Neoplatonism*, Gersh met Augustin parmi les néoplatoniciens latins à l'exception de son œuvre *Quaestio "De Ideis"* qui s'appuie plus sur Cicéron, voir S. GERSH, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, vol. I, Notre Dame, 1986, p. 411-413. Jean Pépin trouve que la présence des éléments des traités I, 6 et V, 1 du *Sur le Beau* de Plotin est plus importante dans cette œuvre : J. PÉPIN, « Augustin, *Quaestio "De Ideis"*. Les affinités plotiniennes », dans *From Athens to Chartres : Neoplatonism and Medieval thought. Studies in honour of Edouard Jeuneau*, H. J. WESTRA & B.P. STOCK, Leiden, New York, Köln, 1992 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 35), p. 117-134.

1) Il existe une source ou un principe unique qui se multiplie afin de créer le monde. La source ou le premier principe crée ou "s'épanche" à travers ces effets. La source est trop parfaite, elle a besoin de proliférer. Par suite, les effets partagent la nature de la cause, mais de manière déficiente. Tout ce qui provient du premier principe est plus faible sous certains aspects (en beauté, bonté, perfection, etc.)⁵³. Les relations entre le premier principe et ses effets sont causales et non nécessairement temporelles⁵⁴.

Le principe est manifesté dans les êtres. Selon Plotin, tous les êtres témoignent de l'unité primordiale. L'unité est aussi la source de la beauté des choses⁵⁵. Le principe est ainsi relié directement aux choses.

L'Un, dans le néoplatonisme, se développe à travers des hypostases : l'Un, l'Intellect et l'Ame pour Plotin ; l'Etre, l'Intellect et la Vie pour Porphyre ; Dieu (*summus deus*), l'Esprit (*mens, nous*) et l'Ame (*anima*) pour Macrobe⁵⁶. Les parallèles entre cette approche et la définition des personnes de la Trinité dans le *De vera religione* d'Augustin ont été remarqués par Stephen Gersh. Augustin met l'accent sur le fait que les personnes de la Trinité sont des principes qui opèrent afin que les choses soient créées. Par exemple, la première personne assure l'être de la chose, la deuxième sa forme et la troisième sa bonté. En outre la relation entre les choses et leur créateur s'explique à travers la relation de la première et de la deuxième personne de la Trinité, à savoir de l'être à la similitude⁵⁷.

Ainsi, l'idée néoplatonicienne de la procession de tout à partir de sa source se traduit dans la procession interne des personnes de la Trinité, mais aussi dans la procession externe des créatures à partir de la Trinité⁵⁸.

2) Différents niveaux métaphysiques portent les entités ontologiquement différentes de la source⁵⁹. Cela forme la hiérarchie verticale. La source est tellement puissante et parfaite qu'elle « s'épanche », « prolifère » ce qui mène à la création des niveaux inférieurs⁶⁰.

⁵³ P. REMES, *Neoplatonisme*, Los Angeles, 2008, p. 7, critère i, p. 42-43, principe I; M. ZAMBON, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, 2002 (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 27), p. 23.

⁵⁴ Ce principe a été décrit, en particulier, par J. Dillon et L. Gerson, Voir « Introduction », dans *Neoplatonic philosophy : introductory readings*, ed. J. DILLON, et P. L. GERSON, Indianapolis, 2004, p. XX.

⁵⁵ Notamment chez Plotin, voir E. D. PERL, *Thinking Being. Introduction to Metaphysics in the Classical Tradition*, Leiden-Boston, 2014, p. 132-137.

⁵⁶ S. GERSH, « The First Principles of Latin Neoplatonism : Augustine, Macrobius, Boethius », dans *Vivarium*, t. 50, 2012, p. 114, 125-126.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 114, 124-125.

⁵⁸ Le dogme chrétien de l'altérité de la nature divine par rapport à la nature du monde s'impose que la procession des choses ne peut pas être directe. Nous allons aborder ce problème dans la deuxième partie de notre recherche.

⁵⁹ P. REMES, *Neoplatonisme*, Los Angeles, 2008, p. 7, critère ii.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 43, principe II.

Dans le néoplatonisme de Plotin et de ses premiers disciples, il y a toujours l'Un qui est en haut et d'où le reste provient (« émane »). L'Un reste au-delà de l'être. C'est un principe transcendant⁶¹.

Les entités dérivées sont concevables, tandis que le premier principe est ineffable⁶². Le schéma de l'émanation selon Plotin est : l'Un, l'Intellect, l'Ame, le domaine du sensible, la matière⁶³. Le terme précédant est à l'origine du terme suivant, il le cause. Chaque terme suivant dépend du terme précédent⁶⁴.

Dans le poème 9 du livre III du *De consolatione philosophiae*, Boèce développe une doctrine cosmologique de provenance néoplatonicienne qu'il attribue explicitement à Platon⁶⁵. Il parle du Père créateur immuable, atemporel qui donne le mouvement et crée le temps, du modèle céleste (la beauté parfaite, le souverain bien), de l'âme du monde et des âmes. Ce schéma est réversible. Les unités produites désirent rentrer dans leur source : l'un.

Dans la philosophie chrétienne, Dieu et le monde sont séparés. Dieu ne s'épanche pas directement dans le monde. Il contient en lui son prototype intelligible.

En même temps, dans le schéma néoplatonicien, la génération des niveaux est atemporelle. Elle sert en tant que métaphore afin d'expliquer la structure du monde où nous existons. Cette particularité permet de rapprocher la hiérarchie ontologique du monde de l'outillage épistémologique qu'Aristote utilise pour décrire la réalité sensible. Un exemple de cette approche se trouve dans l'*Isagoge* de Porphyre. Dans son article « *Processio id est multiplicatio* », Christophe Erismann montre comment Porphyre interprète les *Catégories* d'Aristote dans le cadre de l'ontologie néoplatonicienne⁶⁶. Cela implique une sorte de « renversement » de la doctrine épistémologique d'Aristote. Pour Porphyre, les substances secondes (les genres et les espèces) ont la primauté ontologique sur les substances premières, les dix catégories sont les genres suprêmes de l'être et les principes de la réalité.

L'un des aspects de la doctrine de la procession est la participation. Les êtres proviennent les uns des autres (les inférieurs des supérieurs), les êtres inférieurs peuvent participer aux êtres supérieurs. Le terme de participation apparaît chez Alexandre d'Aphrodise comme le résultat de

⁶¹ E. D. PERL, *Thinking Being. Introduction to Metaphysics in the Classical Tradition*, Leiden-Boston, 2014, p. 119.

⁶² Ici nous préposons aussi quelques critères pour différencier néoplatonismes des autres doctrines proposés par Pauliina Remes. P. REMES, *Neoplatonisme*, Los Angeles, 2008, p. 7. Voir le critère i.

⁶³ *Ibid.*, 2008, p. 58. D'après Marco Zambon, il n'existe pas de médiation entre l'intelligible et sensible dans le système de Plotin. L'être est au-delà du monde de devenir. Contrairement à lui, Porphyre fonde « une conception graduelle et hiérarchique de l'être », M., ZAMBON, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, 2002 (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 27), p. 341-2.

⁶⁴ P. REMES, *Neoplatonisme*, Los Angeles, 2008, p. 43-45, principes III et IV. Cf. D. J. O'MEARA, *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin : étude historique et interprétative*, Leiden, 1975, p. 13-15.

⁶⁵ S. GERSH, « The First Principles of Latin Neoplatonism: Augustine, Macrobius, Boethius », dans *Vivarium*, t. 50, 2012, p. 117.

⁶⁶ CHR. ERISMANN, « *Processio id est multiplicatio*. L'influence latine de l'ontologie de Porphyre: le cas de Jean Scot Erigène », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, t. 88, 2004, p. 401-460.

« la hiérarchisation des êtres par rapport à un premier » afin de résoudre le problème du rapport entre « les êtres ordonnés suivant l'antérieur et le postérieur à partir d'un premier⁶⁷ ».

Des doctrines de la participation ont été développées par Augustin (*De Trinitate*, VII, I, 2) et Erigène (*Periphyseon*, II)⁶⁸.

3) La conjonction de l'unité et de la pluralité apparaît au cours de la descente du haut vers le bas. L'unité est plus intense en haut et la variété apparaît au fur et mesure de la descente vers le bas⁶⁹. En même temps, ce qui est en haut est constant, ce qui est en bas changeant.

Selon Endre von Ivánka, l'épistémologie du néoplatonisme se caractérise par « l'«entrelacement» universel du monde des Idées, le principe selon lequel les réalités se particularisent et se divisent quand on descend l'échelle des êtres, alors qu'elles se généralisent et 's'unifient' quand on la remonte⁷⁰ ».

En outre, ce qui est en haut de la hiérarchie est toujours plus puissant et simple, ce qui est en bas moins puissant et plus complexe. Ce principe, selon Pauliina Reims, provient de Platon (la doctrine qu'il existe un être qui serait à l'origine de tous ceux qui sont contraires dans le monde, *Parm.* 127e2–8) et d'Aristote (la doctrine que les êtres muables ne donnent pas la base à la pensée, *Metaph.* A 6, 987a30)⁷¹. Ces deux doctrines incitent les néoplatoniciens à accepter une prolifération de niveaux, ce qui permet d'affirmer la simplicité du premier principe par rapport à la complexité des êtres dans le monde.

Selon Plotin, le premier principe est simple et, en même temps, il contient toutes les choses sans distinction⁷².

L'un des aspects de la multiplication des entités est l'existence des formes en tant que prototypes des choses. La question a été posée par Platon dans son *Parménide* (130e–131e). La doctrine de la participation (*metexis*) a été proposée comme solution.

La dépendance des créatures vis-à-vis de l'unité supérieure en Dieu a été discutée par Augustin (*De vera religione*, XXXIV, 66). Christophe Erismann voit le monde d'Augustin comme « un vaste chaîne causale, où des entités plus 'puissantes' donnent l'être à des entités moindres⁷³. »

⁶⁷ J., LONFAT, « Archéologie de la unité d'analogie d'Aristote à Saint Thomas d'Aquin », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, t. 71, 2004, p. 56.

⁶⁸ Voir le chapitre V.1.5 « La participation chez Erigène ».

⁶⁹ P. REMES, *Neoplatonisme*, Los Angeles, 2008, p. 7-8. Voir le critère iii.

⁷⁰ E. IVÁNKA, *Plato christianus: La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, Paris, 1990 (Théologiques, 5), p. 15-6.

⁷¹ P. REMES, *Neoplatonisme*, Los Angeles, 2008, p. 40-41.

⁷² E. D. PERL, *Thinking Being. Introduction to Metaphysics in the Classical Tradition*, Leiden-Boston, 2014, p. 126.

⁷³ CHR. ERISMANN, « La divisibilité de l'espèce selon Augustin, *De Trinitate VII* », dans *Le De Trinitate de Saint Augustin. Exégèse, logique, noétique*, éd. E. BERMON et G. O'DALY, Paris, 2012, p. 149. Voir également la suite p. 150-151.

4) Il existe une connexion très forte entre la réalité intelligible contenue dans l'esprit ou l'âme humaine et la réalité extérieure. Cela est possible grâce à la connexion spéciale que l'âme humaine a avec des niveaux supérieurs de la réalité (l'Un)⁷⁴. Un exemple de cette connexion est la doctrine de la connaissance intuitive d'Augustin. Cristina d'Ancona Costa trace le développement de la doctrine de la connaissance divine à partir du Dieu d'Aristote, qui ne connaît que lui-même, mais qui est néanmoins le premier principe, jusqu'à la deuxième hypostase de Plotin. Cette hypostase est en même temps l'intellect divin et les formes intelligibles connues par cet intellect⁷⁵. Plotin va jusqu'à identifier l'être et la pensée (l'intellect)⁷⁶. Proclus ajoute que Dieu connaît des êtres sensibles de manière intelligible (indivisible, atemporelle et nécessaire) sans que cela entraîne le moindre changement en lui⁷⁷. Cette doctrine a été reprise par le pseudo-Denys et a influencé le *Livre des causes*⁷⁸.

5) Tous les êtres qui ne sont pas de nature intelligible sont imparfaits. Ils souffrent en souhaitant revenir à l'unité intelligible primordiale. Le monde sensible est compris grâce à son composant intelligible. Etant en bas de la hiérarchie ontologique, il est complexe dans son contenu. La manière dont il est expliqué (souvent à travers la similitude) est elle-même complexe⁷⁹. L'intelligible est la source totale des différents aspects des sensibles. Et, pourtant il n'est pas impliqué dans l'aspect inférieur du monde sensible⁸⁰.

La doctrine de la production du monde sensible à travers le monde intelligible a été développée notamment par Calcidius (*Commentarius in Platonis Timaeum*, I, 23-25).

Le niveau métaphysique le plus bas est la matière. Le néoplatonisme hérite la conception aristotélicienne d'une matière première imperceptible. En même temps, Plotin traite la matière comme une privation de la forme⁸¹. Il existe aussi une autre sorte de matière – celle qui fusionne avec la forme. Cette matière est perceptible à travers les formes et, d'après certains platoniciens, elle est une source d'individuation⁸².

⁷⁴ P. REMES, *Neoplatonisme*, Los Angeles, 2008, p. 8, le critère iv.

⁷⁵ C. D'ANCONA COSTA, « Proclus, Denys, le *Liber de Causis* et la science divine », dans *Le contemplateur et les idées : modèles de la science divine du néoplatonisme au XVIII^e siècle*, éd. O. BOULNOIS, J. SCHMUTZ et J.-L. SOLERE, Paris, 2002 (Bibliothèque d'histoire de la philosophie : nouvelle série), p. 27.

⁷⁶ D. J. O'MEARA, *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin: étude historique et interprétative*, Leiden, 1975, p. 37-38.

⁷⁷ C. D'ANCONA COSTA, « Proclus, Denys, le *Liber de Causis* et la science divine », dans *Le contemplateur et les idées : modèles de la science divine du néoplatonisme au XVIII^e siècle*, éd. O. BOULNOIS, J. SCHMUTZ et J.-L. SOLERE, Paris, 2002 (Bibliothèque d'histoire de la philosophie : nouvelle série), p. 31.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 37.

⁷⁹ Cf. « Introduction », dans *Neoplatonic philosophy : introductory readings*, ed. J. Dillon, et P. L. Gerson, Indianapolis, 2004, p. XXI.

⁸⁰ O'MEARA, D. J., *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin: étude historique et interprétative*, Leiden, 1975, p. 77 et 97.

⁸¹ P. REMES, *Neoplatonisme*, Los Angeles, 2008, p. 83.

⁸² *Ibid.*, p. 128.

Les platonismes de la première moitié du XII^e siècle

L'une des raisons de notre intérêt pour la tradition platonicienne consiste dans le fait que le *De unitate* appartient au premier âge⁸³ de la métaphysique médiévale, avant l'introduction des nouvelles traductions des œuvres d'Aristote. Ainsi, toutes les questions logiques et sémantiques qui y sont présentes proviennent de la tradition platonicienne qui a adopté plusieurs éléments aristotéliens au cours de son développement.

En donnant l'historiographie des études du platonisme au XII^e siècle, John Marenbon remarque que ce dernier a des aspects poétiques, humanistes, littéraires et scientifiques. Mais il ne le considère pas vraiment comme une position ou une méthode philosophique⁸⁴. Pour lui, le platonisme ne peut être « le principe organisationnel et identifiant » de la philosophie du XII^e siècle, vu que les penseurs de cette époque ne voulaient pas étudier, rétablir ou inventer un certain système platonicien. Ces penseurs ne cherchent qu'à répondre aux questions de la théologie chrétienne à travers les sources disponibles⁸⁵.

Certains chercheurs ont étudié le platonisme en le considérant comme une source importante de la pensée philosophique du XII^e siècle. La première étude des sources des platonismes dans la théologie du XII^e siècle a été effectuée par Marie-Dominique Chenu⁸⁶. Il distingue les sources suivantes : les œuvres d'Augustin, le *Timée* avec le commentaire de Calcidius, les œuvres de Boèce, celles du pseudo-Denys et de son traducteur Erigène, et celles du néoplatonisme arabe⁸⁷. Dans ses études sur les écrits attribués à Thierry de Chartres, Stephen Gersh distingue trois sources du platonisme du XII^e siècle : le médioplatonisme à travers Asclepius et Calcidius, le néoplatonisme de Plotin et Porphyre à travers Calcidius et Augustin, et le néoplatonisme alexandrin à travers Boèce⁸⁸.

L'étude de la transmission du platonisme a été faite séparément pour des écoles et des penseurs de l'époque en question. Edouard Jauneau étudie le platonisme de Thierry de Chartres⁸⁹. D'après Jauneau, certains éléments doctrinaux (l'imposition de l'unité en tant que source qui se multiplie à travers la dualité, l'explication de l'Ame du monde en tant que Saint-Esprit, le dualisme

⁸³ La distinction de la philosophie médiévale sur deux périodes a été introduite dans l'historiographie depuis un siècle. Elle est récemment mise en valeur par Alain de Libera et Christophe Erismann. CHR. ERISMANN, *L'homme commun. La genèse du réalisme ontologique durant le haut Moyen Age*, Paris, 2011, p. 3-5.

⁸⁴ J. MARENBO, « Twelfth-Century Platonism : Old Paths and New Directions », dans *Aristotelian Logic, Platonism, and the Context of Early Medieval Philosophy in the West*, Burlington, 2000, XV, p. 6 ; l'historiographie des études du platonisme du XII^e siècle, Cf. *ibid.*, p. 1-8.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 21.

⁸⁶ M.-D. CHENU, *La Théologie au Douzième Siècle*, ch. V « Les platonismes du XII^e siècle », Paris, 1957, p. 108-141.

⁸⁷ Celles dernières ont été introduites vers la fin du XII^e siècle et, évidemment, elles n'ont pas pu influencer le *De unitate*.

⁸⁸ S. GERSH, « Platonism-Neoplatonism-Aristotelianism: A twelfth Century Metaphysical System and its Sources », dans *Renaissance and Renewal in the twelfth Century*, éd. R.L. BENSON, G. CONSTABLE, C.D. LANHAM, Oxford, 1982, p. 512-534.

⁸⁹ ED. JEAUNEAU, « Un représentant du platonisme au XII^e siècle : maître Thierry de Chartres », dans « *Lectio philosophorum* ». *Recherches sur l'Ecole de Chartres*, Amsterdam, 1973, p. 75-86.

de Dieu et de la matière, ainsi que plusieurs citations du *Timée*) évoquent le caractère platonicien de la philosophie de Thierry de Chartres. Michel Lemoine prend les œuvres des Chartrains comme modèle du platonisme du XII^e siècle⁹⁰. Il énumère les sources principales du néoplatonisme des Chartrains : Apulée, Macrobie, Martianus Capella, Calcidius, Boèce et Augustin. Tullio Gregory étudie l'influence du *Timée* et du *Commentaire* de Calcidius sur les œuvres des Chartrains⁹¹. Irène Caiazzo étudie également certaines doctrines platoniciennes, comme celle des quatre éléments et celle de l'Âme du monde, chez les philosophes Chartrains⁹².

Tullio Gregory examine le rôle de Platon dans les œuvres d'Abélard⁹³. Tullio Gregory et John Marenbon⁹⁴ soulignent deux doctrines platoniciennes chez Abélard : l'Âme du monde (qui désigne le Saint-Esprit) et quelques idées politiques (le « communisme » de la *République* connue à travers le *Timée* 18BD). La question de savoir si Abélard était réaliste, voire même platonicien, en ce qui concerne le problème des universaux, est discutée par Martin Tweedale⁹⁵, Jean Jolivet⁹⁶, Alain de Libera⁹⁷ et John Marenbon⁹⁸. Marenbon distingue trois types de néoplatonisme chez Pierre Abélard : le platonisme logique de la *Logica ingredientibus* et de la *Dialectica* (il s'agit de la position de Platon rejetée par Abélard), la doctrine du *Timée* et de la *République* dans les *Théologies*⁹⁹.

Le platonisme de l'école de Saint-Victor reste très peu étudié aujourd'hui. Constant Mews remarque que le traitement de la nature, qui aide à comprendre Dieu, dans les œuvres d'Hugues est inspiré par le platonisme¹⁰⁰. Il croit qu'Hugues était familier avec le *Timée* de Calcidius et qu'il réalisait que certains principes du platonisme (idée archétype, matière première) contredisent à la doctrine chrétienne¹⁰¹. Mews suppose que, dans ces œuvres, Hugues répond aux tentations de

⁹⁰ M. LEMOINE, *Théologie et Platonisme au XII^e siècle*, Paris, 1998.

⁹¹ T. GREGORY, « The Platonic Inheritance », dans *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, éd. P. DRONKE, Cambridge-New York, 1988, p. 54-80.

⁹² I. CAIAZZO, « L'âme du monde : un thème privilégié des auteurs chartrains au XII^e siècle », dans *Le temps de Fulbert : enseigner le Moyen Age à partir d'un monument, la cathédrale de Chartres, actes de l'université d'été du 8 au 10 juillet 1996*, Chartres, 1996, p. 79-89 ; I. CAIAZZO, « The Four Elements in the Work of William of Conches », dans *Guillaume de Conches. Philosophie et science au XII^e siècle*, 2011, Firenze, p. 3-66.

⁹³ T. GREGORY, « Abelard et Platon », dans *Peter Abelard : proceedings of the international conference, Louvain, May 10-12, 1971*, éd. E. M. BUYTAERT, Leuven, The Hague, 1974, p. 38-64.

⁹⁴ J. MARENBNON, « Twelfth-Century Platonism : Old Paths and New Directions », dans *Aristotelian Logic, Platonism, and the Context of Early Medieval Philosophy in the West*, Burlington, 2000, XV, p. 9-12.

⁹⁵ M.M. TWEEDALE, *Abailard on Universals*, New York, p. 185-188.

⁹⁶ J. JOLIVET, « Non-réalisme et platonisme chez Abélard. Essai d'interprétation », dans *Abélard et son temps. Actes du Colloque international*, Paris, 1981, p. 175-195.

⁹⁷ A. de LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Paris, 1996, p. 148-158.

⁹⁸ J. MARENBNON, « The Platonisms of Peter Abelard », dans *Néoplatonisme et philosophie médiévale. Actes du colloque international de Corfou 6-8 octobre 1995 organisé par la Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale*, éd. L. G. BENAKIS, Turnhout, 1997 (Rencontres de philosophie médiévale, VI), p. 112-118.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 109-129.

¹⁰⁰ C. J. MEWS, « The world as text : the Bible and the book of nature in twelfth-century theology », dans *Scripture and pluralism: reading the Bible in the religiously plural worlds of the Middle Ages and Renaissance*, ed. TH. J HEFFERNAN and TH. E BURMAN, Leiden, p. 107.

¹⁰¹ MEWS, C.J., « William of Champeaux, Abelard, and Hugues of Saint-Victor: Platonism, Theology, and Scripture in Early Twelfth-Century France », dans *Bibel und Exegese in der Abtei Saint-Victor zu Paris: Form und Funktion eines Grundtextes im europäischen Rahmen*, éd. B. RAINER, Münster, 2009, p. 150-151.

Thierry de Chartres et Guillaume de Conches d'incorporer les thèses platoniciennes « dangereuses » au christianisme¹⁰². Dominique Poirel voit plusieurs courants platoniciens qui ont influencé Hugues : Augustin, pseudo-Denys, Boèce, Calcidius, Macrobe, la patristique grecque, Erigène. Même si l'inspiration platonicienne de ces penseurs est évidente, ils ont été influencés également par l'aristotélisme, le stoïcisme, le pythagorisme et l'hermétisme. Voilà pourquoi, Poirel qualifie la pensée d'Hugues non pas comme un platonisme, mais comme une synthèse originale et éclectique de différentes doctrines¹⁰³. De cette façon, Hugues Saint-Victor n'est pas considéré comme platonicien contrairement à plusieurs autres penseurs de la même époque.

La méthodologie et le plan

Plus haut, nous avons accepté sans preuves la supposition qu'Achard est platonicien. Maintenant, en ayant la description du platonisme il sera possible de montrer en quoi précisément consiste le platonisme du *De unitate*. De cette façon, notre premier pas va consister à distinguer les doctrines platoniciennes du *De unitate*. Ensuite, nous allons étudier, d'abord les développements de ces doctrines dans les textes qui étaient les sources directes du platonisme du XII^e siècle, puis dans l'héritage de l'école de Saint-Victor (chez Hugues, Richard et Achard).

Nous comprenons la doctrine comme la totalité des thèses et des notions qui répondent à une question. Si la question et les moyens de répondre ne changent pas au cours du temps, nous considérons qu'il s'agit de la même doctrine. Par exemple, Augustin et Boèce expliquent la pluralité des personnes au sein de la Trinité à travers la prédication de la catégorie de relation. Il s'agit de la même doctrine (ce qui n'empêche que ces auteurs ont utilisé également d'autres doctrines pour expliquer la Trinité).

Par conséquent, nous nous imposons les étapes suivantes :

- discerner quelques doctrines platoniciennes au sein du *De unitate* ;
- désigner l'origine de ces doctrines dans les textes platoniciens qui ont été connus au XII^e siècle ;
- vérifier si elles ont été acceptées par Hugues et Richard de Saint-Victor ;
- étudier le développement de ces doctrines par Achard en tenant compte de l'héritage qu'il avait à sa disposition.

Ainsi, nous nous posons les buts suivants :

- préciser le contenu doctrinal de l'héritage platonicien du XII^e siècle ;
- valoriser le constituant métaphysique et surtout platonicien de la pensée victorine ;

¹⁰² *Ibid.*, p. 163.

¹⁰³ D. POIREL, « Thomas d'Aquin lecteur d'Hugues de Saint-Victor : à propos de la nature humaine », dans *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 78, 2011, p. 196-7 et 224.

- montrer la relation entre Achard et ses collègues victorins.

Pour les atteindre, nous adopterons la démarche suivante. Une première partie sera consacrée à replacer le *De unitate* d'Achard dans son contexte à la fois historique, par la présentation de son auteur ; codicologique, par la description du manuscrit unique qui le transmet ; littéraire, par l'étude de son plan et de son lexique philosophique ; et historiographique, par le résumé des recherches antérieures à son sujet. Dans les deux parties suivantes, le problème de l'unité et de la pluralité chez Achard sera étudié dans l'ordre que lui-même propose au chapitre 37 du premier traité du *De unitate* : d'abord, en Dieu lui-même, ensuite dans les créatures. Pour les deuxième et troisième parties, nous avons choisi six sujets qui ont été développés par Achard (nous justifions notre choix dans la première partie) :

- l'unité et la pluralité en Dieu, la procession dans la Trinité et la pluralité des raisons dans le Verbe sont les sujets de la deuxième partie ;
- la doctrine de formes, les deux niveaux d'existence d'unités intelligibles et le problème de l'identité dans le monde sensible sont les sujets de la deuxième partie.

Nous allons tracer l'histoire de chacun de ces sujets : dès son apparition chez les premiers platoniciens tardo-antiques et alto-médiévaux à travers l'école de Saint-Victor jusqu'au *De unitate*.

Première partie

Achard de Saint-Victor et son *De unitate*

Introduction

Le *De unitate* d'Achard de Saint-Victor n'occupe pas dans l'histoire de la philosophie médiévale la place qu'il mérite. Il s'agit d'un texte dont un seul manuscrit est conservé et lui-même est édité dans une collection confidentielle à faible tirage¹⁰⁴. Il existe pour l'instant deux grandes études consacrées à cette œuvre dont l'une a été rédigée sur la base d'une source incomplète¹⁰⁵.

Les problèmes qui compliquent l'étude du *De unitate* sont, selon Dominique Poirel, « l'état fragmentaire du texte, sa transmission par un manuscrit tardif et corrompu, enfin plusieurs difficultés dans l'ordre, le style et la pensée¹⁰⁶ ».

Dans notre recherche, nous voudrions vérifier l'hypothèse que le *De unitate* est une œuvre d'inspiration platonicienne. Pour faire cela, il nous faut une mise au point concise sur la place d'Achard dans l'histoire de la pensée, la crédibilité de l'édition du *De unitate*, la structure interne et les thèses principales de cette œuvre et le résumé des études qui ont été déjà effectuées. C'est pour cette raison que nous croyons nécessaire de consacrer la première partie de notre thèse à l'éclaircissement du destin et de la doctrine du *De unitate* d'Achard de Saint-Victor.

Nous allons partir de la question la plus générale : qui est Achard et quel héritage intellectuel a-t-il laissé ?

L'étude de *De unitate* va être commencée par l'analyse de son manuscrit unique *Padova 89*. Nous allons évaluer la qualité de l'unique édition du *De unitate* et voir si une interprétation alternative de cette œuvre est possible.

Après avoir établi la rigueur du texte existant, nous allons lire et analyser de manière très détaillée le *De unitate* afin de comprendre quelles thèses de cette œuvre appartiennent à Achard et quelles sont les thèses qu'il met en question. Le but de cette partie est d'établir le plan détaillé du *De unitate*, de repérer des notions principales et des problèmes correspondants. En même temps, nous verrons si le *De unitate* contient vraiment les traces des doctrines platoniciennes qui ont été décrites dans l'introduction. Cette étude permettra également de mettre à part les grands sujets abordés par Achard dont nous souhaitons établir l'origine.

Nous allons enfin observer ce qui a été déjà écrit sur Achard pour voir ce qu'il reste à étudier.

Vers la fin de cette partie, nous saurons si Achard était platonicien au sens large de ce terme et quels sujets il faudrait étudier davantage pour définir le constituant platonicien de la philosophie victorine.

¹⁰⁴ ACHARD DE SAINT-VICTOR, *L'unité <de Dieu> et la pluralité des créatures (De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum)*, éd. E. MARTINEAU, Saint-Lambert-des-Bois, 1987.

¹⁰⁵ A. COMBES, *Un inédit de saint Anselme ? Le traité « De unitate divinae essentiae et pluralitate creaturarum »*, Paris, 1944 ; M. ILKHANI, *La philosophie de la création chez Achard de Saint-Victor*, Bruxelles, 1999.

¹⁰⁶ D. POIREL, P. SICARD, « Figure vittorine : Riccardo, Acardo e Tommaso », dans *Figure del pensiero medievale: storia della teologia e della filosofia dalla tarda antichità alle soglie dell'umanesimo*, t. II : *La fioritura della dialettica X-XII secolo*, éd. I. BIFFI et C. MARABELLI, Milano-Roma, 2008, p.510.

CHAPITRE I

I. Achard et ses œuvres

I.1 Biographie d'Achard et l'abbaye de Saint-Victor

Même après l'enquête méthodique de Jean Châtillon¹⁰⁷, la question de l'origine d'Achard de Saint-Victor (†1171) reste partiellement en suspens, comme celles de la date et de l'année de sa naissance. L'épithète victorine du début du XIII^e siècle témoigne qu'il était anglais :

Huius oliua domus, Anglorum gloria cleri, Iam dignus pridem celesti luce foveri,	Olivier de cette maison, gloire du clergé anglais, Digne depuis longtemps de jouir de la lumière céleste
Felix Achardus florens etate senili, Presul Abricensis ex hoc signatur ovili.	Le bienheureux Achard, vieillard florissant, Sort de notre bercail et s'illustre comme prélat d'Avranches ¹⁰⁸

En se basant sur ce poème, Châtillon estime également qu'Achard est probablement né à la fin du XI^e ou au début du XII^e siècle (puisque, au moment de sa mort, il était un "vieillard florissant"). En résumant les recherches précédentes Châtillon n'arrive pas à définir l'endroit exact où Achard était né (deux groupes de témoignages proposent la ville de Domfront, au sud-ouest de la Normandie, et Bridlington, dans le Yorkshire). Châtillon remarque à ce propos : « C'est une chose très frappante en effet que de voir à quel point les premiers Victorins, dans ce monastère cosmopolite, se sont refusé à parler des origines des plus célèbres d'entre eux [...] <Ce qui> est l'expression silencieuse d'une ascèse spirituelle et intellectuelle dont Hugues de Saint-Victor avait tracé le programme»¹⁰⁹.

L'abbaye de Saint-Victor – le berceau intellectuel d'Achard – a été fondée par Guillaume de Champeaux (1070 - 1121). En établissant le nouveau monastère à Paris, près du cloître de Notre-Dame et de la montagne Saint-Genève, Guillaume a suivi une tendance de son époque à se

¹⁰⁷ J. CHATILLON, *Théologie, spiritualité et métaphysique dans l'œuvre oratoire d'Achard de Saint-Victor. Etudes d'histoire doctrinale, précédées d'un essai sur la vie et l'œuvre d'Achard*, Paris, 1969 (Etudes de philosophie médiévale, LVIII), p. 11-52.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 13 (d'après le ms. Paris, Bibl. Mazarine, 778, f. 146r, PL 196, 1374), trad. D. Poirel.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 50.

dépouiller des avantages des postes ecclésiastiques (en 1108, il était archidiacre de Paris et écolâtre de Notre-Dame) « pour aller mener dans la solitude une vie de pauvreté, inspirée de l'idéal des pères du désert et de la tradition primitive de l'Église »¹¹⁰. Bien qu'il ait bientôt quitté ce monastère (en 1113 Guillaume de Champeaux a été désigné l'évêque de Châlons), il a réussi à y créer une ambiance intellectuelle agréable qui a attiré des penseurs reconnus comme Hugues de Saint-Victor. De cette façon, Guillaume de Champeaux a beaucoup contribué à la fondation du monastère où la vie religieuse et les études intellectuelles des clercs ont été reliées harmonieusement.

La deuxième personne qui a beaucoup contribué à l'établissement du monastère était son nouvel abbé, Gilduin († 1155), qui a occupé ce poste pendant quarante-deux ans. Il est connu principalement grâce au *Liber Ordinis* – le coutumier de Saint-Victor où les activités scolaires et la production de nouvelles œuvres spirituelles (c'est-à-dire la composition de leurs réflexions sous la forme de sermons ou de méditations) étaient favorisées¹¹¹. Et finalement l'image intellectuelle de l'école de Saint-Victor a été créée par le maître illustre qui a consacré toute sa vie à l'enseignement, fondateur d'une tradition d'humanisme à Saint-Victor, Hugues de Saint-Victor († 1141).

D. Poirel compte quatre périodes dans l'histoire de l'école de Saint-Victor¹¹² : 1) la fondation (1108-1141) qui comprend le travail de Guillaume de Champeaux, Gilduin (abbé de Saint-Victor), Hugues de Saint-Victor et Adam de Saint-Victor ; 2) l'essor (1150-1180) : André, Achard, Richard, Simon, Gautier et Godefroy de Saint-Victor ; 3) le recentrement sur l'activité cléricale (1190 – 1220) : Pierre de Poitiers, Robert de Flamborough et Thomas Gallus¹¹³; 4) l'assimilation graduelle (1230-1237) de l'école théologique de Saint-Victor au sein de l'université parisienne comme un collège régulier, ce qui assimile les victorins aux autres étudiants¹¹⁴.

La vie d'Achard ressemble à la vie typique d'un clerc médiéval qui a réussi : il a commencé comme chanoine, ensuite il est devenu maître, puis il a été élu abbé (1155) et finalement en 1161 il a occupé le siège épiscopal d'Avranches qu'il a possédé jusqu'à sa mort en 1170 ou 1171.

¹¹⁰ *Ibid.*, p.55.

¹¹¹ A propos de Gilduin voir JOCQUÉ L., POIREL D., « De Donat à Saint-Victor : un *De accentibus* inédit », dans *La tradition vive, Mélanges d'histoire des textes en l'honneur de Louis Holtz*, éd. P. LARDET, Turnhout, 2003 (Bibliologia, 20), p. 165-8.

¹¹² POIREL, D., « Dominicains et victorins à Paris dans la première moitié du XIII^e siècle », dans « *Lector et compiler* ». Vincent de Beauvais, frère prêcheur. Un intellectuel et son milieu au XIII^e siècle, éd. S. LUSIGNAN et M. PAULMIER-FOUCART, Grâne, 1997 (Rencontres à Royaumont), p. 170-3. Avant lui ce sujet a été étudié par Jean Châtillon, voir : J. CHATILLON, « De Guillaume de Champeaux à Thomas Gallus. Chronique d'histoire littéraire et doctrinale de l'école de Saint-Victor », dans *Revue du Moyen Age latin*, t. 8, 1952, p. 139-162, 247-272.

¹¹³ Tandis que Châtillon appelle la troisième période de l'histoire de l'abbaye "le déclin" (*Ibid.*, p. 264), Dominique Poirel précise que ce mot peut être utilisé seulement en comparaison de l'essor de Saint-Victor quand le clergé concentrait sur la production intellectuelle. Par ailleurs, le traitement de la vocation cléricale comme l'activité initialement principale, à laquelle les entraînements intellectuels servent, nous aide à voir la troisième période de Saint-Victor comme la suite logique de son développement. D. POIREL, « Aux sources d'une influence : les raisons du rayonnement victorin », dans *L'école de Saint-Victor de Paris. Influence et rayonnement du Moyen Âge à l'Époque moderne*, Turnhout, 2010 (Biblioteca Victorina, XXII), p. 16 ; POIREL, D., « 'Apprends tout' : Saint-Victor et le milieu des victorins à Paris, 1108-1330 », dans *Lieux de savoir*, t. 1. *Espaces et communautés*, éd. C. JACOB, Paris, 2007, p. 305.

¹¹⁴ Plus précisément voir: J. VERGER, « Saint-Victor et l'université », dans *L'école de Saint-Victor de Paris. Influence et rayonnement du Moyen Âge à l'Époque moderne*, Turnhout, 2010 (Biblioteca Victorina, XXII), p. 139-152.

La période claustrale de la vie d'Achard se déroule à l'époque de l'essor de Saint-Victor – la deuxième période du développement de l'abbaye et de l'école philosophique quand, à son fondateur spirituel Hugues de Saint-Victor, ont succédé ses élèves : André l'exégète, Achard le métaphysicien, Richard le spirituel, Simon le poète, Gautier le pourfendeur d'hérésies et Godefroy l'humaniste, qui semblaient se répartir les activités intellectuelles de leur maître¹¹⁵.

Nous n'avons pas beaucoup de témoignages de cette période sur la vie d'Achard. On sait qu'avant 1160 Achard et Robert de Melun ont assisté à une dispute publique entre le théologien anglais Robert de Crickelade et les disciples de Pierre de Lombard, concernant les doctrines christologiques de ce dernier¹¹⁶. Au contraire, il y a beaucoup de traces de la carrière abbatiale d'Achard. Sa correspondance avec des chanoines, des évêques, des cardinaux et même avec le roi d'Angleterre et le Pape prouvent son ardeur à augmenter les biens spirituels et matériels de l'abbaye de Saint-Victor¹¹⁷. Quant à l'épiscopat d'Achard, c'était plutôt le résultat de ses relations politiques. Il a été désigné évêque d'Avranches, sur le territoire français dont le roi d'Angleterre Henri II était duc. Comme évêque, Achard a assisté à plusieurs événements officiels et s'est occupé soigneusement de l'abbaye des Prémontrés de la Lucerne, voisine de sa ville épiscopale. Achard est mort le 29 mars 1170 ou 1171 (il existe deux témoignages égaux à ce propos). Il a été enseveli dans l'église de la Lucerne, dont il était un des principaux fondateurs¹¹⁸.

¹¹⁵ J. CHATILLON, « De Guillaume de Champeaux à Thomas Gallus. Chronique d'histoire littéraire et doctrinale de l'école de Saint-Victor », dans *Revue du Moyen Age latin*, t. 8, 1952, p. 247 ; D. POIREL, *Hugues de Saint-Victor*, Paris, 1998, p. 134.

¹¹⁶ J. CHATILLON, *Théologie, spiritualité et métaphysique dans l'œuvre oratoire d'Achard de Saint-Victor. Etudes d'histoire doctrinale, précédées d'un essai sur la vie et l'œuvre d'Achard*, Paris, 1969 (Etudes de philosophie médiévale, LVIII), p. 74; J. CHATILLON, « Achard de Saint-Victor et les controverses christologiques du XIIe siècle », dans *Mélanges F. Cavallera*, Toulouse, 1948, p. 322-323.

¹¹⁷ J. CHATILLON, *Théologie, spiritualité et métaphysique dans l'œuvre oratoire d'Achard de Saint-Victor. Etudes d'histoire doctrinale, précédées d'un essai sur la vie et l'œuvre d'Achard*, Paris, 1969 (Etudes de philosophie médiévale, LVIII), p. 80-85.

¹¹⁸ Sur le tombeau d'Achard on trouve une autre épitaphe (PL, 196, 1379) :

Praesul Abrincensis, famosus doctor Achardus

Hic jacet, ut terrae restituatur humus :

Gratia coelestis dedit illi dona sophiae,

Et praefecit eum digniter Ecclesiae.

Plurima nunc sileo bona facta suae pietatis,

Quae satis audita, visa fuere satis.

Abbas ipse fuit Sancti Victoris in aede;

Et complevit opus, moribus, ore, pede

Exuviis ejus domus est haec nobilitata,

Desuper est nobis gratia tanta data :

Ergo pater tantus, fidei jurisque patronus,

Pastoralis erat cujus in ore sonus :

Gaudia divinae contempletur faciei,

Pontificisque boni mansio detur ei.

I.2 Les œuvres d'Achard de Saint-Victor

Aujourd'hui, nous connaissons trois œuvres principales d'Achard. Ce sont les *Sermons*, le *De discretione animae, spiritus et mentis* et le *De unitate et pluralitate*. Les dates d'apparition de ces œuvres ne sont pas connues. Vu que le contenu et la structure du *De unitate* et du *De discretione* ressemblent plutôt aux fruits du travail de maître de l'école¹¹⁹, nous croyons qu'ils ont été écrit quand Achard était toujours le maître au Saint-Victor (avant 1155). En ce qui concerne les *Sermons*, en considérant leur structure, leur contenu et les allusions aux controverses de son temps qu'ils renferment, J. Châtillon date les douze premiers de la période de l'enseignement d'Achard (avant 1155) et les trois derniers de la période abbatiale (entre 1155 et 1161) puisque « l'orateur [...] ne parle plus ici en professeur, mais en maître spirituel »¹²⁰.

En exerçant ses obligations d'abbé et d'évêque, Achard a écrit des lettres¹²¹. Quelques morceaux conservés actuellement à Dijon sont attribués « magistro Achardo abbati sancti Victoris ». Ce sont des *quaestiones*, qui, selon Jean Châtillon, contiennent un certain nombre de pièces provenant probablement de l'enseignement d'Achard, mais qu'on ne peut pas lui attribuer directement¹²².

I.2.1 Le *De discretione animae, spiritus et mentis*

Le *De discretione animae, spiritus et mentis* est une œuvre dont l'origine a donné lieu à des discussions. Nous avons aujourd'hui cinq manuscrits de cette œuvre : deux se trouvent à Paris, deux à Cambridge et un à Oxford¹²³. Un de ces manuscrits indique la première lettre du nom de l'auteur "A." et l'autre est intitulé *Tractatus magistri Achardi de divisione anime et spiritus*.

¹¹⁹ La structure et les formes littéraires du *De unitate* seront spécialement analysés plus loin.

¹²⁰ J. CHATILLON, *Théologie, spiritualité et métaphysique dans l'œuvre oratoire d'Achard de Saint-Victor. Etudes d'histoire doctrinale, précédées d'un essai sur la vie et l'œuvre d'Achard*, Paris, 1969 (Etudes de philosophie médiévale, LVIII), p. 142.

¹²¹ *Epistula ad Henricum regem Angliae* dans A. DU CHESNE, *Historiae Francorum scriptores*, t. IV, p. 762, et aussi dans E. MARTENE, *Amplissima collectio*, t. VI, p. 230; PL 196, 1381-1382 ; *Epistula ad Arnulfum Lexoviensem* dans E. MARTENE, *Amplissima collectio*, t. VI, p. 231; PL 196, 1382 ; *Epistula ad Alexandrum Papam III* (signée d'Achard et de Guillaume de Passavant, évêque du Mans), dans R.-N. SAUVAGE, « Fragments d'un cartulaire de Saint-Pierre de Lisieux », dans *Etudes lexoviennes*, Paris, 1928, p. 341-342.

¹²² J. CHATILLON, *Théologie, spiritualité et métaphysique dans l'œuvre oratoire d'Achard de Saint-Victor. Etudes d'histoire doctrinale, précédées d'un essai sur la vie et l'œuvre d'Achard*, Paris, 1969 (Etudes de philosophie médiévale, LVIII), p. 116-7.

¹²³ N. M. HÄRING, « Gilbert of Poitiers, author of the *De discretione animae spiritus et mentis* commonly attributed to Achard of Saint-Victor », dans *Medieval Studies*, t. 22, 1960, p. 173. TARLAZZI, C., « An Unidentified Version of Achard of Saint-Victor's *De discretione animae, spiritus et mentis* in Oxford, Exeter College Library, Ms. 23 », dans *Bulletin de Philosophie Médiévale*, t. 56, 2014, p. 31-59.

Par la faute du bibliothécaire victorin du XVI^e siècle Claude de Grandrue, le traité dont le manuscrit fournit l'inscription "A." a été attribué d'abord à Adam de Saint-Victor¹²⁴. Cette attribution a été corrigée par un érudit du XVII^e siècle, Casimir Oudin, qui a trouvé un autre manuscrit contenant le traité intitulé *Tractatus magistri Achardi de divisione anime et spiritus* à Cambridge¹²⁵. La quête a été continuée à la fin du XIX^e siècle par Germain Morin¹²⁶ et puis au milieu du XX^e siècle par Nicolas Häring¹²⁷. Chaque chercheur propose une édition du *De discretionem*. Tandis que le premier défend l'autorité d'Achard¹²⁸, le second admet Gilbert de Poitiers comme l'auteur en considérant le contenu du traité qui lui semble assez proche de l'enseignement de ce dernier¹²⁹. Le point définitif sur cette question a été fait en 1965 par Jean Châtillon qui a prouvé l'authenticité achardienne du *De discretionem* en le comparant avec le *De unitate et pluralitate creaturarum* et les *Sermons* déjà découverts¹³⁰. Catarina Tarlazzi a récemment découvert à Oxford le texte qui peut être une autre version du *De discretionem*¹³¹. Le texte est plus court que celui édité par Häring et l'ordre des phrases est altéré.

En 1987 Emmanuel Martineau a fait la traduction française du *De discretionem*¹³² sur la base de l'édition de Häring, en 2001 Hugh Feiss a fait la traduction anglaise¹³³.

C'est un traité court qui contient 74 paragraphes (selon le découpage de Häring) destinés à développer une théorie distinguant trois substances intérieures dans l'homme : *anima*, *spiritus* et *mens*. Achard soulève le problème anthropologique (la relation de la personne humaine à Dieu) qui donne lieu à une analyse spéculative.

Le *De discretionem animae, spiritus et mens* est un œuvre qui, selon Hugh Feiss, fait partie de la doctrine métaphysique d'Achard. Ce petit traité est facilement divisible en quatre parties (qui décrivent respectivement l'âme, le *spiritus* et la *mens* et la manière dont ils fonctionnent ensemble).

¹²⁴ OUY, G., *Les manuscrits de l'abbaye de Saint-Victor. Catalogue établi sur la base du répertoire de Claude de Grandrue (1514)*, t. II, Paris, 1999 (Biblioteca Victorina, 10), p. 258, ms. HH3, 88 ; J. CHATILLON, *Théologie, spiritualité et métaphysique dans l'œuvre oratoire d'Achard de Saint-Victor. Etudes d'histoire doctrinale, précédées d'un essai sur la vie et l'œuvre d'Achard*, Paris, 1969 (Etudes de philosophie médiévale, LVIII), p. 129.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 130.

¹²⁶ G. MORIN, « Un traité inédit d'Achard de Saint-Victor », dans *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, t. 1, Münster, 1935 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Supplementband, 3/1-2), p. 251-262.

¹²⁷ N. M. HÄRING, « Gilbert of Poitiers, author of the *De discretionem animae spiritus et mentis* commonly attributed to Achard of Saint-Victor », dans *Medieval Studies*, t. 22, 1960, p. 148-191.

¹²⁸ G. MORIN, « Un traité faussement attribué à Adam de Saint-Victor », dans *Revue bénédictine*, t. 16, 1899, p. 218-219.

¹²⁹ N. M. HÄRING, « Gilbert of Poitiers, author of the *De discretionem animae spiritus et mentis* commonly attributed to Achard of Saint-Victor », dans *Medieval Studies*, t. 22, 1960, p. 152-157.

¹³⁰ J. CHATILLON, « Achard de Saint-Victor et le *De discretionem animae, spiritus et mentis* », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, t. 31, 1964, p. 7-35.

¹³¹ TARLAZZI, C., « An Unidentified Version of Achard of Saint-Victor's *De discretionem animae, spiritus et mentis* in Oxford, Exeter College Library, Ms. 23 », dans *Bulletin de Philosophie Médiévale*, t. 56, 2014, p. 31-59.

¹³² ACHARD DE SAINT-VICTOR, « Du discernement entre Ame, *spiritus* et *mens* », dans ACHARD DE SAINT-VICTOR, *L'unité <de Dieu> et la pluralité des créatures (De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum)*, Saint-Lambert-des-Bois, 1987, p.199-208.

¹³³ ACHARD OF SAINT VICTOR, « On the Distinction of Soul, Spiritus and Mind », dans *Achard of Saint Victor Works*, trans. H. FEISS, Kalamazoo, 2001, p. 353-374.

Mais avant de passer à l'enquête de la différence entre ces trois, Achard propose une sorte d'introduction.

Il commence par décrire la substance intérieure jointe aux corps de l'homme. Cette substance constitue *secundum se* et *in se* une puissance essentiellement une et indivise. Achard utilise deux arguments afin de le démontrer :

- 1) thèse 2 : dans cette chose faite à l'image de Dieu la puissance est une essence identique, de même qu'en Dieu ;
- 2) thèses 3-6 : la puissance est la substance elle-même et non la forme de celle-ci, car la forme entre en assemblage avec un sujet (une substance) ce qui est, selon Achard, impossible pour une puissance.

Thèse 7 : « cette puissance est simple en son essence, mais multiple en ces fonctions [...], elle est dite et puissance une en plusieurs et plusieurs puissances en une, ou plutôt une-multiple ou multiple-une¹³⁴ » est démontré pour Dieu :

- en lui il y a une puissance et une volonté simple multipliées d'après leurs objets (les démonstrations sont faites à partir de l'Écriture, les thèses 8-9).

La remarque (11-13): la multiplicité numérique existe en Dieu, et même plus que dans les créatures ; mais vu qu'il est immobile on ne trouve pas en lui aucune pluralité (au contraire des créatures).

Finalement, Achard évoque que la substance inférieure (celle de l'homme) n'a pas de multiplicité selon l'essence, mais selon les choses qui sont dans son essence (14), à savoir diverses affections grâce auxquelles elle est pluralisée formellement en diverses puissances (16). Ces puissances (la volonté, la raison, le sens, l'imagination, l'intelligence, la mémoire, 17) sont distinguées selon les qualités (19).

Le principe de distinction de l'âme, le *spiritus* et la *mens* dans la substance unique de l'homme est le même que celui des trois personnes de la Trinité dans la substance unique de Dieu (21). Ensuite, Achard évoque les distinctions entre ces trois termes données par l'Écriture (22-29). Puis, il décrit une par une toutes les puissances de la substance de l'homme.

Mens (30-33)

« Seule la *mens*, en effet, assume par soi immédiatement l'amour de Dieu, et, l'ayant assumé, elle le transfuse autant que possible selon certaines affections et effets au *spiritus* et, par l'intermédiaire de celui-ci, à l'âme, mouvant, affectant et disposant à partir d'elle et

¹³⁴ « Potentia autem haec [...] in essentia est simplex, in officiis multiplex, ut, [...] potentia una in multis dicatur et multae in una vel potius una multae et multae una », éd. HÄRING, dans *Medieval Studies*, t. 22, 1960, p. 175, trad. éd. MARTINEAU, p. 200.

selon elle les pouvoirs inférieurs¹³⁵ » (30). « La *mens* est en haut, l'âme en bas, le *spiritus* au milieu¹³⁶ » (31).

En outre, la *mens* est la puissance supérieure, capable d'intelliger et d'aimer et c'est pour cela qu'elle est à l'image de Dieu (33).

Ame (34-40)

« C'est l'âme, au contraire, qui, autant qu'il est en elle, peut se répandre pour ainsi dire inférieurement et extérieurement par l'intermédiaire des instruments du corps, jusqu'aux espèces dernières des choses, c'est-à-dire jusqu'aux formes et aux propriétés corporelles, pour les percevoir par le sens et les désirer par la sensualité¹³⁷. » (34)

L'âme est unie au corps, elle opère par son intermédiaire (35), pourtant ce n'est que l'âme qui peut se réjouir de la perception (36). En effet, l'âme aime le bien et hait le mal par la volonté (38). Et c'est à cause d'un vice animal qu'elle reçoit un plaisir de la sensualité, mais cela lui permet de passer à la délectation supérieure – celle de la *mens* (39).

Spiritus (41-54).

D'abord, Achard compare le *spiritus* et l'âme. Le premier opère par l'imagination afin de percevoir les images de choses à partir des données de l'âme, la deuxième par le sens pour percevoir les choses à partir du corps. « Mais l'image, bien qu'elle puisse être nommée une certaine forme de la chose corporelle, n'est pas elle-même corporelle¹³⁸ » (44). Le *spiritus* reçoit les images à partir de l'âme, mais cela n'est pas réciproque (46). Il peut percevoir l'image des choses absentes, comme il le fait dans les songes, tandis que l'âme non (47-49).

Ensuite, l'auteur compare la *mens* et le *spiritus*. C'est la *mens* qui porte le sens de révélations de Dieu comme celles de prophètes ou des extases des saints (50-51), mais c'est le *spiritus* qui reçoit les images (52).

Achard explique aussi que le *spiritus* est l'intermédiaire entre la *mens* et l'âme. Il ressemble à l'Esprit Saint, car ce dernier est la connexion du Père et du Fils (53-54).

¹³⁵ « Sola namque mens dilectionem Dei secundum se et immediate suscipit: susceptam vero secundum quosdam affectus et effectus ad spiritum et, spiritu mediante, ad animam, prout potest, transfundit, inferiores videlicet vires ex illa et secundam illam movendo, afficiendo atque disponendo. », éd. HÄRING, p. 180, trad. éd MARTINEAU, p. 203.

¹³⁶ « Est enim mens in summo, anima in imo, spiritus in medio », éd. HÄRING, p. 181, trad. éd MARTINEAU, p. 203.

¹³⁷ « Anima vero est quae per instrumenta corporis ad ultimas rerum species, ad corporalis scilicet formas et proprietates sensu percipiendas et sensualitate concupiscendas quasi inferius et exterius, quantum in ipsa est, se potest effundere », éd. HÄRING, p. 181, trad. éd MARTINEAU, p. 203.

¹³⁸ « Imago autem, licet rei corporalis forma quaedam nominari possit ipsa tamen corporalis non est », éd. HÄRING, p. 184, trad. éd MARTINEAU, p. 204.

Pour conclure, Achard établit aussi une liste des êtres qui possèdent soit l'âme, soit le *spiritus*, soit la *mens*, soit certains entre eux (54-58):

bruti animalia quae memoria carent	anima
animalia quae memoriam habent	anima+spiritus
homo	anima+spiritus+ mens
angelus	spiritus+ mens
Deus	mens

Tandis que la *mens* ou l'âme peuvent exister seules, le *spiritus* ne le peut jamais, car sa fonction est celle de la médiation de l'une de ces deux (59-60). Bien que l'âme soit unie à la chair, elle ressemble plus au *spiritus* et à la *mens* (60-62).

Achard finit en précisant l'usage de ces trois termes dans l'Écriture et en expliquant pourquoi on les confond parfois (63-74).

De cette manière, Achard nous présente un traité assez technique destiné à discerner les trois termes *anima*, *spiritus* et *mens*.

I.2.2 Les *Sermons*

Les *Sermons* ont été découverts par Barthélemy Hauréau parmi les manuscrits de la Bibliothèque nationale en 1892¹³⁹. Ils ont été conservés dans plusieurs manuscrits, surtout dans des collections d'homélies destinées à la lecture publique ou privée, souvent mêlés à d'autres pièces¹⁴⁰. La publication a été faite par Jean Châtillon en 1970. La traduction française du texte intégral des *Sermons*, pour l'instant, n'existe pas (seul le sermon XV *Les sept déserts* a été traduit au XVIII^e siècle par le victorin Simon Gourdan [† 1729]), mais la traduction complète anglaise a été faite par le savant bénédictin Hugh Feiss.

Les *Sermons* contiennent quinze textes de longueurs différentes, composés à l'occasion de diverses fêtes de l'année. Voici la liste des *Sermons* dressée selon le calendrier liturgique : Avent (III), Noël (I), Rameaux (V et XI), Septuagésime (VII et X), Pâques (IV et VI), Transfiguration (XII), fête de saint Augustin (IX), Nativité de la Vierge (VIII), Dédicace (II et XIII), Toussaint

¹³⁹ Barthélemy Hauréau donne la description du manuscrit 14590 qui est un recueil des sermons des victorins parmi lesquels certains appartiennent à Achard, B. HAUREAU, *Notices et extraites de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale*, t. III, Paris, 1891, p. 18-67.

¹⁴⁰ Voir la liste et la classification des manuscrits dans J. CHATILLON, « Introduction », dans ACHARD DE SAINT-VICTOR, *Sermons inédits. Texte latin avec introduction, notes et tables*, éd. J. CHATILLON, Paris, 1970 (Textes philosophiques du Moyen Âge, XVII), p. 8-17.

(XIV) et premier dimanche de Carême (XV). Les douze premiers sermons sont de simples homélies et les trois derniers, plus longs, ont un contenu métaphysique beaucoup plus riche.

Ces *Sermons* ont été destinés principalement à la lecture publique et privée, qui occupait une large partie du temps des victorins. Achard associe les différentes étapes de l'histoire spirituelle de l'homme aux fêtes chrétiennes. Hormis les développements théologiques, les *Sermons* contiennent des explications philosophiques concernant le statut de l'homme dans l'univers créé. Comme les autres victorins¹⁴¹, Achard a hérité de la tradition augustinienne la vision de la nature humaine comme déchue et déformée et qui, donc, a besoin de la restauration pour être réunie à Dieu. Ainsi, l'histoire spirituelle de l'homme est le sujet principal des *Sermons*. « Le propos de l'orateur est en effet de présenter à ses auditeurs une sorte de catéchèse savante qui s'attache avant tout à l'histoire spirituelle de l'homme : sa création à l'image et à la ressemblance de Dieu, sa chute et son exil dans la région de la dissemblance, l'Incarnation rédemptrice ensuite, qui lui apporte le salut, et enfin l'itinéraire que chacun doit parcourir ici-bas, sous l'action vivifiante de la grâce, pour redevenir semblable à Dieu, participer à sa vie et parvenir à l'épanouissement définitif de la gloire¹⁴². »

A son époque, la diffusion des douze premiers sermons fut assez limitée (à quelques rares exceptions, il s'agit de manuscrits parisiens et victorins) relativement aux trois derniers dont on peut trouver les traces à Saint-Geneviève, Clairvaux et même en Angleterre¹⁴³. En ce qui concerne la tradition indirecte des *Sermons* d'Achard, les deux textes les plus remarquables sont celui de Frowin d'Engelberg (abbé bénédictin du monastère d'Engelberg, qui se trouve dans le territoire de la Suisse contemporaine), qui reproduit une grande partie du sermon XIII dans son *De laude liberi arbitrii*¹⁴⁴ et celui du victorin Simon Gourdan qui a traduit le sermon XV en français sous le titre *Les sept déserts* (sermon sur les premiers mots de l'évangile de la messe du premier dimanche de Carême)¹⁴⁵. Ce dernier sermon est vraiment le plus remarquable comme contenant « la plupart des enseignements anthropologiques, métaphysiques et théologiques qu'il avait présentés ailleurs »¹⁴⁶.

Deux des manuscrits à partir desquels Châtillon a fait l'édition critique des *Sermons* d'Achard (Saint-Omer 195 et Troyes 259) contiennent aussi quelques fragments d'authenticité douteuse qui « ont tous pour objet d'exposer la signification allégorique d'un certain nombre de

¹⁴¹ J. CHATILLON, « La culture du l'école de Saint-Victor au 12^e siècle », dans *Le mouvement canonial au Moyen âge: réforme de l'Église, spiritualité et culture*, études reunies par P. SICARD, Paris-Turnhout, 1992 (Bibliotheca victorina 3), p. 339.

¹⁴² J. CHATILLON, *Théologie, spiritualité et métaphysique dans l'œuvre oratoire d'Achard de Saint-Victor. Etudes d'histoire doctrinale, précédées d'un essai sur la vie et l'œuvre d'Achard*, Paris, 1969 (Etudes de philosophie médiévale, LVIII), p. 153.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 148.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 148.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 149.

¹⁴⁶ ACHARD DE SAINT-VICTOR, *Sermons inédits. Texte latin avec introduction, notes et tables*, éd. J. CHATILLON, Paris, 1970 (Textes philosophiques du Moyen Age, XVII), p. 196.

textes bibliques rapprochés les uns aux autres par le jeu d'associations verbales plus ou moins ingénieuses¹⁴⁷ ». Châtillon ne trouve pas ces fragments intéressants.

La seule étude sur les *Sermons* d'Achard est celle de Jean Châtillon parue en 1969¹⁴⁸, où il a fait non seulement une enquête sur la vie et les œuvres d'Achard, ce qui nous a permis de discerner la figure d'Achard parmi les autres Victorins, mais aussi a donné une première esquisse de sa pensée.

Même si le propos principal des *Sermons* est de parler des fêtes chrétiennes susmentionnées sur le plan spirituel (IV, V, VIII, X, XI, XII, XIV), la plupart d'entre eux touchent aussi le sujet de l'histoire spirituelle de l'homme (II, VI, VII, IX, XIV) et le rôle qu'y joue le Christ dans sa réparation spirituelle (I, III, IV, XI, XII, XIII, XV).

J. Châtillon et H. Feiss à sa suite proposent de diviser la pensée d'Achard présentée dans les *Sermons* en une théologie (qui comprend une anthropologie et une christologie) et une spiritualité (qui comprend la description de la vie active et contemplative). En ce qui concerne l'anthropologie, Achard part de la Genèse I, 26-27 (« Dieu fit l'homme à son image et à sa ressemblance »). Il affirme que, comme la créature spirituelle participe à son créateur de manière triple : selon la création, selon la justification et selon la béatification, il y a trois régions de la ressemblance : selon la nature, selon la grâce et selon la gloire. La personne a naturellement l'aptitude à connaître Dieu, à l'aimer et à jouir de lui, mais elle a besoin de la grâce de Dieu qui perfectionne sa nature jusqu'à ce que cette aptitude atteigne son épanouissement définitif dans la gloire. La dernière de ces trois régions est la plus proche de Dieu et la première en est la plus éloignée. Cette doctrine s'appuyant sur la définition des modes de participation et des régions de ressemblance se développe dans le cadre de l'histoire spirituelle. La personne humaine avant le péché originel a eu la grâce de Dieu, qui lui permettait d'accéder à la similitude selon la gloire. Pourtant, après, elle a perdu cette grâce et s'est retrouvée dans les régions de dissemblance qu'Achard évoquait : selon la nature, selon la peine et selon la faute (dont la dernière est la plus éloignée de Dieu). La différence essentielle entre ces deux états pour l'homme réside dans le fait qu'après le péché, son sens, sa volonté et sa raison sont en contradiction, ce qui crée le conflit intérieur. Néanmoins, avec l'arrivée du Rédempteur, l'homme a reçu la chance de réparer sa faute. Cependant, l'anthropologie achardienne tend vers une christologie.

En ce qui concerne le Christ, Achard répète les dogmes principaux de la doctrine chrétienne. Particulièrement : (1) le Christ est consubstantiel à Marie (la substance humaine) et à Dieu

¹⁴⁷ ACHARD DE SAINT-VICTOR, *Sermons inédits. Texte latin avec introduction, notes et tables*, éd. J. CHATILLON, Paris, 1970 (Textes philosophiques du Moyen Age, XVII), p. 246. L'édition de ces fragments : p. 245.

¹⁴⁸ J. CHATILLON, *Théologie, spiritualité et métaphysique dans l'œuvre oratoire d'Achard de Saint-Victor. Etudes d'histoire doctrinale, précédées d'un essai sur la vie et l'œuvre d'Achard*, Paris, 1969 (Etudes de philosophie médiévale, LVIII).

(substance divine), (2) l'incarnation est une action commune des trois personnes constituées dans un terme unique – le Fils, (3) le Christ s'est incarné de telle sorte que l'homme est devenu Dieu et Dieu est devenu homme sans perdre ses propriétés principales, (4) le Verbe (le Christ) qui assume possède par nature tout ce que l'homme qui a été assumé (*homo assumptus*) possède par grâce, (5) le Christ possède une humanité, qui n'est pas rien, (6) les deux natures sont réunies dans la personne du Verbe. Le but de cette quête est nécessaire puisque la vie spirituelle est considérée comme « une participation de plus en plus étroite à la grâce du Christ »¹⁴⁹. Achard traite la nature humaine comme la matière qui est formée par la grâce à partir de la participation au corps du Christ (par la communion) et qui est réformée par la justification (qui consiste d'une part en la justice originelle, restituée par le sacrement de baptême, et d'autre part en la justice actuelle, qui provient de la coopération avec notre libre arbitre). Le corps du Christ, qui est multiple (naturel, sacramentel, virtuel, intellectuel et spirituel), est formé aussi par l'Eglise. Achard évoque aussi les trois attributs du Christ qui correspondent aux trois demeures qu'on doit construire à l'intérieur de soi : la vertu (l'attribut de la puissance), l'amour (l'onction spirituelle) et la sagesse (la contemplation)¹⁵⁰. En passant par toutes ces étapes la personne peut se restaurer de telle sorte que la participation au corps du Christ (l'Eglise) devient possible.

La spiritualité développe de manière pratique le thème de la restauration de la nature humaine. La première partie du développement spirituel est la vie active qui exige l'intériorisation, la purification et la pacification. La personne doit passer par les cinq déserts, c'est-à-dire désertier successivement le péché, le monde, la chair, sa volonté propre et même sa raison. C'est la dévotion qui aide à passer de l'action à la contemplation. La dernière est orientée vers la connaissance du mystère de Dieu. Elle passe de la connaissance du créateur dans le miroir de la créature corporelle jusqu'à la vision de la Trinité. Parmi les trois hiérarchies supérieures qui seront ouvertes au contemplatif, il y a les raisons judiciaires (les Trônes), formelles (les Chérubins) et finales (les Séraphins). Les deux derniers déserts couronnent la vie contemplative : le sixième désert l'union mystique avec le Christ dans l'esprit du contemplatif, ce qui est symbolisé par la génération spirituelle du Fils de Dieu par la Vierge (en passant par cette étape le contemplatif sort de lui-même, ce qui signifie la mort de l'homme, cela veut dire le remplacement de la raison et de la volonté humaine par celles de Dieu); le septième est l'identification au Christ, ce qui signifie que le contemplatif doit venir aider ses frères comme le Christ qui est venu pour sauver les hommes.

Ainsi, les *Sermons* sont une œuvre homilétique, mais qui est en même temps riche par ses doctrines théologiques – un véritable fruit des réflexions d'un maître et guide spirituel.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 232.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 224 ; Châtillon rapporte cette doctrine à la doctrine de l'appropriation trinitaire « selon laquelle les opérations *ad extra*, communes aux trois personnes, peuvent être plus spécialement attribuées à l'une ou à l'autre d'entre elles » (p. 224).

CHAPITRE II

Le manuscrit de Padoue

Le manuscrit *Padova 89* est le seul manuscrit du *De unitate* connu aujourd'hui. Tandis que ce manuscrit unique a été fait à Padoue au XIV^e siècle, le *De unitate* avait été écrit au XII^e siècle à Paris. L'histoire se complique par le fait que des passages du *De unitate* ont été cités par le philosophe du XIV^e siècle Jean de Ripa. Il les cite sous le nom de *De Trinitate* et il les attribue à Anselme. Il est ainsi évident que le manuscrit de Padoue n'est pas un témoignage direct, et qu'il est possible que le texte ait été altéré lors de sa transcription par un copiste/ des copistes.

Le fait que le texte du *De unitate* ait pu être altéré donne une raison pour corriger la transcription du manuscrit unique. Dans son édition du *De unitate*, Martineau a bien fait cela.

Dans ce chapitre, nous allons étudier les lectures du *De unitate* (tirées du *Padova 89*) afin de voir si une interprétation alternative de cette œuvre est possible.

II. 1 Description du manuscrit

L'édition du *De unitate* a été faite sur la base du manuscrit unique qui se trouve actuellement à la bibliothèque du couvent de Saint-Antoine à Padoue¹⁵¹. Le manuscrit a 200 pages. Il contient les œuvres de Jean Damascène (*De fide orthodoxa*), Boèce (*De Trinitate*, *De duabus naturis in una persona Christi*¹⁵²) et Anselme (*Monologion*, *Prosologion* avec les réponses de Gaunilon, etc.). Le codex a été copié par deux copistes différents. Les œuvres jusqu'à la page 176 sont écrites en écriture gothique calligraphique française, et à partir de la page 177 par une main moins soignée et élégante, non française. La pagination n'est pas non plus unifiée dans tout le manuscrit. La décoration des majuscules, par contre, l'est¹⁵³. Le manuscrit est daté du XIV^e siècle (la datation précise peut être tirée de l'explicit de l'œuvre d'Achard : « Sub anno incarnationis ejusdem Domini 1352. Amen », 188v).

Le *De unitate* se trouve entre les pages 177r et 188v en un seul cahier. L'ordre des folios a été bouleversé, l'œuvre se lit donc selon la séquence suivante : 177, 180, 179, 182, 181, 178, 187,

¹⁵¹ *Padova, Bibliotheca Antoniana*, Scaff. V, 89.

¹⁵² Celui qui est connu aujourd'hui sous le nom *Contra Eutychem et Nestorium*.

¹⁵³ ABATE, G., LUISETTO, G., *Codici e manoscritti della Biblioteca Antoniana*, col catalogo delle miniature, éd. F. AVRIL, F. D'ARCAIS et G. MARIANI CANOVA, t. 1, Vicenza 1975, p. 106-107. Cassandro, C., Giovè Marchioli, N., Massalin, P. e Zamponi, S., *I manoscritti datati della provincia di Vicenza e della Biblioteca Antoniana di Padova*, Tavarnuzze, 2000, p. 65.

184, 183, 186, 185, 188¹⁵⁴. Le manuscrit ne porte pas de nom d'auteur et le texte se trouve entre les œuvres d'Anselme (entre le *De Casu Diaboli Dialogus* et le *Liber Orationum*). La page 176v contient une réclame indiquant que la page suivante devrait commencer par les mots « voluntas tripliciter », mais ce n'est plus le cas.

Toutes les œuvres présentes dans le codex, sauf le *De unitate*, comportent des tables des chapitres et, parfois, un prologue. Le début du *De unitate* ne donne pas de titre. Cela et la réclame du 176v permettent de supposer que le début a été perdu¹⁵⁵.

Le titre est introduit à la fin : « De unitate et pluralitate creaturarum ».

Marie-Thérèse d'Alverny remarque que le fragment du manuscrit de Padoue n'est pas la seule œuvre d'Achard trouvée en compagnie des œuvres d'Anselme. L'un des manuscrits de Saint-Victor, qui se trouve actuellement à la Bibliothèque Nationale de France, contient un autre traité d'Achard qui a pour thème le verset *Ductus est Ihesus in deserto*¹⁵⁶ transcrit avec le *Prosologion* et des extraits du *Monologion*¹⁵⁷.

En ce qui concerne la qualité du manuscrit de Padoue, Marie-Thérèse d'Alverny remarque :

« En plusieurs passages, on soupçonne des homoioteleuton, des mots omis ou mal interprétés ; et la confrontation des citations abondantes d'Augustin avec une édition correcte donne de graves inquiétudes quant au reste de la transcription¹⁵⁸. »

Dominique Poirel dit que « le manuscrit de Padoue offre un texte visiblement altéré »¹⁵⁹.

Vu que le *Padova 89* a été copié deux siècles après la rédaction du *De unitate* et que des doutes concernant son exactitude ont été exprimés, nous nous permettons de supposer que des fautes pouvaient apparaître lors de la transmission de texte. Notamment, nous avons trouvé un endroit où les chapitres pouvaient être découpés autrement.

¹⁵⁴ ABATE, G., LUISETTO, G., *Codici e manoscritti della Biblioteca Antoniana*, col catalogo delle miniature, éd. F. AVRIL, F. D'ARCAIS et G. MARIANI CANOVA, t. 1, Vicenza 1975, p. 110.

¹⁵⁵ ABATE, G., LUISETTO, G., *Codici e manoscritti della Biblioteca Antoniana*, col catalogo delle miniature, éd. F. AVRIL, F. D'ARCAIS et G. MARIANI CANOVA, t. 1, Vicenza 1975, p. 110-111.

¹⁵⁶ C'est le *Sermon XV*.

¹⁵⁷ M.-T. D'ALVERNY, « Notes sur deux œuvres théologiques du XII^e siècle : Alain de Lille, *Expositio prosae de Angelis*; Achard de Saint-Victor, *De Trinitate* », dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, t. 112, 1954, p. 249.

¹⁵⁸ M.-T. D'ALVERNY, « Achard de Saint-Victor. *De Trinitate - De unitate et pluralitate creaturarum* », dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 21, 1954, p. 301.

¹⁵⁹ D. POIREL, P. SICARD, « Figure vittorine : Riccardo, Acardo e Tommaso », dans *Figure del pensiero medievale: storia della teologia e della filosofia dalla tarda antichità alle soglie dell'umanesimo*, t. II : *La fioritura della dialettica X-XII secolo*, éd. I. BIFFI et C. MARABELLI, Milano-Roma, 2008, p. 509.

II.1.1 I, 19-20 : le découpage en chapitres

Voyons la fin du chapitre I, 19 et le début du chapitre I, 20 :

Texte latin	Traduction française (Martineau)
<p>Quis ergo ibi magis concedendus fuerit numerus ubi est et origo et finis omnium, ubi est et illa principalis et prima substantiae, scilicet Patris, figura et forma increata a qua et juxta quam figurantur et formantur omnia ?</p>	<p>Quel nombre, en effet, admettra-t-on de préférence là où se trouve l'origine et la fin de toutes choses, là où est aussi cette figure principale et première de la substance – c'est-à-dire du Père— et cette forme incréée, à partir de laquelle et d'après laquelle toutes choses sont figurées et formées ?</p>
<p>Numerus quoque penes quem vis et forma consistit omnium rerum ab unitate aequalitas : ab aequalitate species omnes docetur procedere inaequalitatis. Aequalitas illa in tribus constituitur et tria sunt praecepta secundum quae omnis illa inaequalitas derivatur.</p>	<p>En outre, le nombre au pouvoir duquel se trouve la vertu et la forme de toutes choses, c'est l'égalité qui provient de l'unité : c'est de l'égalité, est-il enseigné, que procèdent toutes les espèces d'inégalité. Cette égalité est posée entre trois termes, et il y a trois règles selon lesquelles toute cette inégalité en dérive¹⁶⁰.</p>

Le corpus des chapitres I, 19-20 peut être modifié de telle sorte que la première phase du chapitre I, 20 s'ajoute à la fin du chapitre I, 19. Cette phrase peut servir en tant que suite de la question posée à la fin du chapitre I, 19. Voici ce que cela donne :

Texte latin corrigé	Traduction corrigée
<p>Quis ergo ibi magis concedendus fuerit numerus ubi est et origo et finis omnium, ubi est et illa principalis et prima substantiae, scilicet Patris, figura et forma increata a qua et juxta quam figurantur et formantur omnia, numerus quoque penes quem vis et forma consistit omnium rerum ?</p>	<p>Quel nombre, en effet, admettra-t-on de préférence là où se trouve l'origine et la fin de toutes choses, là où est aussi cette figure principale et première de la substance – c'est-à-dire du Père— et cette forme incréée, à partir de laquelle et d'après laquelle toutes choses sont figurées et formées, mais aussi, le nombre au pouvoir duquel se trouvent la vertu et la forme</p>

¹⁶⁰ACHARD DE SAINT-VICTOR, *L'unité <de Dieu> et la pluralité des créatures (De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum)*, éd. E. MARTINEAU, Saint-Lambert-des-Bois, 1987, I, 19-20, p. 92-93.

	de toutes choses ?
Ab unitate aequalitas, ab aequalitate species omnes docetur procedere inaequalitatis.	L'égalité provient de l'unité, de l'égalité, est-il enseigné, procèdent toutes les espèces d'inégalité.

De cette façon, le chapitre I, 19 reçoit un autre argument en faveur du nombre trois¹⁶¹, et le chapitre I, 20 commence le nouvel argument basé sur le *De arithmetica* de Boèce.

Ainsi, nous proposons de changer le découpage original des chapitres I, 19-20 du manuscrit de Padoue.

II. 2 L'édition de Martineau : une évaluation

Il est difficile d'omettre le fait que l'édition princeps du *De unitate* a été faite d'un point de vue assez original. L'éditeur de cette œuvre se considère « un simple apprenti phénoménologique, non pas un médiéviste¹⁶² ».

Contrairement à Marie-Thérèse d'Alverny, Martineau a beaucoup de confiance dans le manuscrit de Padoue. Il accuse même Marie-Thérèse d'Alverny de lancer « une campagne de dénigrement, et même de diffamation de l'unique témoin du *De unitate*¹⁶³ » dont il a voulu débloquer la publication. Martineau tente de réfuter l'argument principal de Marie-Thérèse d'Alverny en faveur de mauvaise qualité du manuscrit – la confrontation des citations d'Augustin avec une édition correcte. A son avis, la différence n'est pas si grave et donc elle ne peut servir en tant que témoignage d'une faiblesse de ce manuscrit¹⁶⁴. En effet, Martineau se concentre uniquement sur le manuscrit de Padoue. Il ne soutient pas l'hypothèse de Marie-Thérèse d'Alverny que ce manuscrit pouvait servir en tant que source de Jean de Ripa. Ainsi les extraits ripiens n'ont aucune autorité pour Martineau¹⁶⁵.

En même temps, Martineau prend le copiste du manuscrit pour un « imbécile » qui ne comprend pas ce qu'il copie¹⁶⁶. Cela lui permet de proposer plusieurs ajouts qui constituent parfois de véritables hypothèses éclaircissant le sens des phrases. Par conséquent, Martineau a introduit quelques corrections facilitant la compréhension du texte. Les pluparts de ces corrections

¹⁶¹ C'est « le nombre au pouvoir duquel se trouvent la vertu et la forme de toutes choses ».

¹⁶² E. MARTINEAU, « Note sur le manuscrit de Padoue et la présente édition », dans ACHARD DE SAINT-VICTOR, *L'unité <de Dieu> et la pluralité des créatures (De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum)*, éd. E. MARTINEAU, Saint-Lambert-des-Bois, 1987, p. 67.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 63.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 65-66.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 64.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 64.

concernent des formes grammaticales¹⁶⁷. La présence de ces corrections montre que l'édition de Martineau dépasse la simple transcription du texte, mais elle comprend aussi l'aspect critique destiné à rétablir le sens du *De unitate*.

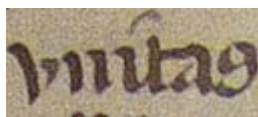
La lecture du manuscrit montre quelques endroits qui, lus autrement, peuvent avoir un autre sens. Nous allons étudier ces cas pour évaluer l'efficacité de la stratégie choisie par l'éditeur.

II.2.1 La *veritas* et l'*unitas*

La notion d'*unitas* est une des notions centrales de la doctrine d'Achard. La manière de l'écrire dans le manuscrit ressemble à celle de la *veritas*.

Voici le mot *unitas* :

- Parfois, le mot est écrit clairement :

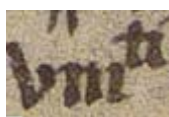


177r, colonne gauche, ligne 2.

Les cas semblables :

177r, colonne gauche, lignes 3, 7, 10, 11, 14, 21, 22, 36, 40 ; colonne droite, lignes 1, 6, 11, 12, 19 (2), 22, 26, 32, 37 ; 177v, colonne gauche, lignes 3, 13, 25, 34, 38, 39, 41 ; colonne droite, lignes 3, 17, 24, 27, 32.

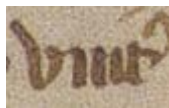
- Parfois, il est abrégé à la fin :



177v, colonne droite, ligne 38.

Les cas semblables :

180r, colonne droite, ligne 44 ; 180v, colonne droite, ligne 3, 8, 12, 22, 24, 34 (2), etc.



186v, colonne droite, ligne 13.

- Parfois, il est abrégé au milieu (\overline{ui}) :



177r, colonne droite, ligne 41.

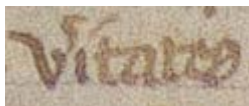
¹⁶⁷ Voir les notes à l'édition d'ACHARD DE SAINT-VICTOR, *L'unité <de Dieu> et la pluralité des créatures (De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum)*, éd. E. MARTINEAU, Saint-Lambert-des-Bois, 1987, ch. I, 5, p. 74, note c *consideratur* à *considerato* ; I, 7, p. 76, note b *quidem* à *quod*, etc.

Les cas semblables :

177v, colonne gauche, ligne 32; colonne droite, ligne 19 ; 180v, colonne droite, ligne 43 ;
179r, colonne gauche, ligne 12 ; 179v, colonne gauche, ligne 15.

Voici le mot *Veritas* :

- Le mot *Veritas* est toujours abrégé : *u*^r ou plutôt *u*^s pour désigner *ver*

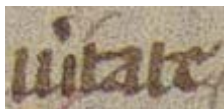


184v, colonne gauche, ligne 6.

Les cas semblables :

184v, colonne droite, ligne 24 ; 186r, colonne droite, ligne 22.

- Parfois, l'écriture d'un trait dans l'abréviation de *veritas* n'est pas claire, mais il ressemble toujours à un trait courbe et le mot se lit donc comme *veritas* :



181r, colonne gauche, ligne 10.

Les cas semblables :

181 v, colonne droite, ligne 12-13 ; 187v, colonne droite, ligne 19, 35, 38 ; 184r, colonne gauche, ligne 45 ; 184v, colonne gauche, ligne 3, colonne droite, ligne 1 ; 186r, colonne droite, ligne 24, 25 ; 187v, colonne droite, lignes 19, 35, 38, 39, 40 (2) ; 184r, colonne gauche, ligne 45, etc.

- Le trait n'est pas clair quand le mot se trouve à la fin de la ligne :



187v, colonne droite, ligne 38,

Le cas semblable : 186r, colonne gauche, ligne 32.

- Sauf ce cas unique : *ve*^r*i*^{te} désigne *veritate*



185v, colonne droite, ligne 5.

Dans tous les cas que nous avons étudiés, la transcription de Martineau est correcte du point de vue de la paléographie. Pourtant, dans plusieurs cas où l'abréviation se lit *unitas*, Martineau transcrit *veritas*. Et vice versa.

Les deux groupes de fautes semblables existent : dans les chapitres I, 1-10 et II, 3-18. Nous allons d'abord observer les corrections faites par Martineau lors de sa transcription et, ensuite, nous allons estimer la nécessité de ces corrections.

I, 1-10 :

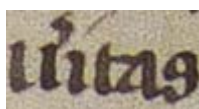
Voici des cas où nous voyons clairement le trait vertical courbe qui correspond à *veritas*. Pourtant, Martineau transcrit *unitas* :



177r, colonne gauche, ligne 10.

Les cas semblables :

177r, colonne gauche, lignes 16 ; 177v, colonne gauche, ligne 27, colonne droite, lignes 6, 7, 20, 21, 31.



177r, colonne droite, ligne 16.

Les cas semblables :

177r, colonne droite, lignes 21 ; 177v, colonne gauche, lignes 35, 36 ; 180v, colonne gauche, ligne 14.

Quelle était la motivation de Martineau ? Voyons le texte :

I, 1

« Impossible namque est pluralitatem vel esse vel dici proprie, nisi quia est ipsa pluralitatis unitas, id est vera pluralitas, vel quia imitatur eam. Imitari autem eam nequit quin ipsa sit. Ipsa igitur est; esse autem non potest nisi ubi et **unitas** vera, nec unitas vera nisi in Deo. Ibi ergo et veram consistere oportet et pluralitatem et unitatem, sed non secundum idem. »

Si l'abréviation en question (en gras) était transcrite comme *veritas*, cela donnerait l'expression tautologique *veritas vera*.

I, 2

« Creaturarum quoque pluralitas tam longe est ab unitate summa, ut ei inhaerere immediate non possit. Non solum enim ab ea distat, quia haec pluralitas, illa **unitas** est, sed quia haec temporalis est, cum illa sit aeterna... »

L'opposition *unitas-pluralitas* est présente ici. Il n'y a pas de raisons de la changer pour l'opposition *veritas-pluralitas*.

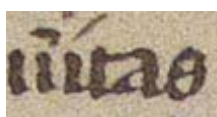
I, 5

« Tanta etiam causa dignoscitur esse pulchritudo hujus unitatis pluribus communis, ut pulchrior esse nequeat unitas singularis, id est eorum quae inest singulis, sed inferior ubique istius occurrit pulchritudo, nisi cum creatura suo unitur creatori, et ei adhaerens unus efficitur spiritus; ubi tamen multo praestantior et gratior est **unitas** qua in unum conglutinantur spiritum, quam ea quae in solo spiritu creato... »

Ici les degrés de l'unité sont comparés.

Ces exemples sont similaires aux autres cas dans les chapitres I, 6-10. Le sujet de ces chapitres est la relation entre l'unité et la pluralité. Dans ce cas, le choix de la correction est justifié par le contexte.

Voici un cas où Martineau lit l'abréviation d'*unitas* (trait horizontal) comme *veritas* :



177v, colonne gauche, ligne 12

I, 7

« Unde et **veritas**, ut summam sui et Patris, qualis reperiri nequeat alibi, commendaret unitatem: « Ego, inquit, in Patre, et Pater in me est ». »

Achard introduit une citation de la Bible (*Jean*, XIV : 11) qui parle du Fils de Dieu qui est la Vérité (« ego sum via et veritas », *Jean*, XIV : 6). De plus, il y a déjà le mot *unitas* dans cette phrase. Voilà pourquoi, la correction *veritas* est justifiée.

En somme, la majorité des cas douteux, où le mot abrégé comme *veritas* se lit par Martineau comme *unitas*, se trouvent dans les chapitres I, 1-10. Ces lectures sont définies par le contexte (la doctrine de l'unité de Dieu) et par plusieurs cas clairs de l'abréviation du mot *unitas*.

II, 3-18

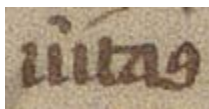
Dans les chapitres II, 3-18, Martineau lit souvent l'abréviation d'*unitas* comme *veritas* :



187v, colonne droite, ligne 40.

Les cas semblables :

184r, colonne droite, lignes 34, 37 ; 184v, colonne droite, ligne 18 ; 183v, colonne gauche, lignes 17, 22 ; 186r, colonne gauche, ligne 40 ; 186 v, colonne droite, ligne 31, etc.



187v, colonne droite, ligne 22.

Les cas semblables :

187v, colonne droite, lignes 36, 41, 45(2) ; 184r, colonne droite, ligne 41, 43 ; 184v, colonne droite, lignes 3, 30 ; 183r, colonne gauche, ligne 18 ; 183v, colonne gauche, ligne 18 ; 183v, colonne gauche, lignes 22, 26, etc.

Parfois le copiste met un petit trait au-dessus d'*ui* qui, sur notre reproduction, ressemble à un point. Il peut être interprété soit comme un tilde, soit comme un trait courbe. Par conséquent, ce signe est ambigu : il peut signifier soit *unitas* soit *veritas*.



187v, colonne droite, ligne 40.

Les cas semblables :

184r, colonne droite, ligne 38 ; 183r, colonne gauche, ligne 18 ; 183r, colonne droite, ligne 37 ; 186r, colonne gauche, ligne 23, 25, colonne droite, ligne 3, etc.

Voyons le texte :

II, 3

«In veritate igitur illa aeterna, ex qua tempora omnia facta sunt, formam secundum quam sumus et secundum quam vel in nobis vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur, visu mentis aspiciamus, quae certe alia non potest esse nisi **veritas** ipsa in qua formam rei cujuscumque ab alterius forma distinctam evidenter. »

Dans ce passage, la lecture *veritas* est suscitée par la citation d'Augustin (*De Trinitate*, IX, VII) à laquelle Achard réfère. L'abréviation du mot *veritate* qui appartient au texte d'Augustin (187V, colonne droite, ligne 19) est plus claire.

« Cum etiam hujusmodi forma, id est ratio formalis rei cujuslibet, ipsius sit veritas, si rerum omnium forma haec sine distinctione esset una, et **veritas** omnium eodem modo esset una et nulla consideratione aliquatenus distincta. Quod quidem si esset, nec si quis in Dei

contemplatione rei alicujus veritatem videre posset quin pariter et eo ipso cujuslibet etiam rei alterius **veritatem** agnosceret, nec **veritatem** rei unius sciret quin simul et **veritatem** sciret omnium, nec intelligeret alter ibi aliquid de rerum veritate quod non alter, sed nec id quod penitus sine omni distinctione esset et in participationem aliquam venire posset, nec pateret quomodo quis id per se ipsum et in se ipso videret quin tantum videret vel quomodo etiam Deus, <nec> ipse aliquid circa **veritatem** sive in **veritate** rerum videret. »

Tous ces cas du déchiffrement de *veritas* sont impliqués par la première occurrence de *veritas* dans ce passage, qui se lit clairement (187v, colonne droite, ligne 35).

II, 4

« Deus autem intelligit rerum omnium rationes et **veritates** aeternas propter quas <et> in quibus vere dicitur intelligere et vere res intelligit omnes, utpote qui eas non per speculum et in aenigmate, non in imaginibus vel umbris, <sed> in ipsis earum contemplatur **veritatibus**, vel magis ipsas earum **veritates**, quae utique aliud non sunt quam intelligens ipse. Et ideo ipse res videt non solum vere, sed et immediate, nec per aliud quam per se, nec in alio quam in se, quae quidem Dei visio quasi quaedam est ipsius Dei videntis et **veritatis** rei visae, ut dictum est, connexio. Juxta quod, ut postmodum assignabitur, <ut> rationes rerum <et> **veritates** ad Filium, sic et [ad] intellectus earum referri poterint ad considerationem Spiritu<s> sanct<i>; ut nam ad Filium distinctio, sic ad Spiritum sanctum, si monstrata est et adhuc monstranda est, pertinere<t>m connexio. »

Les cas de la lecture de *veritas* sont déterminés ici par le contexte :

- selon la Bible, le Fils est la vérité (Jean, XIV, 6). De cette façon, il paraît logique de dire que les vérités sont dans le Fils ;
- l'opposition vérité-image correspond à la doctrine platonicienne que les choses qui existent dans le monde sont les imitations des idées éternelles, et à la doctrine chrétienne que l'homme a été créé selon image de Dieu¹⁶⁸.

De plus, les raisons sont clairement appelées des vérités plus loin dans le texte (II, 4, 184v, colonne gauche, lignes 3 et 6).

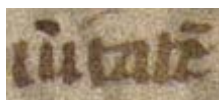
Dans les autres cas des chapitres II, 3-18, quand les abréviations avec un tilde ou avec un point ont été interprétées comme *veritas*, Martineau a fait ce choix pour les mêmes raisons.

¹⁶⁸ Un exemple de l'assemblage de ces deux doctrines est dans le *De officiis* d'Ambroise de Milan : « Hic umbra, hic imago, illic ueritas: umbra in Lege, imago in Euangelio, ueritas in caelestibus. », I, XLVIII, éd. TESTARD, Turnhout, 2000 (CCSL, 15), p. 88.

Quelques cas de l'emploi du mot *unitas* se trouvent aussi dans ces chapitres :

- 184r, colonne gauche, linge 30, 184v, gauche, 41, 186v, colonne droite, ligne 13 – la lecture claire du mot *unitas* ;
- 184r, colonne gauche, 45 – le mot *unitatem* abrégé avec le tilde. Il s'agit de l'unité de personne du Verbe incarné de Dieu (« Ibi et ipse homo a Dei verbo et veritate summa in unitatem personae susceptus »). La lecture est ainsi impliquée par le contexte.

Il y a un cas, où l'interprétation de Martineau peut être changée :



184r, colonne gauche, ligne 18.

Martineau lit cette abréviation comme *unitatem*. Voyons le contexte:

II, 3

« item creaturarum beatitudines non nisi beatitudinis summae quae in Deo et Deus est quaedam sunt derivationes, et utraeque non aliud sunt nisi creaturae rationalis ad creatorem suum tanquam imaginis ad **unitatem** connexiones, quae et ipsae connexionis summae, quae inter personas Trinitatis est, videntur esse quaedam imagines. »

Ici, il est possible de lire *veritatem* pour la même raison qu'en II, 4: pour établir l'opposition entre l'image et la vérité.

En somme, il est évident que Martineau a choisi la stratégie d'interpréter les lectures selon le contexte au lieu de transcrire purement et simplement. En I, 1-10, il lit toujours les abréviations avec un trait courbe comme *unitas* et une fois l'abréviation avec un tilde comme *unitas*. En II, 3-18, les abréviations avec un trait courbe ou avec un point sont lues plutôt comme *veritas*. Apparemment, Martineau a choisi ces lectures car, en I, 1-10, il s'agit de la doctrine de l'unité de Dieu, et, en II, 3-18, des raisons éternelles qui sont les vérités dans la Vérité.

Nous avons pu repérer seulement une fois où la lecture de Martineau peut être contestée. Il s'agit du mot *unitatem* qui serait lu plutôt comme *veritatem* en II, 3 (184r, colonne gauche, ligne 18).

II.2.2 *hoc/haec/hic* en II, 2-3

Sur la reproduction du *Padova 89*, nous ne voyons pas clairement de différence entre *hoc* et *haec*, mais la différence est assez claire entre *hoc* et *hic*.

Parfois, le copiste écrit clairement *hoc* :



177v, colonne gauche, ligne 14.

Les cas semblables :

177 v, colonne droite, ligne 26 ; 187v, colonne gauche, ligne 44, etc.

Dans la plupart de cas il utilise cette abréviation :



- h avec un point (souvent prolongé d'un trait de fuite) qui peut être également lu comme un trait (lui aussi souvent prolongé d'un trait de fuite).

Martineau l'interprète en tant que *haec* (avec un trait) ou *hoc* (avec un point). Les deux tendent à se déformer et à se confondre à cause de la cursivité.

Dans le traité I :

Haec : 177r, colonne gauche, lignes 15, 16 (2), 17, 18 ; 177 v, colonne gauche, lignes 17 et 45 ; colonne droite, ligne 24 ; 180r, colonne gauche, ligne 39 ; colonne droite, ligne 40, etc.

Hoc : 177r, colonne gauche, ligne 27 ; 177 v, colonne droite, ligne 39, etc.

La différence graphique n'est pas clairement perceptible entre les deux cas. Etudions un exemple pour comprendre la logique de l'interprétation de Martineau :

I, 2

« Creaturarum quoque pluralitas tam longe est ab unitate summa, ut ei inhaerere immediate non possit. Non solum enim ab ea distat, quia **haec** pluralitas, illa unitas est, sed quia **haec** temporalis est, cum illa sit aeterna, **haec** in mensura, cum illa sit immensa, **haec** mutabilis atque corruptibilis, cum illa sit immutabilis atque incorruptibilis, **haec** creata, illa increata. Exigit itaque ratio super hanc pluralitatem a Deo remotam constitui aliquam superiorem, quae illi summae unitati cohaereat immediate, et quasi mediata sit inter illam unitatem et hanc pluralitatem. Media autem intelligatur, non loco aut dignitate, sed causa atque imagine, id est,

quae sit ex illa, et qua sit ista, similitudine etiam commune, scilicet aliquid habens cum utraque; cum ista, quia pluralitas est, cum illa, quia increata est, quia immutabilis etc. Quae de unitatis natura sunt dicta, ut sic pluralitas ista, per **hoc** quod habet cum illa commune, ei posset aliquatenus inhaerere et unitati etiam mediante pluralitate. »

Dans ce passage, les premières abréviations sont lues comme *haec* dans l'opposition avec *illa*. De plus, il est clairement marqué *hanc pluralitatem* à l'accusatif. La dernière abréviation est interprétée comme *hoc* car il est précédé *per* qui demande l'accusatif et suivi par *quod habet* qui demande un neutre singulier.

Dans les autres cas, Martineau interprète h' comme *haec* soit dans le cas d'opposition *haec/illa* (I, 8,10), soit quand cela est grammaticalement justifié (*haec unitas*, I, 8).


Dans le traité II, la même abréviation (h') est également présente :

Hoc : 187r, colonne droite, lignes 11 et 23 ; 187v, colonne gauche, lignes 2, 4 (2), 19 et 29 ; colonne droite, ligne 26, etc.

Haec : 187v, colonne gauche, ligne 40 ; 184r, colonne droite, ligne 7, etc.

Dans ces chapitres, Martineau lit h' comme *hoc*, sauf s'il désigne le mot au féminin (*forma prima* II, 2 et 3).



Une fois Martineau lit même l'abréviation  comme *haec* (187v, colonne droite, ligne 36), car elle désigne la forme. Dans un autre endroit, il lit une abréviation semblable comme *licet* (184r, colonne droite, ligne 5).

En somme, nous avons vu que les abréviations d'*hoc* et d'*haec* sont en pratique très proches et c'est le sens du contexte (opposition *haec/illa*) qui précise l'interprétation.

Voici comment le copiste désigne *hic* :



h avec une ligne verticale.

Dans le traité I : 180r, colonne droite, ligne 42 ; 180v, colonne gauche, ligne 1 ; colonne droite, ligne 1, etc. ; 179v, colonne gauche, ligne 34 ; colonne droite, ligne 29 ; 182v, colonne droite, lignes 17, 25, etc.

Dans le traité II : 187r, colonne droite, ligne 29 ; 187v, colonne gauche, ligne 30 ; colonne droite, ligne 2, 11 et 28, etc.

Parfois, Martineau lit *hic*, même si l'abréviation ressemble plutôt à *hoc/haec* :

II, 1

« It, ne quis ipsum hoc aliter exponeret, lucem vocans in verbo Dei quod **hic** factum est, eo solum quod illuminamur per rerum intelligentiam, praecipue cum eas intelligimus prout ibi sunt » - 187r, colonne droite, ligne 12.

Dans ce cas, nous pourrions lire *hoc*. Mais *hic* est justifié par l'opposition avec *ibi*.

II, 2

« Omnia fecisti in sapientia, nec secundum aliam utique nisi <secundum> eandem ipsam; ipsa autem facta non est vel formata; ipsa ergo primum est exemplar omnium formaque prima in qua est intellectualis rerum formatio aeterna; quae ex ipsa est actualiter in rebus ipsis temporaliter factis, et ideo ipsa quoque **hic** facta temporalis. » - 187v, colonne droite, ligne 9.

Ici, ni *hoc*, ni *haec* n'ont sens. Il y a aussi la tendance à mettre ensemble *facta* et *hic* pour souligner la création temporelle ici.

II, 3

« ut quod ibi in seipso sine termino in istis quoque sit et sine numero, ibique nihil sit in sua unitate quod non **hic** totum sit in varia et multiplici, imo infinita distinctione » - 184r, colonne gauche, ligne 30

Hoc au lieu de *hic* ici changerait le sens de cette phrase et donnerait une nouvelle interprétation à la doctrine d'Achard¹⁶⁹. La seule raison de mettre *hic* est de garder l'opposition *hic/ibi* qui est renforcée par l'opposition *ibi/in istis*.

De cette façon, il existe des interprétations des abréviations *hic* et *hoc* alternatives à celles proposée par Martineau. Nous croyons que le seul cas signifiant est celui du chapitre II, 3.

¹⁶⁹ Cela donnerait la traduction suivante : « et qu'il n'y a rien là-bas, dans l'unité de Dieu, qu'il ne soit tout entier, dans une distinction variée et multiple, et même infinie ». La distinction serait de cette façon dans l'unité de Dieu et non dans le monde.

II.2.3 Le découpage des phrases en I, 30

Nous voudrions également modifier légèrement la traduction de Martineau de la phrase suivante :

Rationes igitur quae Filium a Patre ostenderunt procedere idipsum probant et de amborum aequalitate, quod autem a Filio procedat, cum ab ipsa non possit Filius procedere : siquidem <quod> nihil a sua, ut astruximus, procedit aequalitate, arguit ratio illa de unitate superius proposita	Les raisons, donc, qui ont montré que le Fils procède du Père prouvent aussi la même chose à propos de l'égalité des deux, à savoir qu'elle procède du Fils quand bien même le Fils ne peut procéder d'elle-même ; de fait : que rien, comme on l'a établi, ne procède de sa propre égalité, c'est ce qu'a démontré notre raisonnement antérieur au sujet de l'unité ¹⁷⁰
---	---

Martineau interprète cette phrase de telle façon que le fait que le Fils provient du Père signifie que l'égalité provient du Fils. Nous croyons que cette phrase peut contenir deux arguments :

1) « Rationes igitur quae Filium a Patre ostenderunt procedere idipsum probant et de amborum aequalitate » – « Les raisons, donc, qui ont montré que le Fils procède du Père prouvent aussi la même chose à propos de l'égalité des deux », à savoir que l'égalité provient du Père.

Nous croyons que le mot *rationes* peut indiquer dans ce cas les arguments proposés dans les chapitre I, 26-28, où Achard démontre la provenance du Fils (l'égal) à partir du Père (l'unité) vu que le Père (l'unité) provient de lui-même.

2) « Quod autem a Filio procedat cum ab ipsa non possit Filius procedere : siquidem <quod> nihil a sua, ut astruximus, procedit Aequalitate, arguit ratio illa de unitate superius proposita. » – « Ce que l'égalité procède du Fils puisque le Fils ne peut procéder d'elle-même du fait que rien, comme on l'a établi, ne procède de sa propre égalité, c'est ce qu'a démontré notre raisonnement antérieur au sujet de l'unité».

Cela veut dire que l'égalité provient du Fils, car le Fils ne provient d'elle. La deuxième partie de la phrase (« arguit ratio illa de unitate superius proposita ») peut désigner l'argument du chapitre I, 22, où Achard explique que rien ne procède de son égalité car « il

¹⁷⁰ *De unitate*, I, 30, éd. MARTINEAU, p. 100-101, une rare faute causée probablement par le manque d'attention : Martineau traduit « égalité » au lieu de l'unité.

convient de considérer chaque chose en soi avant de la considérer dans l'égalité d'une autre¹⁷¹ ».

De cette façon, la phrase étudiée dit que l'égalité provient du Père (1), et du Fils (2).

Ainsi, nous proposons de modifier la traduction du chapitre I, 30 faite par Martineau.

Nous avons étudié le manuscrit unique du *De unitate* et son interprétation par Emmanuel Martineau.

Nous avons trouvé un problème possible de transmission :

- le découpage des chapitres I, 19-20.

Nous avons également trouvé des points faibles dans l'interprétation de Martineau :

1) le déchiffrement de certains mots :

- *unitas/veritas* ;
- *haec/hic* et *hic*.

2) le découpage des phrases en I, 30.

En somme, nous croyons que l'édition de Martineau rend le texte de *Padova* 89 de manière assez claire, mais qu'il faut rendre compte du fait que les autres interprétations sont possibles.

¹⁷¹ « Et prius est quamque rem considerare in se quam in alterius aequalitate. », *De unitate*, I, 22, éd. MARTINEAU, p. 94.

CHAPITRE III

Examen détaillé du *De unitate*

III.1 A la recherche du *De unitate*

III.1.1 L'histoire de la redécouverte

Il semble que le *De unitate* soit réapparu dans le champ intellectuel français grâce au hasard¹⁷². Les premières traces du *De unitate* ont été retrouvées par André Combes dans le *Commentaire* de Jean de Ripa sur le premier livre des *Sentences* et ont été publiées en 1944¹⁷³. Combes a mis en doute l'attribution des extraits à saint Anselme, donnée par Jean de Ripa, mais il n'a rien proposé en remplacement. En 1948 Jean Châtillon a publié son article consacré à la christologie d'Achard de Saint-Victor¹⁷⁴, où il a cité les autres extraits du *De unitate* apparus dans la lettre de Jean de Cornouailles *Eulogium ad Alexandrum papam tertium* (1176, ou 1177)¹⁷⁵. Finalement, le puzzle a été mis en ordre par Marie-Thérèse d'Alverny qui, au début de l'année cinquante, a retrouvé le manuscrit de 1352 du *De unitate* dans la bibliothèque de Padoue¹⁷⁶. Elle a identifié ce texte grâce aux citations de Jean de Cornouailles et de Jean de Ripa et l'a attribué à Achard de Saint-Victor. Et, pourtant, l'édition critique et la traduction française du *De unitate* ont été publiées en 1987 par Emmanuel Martineau. La traduction anglaise a été accomplie en 2001 par Hugh Feiss. La traduction allemande des fragments du *De unitate* (I, 1-12) a été faite en 2002 par Hideki Nakamura¹⁷⁷ et j'ai préparé la traduction ukrainienne (I, 1-11, 14) en 2010¹⁷⁸.

¹⁷² L'histoire détaillée et engagée de la réapparition du *De unitate* dans le champ intellectuel de France est décrite par E. MARTINEAU, « La redécouverte du *De unitate* », dans ACHARD DE SAINT-VICTOR, *L'unité <de Dieu> et la pluralité des créatures (De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum)*, éd. E. MARTINEAU, Saint-Lambert-des-Bois, 1987, p. 11-18.

¹⁷³ A. COMBES, *Un inédit de saint Anselme ? Le traité « De unitate divinae essentiae et pluralitate creaturarum »*, Paris, 1944.

¹⁷⁴ J. CHATILLON, « Achard de Saint-Victor et les controverses christologiques du XIIe siècle », dans *Mélanges F. Cavallera*, Toulouse, 1948, p. 317-337.

¹⁷⁵ Cf. JOHANNIS CORNUBIENSIS (JOHN OF CORNWALL), « Elogium Ad Alexandrum Papam Tertium », ed. N. M. HÄRING, dans *Medieval Studies*, t. 13, 1951, p. 267.

¹⁷⁶ M.-T. D'ALVERNY, « Achard de Saint-Victor. *De Trinitate - De unitate et pluralitate creaturarum* », dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 21, 1954, p. 299-306.

¹⁷⁷ ACHARD VON SAINT-VICTOR, *De unitate (Dei) et pluralitate creaturarum / Über die Einheit Gottes und die Vielheit der Geschöpfe (Auszug)*, in *Vom Einen zum Vielen : der neue Aufbruch der Metaphysik im 12. Jahrhundert : eine Auswahl zeitgenössischer Texte des Neoplatonismus*, hrsg., eingeleitet, übersetzt und kommentiert von A. FIDORA und A. NIEDERBERGER, Frankfurt am Main, 2002, p. 34-49.

¹⁷⁸ ACHARD DE SAINT-VICTOR, *De unitate Dei et pluralitate creaturarum*, trad. I.V. Lystopad, dans *Pensée philosophique*, № 3, 2010, p. 67-79.

Pourtant, vu que le livre de Martineau a été, malheureusement, publié dans une collection confidentielle à faible tirage, cette édition était peu accessible jusqu'à récemment. C'est en partie à cause de cela que nous n'avons que la monographie d'Ilkhani et quelques articles consacrés au *De unitate* d'Achard. En 2003, le facsimilé de l'édition de Martineau a été publié à Caen par Gilles Olivo.

II.1.2 Le titre

Il est nécessaire de garder en mémoire le fait que le titre *De unitate <Dei> et de pluralitate creaturarum* est artificiel et que cette œuvre a porté un autre nom, ou plutôt d'autres noms, à l'époque médiévale.

Le témoignage le plus ancien – celui de Jean de Cornouailles – mentionne l'œuvre d'Achard sous le nom de *De Trinitate*. Cela permet de la lier thématiquement à la tradition des œuvres trinitaires à laquelle se rattachent des victorins comme Richard, mais aussi des commentateurs chartrains de Boèce (comme Thierry) et qui remonte à Augustin et Boèce. Elle a aussi été connue comme *De Trinitate* à l'époque de la Renaissance¹⁷⁹.

L'apparition suivante du texte d'Achard a été effectuée par Jean de Ripa sous le nom de *De unitate divinae essentiae et pluralitate creaturarum* et sous l'autorité d'Anselme de Cantorbéry¹⁸⁰. Le manuscrit retrouvé par Marie-Thérèse d'Alverny à Padoue donne le titre *De unitate et pluralitate creaturarum* dans l'explicit¹⁸¹. Les hypothèses destinées à expliquer cette pluralité de titres ont été déjà présentées par Emmanuel Martineau dans sa préface à l'édition critique du texte. Il admet que le nom *De Trinitate* ne vaut que pour la première partie de l'œuvre d'Achard qui a été traitée par Jean de Cornouailles¹⁸². Finalement, il rejette la variante ripienne et celle de Jean de Cornouailles pour valoriser le titre fourni par le manuscrit de Padoue, néanmoins "légèrement" modifié (il ajoute <dei> pour écrire *De unitate <dei> et pluralitate creaturarum*).

Après avoir étudié attentivement la doctrine ci-présente, nous croyons que le titre *De unitate et pluralitate creaturarum* correspond bien à la totalité de l'œuvre. En effet, la pointe de l'ouvrage n'est de distribuer l'unité (à Dieu) et la pluralité (aux créatures), mais bien au contraire de montrer que l'unité et la pluralité, présentes dans les créatures, ont en Dieu toutes deux leur origine.

¹⁷⁹ Notamment dans *Index Britanniae scriptorum* de Jonh Bale, *De rebus britannicis Collaectanea* de Jonh Leland, Voir J. MURANO, « Le opere di Acardo di San Vittore », *Revue d'histoire de textes*, t. 5, 2010, p. 165-166. E. MARTINEAU, « Remarques sur le titre et le plan du *De unitate* », dans ACHARD DE SAINT-VICTOR, *L'unité <de Dieu> et la pluralité des créatures (De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum)*, éd. E. MARTINEAU, Saint-Lambert-des-Bois, 1987, p. 46.

¹⁸⁰ A. COMBES, *Un inédit de saint Anselme ? Le traité « De unitate divinae essentiae et pluralitate creaturarum »*, Paris, 1944, p. 21-24.

¹⁸¹ Padova 89, 188v.

¹⁸² E. MARTINEAU, « Remarques sur le titre et le plan du *De unitate* », dans ACHARD DE SAINT-VICTOR, *L'unité <de Dieu> et la pluralité des créatures (De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum)*, éd. E. MARTINEAU, Saint-Lambert-des-Bois, 1987, p. 47-52.

III.1.3 Le plan du *De unitate*

La division formelle que nous allons utiliser dans ce travail est tirée du texte du manuscrit retrouvé par Marie-Thérèse d'Alverny dans la bibliothèque de Padoue¹⁸³. Le *De unitate* y consiste en deux traités (qui sont désignés ici respectivement I et II) dont le premier contient 50 chapitres et le deuxième 21. La division thématique ne correspond pas à la division formelle.

La première esquisse de la division du *De unitate* a été donnée par André Combes dans son édition critique des extraits du *De unitate divinae essentiae et pluralitate creaturarum* retenus du texte de Jean de Ripa. En réalité, Combes avait à sa disposition seulement les morceaux de trois chapitres du premier traité (I, 43,45 et 50) et de onze du deuxième (II, 1-6, 10-13, 17), il n'avait pas donc les premiers trente-cinq chapitres consacrés aux questions trinitaires. Ainsi, pour lui, la division du *De unitate* était « fort simple » : il y avait les deux traités « consacrés au sujet bien délimité [...] (1) des formes créées, en les considérant selon leur double mode d'existence : dans l'intellect divin et réalisées dans les créatures [...], (2) des formes premières et principales [...] en lesquelles il convient de situer le principe des créatures et il [Achard] montrait comment elles se distinguent entre elles¹⁸⁴ ». Pour Combes la première partie du *De unitate* consistait en les chapitres 43, 46 et 50 du traité I et la deuxième en les chapitres 1-5, 10-13 et 17 du traité II.

Tandis que le contenu des extraits publiés par André Combes était assez homogène, Marie-Thérèse d'Alverny a remarqué qu'il y avait beaucoup de différences entre les deux traités du *De unitate*¹⁸⁵.

La première critique interne du texte d'Achard a été faite par Emmanuel Martineau. Il a remarqué que le plan du texte proposé dans le chapitre I, 12 ne correspondait qu'à une partie du texte, mais il a aussi noté la présence du nouveau début du *De unitate* dans le chapitre I, 37 et de l'incohérence entre la division bipartite du texte (en deux traités) et la division tripartite (les trois causes : formelles, finales et déployantes tirées du chapitre I, 42¹⁸⁶).

Nous acceptons cette dernière division et voudrions ajouter les fragments du *De unitate* qui la prouvent. L'indication la plus importante se trouve dans le chapitre I, 37 :

« Par toutes les raisons précédentes a donc été démontrée, semble-t-il, la distinction de la Trinité dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et les causes de leurs propriétés et de leurs

¹⁸³ M.-T. D'ALVERNY, « Achard de Saint-Victor. *De Trinitate - De unitate et pluralitate creaturarum* », dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 21, 1954, p. 300.

¹⁸⁴ A. COMBES, *Un inédit de saint Anselme ? Le traité « De unitate divinae essentiae et pluralitate creaturarum »*, Paris, 1944, p. 67.

¹⁸⁵ M.-T. D'ALVERNY, « Achard de Saint-Victor. *De Trinitate - De unitate et pluralitate creaturarum* », dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 21, 1954, p. 302-305.

¹⁸⁶ E. MARTINEAU, « Remarques sur le titre et le plan du *De unitate* », dans ACHARD DE SAINT-VICTOR, *L'unité <de Dieu> et la pluralité des créatures (De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum)*, éd. E. MARTINEAU, Saint-Lambert-des-Bois, 1987, p. 52-56.

noms ont été trouvées [...] <Mais> afin que tout cela ressorte mieux [...] essayons une autre voie conduisant à ces buts et adoptons un autre mode de recherche — le mode même qu’ont suivi, je crois, tous ceux à qui il a été accordé, ou plutôt donné par Dieu, de rechercher et de découvrir ce point par la raison¹⁸⁷. »

En outre, les chapitres I, 1-36 et I, 37-II, 21 diffèrent thématiquement. Dans les chapitres I, 1-36 il s’agit de la Trinité et dans chapitres I, 37 à II, 21 des raisons éternelles des choses créées. Au premier regard, il semble que le passage du chapitre I, 37 cité plus haut nous fournisse la seule connexion logique entre les deux parties du texte.

A partir de maintenant, la division du *De unitate* faite dans le chapitre I, 37 sera plus importante pour nous que celle en deux traités. Ainsi, nous appelons les chapitres I, 1-36 la première partie et les chapitres I, 37-II, 21 – la deuxième partie.

La deuxième partie elle-même peut être subdivisée. En expliquant ce qu’il voulait dire par les « causes éternelles », dans le chapitre I, 39, Achard expose la doctrine des trois sortes de raisons éternelles : « Les choses, en effet, ont trois <sortes de> raisons, celles à cause desquelles, celles selon lesquelles et celles par lesquelles elles adviennent [...]. Toutefois les premières méritent d’être appelées la plupart du temps finales, les secondes formelles ou exemplaires et les troisièmes déployantes, ces dernières pouvant être elles-mêmes nommées aussi formelles »¹⁸⁸. En fait, le reste du texte consiste en exposé de l’ordre général des raisons et de chaque type de raisons en particulier.

Ainsi, nous acceptons le plan du texte tel qu’il a été indiqué par Martineau :

- 1) I, 1-36 – la doctrine trinitaire.
- 2) I, 37-II, 20 – la doctrine des trois sortes de raisons
 - (a) I, 37-42 – les trois sortes de raisons ;
 - (b) I, 43-50 et II, 1-15 - la première sorte de raisons : formelles ;
 - (c) II, 16-21 - la deuxième sorte : finales.

Les raisons déployantes n’ont été jamais exposées. De cette façon, il est évident que le texte n’est pas complété.

¹⁸⁷ « Rationibus omnibus praetermissis Trinitatis ostensa videtur distinctio in Patre et Filio et Spiritu sancto, quorum proprietatum et nominum causae [...]. Quae omnia ut magis eluceant manifestiorque [...] ad haec eadem aliam ambigemus via<m> aliumque investigationis assumemus modum, quem reor potius assecutos omnes quibus ratione hoc investigare et invenire concessum, imo divinitus datum est. », *De unitate*, I, 37, éd. E.MARTINEAU, p. 106-107.

¹⁸⁸ « Tres etenim sunt rerum rationes propter quas fiunt, secundum quas et per quas [...]. Sed et primae maxima ex parte finales, secundae formales sive exemplares, tertiae explicatrices, quae et ipsae formales nominari valent, eo quod non per eas solum, sed juxta eas quodammodo res formetur », *De unitate*, I, 39, éd. MARTINEAU, p. 108-109.

Il a été déjà dit que le texte du *Padova 89* n'a pas de table de matière, ni d'introduction. Toutefois, Achard annonce le plan de son œuvre dans le chapitre I, 12¹⁸⁹.

Il commence de manière suivante :

« Maintenant donc, il nous reste à chercher si, avec le secours de la grâce, il est possible de saisir également par la raison ce que nous tenons — et qu'il faut tenir fermement — par la foi, même si nulle raison ne comprend qu'il en est ainsi, à savoir qu'il existe en Dieu une pluralité personnelle. En effet, depuis le début de notre exposé, nous nous sommes proposé l'ordre suivant¹⁹⁰. »

Ainsi, l'auteur se rend compte que le plan est mis au milieu de la narration et non pas au début et qu'il faut y inscrire le morceau qui a été déjà fait.

Le plan est divisé en trois parties. Observons-les.

1) Ce qu'il a déjà découvert :

1.1. « In primis » – « la raison, tout d'abord, recherche et découvre, autant qu'elle en a le pouvoir, que Dieu est, qu'il est un, ce que c'est que cet un et combien grand il est, et toutes les autres <questions qui, ici> comme à propos de toute autre chose, ont coutume de se présenter suivant un ordre naturel. C'est pourquoi nous avons tiré en considération, conformément à sa succession propre, la série complète des prédicaments, prêtant attention, à propos de chacun, à la question de savoir comment ils peuvent être dits de Dieu selon eux-mêmes, bien que non pas véritablement selon eux-mêmes, ni par eux-mêmes » ;

1.2. « Quibus exsecutis processit ratio » – « si la déité consistait seulement dans l'unité, ou bien aussi, et à part égale, dans quelque pluralité, quoique non substantielle » ;

2) Ce qu'il est en train de démontrer (« sequitur quod nunc propositum est ») :

- « quel est le mode de cette nature elle-même, et peut-elle être démontrée personnelle » ;

¹⁸⁹ « Nunc igitur investigandum restat utrumne, adjuvante gratia, ratione etiam deprehendi queat quod fide tenemus, et indubitanter tenendum est, etiam si ita esse nulla comprehendat ratio, pluralitatem videlicet in Deo consistere personalem. Hunc namque ab exordio disputationis nostrae proposuimus ordinem, ut in primis ratio quaereret et pro facultate sua inveniret Deum esse et unum esse et quid unum et quantum et caetera <quae> tanquam circa rem quamlibet ordine naturali inquirenda occurrere solent. Unde et ad considerationem prout ipsa sibi succedit adduximus seriem omnium praedicamentorum, attendentes in singulis unde secundum ipsa, licet non vere secundum ipsa, neque ex ipsis, de Deo quidem dici possunt; quibus exsecutis processit ratio investigans an in sola consisteret deitas [in] unitate, an pariter et in aliqua quamvis non substantiali qualicumque tamen pluralitate. Hac igitur ibi variis jam et necessariis inventa assertionibus, sequitur quod nunc propositum est, cujusmodi natura scilicet ipsa sit, et an personalis esse monstrari possit ; quod cum obtinuerimus, deinceps insistendum erit ostendere quomodo sit et quot ibi sint personae, post qualiter distinguendum et juxta singularum proprietates ratio nominum assignanda. Tandem vero de personis, suis agendum erit nominibus sive conjunctim, sive divisim, sive secundum communia, sive secundum propria.», *De unitate*, I, 12, éd. MARTINEAU, p. 80-83.

¹⁹⁰ Ici et jusqu'au la fin du chapitre la traduction du chapitre I, 12 est celle de Martineau. Voir la note précédente.

3) Ce qu'il lui reste à voir (« quod cum obtinuerimus, deinceps insistendum erit ostendere »):

3.1. « quelle est la quotité de cette pluralité, <c'est-à-dire> combien il y a là-bas de personnes » ;

3.2. « post » – « comment il faut faire leur distinction et comment la raison de leurs noms doit être fixée d'après leurs propriétés respectives » ;

3.3. « Tandem » – « à propos des personnes, il faudra traiter de leurs noms, soit conjointement, soit séparément, soit suivant ce qu'elles ont en commun, soit suivant ce qu'elles ont en particulier ».

En définitive, dans le chapitre I, 12, Achard propose le plan d'un traité trinitaire. Il est évident que ce plan ne correspond pas totalement à celui qui a été repéré par Martineau. L'établissement du plan détaillé du *De unitate* permettra de comprendre dans quelle mesure les deux plans correspondent au texte.

III.2 Analyse stylistique, lexicale et doctrinale du *de unitate*

Le *De unitate*, tel qu'il nous est parvenu, n'est pas un texte facile à comprendre. Nous avons déjà remarqué qu'il ne contient ni introduction, ni table de matière, qu'il consiste en deux parties consacrées à des sujets différents, qu'il est probablement incomplet et que le plan proposé par l'auteur ne correspond pas au plan repéré par les chercheurs.

La thèse que le *De unitate* est inachevé et même que, parfois, il ressemble à un brouillon appartient originellement à Emmanuel Martineau¹⁹¹ et a été soutenue par Dominique Poirel¹⁹². Il nous semble important de confirmer ou rejeter cette thèse avant de passer à l'analyse de la doctrine de l'œuvre. Nous voyons deux moyens de démontrer cette thèse :

- étude de la forme littéraire du *De unitate* ;
- étude du plan.

Marie-Thérèse d'Alverny trouve que la forme littéraire du *De unitate* ressemble à celle du *Monologion* de Saint-Anselme : « division en *capitula* qui s'enchaînent en une série continue

¹⁹¹ E. MARTINEAU, « Note sur le manuscrit de Padoue et la présente édition », dans ACHARD DE SAINT-VICTOR, *L'unité <de Dieu> et la pluralité des créatures (De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum)*, éd. E. MARTINEAU, Saint-Lambert-des-Bois, 1987, p. 56.

¹⁹² Dans son intervention pendant la journée d'études consacrée à Achard de Saint-Victor qui a eu lieu le 10 avril 2015 à Caen.

d'affirmations et d'argumentations¹⁹³ ». Une première lecture superficielle permet de remarquer que le *De unitate* n'a pas de forme littéraire unique. L'étude de ces éléments formels permettra de valoriser le *De unitate* en tant qu'une œuvre du début de la scolastique, mais aussi de mieux comprendre le contexte de l'apparition de certaines thèses d'Achard.

Voilà pourquoi nous croyons nécessaire d'analyser le *De unitate* en dégagant ses thèses principales et pour ainsi dire élémentaires. Nous allons également repérer le plan détaillé qui va montrer la relation entre ces thèses et qui va permettre de définir les doctrines principales de l'œuvre.

Parallèlement à ce travail, nous allons démontrer que le *De unitate* contient des thèses qui ressemblent à celles des doctrines platoniciennes. Nous allons mettre à part les notions principales reliées à ces thèses. Les notions reliées aux doctrines platoniciennes vont constituer le squelette de notre travail postérieur.

Ainsi, l'analyse du *De unitate* permettra d'atteindre les buts suivants:

- surmonter les difficultés des lectures posées par le texte initial ;
- justifier la possibilité de l'étude du platonisme du *De unitate* ;
- mettre en avance les sujets, les doctrines et les notions qui vont être étudiés.

III.2.1 Partie 1 : La doctrine trinitaire d'Achard (I, 1-36)

Achard commence tout simplement en affirmant: « Dans les créatures, il n'y a pas de pluralité vraie, parce qu'il n'y a pas d'unité vraie »¹⁹⁴.

En réalité, le premier chapitre contient la formule exprimant le sens de sa doctrine de l'unité et de la pluralité : « elle [la pluralité] ne peut exister que là où existe l'unité vraie, et il n'y a d'unité vraie qu'en Dieu. C'est là-bas, donc, que doit résider et la pluralité vraie et l'unité vraie, mais non pas du même point de vue »¹⁹⁵. Le développement et la justification de cette formule sont proposés dans les chapitres suivants.

III.2.1.1 I, 2-11 – Ce qui rend possible la pluralité en Dieu

Afin de comprendre la division du *De unitate*, il paraît nécessaire d'avancer un peu plus loin dans le texte pour détecter les instructions données par Achard lui-même. Elles se trouvent dans le chapitre I, 9 :

¹⁹³ M.-T. D'ALVERNY, « Achard de Saint-Victor. *De Trinitate - De unitate et pluralitate creaturarum* », dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 21, 1954, p. 302.

¹⁹⁴ « In creaturis non est vera pluralitas, quia nec vera unitas », *De unitate*, I, 1, éd. MARTINEAU, p. 70-71.

¹⁹⁵ « Ipsa igitur est ; esse autem non potest nisi ubi et unitas vera, nec unitas vera nisi in Deo. Ibi ergo et veram consistere oportet et pluralitatem et unitatem, sed non secundum idem. », *De unitate*, I, 1, éd. MARTINEAU, p. 70-71.

« Nous avons donc trouvé, jointe à l'unité suprême ou même au sein de l'unité suprême, la pluralité qui était cherchée plus haut, et en même temps nous avons aussi démontré l'égalité de cette pluralité. En effet, cette unité commune ou, pour ainsi dire, plurielle en quelque façon que la raison a confirmée être en Dieu, ou bien la beauté parfaite (dont il a été question) qui s'attache à cette unité, ou encore cette pleine similitude que l'on a antérieurement démontrée ne peut pas ne pas être l'unité de plusieurs, et de plusieurs assurément égaux, et elle-même, comme il apparaîtra dans la suite, ne peut pas ne pas être tout aussi égale à ces égaux.¹⁹⁶ »

Dans ce chapitre, Achard évoque les trois termes qu'il a déjà trouvés : l'unité, la pluralité et l'égalité. Il emploie également les deux termes reliés : la beauté et la similitude. Voyons désormais comment ces sujets ont été développés dans les chapitres I, 2-8.

Les débuts et les fins des chapitres I, 2-4 évoquent qu'il s'agit là de la pluralité¹⁹⁷, par conséquent ces chapitres forment le premier groupe thématique (relié par le même sujet). Voyons désormais le contenu de ce groupe.

Dans le chapitre I, 2 Achard dit que, entre la pluralité des créatures et l'unité suprême, il existe une autre pluralité « plus élevée, qui adhère immédiatement à cette unité suprême, et qui soit pour ainsi dire intermédiaire entre cette unité-là et cette pluralité-ci », donc « il faut que cette pluralité provienne de cette unité-là et soit cause de cette pluralité-ci, et qu'elle ait quelque chose de commun par la similitude, à savoir de commun avec l'une et l'autre »¹⁹⁸. Dans le chapitre I, 3, toutes les créatures sont traitées en tant que semblables à l'unité suprême, mais dont la similitude est imparfaite. Il en ressort qu'il existe une similitude pleine qui ne peut résider que dans la divinité même (c'est-à-dire au même niveau que l'unité). Par conséquent, la pluralité est présentée dans la divinité. Enfin, en I, 4 la similitude parfaite entre l'unité et la similitude provient de la nature même de la similitude qui ressemble à l'unité première. Ainsi, il existe au moins deux termes dans l'unité première : cette unité elle-même et la similitude.

¹⁹⁶ « Inventa est itaque cum summa unitate vel etiam in summa unitate quae quaerebatur pluralitas superius, quoque pluralitatis simul ostensa est aequalitas. Unitas enim ista communis sive, ut ita dicam, quodammodo pluralis qualem in Deo comprobavit ratio, sive hujusmodi unitatis perfecta illa de qua praefati sumus pulchritudo, sive etiam plena illa quam praemonstravimus unitatis similitudo, nequit utique esse non plurium, nec eorum certe nisi aequalium, nec nisi eisdem aequalibus ipsa quoque, ut ex sequentibus elucebit, non minus aequalis. », *De unitate*, I, 9, éd. MARTINEAU, p. 76-79.

¹⁹⁷ Voir : I, 2 : « Creaturarum quoque pluralitas tam longe est ab unitate summa », I, 3 : « Sed aliud est quod pluralitatem ibi consistere aliqua arguere videntur » et la fin : « Ibi ergo non sola unitas, sed et pluralitas », I, 4 : « Inde praeterea illam quam quaerimus pluralitatem astruit », *De unitate*, I, 2, éd. MARTINEAU, p. 70 et 72.

¹⁹⁸ « Exigit itaque ratio super hanc pluralitatem a Deo remotam constitui aliquam superiorem, quae illi summae unitati cohaereat immediate, et quasi mediata sit inter illam unitatem et hanc pluralitatem. Media autem intelligatur, non loco aut dignitate, sed causa atque imagine, id est, quae sit ex illa, et qua sit ista, similitudine etiam commune, scilicet aliquid habens cum utraque », *De unitate*, I, 2, éd. MARTINEAU, p. 70-71.

De cette manière, les chapitres I, 2-4 présentent les arguments en faveur de la pluralité en Dieu. Le premier argument (en I, 2) provient de la nécessité d'un intermédiaire entre l'unité suprême et la pluralité en bas et les deux autres arguments (en I, 3 et 4) de la nature de la similitude.

Voyons à présent les chapitres I, 5-8. Soit leurs débuts parlent de la pluralité (I, 5 et 7)¹⁹⁹ soit ils promettent de continuer les sujets du chapitre précédent (I, 6 et 8)²⁰⁰. Observons le contenu et la sous-division de ces chapitres.

Le chapitre I, 5 est divisé en trois parties. Dans la première partie Achard décrit les sortes différentes de l'unité et il les range selon les degrés de sa beauté. Ensuite, Achard enchaîne quelques phrases (commençant respectivement par *Si quid – Unde – Sic namque*) pour parler de l'unité créée, à savoir du fait que des égaux qui la constituent possèdent le même degré de beauté que l'unité. Et, finalement, il passe à la conclusion que l'unité suprême consiste en quelques constituants également beaux dont la beauté est égale à cette même unité, mais que cela n'est possible que dans l'unité suprême qui est Dieu.

Achard consacre le chapitre I, 6 à la démonstration de l'existence de l'unité suprême. Vu que cette unité est une beauté suprême « par qui est beau tout ce qui est beau, et sans qui rien de beau ne peut être »²⁰¹, elle ne peut exister qu'en Dieu et elle est Dieu même. Ce chapitre introduit un autre argument afin de soutenir la conclusion du chapitre précédent.

En I, 7, Achard examine les cas différents de l'unité pour retrouver l'unité parfaite. Il passe des unités créées (dans les corps créés, dans les esprits créés) à l'unité créée pour démontrer que cette unité parfaite est en Dieu. Et dans le chapitre I, 8 Achard renforce cette conclusion en argumentant que quelque chose d'imparfait dans le monde n'existe que si Dieu crée cette chose parfaite en lui, et donc les unités imparfaites dans le monde correspondent à l'unité parfaite en Dieu.

Ainsi, dans le chapitre I, 5, Achard parle de la beauté des unités et, en I, 6, il montre pourquoi l'unité en Dieu est la plus belle ; dans le chapitre I, 7, il examine les cas d'unité et, en I, 8, il montre pourquoi l'unité parfaite existe en Dieu.

Nous avons trouvé de cette façon tous les éléments qu'Achard évoque dans le chapitre I, 9 : la démonstration de la pluralité en Dieu (I, 2-4) et de l'unité de Dieu (I, 5-8) par moyen de la similitude (I, 3-4) et de la beauté (I, 5-6). Il nous reste à observer comment il est possible que cette unité suprême soit l'unité des égaux auxquelles cette unité elle-même est égale.

¹⁹⁹ I, 5 : « Unitas etiam quae rebus inest », I, 8 : « In creaturis namque assignata unitas », *De unitate*, éd. MARTINEAU, p. 72 et 74.

²⁰⁰ I, 6 : « Manifestum quoque ex praemissis est », I, 8 : « Absurdum est dicere etiam » *De unitate*, éd. MARTINEAU, p. 74 et 76.

²⁰¹ « Quare, etsi non determinata pulchritudine impossibile est quid pulchrum esse, ipsa igitur est, aut nihil pulchrum ; sed nec alibi quidem, nisi in Deo videlicet, nec aliud nisi Deus ipsa potest esse, a quo pulchrum est quidquid pulchrum est, et sine quo nihil pulchrum esse potest », *De unitate*, I, 6, éd. MARTINEAU, p. 74-75.

Au début du chapitre I, 10, Achard évoque le changement de sujet de son enquête : « Mais poursuivons cette même recherche sur l'unité en empruntant une autre voie, celle de la nature de l'égalité elle-même, et en l'étayant par de nouvelles raisons »²⁰². Le chapitre I, 11 part de ce qui a été trouvé précédemment (« Etenim ostensum est »). Le thème de ces deux chapitres est l'égalité.

Le chapitre I, 10 a une structure interne. Achard démontre une thèse et il rejette une autre thèse. Pour faire cela, il réunit quelques arguments en structurant son discours par des conjonctions. Voici cette structure :

I. Démonstration²⁰³ :

1. « si » – d'abord, Achard introduit une règle logique générale : « Si le fait d'être égal à l'un a pour conséquence d'être égal à l'autre, il est impossible que l'un et l'autre ne soient pas égaux²⁰⁴ ». Ensuite (« si autem »), il applique cette règle à l'unité et à l'égalité (« si quelque chose est égal à l'unité suprême, il ne peut pas non plus être inégal à l'égalité elle-même ») en tirant deux conséquences suivantes:

1.1. « igitur » – la première conséquence : l'unité est égale à l'égalité ;

1.2. « Item » – la deuxième conséquence : l'égalité est l'unité suprême.

2. « Non autem » – Achard propose ensuite une "précision" (« le fait que l'égalité soit égale à l'unité, cela ne l'empêche pas d'être l'égalité elle-même ») en la démontrant à partir de l'exemple de la couleur blanche qui n'est pas la blancheur :

2.1. « non ergo » – la première conséquence : « ce n'est pas parce que l'égalité est Dieu, donc, qu'elle n'est pas l'égalité même » ;

2.2. « juxta quam regulam etiam nec si » – la deuxième conséquence du contre-argument : « ce n'est pas parce que quelque chose est Dieu qu'il n'est pas l'égalité ».

« Igitur » – la conclusion : « Dieu est l'égalité, ou l'égalité peut être Dieu ».

De cette façon, Achard a démontré que Dieu peut être égalité, mais non qu'il l'est nécessairement.

²⁰² « Amplius autem et per ipsius aequalitatis naturam haec ipsa alia investigentur via, aliisque instruentur rationibus », *De unitate*, I, 10, éd. MARTINEAU, p. 78-79.

²⁰³ « Duobus quibuslibet propositis, si quid sequitur esse aequale eorum uni, quia est aequale alteri, et illa duo aequalia non esse est impossibile. Si autem aliquid unitati summae est aequale, ipsum etiam aequalitati ipsi non potest esse inaequale, alioquin enim non tanta est eorum aequalitas quanta ipsa sunt aequalia, et est aequalitas imperfecta vel nulla. Aequalitas igitur unitati est aequalis. Item, si aequalitas primae et summae unitati aequalis est, ipsa dicendum est. Non autem si ipsa est aequalis illi non est aequalitas ipsa, veluti non si color est album, album ipsa non est albedo, eo quod ipsa substantia albedinis est album modo participatione. Non ergo si aequalitas est Deus, ipsa non est aequalitas ; quod enim non sequitur ad antecedens, nec ad consequens. Juxta quam regulam etiam nec si quid est Deus ipsum non est aequalitas. Deus igitur aequalitas est sive aequalitas Deus esse potest. », *De unitate*, I, 10, éd. MARTINEAU, p. 78-79.

²⁰⁴ Ici et jusqu'au la fin du chapitre la traduction du I, 10 est celle de Martineau. Voir la note précédente.

II. Négation²⁰⁵ :

« Alioquin namque sequitur illud » – la thèse qu’il faut rejeter : « sans quoi il résulterait que l’égalité ne serait pas quelque chose qui se rapporte à Dieu même ».

1. « autem – quare » – le premier argument *contra* : « Dieu ne peut pas être quelque chose, ou plutôt quelque chose ne peut pas être Dieu, qui ne soit pas Dieu. C’est pourquoi l’égalité, elle aussi, est Dieu. »

2. Le deuxième argument *contra* qui est plus élaboré :

2.1. « non enim – quod utique – quod autem » – l’égalité ne perd pas sa substance, mais elle la garde ;

2.2. « Sic enim – non enim – juxta quem modum » – l’exemple de la sagesse de l’unité montre qu’elles sont respectivement sages et unes par leur substance et non par la participation. La même chose est valable pour l’égalité.

« Quare » – la première conclusion : « si l’égalité est égale à l’unité susdite, alors elle aussi conserve la substance de l’égalité qui puisse lui être égale »

« Rursus autem » – la deuxième conclusion : « si l’égalité est égale à l’unité citée, alors elle est avec elle de la même substance ».

La conclusion générale : « La substance de cette unité et de l’égalité est la même²⁰⁶ ».

En I, 11, après avoir répété la conclusion précédente (« Etenim ostensum est »), Achard introduit la thèse suivante (1) (« unde ») : « il est nécessaire qu’elle [l’égalité] soit aussi elle-même Dieu ». Vu que l’unité est Dieu, l’égalité est aussi Dieu. C’est une conséquence de la dernière thèse du chapitre I, 10.

III. En I, 11 Une autre négation²⁰⁷ :

²⁰⁵ « Alioquin namque sequitur illud, aequalitatem scilicet non quid esse ad ipsum Deum esse. Deus autem aliquid esse non potest, nec aliquid Deus, quod Deus non sit. Quare et aequalitas Deus est. Non enim, ut ostendimus, si aequalitas unitati summae est aequalis ipsam amittat substantiam aequalitatis. Quod utique prorsus necessarium esset si substantia aequalitatis summae unitatis substantia inferior esset. Quod autem si non solum non sequitur aequalitatem, si illi est aequalis unitati, aequalitatis substantiam amittere, sed et retinere. Sic enim nec ipsa unitas una nec sapiens esset sapientia nisi utraque suam servaret substantiam. Non enim participando sed existendo ea quae ipsae sunt, id est unitas et sapientia, haec est una, illa sapiens. Juxta quem modum, et aequalitas si cui aequalis est se ipsa, utique non aequalitate, alia ei aequalis est. Hoc autem impossibile, nisi ipsa remaneat aequalitas. Quare si aequalitas praedictae aequalis est unitati, et ipsa retinet substantiam aequalitatis quae ei possit esse aequalis ; non enim participatione aequalitatis potest esse aequalitas alicui aequalis, ut caetera quae dicuntur aequalia, sed existendo aequalitas ipsa. Rursus autem, si aequalitas unitati est aequalis propositae, et ipsa ejusdem est cum illa substantiae. Eadem ergo unitatis illius aequalitatis substantia est. », *De unitate*, I, 10, éd. MARTINEAU, p. 78-79.

²⁰⁶ Nous modifions légèrement la traduction de Martineau pour la rendre plus lisible. Le text latin : « Eadem ergo unitatis illius aequalitatis substantia est », la traduction de MARTINEAU : « Donc c’est la substance de cette unité qui constitue aussi celle de l’égalité », *De unitate*, I, 10, éd. MARTINEAU, p. 78-79.

²⁰⁷ « Etenim ostensum est: si aequalitas illi <unitati> est aequalis, manens utique aequalitatis substantia est illi aequalis ; si autem aequalis est ei, manens id quod ipsa est et ipsa manens quod ipsa est et tamen ipsa Deus est : unde et ipsam Deum esse necesse est. Alioquin enim si unitati illi esset aequalis, sequeretur quidem modo ipsam Deum esse, et nequaquam id quod ipsa est manere, sed ex hoc ipso quod Deus esset, et ipsa aliud, quia modo est, necessario esset, nisi vel et ipsa modo Deus esset, quemadmodum est homo : si ipse lapis esset, non id esset quod est, quare homo modo lapis non est ; si autem homo animal est, non inde sequitur ipsum aliud esse, quare ipse modo est ; unde et inferri potest quia

Toute suite après la thèse que nous venons d'expliquer, Achard ajoute son opposition (2) (« alioquin enim ») : « sans quoi, si elle était <autrement> égale à cette unité, il s'ensuivrait certes qu'elle-même serait modalement Dieu et qu'elle ne demeurerait nullement ce qu'elle est elle-même ». A partir de cette thèse opposée, Achard explicite l'affirmation problématique (3) (« sed ex ») : « du fait même qu'elle [l'égalité] serait Dieu, elle serait nécessairement, l'étant modalement, autre chose <qu'elle-même> ». Voilà la thèse qu'il cherche à nier.

Il le fait à partir (« nisi vel ») de deux exemples :

1. « si » – si l'homme était une pierre, il ne serait pas lui-même, même modalement ;
2. « si autem » – si l'homme est un animal, il reste lui-même et il est modalement un animal.

De cette manière, il démontre que l'égalité peut être modalement Dieu et, en même temps, rester l'égalité. Ainsi, il nie la thèse (3) : « quand l'égalité est autre chose modalement, elle ne peut être l'égalité elle-même » et il corrige la première thèse : l'égalité est Dieu, mais modalement, et elle reste elle-même.

Dans l'éclaircissement 1 du *De unitate*, Emmanuel Martineau explique l'emploi du terme *modo* en I, 11. Martineau suppose qu'« être modalement » signifie la relation entre la substance et l'accident. Cette relation est nécessaire afin de faire la distinction entre l'identité parfaite (chaque chose et chaque concept sont identiques à eux-mêmes) et l'identité avec un autre objet (dans ce cas, Dieu). Martineau appelle cette sorte de participation « horizontale », et il pense que la source d'Achard ne se trouve pas dans la philosophie de Plotin, ni d'Augustin²⁰⁸.

De cette manière, dans les chapitres I, 10-11, Achard démontre comment l'égalité est possible en Dieu.

Les chapitres I, 10 et 11 se lisent ensemble. D'abord Achard arrive à une conclusion que Dieu peut être l'égalité et, ensuite, il démontre pourquoi il n'est pas possible que Dieu ne l'est pas. Pour faire cela, il réfute deux thèses qui sont opposées à la première conclusion :

- l'égalité n'est pas Dieu ;
- Elle est Dieu, mais elle n'est pas elle-même.

La démonstration à partir des prémisses est une forme du raisonnement logique décrit par Boèce dans l'*In Topica Ciceronis*, I (PL 64, 1048D). Elle va être largement utilisée dans les *quaestiones* de l'époque de l'essor de la scolastique²⁰⁹. Une autre particularité des *quaestiones*, qui apparaît dans ces chapitres, est la réfutation de thèses opposées²¹⁰. De cette façon, la manière dont

ipse modo animal est. Ubiqumque autem et qualitas est et aequalitas est. Non enim nisi modo aliquo plurium esse potest vel dici aequalitas. », *De unitate*, I, 11, éd. MARTINEAU, p. 80-81.

²⁰⁸ E. MARTINEAU, « Eclaircissements I. Sur le chapitre I, 11 et le terme « modo » », dans ACHARD DE SAINT-VICTOR, *L'unité <de Dieu> et la pluralité des créatures (De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum)*, éd. E. MARTINEAU, Saint-Lambert-des-Bois, 1987, p. 209-211.

²⁰⁹ L.M. de RIJK, « Specific tools concerning logical education », dans *Méthodes et instruments du travail intellectuel au moyen âge*, éd. O. WEIJERS, Brepols, 1990, p. 65-67.

²¹⁰ Selon Raymon Martin, les *quaestiones* comportent les parties suivantes :

Achard structure son discours fait penser à une forme littéraire scolastique – la *quaestio*. Il ne pose pas encore la question qui a deux solutions, mais il démontre sa thèse et il réfute les thèses opposées.

En définitive, en I, 2-11, Achard démontre qu'il existe en Dieu l'unité, la pluralité et l'égalité. Les grands sujets néoplatoniciens, tels que la procession de la pluralité à partir de l'unité, l'existence de deux niveaux des notions (en Dieu et au-dehors de Dieu), la procession des notions (la similitude, la beauté, la sagesse) à l'extérieur de Dieu à partir de celles qui lui sont identiques (l'unité et l'égalité), sont abordés dans les chapitres I, 1-11. Les notions qui correspondent aux doctrines décrites sont l'*unitas*, la *pluralitas* (avec tous les adjectifs et les pronoms qui les caractérisent : *plena perfecta, ista, illa, etc.*) et l'*aequalitas* qui désignent les éléments présents en Dieu, mais aussi la *similitudo*, la *participatio* et l'*existendo* qui désignent la manière d'être présent d'un élément dans la substance.

III.2.1.2 I, 13-16 – justification de la pluralité en Dieu

Les chapitres I, 13-15 parlent de la pluralité de personnes en Dieu²¹¹.

En I, 13 Achard pose la question : comment est-il possible que la pluralité personnelle soit en Dieu ? Afin de répondre il examine la pluralité de pluralités (*pluralitas pluralitatum*), à savoir les types différents de pluralités. A chaque type de pluralité, Achard applique les critères qui ont été exprimés dans sa première question :

- être en Dieu (ce qui sert à éliminer les pluralités substantielle et accidentelle) ;
- être en des termes (personnes) multiples ou différents (ce qui sert à éliminer les pluralités des propriétés et des raisons).

Voyons quels types de pluralités il distingue :

- « Est enim » – les pluralités substantielle (1) et accidentelle (2) (qui ne sont pas en Dieu);
- « sola ibi relinqueretur » – la pluralité personnelle (3) (celle qui est en question);

1) position du problème ;

1) arguments pour et contre ;

2) solution ;

3) réfutation des arguments de la partie advers.

Voir : R.M. MARTIN, « Introduction », dans *Œuvres de Robert de Melun*, t. I, *Quaestiones de divina pagina*, Louvan, 1932, p. XL.

²¹¹ Ce que les premières phrases de ces chapitres démontrent : I, 13 : « Investigationem vero praesentem de pluralitate, utrumne in Deo personalis sit », I, 14 : « Est enim aliud quod impedit hanc nostram de personis inquisitionem », I, 15 : « Quid ergo amplius restat ? Nunc adhuc superest quod dici possit quid illud. An non est in pluribus inventis pluralitas personalis, an forte ibi est ? Sed quod ibi sit, ostendere non potest <ratio>, an ostendi potest, sed ratione alia ? », *De unitate*, éd. MARTINEAU, p. 82, 84 et 86.

- « Videntur alii » - la pluralité des propriétés (4). Pour cette pluralité Achard donne des exemples des propriétés comme « de ne provenir d'aucun autre » ou « d'avoir un Fils ou un Esprit » et il ajoute que cette pluralité des propriétés se trouve également dans une seule personne ;
- « Si rationes etiam rerum » - la pluralité des raisons (5) (elle est dans le Dieu, mais elle peut se trouver également dans une seule personne). Achard évoque la liste des questions concernant ce type de pluralité :
 - a) si les raisons sont dans une seule personne ;
 - b) si chacune des raisons peut « être dite ou être personne » ;
 - c) si en tant que personnes, elles reçoivent « les propriétés susdites » (la propriété d'une personne de la Trinité comme celles qui ont été citées plus haut).

Pour finir Achard démontre que les deux dernières pluralités ne sont pas personnelles. La pluralité des propriétés n'est pas personnelle car chaque propriété en Dieu n'est pas une personne particulière, mais elle est dans une ou plusieurs personnes prises séparément. Et la pluralité des raisons n'est pas personnelle non plus car elle est dans une seule personne. Finalement, Achard propose un nouveau critère pour la recherche de la pluralité personnelle : elle doit être « en des termes multiples ou différents ».

Ainsi, dans le chapitre I, 13 Achard énumère les cinq types de pluralité : substantielle, accidentelle, personnelle, celle des propriétés et celle des raisons. En cherchant la pluralité personnelle il a démontré que quatre types de pluralité (substantielle, accidentelle, celle des propriétés et celle des raisons) ne correspondent pas à ces critères.

Dans I, 14, Achard propose une sorte de contre-exemples pour démontrer pourquoi les critères existants de la pluralité ne sont pas suffisants. D'abord, il répète le critère de la personnalité en Dieu qu'il a déjà établi : la pluralité ((1) « être en des personnes multiples ou différentes », voir ch. I, 14). Et il propose un autre critère : (2) « être de nature rationnelle²¹² ». Ensuite, il traite les cas où ils apparaissent ensemble :

- 1) « sed obviat » – il y a plusieurs parties dans l'âme qui ont la même personnalité et aucune ne reçoit le nom de personne par elle-même²¹³ ;
- 2) « Resistit namque » – la personnalité humaine consiste en un corps et en une âme, mais ce n'est que l'âme qui reçoit le nom de personne par elle-même.

²¹² « Cum enim plura sint, ut ostendimus, in deitate una, rationalis quidem naturae sunt omnia. Unde et in eis personalitas negari non potest, sine qua rationalis natura nunquam est. Hinc ergo inferri forsitan posset plures ibi personas. », *De unitate*, I, 14, éd. MARTINEAU, p. 84. Martineau explique cet argument comme tel qui se réfère à la définition de personne proposée par Boèce (« rationabilis naturae individua substantia »), p. 85, I, 14, note 1.

²¹³ Pour expliquer cette thèse, on peut se référer à un autre traité d'Achard *De discretionem animae, spiritus et mentis*, où il parle de la puissance intérieure qui s'appelle souvent l'âme, mais qui comprend *anima, spiritus et mens*.

- 3) « Non tamen ita se habet » – tout cela n'est pas possible en Dieu. En lui, la substance est unique et indivise, mais aussi chaque personne est pleine, parfaite et égale aux autres (« rien ne peut être dit de l'un d'entre eux selon la substance qui ne puisse à titre égal être assigné dans l'un quelconque de tous les autres²¹⁴ »).

Ces trois cas correspondent aux critères proposés et, néanmoins, dans les deux premiers, il n'y a pas la pluralité recherchée. Cela veut dire que ces critères ne sont pas satisfaisants. Voilà pourquoi, Achard précise que même si la nature rationnelle doit être unique et indivise, un autre critère est nécessaire : (3) il faut que chaque personne « puisse être par soi dite personne en tant que prise isolément²¹⁵ ».

Puis, il demande si ce critère est suffisant. Achard vérifie les cas suivants de la pluralité en Dieu:

- 4) « Sed venit ex adverso » – le Christ, selon la doctrine chrétienne a deux natures, qui sont rationnelles. Les deux premiers critères sont donc satisfaits. Néanmoins, bien que l'une et l'autre natures puissent être dites « personnes » par elles-mêmes, il n'y a qu'une personne²¹⁶.
- 5) « Quid igitur amplius occurrit ? » – il y a aussi la pluralité des raisons, mais aucune raison ne s'appelle "personne" par elle-même.

Ces deux pluralités sont différentes de celle recherchée car la pluralité de natures du Christ est gratuite (donnée par la grâce de Dieu) et la pluralité de raisons n'a pas de procession à l'intérieur d'elle (les raisons ne proviennent pas l'une à partir de l'autre).

- 6) Ensuite, Achard procède à la comparaison de la pluralité des raisons avec une autre pluralité qui, selon lui, « a déjà été découverte plus haut » :

« Cette pluralité <des raisons> diffère de celle qui a été déjà découverte plus haut, je veux dire dans l'unité, dans ce qui est égal à l'unité et dans l'égalité même, s'il est vrai qu'ici l'une des raisons n'est pas d'une autre, tandis que là, comme on le montrera ensuite, ce qui est égal à l'unité vient de l'unité même ou doit en procéder, et l'égalité <procéder> des deux²¹⁷. »

²¹⁴ « Ut de uno quolibet eorum dici nihil possit secundum substantiam quod non aequè in reliquorum singulis assignari queat. », *De unitate*, I, 14, éd. MARTINEAU, p. 84-85.

²¹⁵ « Oportet itaque unumquodque eorum personam posse dici per se ut sigillatim, quamvis ipsorum substantia pronuntiari potest rationalis naturae. », *De unitate*, I, 14, éd. MARTINEAU, p. 84-85.

²¹⁶ A propos de la christologie d'Achard voir J. CHATILLON, *Théologie, spiritualité et métaphysique dans l'œuvre oratoire d'Achard de Saint-Victor. Etudes d'histoire doctrinale, précédées d'un essai sur la vie et l'œuvre d'Achard*, Paris, 1969 (Etudes de philosophie médiévale, LVIII), p. 190-216 et J. CHATILLON, « Achard de Saint-Victor et les controverses christologiques du XIIe siècle », dans *Mélanges F. Cavallera*, Toulouse, 1948, p. 317-337.

²¹⁷ « Differt tamen pluralitas haec ab ea quae superius jam inventa est, in unitate scilicet et eo quod aequale est unitati et ipsa aequalitate, eo quod hic rationum una ab alia non est, ibi vero, ut post ostendetur, id quod unitati est aequale, ab ipsa est, vel procedere oportet <ab> unitate, aequalitatem ab utroque. », *De unitate*, I, 14, éd. MARTINEAU, p. 86-87.

La différence consiste donc en ce que les personnes proviennent l'une de l'autre dans la Trinité. Il est étonnant qu'Achard donne ici sa définition de la Trinité, mais comme quelque chose déjà démontré avant. C'est pour cela que Martineau considère cet extrait comme le « comble du brouillon²¹⁸ ».

7) « Sic itaque » – Et, enfin, la dernière découverte de ce chapitre est la thèse d'Achard concernant l'impossibilité de la procession d'une personne d'elle-même. Si telle provenance était possible, selon Achard, cela induirait (« Ista autem si irrefragabilis foret ratio »):

- l'existence de deux personnes de deux natures différentes dans le Christ;
- l'existence de trois natures différentes dans la Trinité.

Ainsi, en examinant les contre-exemples de la pluralité personnelle, Achard décrit les types suivants de la pluralité : les parties de l'âme, la personnalité humaine (le corps et l'âme), les natures du Christ et les raisons éternelles. Il explicite également la pluralité de la Trinité qui consiste en l'unité, ce qui est égal à l'unité et l'égalité même.

Dans le chapitre I, 15, Achard continue à explorer la pluralité en Dieu, mais il change sa manière d'interroger afin de recueillir plusieurs arguments. D'abord (« Conveniant itaque »), il énumère les critères de la pluralité recherchée :

- « chacun d'eux, qui sont tous de même nature et substance, reçoit séparément le prédicat de personne »
- « de l'un d'entre eux existe ou procède le second, et des deux le troisième²¹⁹ ».

En évoquant le dernier critère, Achard avoue qu'il connaît déjà la réponse. La pluralité qu'il cherche est celle des personnes de la Trinité. Maintenant, il lui reste à démontrer pourquoi dans les autres types de pluralité il y a là-bas plusieurs personnes, «ou [...], si elles n'étaient plusieurs, il s'ensuivrait qu'une personne existe ou procède de soi-même, ce qui est impossible²²⁰ ». Il examine donc les pluralités suivantes :

²¹⁸ ACHARD DE SAINT-VICTOR, *L'unité <de Dieu> et la pluralité des créatures (De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum)*, éd. E. MARTINEAU, Saint-Lambert-des-Bois, 1987, p. 87, I, 15, note 2.

²¹⁹ « Conveniant itaque in unum id quod postremo nunc de processione est adducendum, et caetera quae de eisdem pluribus prius sunt assignata, quia videlicet in eis personalitas consistit, et quia unumquodque eorum personae praedicationem seorsum recipit, quae omnia sunt ejusdem naturae atque substantiae, et quia ab uno illorum existit vel procedit alterum et ex ambobus tertium. », *De unitate*, I, 15, éd. MARTINEAU, p. 86-87.

²²⁰ « Ne plures ibi esse personas inferri valeat, vel, nisi plures fuerint, personam a se ipsa sequeretur existere atque procedere, quod est impossibile. », *De unitate*, I, 15, éd. MARTINEAU, p. 88-89.

1. « Quamvis autem in Verbo » – Verbe incarné (le Christ) qui a deux natures et une personne. Dans cette pluralité, il y a la procession (l'homme est Verbe), mais il y a la pluralité de natures, la pluralité de personnes n'est donc plus requise ;
2. « In rationibus vero aeternis ideo » – les raisons éternelles qui doivent avoir soit plusieurs natures, soit plusieurs personnes (s'il y avait la procession parmi elles);
3. « Cum igitur in supra dictis tribus » – la Trinité :

« Le second procède de l'un d'entre eux et de l'un et l'autre le troisième, et que tous sont de même nature ou substance, ils ne peuvent aucunement appartenir à la même personne, mais il est nécessaire qu'il y ait là-bas plusieurs personnes²²¹ ».

Ainsi, Achard compare trois types de pluralité : celle du Verbe incarné, celle des raisons éternelles et celle de la Trinité. Bien que les deux premières pluralités correspondent à certains critères, c'est seulement pluralité de la Trinité qui satisfait tous les critères. En effet, dans ce chapitre, Achard parle beaucoup de la procession, surtout de la procession de la personne et de l'impossibilité pour elle de procéder d'elle-même. Ses réflexions à ce sujet, sans doute extrêmement subtiles, ne nous semblent pas très claires²²².

Il est intéressant que deux passages des chapitres I, 14 et 15 aient été cités par Jean de Cornouailles pour exprimer la position d'Achard concernant la question sur la manière dont la nature humaine est assumée dans le Christ²²³. Néanmoins, selon le texte du *De unitate* qu'on a aujourd'hui, il semble qu'Achard n'ait pas eu l'intention de répondre à cette question.

En I, 13, Achard a posé les questions concernant la pluralité des raisons éternelles : premièrement si elles sont dans une seule personne, deuxièmement si chacune des raisons peut « être dite ou être personne », et troisièmement si le fait d'être personne « peut être reçu des propriétés susdites ». En I, 13, il a donné une réponse négative à la première question (elles ne sont

²²¹ « Ab uno illorum procedat alterum et ab eorum utroque tertium, et omnia sunt ejusdem naturae atque substantiae, nullatenus ejusdem esse possunt personae, sed plures ibi necessarium est personas esse, aut personam procedere a se », *De unitate*, I, 15, éd. MARTINEAU, p. 88-89.

²²² Martineau semble être d'accord avec nous. Voir le *De unitate*, I, 14, éd. MARTINEAU, note 10 p. 87 ; I, 15, note 8, p. 89.

²²³I, 14: « Ibi namque duae sunt naturae, quarum utraque persona dici potest per se, nec tamen duae sunt ibi personae, sed una in naturis duabus: in Deo hominem assumente, id est in Verbo, ex ipsius natura ; in homine autem assumpto ex assumptis Verbi beneficio et gratia. », *De unitate*, éd. MARTINEAU, p. 84. Et I, 15: « Quamvis autem in Verbo assumente et homine assumpto alterum sit ex altero, homo scilicet a Verbo, non tamen ibi duas esse personas vel unam a se ipsa consequens est, eo quod homo alterius est naturae a Verbo, secundum quam potest esse ab eo, et ideo propter pluralitatem naturarum jam ibi non exigitur pluralitas personarum. Etsi non sit alterum ab altero secundum personam alteram, potest tamen ab eo esse secundum eam quae <ibi> est naturam alteram. Si vero altera non esset ibi natura, necessario cum personalitatem ibi esse constet et utrumque personam dici per se, persona ibi esset altera, aut neutrum esset ab altero, aut persona una prorsus a se ipsa. », *De unitate*, éd. MARTINEAU, p. 88. JOHANNIS CORNUBIENSIS (JOHN OF CORNWALL), « Elogium Ad Alexandrum Papam Tertium », ed. N. M. HÄRING, dans *Medieval Studies*, t. 13, 1951, p.267). C'est grâce à ces citations que le *De unitate* a été identifié comme l'œuvre d'Achard par Marie-Thérèse d'Alverny.

pas dans une seule personne), en I, 14 pour la deuxième (aucune raison ne peut être personne). La troisième question est, par conséquent, éliminée.

Ainsi, dans les chapitres I, 13-15, Achard démontre comment la pluralité personnelle peut être en Dieu. D'abord, il examine les types de pluralité (substantielle, accidentelle, des propriétés, des raisons, et, enfin, personnelle I, 13) afin de démontrer que la pluralité personnelle diffère du reste. Puis, il cherche la pluralité personnelle parmi les choses qui consistent en plusieurs parties (les puissances différentes de l'âme, l'être humain qui est constitué de l'âme et du corps, le Christ de la nature humaine et de la nature divine, la pluralité des raisons, I, 14) et il a trouvé dans la Trinité où il y a l'unité, ce qui lui est égal et l'égalité elle-même. Dans le chapitre I, 15, Achard énumère tous les critères de l'admissibilité de la pluralité personnelle : être plusieurs, avoir la procession, recevoir séparément le prédicat de personne, « de l'un d'entre eux existe ou procède le second, et des deux le troisième ».

A ces trois chapitres (I, 13-15), nous pouvons ajouter le chapitre I, 16 où Achard parle aussi des trois personnes. Il commence le chapitre I, 16 par l'assertion que l'unité et ce qui est égal à l'unité n'est pas une seule personne. Selon lui, cela démontre que la cause de cette différence entre les personnes est la même pour toutes les personnes, à savoir le fait d'avoir sa propre personnalité²²⁴. Puis, il demande (*Numquid*) si cette cause est la substance ou une propriété commune des trois personnes, et il répond que non, c'est plutôt une propriété singulière (propre à chaque personne). Ainsi, Achard attribue la personnalité propre aux trois personnes divines en vertu de leurs différences mutuelles, c'est-à-dire, à l' « unité » car elle est à partir d'elle-même, à « ce qui est égal à l'unité » car elle est de l'unité, et, à l' « égalité » car elle est des deux premières. Et il conclut en disant qu'en effet, si l'une de ce trois n'avait pas de personnalité propre, elles seraient inégales.

Nous avons donc observé la manière dont Achard répond à la question de la pluralité divine dans les chapitres I, 13-16²²⁵.

En effet, dans ces chapitres, Achard fait une énumération des pluralités. En même temps, il les analyse une par une afin de donner plusieurs critères qui caractérisent la pluralité personnelle en Dieu, mais non les autres types de pluralité. Une telle organisation du discours complique la lecture

²²⁴ « Non enim unitas et id quod aequale est unitati persona est una cum, ut diximus, ab unitate prorsus sit quod ei est aequale. Unitas vero a se ipsa, id est non ab alio ; unitas utique illa est persona a se. Quod autem ei est aequale non a se sed ab ipsa unitate, a qua ipsum est quicquid quoquo modo est. Hujusmodi igitur differentiae in personalitatem habendo, ea[n]demque erit causa. », *De unitate*, I, 16, éd. MARTINEAU, p. 90. Martineau traduit la dernière phrase de manière suivante : « <La cause> d'une telle différence, donc, <sera> dans le fait d'avoir une personnalité <propre>, et ce sera la même cause. », et il avoue qu'il ne comprend pas de quoi s'agit-il dans cette phrase (voir p. 91, note 1 à ch. I, 16). Mais nous croyons que cette phrase peut être comprise de manière plus simple qu'on a proposée plus haut.

²²⁵ Pour comprendre mieux ces chapitres voir les tableaux que nous avons faits dans le chapitre VI.3 « La Trinité et les personnes dans le *De unitate* ».

du texte et cache le fait qu'Achard y introduit des autres importantes questions théologiques telles que l'unité de la personne et la pluralité des natures dans le Christ, la présence des raisons éternelles dans une personne divine Dieu, la définition dynamique (à travers la procession) de la Trinité. Cela cantonne avec l'idée néoplatonicienne de la première unité intelligible qui contient plusieurs unités intelligibles et qui se prolifère dans le monde. Ainsi, parmi les notions principales il y a non seulement la *pluralitas*, mais aussi *Verbum*, *ratio*, *Unitas*, *Id quod aequale unitati* et *Aequalitas*.

III.2.1.2 I, 17-22 – justification du nombre des personnes

Le chapitre I, 17 est un autre chapitre de transition (comme I, 9 ou 12) qui sert à évoquer la direction de la recherche. Achard y observe ce qu'il a déjà démontré (la pluralité personnelle) et ce qui lui reste à démontrer, à savoir :

« Ce que sont là-bas les personnes. Sont-elles plus nombreuses que celles qui ont déjà été démontrées, c'est-à-dire trois, à savoir dans l'unité, dans ce qui est égal à l'unité et dans l'égalité même des deux ?²²⁶ ».

Dans les chapitres suivants, Achard donnent la réponse. En I, 18-20, il propose la réponse en s'appuyant sur le *De arithmetica* de Boèce²²⁷. Cette réponse est basée sur les propriétés des nombres pairs et impairs (vu que l'imparité est reliée à l'unité, trois est présent dans l'unité suprême en tant que premier nombre impair, I, 18), du triangle (« figure d'où naissent tous les nombres », I, 19) et de l'égalité (qui est à l'origine de toute inégalité et qui est donc en Dieu, car il est à l'origine de toutes les créatures qui sont inégales entre elles, I, 20). A l'argument du chapitre I, 20, Achard ajoute (« sed ratio monstrat ») que l'égalité n'existe qu'entre deux en tant que troisième élément, et il y a donc trois éléments en Dieu. Ainsi, dans les chapitres I, 18-20, Achard montre qu'il y a trois personnes en Dieu.

Les débuts des chapitres I, 21-22 et la fin du chapitre I, 22²²⁸ évoquent le thème de ces chapitres : l'impossibilité d'une quatrième personne dans la Trinité.

²²⁶ «Id est quid ibi sint personae, utrumne plures esse possint quam jam demonstratae sunt, id est tres, in unitate videlicet, et eo quod unitati est aequale, <et> in ipsa amborum aequalitate », *De unitate*, I, 17, éd. MARTINEAU, p. 90-91.

²²⁷ Martineau évoque l'*Arithmétique* de Boèce en tant que la source de ces chapitres (I, 18 du *De unitate*: I, 3,5,9 et 13 de l'*Arithmétique* ; I, 19 : II, 6, 23 ; I, 20 : I, 32), voir E. MARTINEAU, « Eclaircissement II », dans ACHARD DE SAINT-VICTOR, *L'unité <de Dieu> et la pluralité des créatures (De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum)*, éd. E. MARTINEAU, Saint-Lambert-des-Bois, 1987, p. 211- 212.

²²⁸ I, 21 : « Si autem post haec tria sibi penitus aequalia quarta in Deo introducatur persona », I, 22 : « Si dicet quis alteram esse aequalitatem a qua illa procedit persona, alteram quae procedit ab illa » et « Non igitur quartum potest esse

En I, 21, Achard propose :

- « si autem » – une supposition : s’il y avait une quatrième personne qui procède des trois premières ;
- « iterum autem » – une réfutation: cette personne serait égale aux trois premières et, par conséquent, elle ferait procéder une autre égalité ; et cette conséquence est absurde (« quod est impossibile »): il y aurait l’égalité qui produit une personne laquelle, à son tour, produit l’égalité.

Dans le chapitre I, 22, Achard continue à réfléchir sur le même sujet. Il traite des modifications possibles de la supposition faite en I, 21 :

1) « Si dicet » – Et s’il y aura une deuxième égalité, c’est-à-dire, l’égalité produite par une quatrième personne, serait-elle différente de celle qui est la troisième personne ?

1.1. Réfutation₁ : Dieu ne peut pas avoir deux égalités, comme il n’a ni deux grandeurs, ni deux sagesse, ni deux puissances. Il existe là une égalité qui correspond à l’unique substance de Dieu.

Conclusion (« Sic et »): « Pour les grandeurs et les égalités suprêmes : il est impossible qu’elles soient deux²²⁹ ».

1.2. Réfutation₂ (« Si etiam »): s’il y avait deux égalités, il y aurait cinq personnes.

2) « Objiciitur etiam » – Et si une quatrième personne ne provient pas des trois premières. Cela n’est pas possible car :

- a) « <cette personne> ne peut être là-bas que si elle procède de l’unité elle-même » ;
- b) « cette égalité exige nécessairement qu’existe quelque chose d’égal à l’unité, de telle sorte que, existant elle-même entre lui et l’unité même, elle ne requiert plus rien d’autre pour <atteindre> son être propre, s’il est vrai qu’elle existe en plénitude entre ces deux termes » ;
- c) « il faudra que tout ce qui pourra être proposé de surcroît, de même qu’il provient de l’unité et de ce qui est égal à l’unité, provienne aussi de leur égalité même²³⁰ ».

quod tribus praemissis sit aequale. Unde et tres solum ibi personas fateri est necesse», *De unitate*, I, 17, éd. MARTINEAU, p. 92 et 94.

²²⁹ « Et magnitudines et aequalitates summas impossibile est esse duas. », *De unitate*, I, 22, éd. MARTINEAU, p. 94-95.

²³⁰ « Quamvis ibi esse non possit nisi ab ipsa procedat unitate [...]; hoc vero inde evenit quia aequalitas illa ut sit aliquid unitati aequale necessario exigit, inter quod et ipsam unitatem cum ipsa fuerit, ad esse suum jam amplius nihil requirit, utpote quae inter duo illa plena consistit. Unde quicquid reliquum deinceps fuerit propositum, quemadmodum ab unitate et eo quod unitati est aequale, sic et ab ipsa eorum aequalitate oportebit esse. », *De unitate*, I, 22, éd. MARTINEAU, p. 94-95.

De cette manière, Achard démontre que même s'il y avait une quatrième personne dans la Trinité, elle proviendrait nécessairement des trois premières. Il y aurait donc un autre égal (l'Egal₁) provenant de l'égalité, ce qui n'est pas possible selon Achard car :

« Rien ne tient ni ne peut tenir son être de sa propre égalité [...] il est nécessaire que l'égalité procède des <termes> dont elle est l'égalité » – les égaux précèdent toujours l'égalité²³¹.

Ainsi, les chapitres I, 21-22 s'unissent pour justifier l'impossibilité d'une quatrième personne en Dieu. Dans ces deux chapitres, Achard observe les trois cas différents de la présence d'une quatrième personne en démontrant leur impossibilité. De cette manière, il arrive à la conclusion qu'une quatrième personne n'est pas possible dans la Trinité.

La justification des trois personnes qui est exposée, dans ces chapitres, résout un autre grand problème de théologie trinitaire – pourquoi la provenance ne s'arrête pas aux trois personnes, c'est-à-dire, pourquoi Dieu n'émane-t-il pas directement dans le monde. Ce problème est au cœur de la métaphysique platonicienne chrétienne. La notion de nombre (*numerus*) devient alors importante dans le contexte de la justification arithmétique de la Trinité. Afin de réfuter une quatrième personne, Achard utilise les notions de l'*unitas*, de l'*aequalitas* et de la *substantia*.

III.2.1.4 I, 23-36 – justification des noms de la Trinité et des personnes

I, 23-29 – le Père et le Fils

Le chapitre I, 23 commence par le résumé de ce qui a été déjà démontré (qu'il n'y a que trois personnes dans la Trinité). Ensuite, Achard interroge la manière dont il convient d'appeler la Trinité. Il examine trois variantes : Trinité (*Trinitas*), ternaire (*ternarius*) ou triple (*triplex*). C'est le nom « Trinité » qui convient le mieux aux trois personnes, mais « ternaire » n'est pas loin non plus, car il signifie également trois fois une personne, ce qui est proche de la définition arithmétique. Achard ajoute qu'il y a aussi une dualité dans ces deux personnes (une personne multipliée par

²³¹ Notre conclusion est tiré du passage suivant d'Achard : « Quicquid autem ab aequalitate illa est jam ipsa ejus ad aliquid aequalitas esse non potest ; nihil enim a sua esse habet vel habere potest aequalitate. Ipsum esse siquidem oportet ut sit alicui aequale, et prius est quamque rem considerare in se quam in alterius aequalitate, ut ostensum est, et postmodum ostendetur abundantius semper aequalitatem ab eis quorum est aequalitas necesse est procedere », *De unitate*, éd. MARTINEAU, I, 22, p. 94-95.

deux), mais cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas plus que deux personnes. A la fin de ce chapitre Achard pose la question :

« Toutefois, on ne peut prononcer purement et simplement que dans les personnes de la divinité existe la dualité, d'autant plus que ce que nous cherchons, c'est ce que sont là-bas les personnes, afin que l'on ne pense pas que nous voulions dire qu'il n'en existe pas là-bas plus de deux. Quel est donc leur nombre ? La raison, dans la suite, s'acheminera peut-être jusqu'à ce point²³². »

Il n'est pas clair pourquoi Achard pose cette question vu qu'il a déjà démontré (en I, 18-22) que le nombre des personnes est trois.

En I, 24, Achard fait une autre transition entre les chapitres :

« Maintenant, en effet, le moment est venu de discerner les personnes par des propriétés, et, selon leurs propriétés, de les distinguer par des noms [...]. Aussi devons-nous considérer les trois <termes> cités dans lesquels a été trouvée la pluralité de la Trinité, c'est-à-dire l'unité, ce qui est égal à l'unité et l'égalité elle-même, et, comme la substance en est unique, examiner la différence entre tous ces <termes> aussi soigneusement qu'il se pourra²³³. »

En examinant le début des chapitres suivants, on peut remarquer que le chapitre I, 25 commencent par « En premier lieu » (« In primis ») et il s'agit là de l'unité, le chapitre I, 30 par « de la troisième donc » (« Tertiae igitur ») et il s'agit de l'égalité. Dans les premières phrases des chapitres I, 26-29 « ce qui est égal à l'unité » (la deuxième personne) est mentionné. D'où, nous tirons la conclusion que les chapitres I, 25-30 sont liés (25, puis 26-29 et enfin 30) afin de parler de chacune des trois personnes. Plus tard, nous découvrirons que les chapitres I, 30-36 sont tous consacrés à la troisième personne.

En I, 25, Achard traite l'unité. Selon lui, l'unité n'a ni distinction, ni pluralité et « rien ne peut être son origine et sa cause ». Afin de démontrer cela, Achard fait une supposition (« si enim ») : l'unité provient d'autre chose. Les deux conséquences sont ainsi possibles :

²³² « Non tamen simpliciter pronuntiandum in personis divinitatis consistere dualitatem, praecipue cum quaeritur quid sint ibi personae, ne significare putemur quod non plures quam duae ibi consistant personae. De numero autem personarum quidnam sit in sequentibus fortasse procedet ratio. », *De unitate*, I, 23, éd. MARTINEAU, p. 96-7.

²³³ « Nunc enim personae discernendae sunt proprietatibus et secundum proprietates distinguendae nominibus [...]. Consideranda sunt itaque tria proposita in quibus Trinitatis pluralitas est inventa, id est unitas, et quod unitati aequale est, et aequalitas ipsa, et cum una sit substantia, omnium eorum differentia diligentius, prout fieri potest, est attendenda. », *De unitate*, I, 24, éd. MARTINEAU, p. 96-7.

- 1) « Vel » : il n'y a que l'unité, donc l'unité provient d'elle-même ;
- 2) « Aut » : il y a de la pluralité, mais, dans ce cas, c'est toujours la pluralité qui provient de l'unité et non l'inverse.

Ainsi, la propriété de l'unité est « de ne pouvoir absolument pas être d'un autre que d'elle-même²³⁴ ».

Dans les chapitres I, 26-29, Achard décrit les propriétés de la deuxième personne – ce qui est égal à l'unité, – à savoir la propriété de provenir de l'unité²³⁵. La provenance de la deuxième personne implique qu'il y a une distinction et une pluralité première (la dualité) dans l'unité. Ensuite, en I, 26, Achard évoque les deux obstacles qui apparaissent si la deuxième personne (ce qui est égal à l'unité) ne provient pas de cette unité (mais, par conséquent, elle proviendrait d'elle-même):

- a) « Sine qua » – ce qui est égal à l'unité ne serait pas différent de l'unité ;
- b) « nec » – les deux personnes ne pourraient pas être égales, si elles n'étaient pas distinctes en quelque mode.

Dans le chapitre I, 27, Achard continue les réflexions prises dans le chapitre précédent.

- « Si enim » – « En effet, si ce qui est égal à l'unité était de soi-même comme l'unité, il n'y aurait plus rien par quoi il pût être distingué d'elle²³⁶ » ;
- « Siquidem » – par conséquent, il n'y aurait pas pluralité, car ce qui est égal à l'unité serait identique à l'unité même.

Formellement, dans ce chapitre, Achard répète le cas évoqué en I, 26 (voir l'obstacle a). De plus, Achard utilise la même conjonction « si enim », qu'il a utilisée en I, 25 pour introduire la supposition. Le chapitre I, 27, ressemble ainsi au développement logique du chapitre I, 26.

En I, 28, Achard fait une autre supposition :

1. « Si » – ce qui est égal à l'unité provient de lui-même séparément (*seorsum*) bien qu'il ait la même nature et les mêmes opérations que l'unité première ;
 - « eo tamen » – l'objection: l'unité de ces deux personnes est moindre car (« non tamen ») « aucune d'elles n'est ou ne fait rien en dépendance de l'autre ou dans l'autre » ;

²³⁴ « Unde nihil ipsius unitatis potest esse origo et causa, ut prorsus aliunde esse nequeat, nisi a se ipsa. », *De unitate*, I, 25, éd. MARTINEAU, p. 96.

²³⁵ Voir les début de ces chapitres où Achard pose la question de la procession : « Quae etiam ratio id quod unitati est aequale ab unitate ipsa convincit esse. », I, 26 ; « Si enim quod unitati est aequale a se ipso esset ut unitas », I, 27 ; « Si fieri quoque aliqua permetteret ratio ut id quod unitati est aequale seorsum a se ipso quemadmodum unitas suam haberet existentiam », I, 28 ; « Quamvis autem ab unitate esset quod ei est aequale, non tamen ab illa procedere adeo proprie diceretur, nisi ita esset ab illa quod ab ipsa illius proflueret substantia. », I, 29.

²³⁶ « Si enim quod unitati est aequale a se ipso esset ut unitas, jam nihil esset unde ab illa distingui posset. », *De unitate*, I, 27, éd. MARTINEAU, p. 98-99.

2. « quemadmodum » – l'exemple : le feu, la chaleur et le rayonnement. Ils possèdent la caractéristique suivante :
 - 2.1. « le feu opère donc lui aussi en l'une et en l'autre, et c'est pourquoi, tout ce que fait la chaleur et le rayonnement, le feu <le fait> aussi » ;
 - 2.2. Pourtant, Achard évoque que, dans les deux cas suivants, une telle coopération de ces trois éléments ne serait pas possible :
 - 2.2.1. « si » – « la chaleur ou le rayonnement sortait d'ailleurs que du feu » ;
 - 2.2.2. « vel si » – « la chaleur ou le rayonnement provenait du feu de telle manière qu'il pût cependant exister même sans plus sortir de lui²³⁷ ».
3. « Quae quidem similitudo » – cette comparaison peut servir afin de « mettre en relief l'unité même de la Trinité » :
 - 3.1. « il est requis assurément que tout ce qui est dit de l'une quelconque des personnes — exception faite pour la propriété — , que cela même et par le fait même puisse être dit également de n'importe laquelle des autres, autrement dit que ceci et cela puisse être dit tant selon la substance que selon la volonté et l'opération²³⁸ ».
 - 3.2. Et les deux cas où l'unité substantielle est impossible :
 - 3.2.1. « si » – l'unité et ce qui lui est égal procèdent de l'autre ;
 - 3.2.2. « vel si » – soit ce qui est égal à l'unité procède d'elle de manière ponctuelle, c'est-à-dire que la procession cesse.
 - 3.3. « Ut igitur [...] relinquatur quod » – la conclusion : les conditions de la présence de l'unité substantielle dans la Trinité doivent être les suivantes: « que ce qui est égal à l'unité procède d'elle-même et que cette procession ne cesse jamais²³⁹ ».

De cette manière, la correspondance entre l'exemple du feu, de la chaleur et du rayonnement et la Trinité devient évidente. Le thème général de ce chapitre est l'impossibilité de la procession de la deuxième personne d'elle-même de telle manière qu'elle soit égale à la première personne. Les conséquences absurdes de cette provenance sont données (3.2.1. et 3.2.2.) et la solution est proposée (3.3).

²³⁷ « Quemadmodum quia calor et splendor non operatur quid nisi ab igne, et ignis operatur in utroque, ideo quicquid calor et splendor efficit, et ignis, et eo etiam ipso quod nequaquam contingeret, si aliunde quam ab igne calor vel splendor exiret, vel si etiam ita ab igne esset quod jam non ab igne exeundo existere tamen posset. », *De unitate*, I, 28, éd. MARTINEAU, p. 98-99.

²³⁸ « Quae quidem similitudo ad illam quae in Trinitate est processionem intelligendam et ad ipsam Trinitatis unitatem commendendam non parum valere poterit : ibi enim ut sit trium unitas summa, exigitur profecto ut quicquid de una qualibet proprietate excepta dicitur persona, id ipsum et eo ipso de aliarum quoque utralibet vel utrumque tam secundum substantiam quam secundum voluntatem et operationem dici aequè possit. », *De unitate*, I, 28, éd. MARTINEAU, p. 98-99.

²³⁹ « Relinquatur quod ei est aequale ab ipsa procedere et processionem illam nunquam cessare. », *De unitate*, I, 28, éd. MARTINEAU, p. 98-99.

Formellement, en I, 28, Achard développe la supposition faite en I, 26 b (si la deuxième personne provient d'elle-même de telle sorte qu'elle soit différente de la première personne). Il propose une conséquence absurde : il n'y aurait pas d'unité entre ces deux personnes. Pourtant, l'exemple proposé dans ce chapitre permet de relever la propriété de la deuxième personne (de procéder de l'unité et que cette procession ne cesse jamais). Cela implique la présence de deux personnes parfaitement égales (en tous sens), mais pas identiques dans la Trinité.

En I, 29 Achard fait la démarche suivante :

1. « quamvis [...] nisi » – impose une autre condition : ce qui est égal doit procéder de la même substance que l'unité ;
2. « si etiam, si autem » – la démonstration par l'absurde : Si ce qui est égal ne procédait pas de l'unité, elle procéderait donc de rien (*de nullo*), et elle serait donc la créature et non Dieu, elle serait corruptible et elle ne pourrait pas être égale à l'unité première.
3. « igitur » – ce qui est égal à l'unité procède de la même substance que l'unité et garde cette substance.

La deuxième partie du chapitre diffère de la première. Achard y propose des noms pour deux premières personnes de la Trinité à partir de la propriété qu'il a trouvée précédemment. Achard évoque deux types de noms qui correspondent à cette condition : « Père » et « Fils », et « engendrant » et « engendré ». Ensuite, Achard demande : à quels êtres ces noms peuvent-ils être appliqués ? L'« engendrant » et l'« engendré » s'appliquent aux êtres de la nature vivante et sentante, ainsi qu'aux choses insensibles et inanimées. Le « Père » et le « Fils » s'appliquent non seulement aux êtres de la nature vivante et sentante, mais aussi à ceux de nature rationnelle. Voilà pourquoi, les noms « Père » et « Fils » vont mieux à Dieu qui est de nature rationnelle.

Ainsi, les chapitres I, 26-29 sont reliés de manière à créer un groupe dont la structure est la suivante :

I, 26 – Le problème : comment ce qui est égal à l'unité provient-il de l'unité même ? Deux objections sont proposées.

1) I, 27 – La première objection : la deuxième personne peut provenir d'elle-même (de soi) ; la réponse : dans ce cas, elle serait identique à l'unité, et il n'y aurait aucune pluralité.

2) I, 28 – La seconde objection : la deuxième personne peut provenir d'elle-même (de soi) et ne pas être identique à la première personne, de manière à ce qu'il y ait deux personnes indépendantes en Dieu; la réponse : dans ce cas il n'y aurait pas d'unité entre ces deux personnes.

I, 28 – La solution du problème : ce qui est égal à l'unité (la deuxième personne) provient d'elle-même (la première personne) et cette procession ne cesse jamais.

I, 29 – La précision de la solution : la deuxième personne provient de la substance de la première.

I, 29 – La nomination des deux premières personnes à partir de leurs propriétés (la propriété de la seconde personne de procéder de la substance de la première de telle sorte que la procession ne cesse jamais) : « Père » et « Fils » signifient la génération dans les natures sentantes, vivantes et rationnelles.

Ainsi, dans ces chapitres, les définitions des personnes, qu'Achard a établies auparavant (*Unitas, Id quod unitati est aequale*), sont problématisées par rapport aux propriétés de chaque personne. Achard établit l'ordre correct de la procession des personnes à l'intérieur de la Trinité. Les étapes de la procession des personnes (l'unité, la dualité) font référence à des tels principes médioplatoniciens comme la monade et la dyade.

I, 30-36 – Saint-Esprit

Le chapitre I, 30 est aussi une transition. Au début, Achard se donne un but :

« Il nous faut donc chercher pour la troisième personne le nom — celui d'égalité ou tout autre — qui soit le mieux adapté si l'on considère sa propriété par rapport à l'un et l'autre <termes> précités, puisque c'est d'après elle que devra se faire également l'imposition du nom²⁴⁰. »

Ainsi, Achard cherche le nom pour la troisième personne qui va lui correspondre et sa propriété à partir de laquelle le nom va être imposé. De cette manière, il suit son plan proposé en I, 24.

Ensuite, il précise que la propriété en question de la troisième personne est de procéder du Père et du Fils et que c'est cela qu'il veut monter à partir de ce qui est déjà découvert. Voilà pourquoi il énumère ce qu'il a déjà établi à propos des propriétés des deux premières personnes :

²⁴⁰« Tertiae igitur [autem] ipsius aequalitatis personae sive quodcumque quaerendum est nomen quod aptius fuerit, ejus ad utrumque praenominatum proprietate considerata; secundum namque eam et nominis facienda erit impositio.», *De unitate*, I, 30, éd. MARTINEAU, p. 100-101.

1) « Les raisons, donc, qui ont montré que le Fils procède du Père prouvent aussi la même chose à propos de l'égalité des deux », à savoir que l'égalité provient du Père²⁴¹ – I, 26-28 ;

2) « l'égalité procède du Fils quand bien même le Fils ne peut procéder d'elle-même ; de fait : que rien, comme on l'a établi, ne procède de sa propre égalité, c'est ce qui a démontré notre raisonnement antérieur au sujet de l'égalité » – I, 21 ;

3) « en effet, en aucun cas ne pourrait exister entre eux cette perfection d'unité qu'on a indiquée là-bas <en Dieu> si l'un ne procédait pas de la substance de l'autre, et, de même que cela a été affirmé là-bas universellement à propos de tous les <termes> égaux » – I, 29 (la provenance de la substance) et I, 28 (l'affirmation à propos de tous les égaux).

Et il ajoute ce qui lui reste à découvrir :

4) « Il faut que soit trouvée, tant dans la substance du Fils que dans celle du Père, <une raison> pour laquelle soit assignée une égalité de chacun des deux à l'autre »²⁴².

Dans les chapitres I, 31-36, Achard examine la troisième personne. Etant donné que les chapitres I, 31-34 sont relativement courts, leurs débuts ne nous donnent pas d'indication concernant leurs contenus. Ils montrent plutôt que ce sont les parties du même récit (« Sed cum – Quemadmodum quoque – Item veluti – Amplius »). Les thèmes des chapitres I, 31-34, est la propriété de la troisième personne et des chapitres I, 35-36 le nom qui la convient.

I, 31 :

- « Sed cum » – Est-ce que l'égalité comme la grandeur peut être en plusieurs (voir I, 22) Non.
- « Igitur » – « L'égalité provient de l'unité et de la pluralité », à savoir de la première pluralité qui est la dualité du Père et du Fils.

I, 32 :

- « Quemadmodum » – il ajoute une autre raison de l'égalité : les égaux existent seulement entre plusieurs, la pluralité est donc la condition de l'égalité.

I, 33 :

- « Item veluti » – « s'il est nécessaire qu'il y ait ainsi un entre deux pour que soit trois, la dualité est donc requise pour qu'il y ait égalité, laquelle ne peut être sans nombre ternaire ».

²⁴¹ Voir l'explication de ce découpage des phrases dans le chapitre II « Le manuscrit de Padoue ».

²⁴² Voici le texte des points 1-4 donné plus haute dans la traduction de Martineau : « Rationes igitur quae Filium a Patre ostenderunt procedere idipsum probant et de amborum aequalitate, quod autem a Filio procedat cum ab ipsa non possit Filius procedere : siquidem <quod> nihil a sua, ut astruximus, procedit aequalitate, arguit ratio illa de unitate superius proposita. Nullatenus enim consisteret inter eos illa quae ibi notata est unitatis perfectio nisi alterum ab alterius procederet substantia, et quemadmodum ibi de omnibus generaliter assertum est aequalibus, oportet tam in Filii quam in Patris reperiri substantia unde utriusque ad alterum assignetur aequalitas. », *De unitate*, I, 30, éd. MARTINEAU, p. 100-101.

- « Praeterea » – « L'égalité du Père et du Fils est une suprême et omniforme cohésion ». Une certaine disposition est nécessaire pour l'existence d'une telle cohésion. Achard propose deux exemples :

a) l'âme et le corps ;

b) « le rayon visuel qui s'écoule par l'œil et le rayon solaire que l'œil trouve dans l'air »²⁴³.

I, 34

- « Amplius » – Achard fait ici une supposition : et si l'égalité ne provient qu'à partir du Père et non pas à partir du Fils. Mais l'impossibilité de la provenance de la troisième personne à partir du Père seul a été déjà démontrée en I, 21. Par conséquent, l'égalité provient de deux.

Ainsi, dans les chapitres I, 31-34, Achard a démontré pourquoi l'égalité provient de deux premières personnes. Ensuite, il passe à l'imposition du nom de la troisième personne. Il propose quelques options :

1) « Fils ». Les raisons pour lesquelles ce nom ne correspond pas :

- « Cur ergo » – ce nom est déjà occupé (I, 35);

- « Apertior autem ratio est » – ce nom dénote les relations à l'intérieur de la famille qui ne sont pas possibles quand l'égalité provient du Père et du Fils, car : « si elle (la troisième personne) était leur fils, elle serait <fils de l'un et> de l'autre, donc elle aurait deux pères, ce que la nature ne peut tolérer ; plus encore — chose qui serait horrible dans le monde créé — , le même serait fils et petit-fils du même, et le même derechef fils et frère du même, et inversement²⁴⁴. » (I, 36).

2) « Si autem » - « Dieu ». La réfutation : de cette manière, elle désignerait la communion entre le Père et le Fils. Pourtant, il faut que ce nom désigne également « une personne en soi singulière ». Mais aussi, cela impliquerait que c'est la troisième personne dont proviennent le Fils et le Père et non l'inverse (ce qu'on a dans le cas de Dieu).

3) « Vero - Sed » - « Saint-Esprit », où « esprit » désigne l'unité de la nature et « Saint » l'unité de la volonté, propre à la troisième personne.

²⁴³ « Item veluti necesse est unum esse sic inter duo ut sint tria, exigitur ergo dualitas ut sit quae sine ternario esse non potest aequalitas. Aequalitas praeterea Patris et Filii quaedam eorum est summa et omnimoda cohaesio. Cohaesio autem omnis ex cohaerentibus ; nunquam enim res altera cohaeret alteri nisi in ambabus aptitudo sit et causa cohaerendi. Cur enim anima magis cohaeret carni quam lapidi, nisi quia majorem ibi reperit competentiam cohaerendi ? Sed nec caro magis sic animae cohaeret quam non animae nisi ex ea quae in anima est cohaerendi aptitudine. Similiter et radius qui per oculum perfluit visualis et radius quem in aere reperit solaris nequaquam sic ibi concurrerent ut communi cursu suo visum ex ipsis procedentem formarent, nisi uterque in altero idoneitatem inveniret, ita inter se et permiscere posset. », *De unitate*, I, 33, éd. MARTINEAU, p. 102-103.

²⁴⁴ « Unde si eorum Filius esset, et alterius, et sic duos, quod rerum non sustinet natura, haberet patres ; sed et quod in creaturis horrendum foret, idem ejusdem filius esset et nepos, et item idem ad eundem filius et frater, e contrario, idem pater et avus, idem quoque ejusdem pater et frater. », *De unitate*, I, 36, éd. MARTINEAU, p. 104-105.

Dans les chapitres I, 30-36, les noms des personnes (*Pater, Filius et Spiritus Sanctus*) sont expliqués à partir de leurs propriétés respectives. Ces chapitres renforcent également ce qui a été dit dans les chapitres I, 20-22 à propos de l'impossibilité d'une quatrième personne, en mettant l'accent sur la vie interne de la Trinité. La problématique correspond aux sujets du platonisme chrétien.

III.2.2 Partie 2 : Doctrine des raisons éternelles (I, 37-II, 21)

III.2.2.1 I, 37-42 – doctrine des trois sortes de raisons éternelles

Comme nous l'avons déjà remarqué plus haut, le chapitre I, 37 sert à séparer les deux parties du *De unitate*. Achard y change son mode d'enquête : tandis que dans la première partie, il a parlé de Dieu à partir de sa nature invisible, à partir du chapitre I, 38 il explique les créatures à partir de leurs raisons éternelles, invisibles.

Dans le chapitre I, 38, Achard continue d'exposer la doctrine des raisons éternelles des choses (c'est surtout le début du chapitre « *Inde enim* » qui fait penser à la continuité de son discours). Les premières phrases des chapitres suivants contiennent les adverbes « *etenim* » (I, 39), « *autem* » (I, 40, mais aussi 41) et « *igitur* » (I, 42). Les mêmes phrases suggèrent qu'il s'agit des raisons éternelles. Cela permet de supposer que, dans les chapitres I, 39-42, la doctrine des trois sortes de raisons éternelles est introduite dans l'ensemble de la description (ce que l'adverbe « *igitur* » nous évoque).

Dans les chapitres I, 37 et 38, Achard adopte une manière de parler indirecte, ce qui lui permet de ne pas expliciter le sujet des phrases. Soit il utilise des pronoms en citant Rom. 1, 20²⁴⁵, soit il emploie le verbe sans sujet²⁴⁶. De cette façon, Achard introduit la division sur ce qui sont ici et là-bas (*hic et ibi*) ou, comme il explique plus tard, en I, 38, sur les choses en elles-mêmes (*res in semetipsis, hic*) et les choses dans leurs raisons éternelles (*in aeternis rationibus suis, ibi*). Dans le même chapitre, Achard promet aussi de montrer que toutes les raisons sont une Raison selon la substance et la personne, bien qu'il existe entre elles une distinction.

En I, 39, Achard présente la doctrine des raisons des choses (finales, formelles et déployantes ou les formes, les causes et les modes). En I, 40, il admet que ces trois sortes de raisons

²⁴⁵ « *Modus autem hic, et sicuti in hiis quae facta sunt, respiciet tamen ad ea quae <non> facta sunt, siquidem rationes eorum et origines attendens, ea non in esse a <se>metipsis, sed ubi multo verius subsistunt, in aeternis ipsorum causis.* », *De unitate*, I, 37, éd. MARTINEAU, p. 106.

²⁴⁶ « *Inde enim huc venerunt unde nullatenus profluxissent nisi et ibi juxta aliquem fuissent modum. Non autem ita inde venerunt ut ibi esse desierint quando huc venerunt, nec ideo ibi fuerunt vel sunt quia huc venerunt, sed magis ideo hic temporaliter facta sunt quia ibi aeternaliter infecta fuerunt et sunt.* », *De unitate*, I, 38, éd. MARTINEAU, p. 108.

se trouvent dans la Sagesse divine, qui est la personne du Fils et qu'elles y sont distinctes. Puis, il dit qu'elles sont distinctes non seulement dans notre intellect, mais aussi en Dieu (I, 41).

Tandis que dans le chapitre I, 39, Achard décrit trois sortes de raisons en expliquant brièvement chacune d'elle, dans les deux chapitres suivants, il éclaircit pourquoi elles sont distinctes. Pour démontrer cela, il choisit deux manières d'argumenter :

- 1) I, 40 – « habere auctoritates praedictae » – en s'appuyant sur les autorités (l'exégèse des versets bibliques, *Jean*, 1, 3-4 et *Genèse* 1, 1, 2,3, 6) ;
 - 2) I, 41 – « habere rationes necessariae » – en s'appuyant sur les raisons nécessaires.
- Les manières d'expliquer utilisées dans ces deux chapitres sont complètement différentes.

En I, 40, Achard cherche à démontrer sa doctrine des trois sortes de raisons à travers les versets de la *Bible* : *Jean* I, 3-4 et *Genèse* I, 2-3, 6. En glosant ces versets, Achard réexpose sa doctrine de trois sortes de raisons²⁴⁷.

En I, 41, il fait deux démonstrations en montrant les conséquents absurdes d'une thèse opposée :

- 1) « Quod autem... Causae siquidem faciendorum » – les causes des choses sont telles que Dieu les a établies à faire car, sinon (« Si enim »), il aurait fait d'autres choses et aurait établi d'autres causes pour elles ;
- 2) « Formas autem » – il y a non seulement les formes pour tout ce que Dieu a fait et ce qu'il peut faire (*facit et facere potest*), mais des modes (*modi faciendi*) dans l'esprit de Dieu. Les conséquences absurdes du contraire :
 - 2.2. « Alioquin enim » – Dieu pourrait plus qu'il ne saurait.
 - 3.3. « Nisi enim » – « Les anges ne pourraient voir dans le Verbe de Dieu quels ils ont été faits qu'ils ne voient tout autant comment ils ont été faits, et en général ils ne verraient absolument pas là-bas la forme d'une chose quelconque qu'ils ne voient par le fait même aussi le mode de sa production ; et pas davantage n'intelligeraient-ils quel le Fils a été engendré qu'ils n'intelligent en même temps comment il l'a été²⁴⁸. »

Dans le chapitre I, 42, Achard présume que la distinction des trois sortes de raisons est suffisamment démontrée et qu'il est possible ainsi de passer à la question suivante, à savoir les

²⁴⁷ Reiner Berndt explique que la liberté d'interprétation est caractère pour les gloses du XII siècle. R. BERNDT, « La théologie comme système du monde. Sur l'évolution des sommes théologiques de Hughes de Saint-Victor à Saint Thomas d'Aquin », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 78.4, 1994, p. 558-9.

²⁴⁸ « Videre non possent angeli in Verbo Dei quales sint facti quin non pariter viderent et qualiter sint facti, nec penitus ibi viderent formam cujuslibet rei quin eo ipso videant et modum illam faciendi ; nec etiam intelligerent qualis Filius est genitus quin simul intelligerent et qualiter est genitus ? », *De unitate*, I, 41, éd. MARTINEAU, p. 112-113.

distinctions de chaque sorte de raison par elles-mêmes. Voilà ce qu'il propose comme plan de recherche :

«Les formes des choses se présentent à notre connaissance avant les causes de l'opération ou les modes, et les causes avant les modes [...]. C'est pourquoi, dans notre discussion à leur sujet, nous suivrons nous aussi ce même ordre, traitant premièrement des formes, deuxièmement des causes, enfin des modes, ainsi que, bien entendu, des formes des choses. Que nous faudra-t-il donc montrer ? (1) Tout d'abord qu'elles sont de toute éternité dans l'esprit de Dieu, (2) ensuite que là-bas aussi elles sont distinctes, (3) après quoi ces distinctions elles-mêmes devront être en quelque mesure assignées ; et (4) enfin, <nous aurons à nous demander> si ce sont ces <êtres> mêmes qui sont ici, qui sont également là-bas, ou bien si ceux qui sont là-bas sont autres que ceux qui sont ici, bien que ceux qui sont ici soient dits être là-bas à cause d'eux. Mais ce n'est sans doute pas tout, et bien d'autres questions nous occuperont²⁴⁹. »

De cette façon, Achard expose le plan général qu'il a désormais l'intention de suivre : décrire chaque sorte de raisons : formes, causes, modes. Il faut remarquer qu'Achard ne décrit que les raisons formelles (I, 43-II, 15) et finales (II, 16-21). La partie du texte où il parle de la troisième sorte de raisons (les modes) est absente.

De plus, Achard propose le plan partiel qu'il a l'intention de suivre afin de décrire chaque sorte de raisons (voir les points 1-4 du dernier passage cité). Emmanuel Martineau remarque la correspondance entre ce plan et la description des raisons formelles dans les chapitres suivants :

1 – I, 43 ;

2 – I, 44 ;

3 – I, 45 ;

4 – I, 46 - 48²⁵⁰.

Les chapitres I, 38-42 ont pour le sujet principal les trois sortes de raisons éternelles et leurs différences mutuelles. Pour expliquer cela, Achard demande ce que Dieu peut et sait faire. Cette problématique correspond à la question de l'équilibre entre la puissance et la sagesse de Dieu. D'autres problèmes sont également présents. Par exemple, en I, 39, Achard rappelle que les raisons

²⁴⁹ « Quia autem primo cognitioni nostrae occurrunt formae rerum quam causae operandi vel modi, <et causae primo quam modi [...]>. Ideo et hunc ipsum ordinem de eis disputando sequemur ut primo de formis, secundo de causis, demum agamus de modis et de formis quidem rerum. Inprimis ostendendum quia in mente Dei ab aeterno sunt, post quia ibi quoque distinctae sunt, deinde distinctiones ipsae aliquatenus assignandae, postmodum utrumne eadem ipsa quae hic sunt sint et ibi, an ibi alia quam hic, propter quae tamen quae hic sunt ibi esse dicantur. Sed et alia pluraque inquirenda fortasse erunt. », *De unitate*, I, 42, éd. MARTINEAU, p. 112-113.

²⁵⁰ ACHARD DE SAINT-VICTOR, *L'unité <de Dieu> et la pluralité des créatures (De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum)*, *De unitate*, éd. MARTINEAU, Saint-Lambert-des-Bois, 1987, p. 113, les notes 4-7.

sont dans une seule personne – le Verbe de Dieu. *Verbum* est un terme proche du mot grec *logos*. Achard touche, également, le problème de l'unité de la source et de la pluralité des dérivés. En I, 38, Achard décrit deux niveaux des êtres : *hic* et *ibi* ce qui réfère au dualisme platonicien. Les notions principales de ces doctrines sont *rationes finales, formales* et *explictrices, causae, formae* et *modi*.

III.2.2.2 I, 43-I, 50 – Les formes éternelles et les choses créées

Nous avons regroupé les chapitres I, 43-50 car les chapitres I, 43-48 suivent selon Martineau le plan établi par Achard en I, 42²⁵¹ et les chapitres I, 49-50 parlent aussi des êtres ici et là-bas.

En I, 43, Achard explique comment les formes sont « de toute éternité dans l'esprit de Dieu ». Au cours de son développement, il propose deux arguments en faveur de sa thèse :

- 1) Dieu a toujours su ce qu'il ferait ;
- 2) L'indulgence (*indulgentia*) de Dieu cause l'existence des choses et non vice versa (les choses ne causent pas l'indulgence de Dieu).

La conclusion qui suit: Dieu a intelligé les êtres qu'il ferait depuis l'éternité, mais aussi leur quantité, qualité, etc. La différence entre les êtres ici et là-bas réside dans le fait que les premiers existent *in actu* et les deuxièmes *in intellectu*. Afin de désigner ces deux modes d'êtres, Achard adopte de nouveau une manière d'écrire indirecte (il désigne ces êtres par l'adjectif neutre *omnia*). Les objets *in intellectu* sont les formes ou les prototypes et *in actu* les copies ou les simulacres.

Dans la deuxième partie du chapitre, Achard définit les formes à l'aide de notions comme les choses, les essences et les substances.

En I, 44, Achard remarque que la distinction des formes (*essentialis, formalis, substantialis* ou entre l'âne et l'homme) par l'intellect est possible car les formes sont distinctes auprès de Dieu. Ce chapitre est lié à la fin du chapitre précédent grâce à son vocabulaire (l'essence, la substance, la forme). C'est seulement dans ces deux chapitres que ces notions sont ainsi liées.

²⁵¹ Cela se voit des premières phrases : (1) « <Quod> enim omnia quae hic sunt et ibi ab aeterno fuerunt, quoquo ibi intelligantur fuisse modo, contradici non potest. », I, 43, *ibi* – dans l'esprit de Dieu ; (2) « Quae quidem rerum formae nisi essent et apud Deum distinctae », I,44 ; (3) « Distinctae autem sunt ibi formae non solum substantiales sed accidentales », I,45 ; (4) « Cum autem infinita sint ibi, ut ostendimus, quae vero sunt hic, nihil vero est hic, id est in creaturis, quod non possit dici esse et ibi, quaerendum non immerito videtur utrum res numero eadem <esse> possunt utrobique. », I,46 ; « Cum autem res eadem, ut ostensum est, sint et hic et ibi, investigandum est utrumne illae quae eadem [numero] sunt hic et ibi », I,48 ; sauf I, 47 qui commence « Movere autem aliquem fortasse poterit, si in intellectu divino verius sunt res quam in seipsis ».

En I, 45, Achard décrit la variation des formes éternelles, à savoir les formes substantielles, accidentelles, celles d'individus, d'espèces et de genres. Il explique aussi que la variation des formes là-bas dépasse leur variété ici :

« Et de même encore pour les individus : ils sont distingués là-bas par une infinité de formes, et par l'infinité des degrés de la même forme ! En effet le ciel qui, ici, n'est que rond, là-bas est triangulaire, là-bas est carré, et figuré à l'infini de toutes les manières²⁵² ! »

Même les formes dont l'existence ici contredit à la nature établie des choses sont là-bas. Ainsi, la question du nombre des formes éternelles par rapport aux choses créées surgit.

Le chapitre I, 46 a une structure interne bien développée. Au début, Achard pose une question :

Les choses sont-elles les mêmes numériquement (*numero eadem*), dans les deux niveaux d'existence (*utrobique*) ?

Et il examine les réponses possibles :

1) « Si enim eadem » – s'il y a réponse positive, la première question est comment les formes-exemplaires là-bas sont les mêmes qu'ici ;

1.1) « Numquid enim » – Soit « quelque chose sera modèle ou forme de soi-même » ;

1.2) « Nonne enim » – soit « ce qui est fait à la ressemblance de quelque chose est autre qu'elle, et même postérieur à elle », ce qui peut entraîner (« Numquid vero quid ») que « quelque chose peut être autre que soi-même, ou se précéder soi-même » ;

2) « Item si eadem » - la réponse positive ouvre également une deuxième question, à savoir comment les formes des choses, qui existeront à l'avenir ou qui ont déjà cessé d'exister, existent là-bas.

3) « Si autem eadem non sunt » – s'il y a réponse négative²⁵³.

Voyons désormais le schéma de son argumentation.

²⁵² « Singula quoque individua per infinitas ibi distincta sunt formas, et per ejusdem formae gradus infinitos. Caelum enim quod hic est non nisi rotundum, ibi est triangulum, ibi est quadratum et usque in infinitum modis omnibus figuratum », *De unitate*, I, 45, éd. MARTINEAU, p. 118-119.

²⁵³ « Cum autem infinita sint ibi, ut ostendimus, quae vero sunt hic, nihil vero est hic, id est in creaturis, quod non possit dici esse et ibi, quaerendum non immerito videtur utrum res numero eadem <esse> possunt utrobique. Si enim eadem, quomodo illae quae ibi sunt formae vel exemplaria sunt eadem quae hic sunt ? Numquid enim aliquid sui ipsius exemplar erit vel forma ? Nonne enim quod ad alicujus fit similitudinem alterum ab eo esse oportet, sed et posterius ? Numquid vero quid a se ipso potest esse alterum vel praecedere se ipsum ? Item si eadem sunt omnino res quae hic sunt et quae ibi, quomodo hiis nondum existentibus fuerunt illae et hiis etiam pereuntibus permanent illae ? Si autem eadem non sunt, nec eadem quae hic sunt in intellectu Dei sunt. », *De unitate*, I, 46, éd. MARTINEAU, p. 118-119.

Achard commence par la réponse négative (3) en donnant deux arguments avec lesquels il n'est pas d'accord:

- « Si enim alia sunt » – Dieu ne voit pas les choses directement, mais par l'intermédiaire des formes qui sont numériquement différentes des choses.
- « Et sententia utique nonnullorum fuit » – certains philosophes disent que Dieu ne voit pas les choses directement, car en étant l'être intellectuel, il ne peut pas voir des êtres corporels.

Il n'est pas d'accord avec ces arguments, donc la réponse négative est refusée.

Ensuite, il donne un argument en faveur de la réponse positive (1):

- « Consideremus quoque... » – le verset est le même « dans l'intellect de Dieu, dans son œuvre et dans sa connaissance ». Le verset ressemble ainsi aux choses qui avaient été disposées par Dieu d'abord et qui ont été faites par lui ensuite. Il a fait tout ce qu'il avait prévu, donc il y a le même nombre de choses qu'il avait prévu à faire (qui sont *in intellectu*) et qu'il a fait (*in actu*).

Après avoir démontré que la première proposition (les êtres ici et là-bas sont les mêmes numériquement) est vraie, Achard nie la première sous-proposition « quelque chose sera modèle ou forme de soi-même » (1.1) :

- « Non autem inde sequitur » – la chose n'est pas son modèle, mais plutôt la forme est le modèle de la chose en tant qu'elle (la forme) est en elle-même (là-bas).

De cette façon Achard arrive à 1.2. Il n'articule pas clairement la réponse à cette question, mais il donne trois exemples :

- « si quis » – celui du vieillard qui est différent de lui-même enfant,
- « vel si quis » – celui de la personne qui peut avoir bonne ou mauvaise opinion d'elle-même ;
- « vel juxta exemplum » – celui du verset proféré ou écrit et intelligé dans l'esprit.

Tous ces exemples démontrent qu'une chose garde son identité grâce à la forme, même si cette chose change. Par conséquent, une chose est postérieure à une forme et elle peut être différente d'elle-même.

La réponse à 1.2 mène à reposer la question 2, à savoir : « Comment les formes des choses, qui existeront dans le futur ou les formes des choses qui ont déjà cessé d'exister existent là-bas? ». A ce propos, Achard dit que ce n'est pas comme si les formes ont cessé d'être quand les choses ont commencé ou qu'elles existent en même temps (les formes et les choses), mais que les êtres qui sont ici et là-bas ne sont pas de la même manière (*taliter*), car les seconds sont intelligés.

Ainsi, Achard soutient l'hypothèse que les choses ici et là-bas sont les mêmes numériquement (les réponses positives aux questions 1 et 2). En examinant la proposition 1, il

rejette 1.1 et accepte 1.2. La question 2 reçoit une réponse préliminaire. L'examen plus précis de cette dernière réponse pose même plus de questions à propos de ce qu'est être ici et là-bas. De cette manière, dans le chapitre I, 46, Achard démontre que les formes sont les mêmes numériquement que les choses et qu'elles sont les modèles qui précèdent les choses selon leur nature.

Nous croyons que la forme littéraire de ce chapitre ressemble encore plus à la *quaestio* que celle du chapitre I, 10 : il y a une question au début qui peut avoir deux réponses « oui » ou « non » et des arguments en faveur de ces deux réponses²⁵⁴.

Dans le chapitre I, 47, Achard pose la question suivante : comment est-il possible de désigner l'existence des formes là-bas par le verbe «être» (*esse*) qu'on utilise pour nommer les choses ici ? Il déclare que, quand on parle de l'être des formes, on le dit en un sens transféré (*translative*). Tandis que, au sens propre, il faut dire « être dans le Verbe » ou « être dans l'intellect de Dieu ». Rappelons qu'en I, 46, Achard interroge pourquoi nous appliquons le même nom aux êtres ici et là-bas (les formes et les choses) alors qu'ils sont de manières différentes. Le chapitre I, 47 ressemble plutôt à l'explication de la dernière thèse du chapitre I, 46 et donc il peut être considéré comme un corollaire de la *quaestio* I, 46.

En I, 48, Achard revient à la question comment les choses sont les mêmes numériquement ici et là-bas. Selon Martineau, Achard le fait afin d'établir « la modalité précise » de l'identité entre les formes et les choses. C'est de cette manière qu'il explique la précision « an etiam respectibus diversis »²⁵⁵. Voyons désormais la structure de ce chapitre qui est le plus long de tout le traité.

Achard examine :

1) « In rebus namque corporeis » – les choses corporelles. Il observe deux points de vue différents :

1.1. D'abord, Achard traite la manière d'être ici. Notamment, il dit que les choses sont soumises aux changements grâce à la réception de la nouvelle forme par la matière. Cela le mène à la conclusion qu'« une chose quelconque ne peut en même temps être une chose même et autre numériquement »²⁵⁶, ce que nous comprenons comme « la chose ne peut avoir les deux formes en même temps », vu que la chose, selon Achard, est composée de la forme et de la matière et que c'est la forme qui cause le changement de la chose, voir I, 48. Il explique aussi que cela est différent pour les esprits qui n'ont pas de corps.

²⁵⁴ Cf. R.M. MARTIN, « Introduction », dans *Œuvres de Robert de Melun*, t. I *Quaestiones de divina pagina*, Louvan, 1932, p. XL. ; M. TEEUWEN, *The Vocabulary of Intellectual life in the Middle Ages*, Turnhout, 2003, p. 322-323.

²⁵⁵ ACHARD DE SAINT-VICTOR, *L'unité <de Dieu> et la pluralité des créatures (De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum)*, *De unitate*, éd. MARTINEAU, Saint-Lambert-des-Bois, 1987, I, 48 p. 125, note 1.

²⁵⁶ « Nunquam tamen in hujusmodi res aliqua simul esse res numero una et altera potest », *De unitate*, I, 48, éd. MARTINEAU, p. 124-125.

1.2. « Quod autem alicubi sit actu, idipsum contingit et intellectu » – ensuite il traite les mêmes choses du point de vue des modes d'existence : *in actu* et *in intellectu*. Achard affirme que « tout ce qui est là-bas n'est pas ici », car les choses ici se succèdent (changent dans le temps), et là-bas elles sont simultanées. Cela implique que la chose ici (composée de la matière et de la forme) ne peut pas être une et autre en même temps, tandis que la chose là-bas le peut.

Ainsi, Achard voit un obstacle à l'existence de l'identité numérique des choses ici et là-bas : les choses changent ici, car elles existent dans la matière, et les choses là-bas ne changent pas, mais la forme d'une chose comporte toutes les variations possibles de cette chose.

2) Achard demande (« *utrum autem* ») si Dieu peut faire que n'importe quelle chose soit une numériquement, en un temps, et autre, en un autre temps (si n'importe quelle chose peut être changée). Il propose deux réponses possibles :

2.1. « *Si autem Deus id quod praedictum est de omnibus potest* » – Dieu le peut pour toutes les choses si sa puissance est infinie²⁵⁷. Mais Achard objecte qu'il existe des êtres qui ne sont pas soumis aux changements selon leur nature : des esprits, des assemblages d'esprits et de corps, la matière première des choses, la forme, certains êtres qui consistent en matière et en forme.

2.2. « *Si autem non de omnibus id potest* » – Dieu ne le peut que pour certains êtres, qui existent ici et là-bas et qui sont soumis aux changements. Sa puissance est donc limitée par la manière dont il a établi sa créature.

3) Achard dit que les choses sont les mêmes par le nombre ici et là-bas. Cela exige de rejeter l'obstacle évoqué dans la première partie. Afin de le faire, Achard fait deux assertions cruciales :

- « *Videntur enim ibi illae quae sunt hic* » – « Les choses qui sont ici, en effet, sont vues là-bas en tant que numériquement mêmes qu'elles-mêmes sont ici [...] parce qu'elles sont intelligées les mêmes par le nombre²⁵⁸ » – il veut dire que l'identité numérique des choses ici et là-bas s'établit à partir du fait qu'elles existent ici *in se* et ensuite elles sont intelligées là-bas *ibi*.

- « *Quae utique ibi nihilominus essent* » – « elles seraient assurément là-bas même si elles-mêmes ne subsistaient point par soi, au sens ou l'animal, par exemple, avant de naître, est dit couramment avoir été dans l'œuf, mais selon la seule cause originelle, non pas selon la substance même de l'animal ni selon la propre subsistance

²⁵⁷ C'est Emmanuel Martineau qui a bien remarqué qu'il s'agit ici de la puissance illimitée et limitée. ACHARD DE SAINT-VICTOR, *L'unité <de Dieu> et la pluralité des créatures (De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum)*, *De unitate*, éd. MARTINEAU, Saint-Lambert-des-Bois, 1987, I, 48 p. 127, notes 11 et 12.

²⁵⁸ « *Videntur enim ibi illae quae sunt hic, ut eadem numero quae ipsae sunt hic, [...] quia eadem numero intelliguntur.* », *De unitate*, I, 48, éd. MARTINEAU, p. 128-129.

qu'il a désormais en soi²⁵⁹ » – cela reflète le sens de l'existence *in intellectu* et *in actu*, là-bas comme dans un œuf, et ici en soi. Les choses sont les mêmes par les nombres dans ces deux états, mais le nombre correct de choses est établi à partir de leur état *in actu*, et non à partir de leur état *in intellectu*.

Par conséquent, les choses *in intellectu*, selon Achard, sont plus remplies de possibilités qu'*in actu*, mais leur compréhension dépend de leur existence *in actu*. De là, il est possible de tirer la conclusion que les choses *in intellectu* comprennent tous les variations possibles des choses *in actu*, mais, en même temps, les choses *in intellectu* existent là-bas afin de déterminer l'existence des choses *in actu*. Voilà pourquoi leur nombre est le même.

4) « *Nemo autem aestimet* » – Achard réfute l'opinion que, pour Dieu, voir les choses telles qu'elles sont ici est médiocre et indigne. Il soutient son point de vue par une série d'arguments :

- Dieu « voit tout cela en totalité d'un regard unique et selon un mode toujours le même, et [il] les voit sans commencement ni fin » ;

- Dieu aperçoit les choses par la raison éternelle, invariable et immense, et « dans sa vision et son regard, les choses sont telles et aussi grandes qu'elles sont », ce qui veut dire qu'il voit la vraie beauté et grandeur des choses, lesquelles sont beaucoup plus grandes que ce que nous pouvons apercevoir par les sens corporels, ou par la raison humaine²⁶⁰.

Ainsi, dans le chapitre I, 48, Achard traite la question de l'identité numérique des choses, à savoir si elles sont les mêmes par le nombre *in intellectu* et *in actu*. Nous venons de distinguer quatre parties de ce chapitre. Dans la partie 1, il pose le problème de la différence entre les choses matérielles qui changent et leurs formes intelligibles qui ne changent jamais. Dans la partie 3, il répond que la chose *in intellectu* comprend toutes les variations possibles des choses *in actu* et que le nombre des choses et des formes est donc le même. Achard ajoute également deux questions supplémentaires. Notamment dans la partie 2, si Dieu peut faire que n'importe quelle chose soit une numériquement, en un temps, et autre, en un autre temps. En répondant, il précise la question posée dans la partie 1 : les choses changent et Dieu peut intervenir dans la mesure que Dieu a prévue. Et Achard répond que Dieu peut changer la chose numériquement, mais seulement si la possibilité d'être changé a été prévue par la nature de cette chose. Ensuite, vu que dans la partie 3, Achard dit

²⁵⁹ « Quae utique ibi nihilominus essent etsi ipsae in se non subsisterent, quemadmodum et animal antequam esse[n]t in ovo fuisse dici solet, sed secundum solam originalem causam, non secundum ipsam animalis substantiam nec secundum propriam quam in se nunc habet subsistentiam. », *De unitate*, I, 48, éd. MARTINEAU, p. 128-129.

²⁶⁰ « *Nemo autem aestimet parum hoc idem esse et indignum Deo, ea scilicet quae hic sunt quamvis ad eum quasi nihil sunt, videre ut hic sunt, ea qui omnia videt et tota et intuitu uno et modo semper eodem, et ea sine principio et fine, nec ea quae hic sunt sola, sed, ut dictum est, simul et similiter infinita alia, nec ut res percipit sensus vel imaginatio, sed ut intelligentia vel ratio aeterna, invariabilis et immensa. Quae utique non solum in universis sed in singulis, nec solum in maximis et in magis pulchris, sed etiam in minimis et in minime pulchris, inaestimabilem videt tam magnitudinem quam pulchritudinem. », *De unitate*, I, 48, éd. MARTINEAU, p. 130-1.*

que le nombre des choses *in intellectu* se définit par rapport au nombre des choses ici *in actu*, dans la partie 4, il se demande si voir les choses matérielles est digne de Dieu. Et sa réponse est positive, car dans les choses il y a des beautés et des grandeurs que nous ne voyons pas, mais Dieu les voit.

Le chapitre I, 49 commence par une hypothèse : « si les choses sont là-bas telles qu'elles sont en soi, alors elles semblent être là-bas muables ²⁶¹ ». Puis, Achard la réfute : les choses sont immuables là-bas car elles existent là-bas de manière à être intelligées. Cependant, il tire aussi une conclusion supplémentaire de ce raisonnement : « Mais ces mêmes <êtres> sont dits là-bas être simultanément muables et immuables, temporels et éternels à part égale ²⁶² ». Achard explique qu'il y a deux modes d'exister : ici et là-bas, *in intellectu* et *in actu*. Et le mode *in intellectu* comprend les propriétés des choses *in actu* (être muables, temporelles, etc.), mais non selon la substance ou la qualité, mais comme des propriétés qui peuvent être réalisées.

En I, 50, Achard développe l'idée suivante : « Il faut remarquer que, comme les choses créées sont là-bas immuables et éternelles, non pas en vertu d'une qualité à elle propre, mais à cause de leur seul mode d'intellection, il n'y a point à chercher quels <êtres> éternels ou quels <êtres> immuables elles sont elles-mêmes là-bas ²⁶³ ». Il y a deux points importants à retenir :

- « Si quis » – les choses *in intellectu* s'appellent 'modèles' à cause de leur mode d'existence, et c'est à ce mode d'exister *in intellectu* que l'éternité des choses se rapporte ;
- « Si enim » – les relations entre les choses ici et là-bas sont celles du modèle-copie, là-bas les choses sont intelligées telles qu'elles sont ici : « La seule différence est modale, et elle consiste en ce qu'elles sont ici variablement, et qu'elles sont – c'est-à-dire sont intelligées— là-bas invariablement ²⁶⁴ ». Ce n'est pas nécessaire d'étudier séparément les choses ici et là-bas : elles sont les mêmes, hormis qu'elles existent selon deux modes.

Ainsi, après avoir éclairci la modalité d'existence des choses *in intellectu*, Achard trouve qu'il a déjà suffisamment parlé à propos des formes des choses : « Mais, pour éviter une prolixité excessive au sujet de ces formes des choses, tenons-nous en là, <et>, pour consacrer un autre

²⁶¹ « Si autem res ibi sunt quales sunt in se, tunc ibi mutabiles videntur esse. », *De unitate*, I, 49, éd. MARTINEAU, p. 132-133.

²⁶² « Quae autem simul eadem ipsa et mutabilia ibi esse dicuntur et immutabilia, temporalia pariter et aeterna. », *De unitate*, I, 49, éd. MARTINEAU, p. 132-133.

²⁶³ « Notandum est quia, cum res creatae ibi [esse] immutabiles vel aeternae non sint propter qualitatem sui, sed propter modum solum intelligendi, quaerendum non est quanam aeterna vel quae <im>mutabilia ipsae sunt ibi. », *De unitate*, I, 50, éd. MARTINEAU, p. 134-135.

²⁶⁴ « Hoc enim in modo interest solum quod hic variabiliter sunt, ibi sunt, id est intelliguntur, invariabiliter. », *De unitate*, I, 50, éd. MARTINEAU, p. 134-135.

exposé <aux autres formes intellectuelles>, ouvrons une deuxième partie²⁶⁵ ». Ainsi, le chapitre I, 50 finit le premier traité du *De unitate*.

Le thème principal des chapitres I, 43-50 est la relation entre les choses et les formes. Achard commence en postulant que les formes sont les modèles des choses (I, 43), ensuite il explique les distinctions des formes par rapport aux choses (I, 44-45) et il pose la question concernant le nombre des formes par rapport aux choses (I, 46-48). Il conclut en expliquant que les formes sont intelligées d'après les choses (I, 49-50) ce qui résout les problèmes évoqués précédemment. Cet exposé contient plusieurs questions métaphysiques. La distinction *in intellectu/in actu* et la doctrine des formes qui sont les modèles sont clairement d'origine platonicienne. En même temps, les questions des nombres des choses par rapport aux formes contiennent le problème de l'identité des êtres. Achard se demande si les modèles et les copies sont vraiment identiques et comment les choses muables et corruptibles peuvent correspondre aux formes immuables et incorruptibles. Cela mène à poser la question « qu'est-ce qu'une chose ? » et « comment garde-t-elle son identité lors d'un changement ? ». Cette problématique réfère à la question du statut du monde sensible posée par des néoplatoniciens. Nous croyons qu'Achard problématise la relation entre les mondes intelligibles et sensibles et que sa solution peut sortir du cadre platonicien. En outre, l'état *in intellectu* réfère aux êtres dans l'intellect divin, ce qui fait penser à la doctrine médioplatonicienne des idées comme pensées dans l'intellect divin. Achard continue également de développer le sujet de l'équilibre entre la sagesse et la puissance de Dieu (I, 43 et I, 46). Dans ces chapitres, Achard utilise le vocabulaire commun (*forma, essentia, substantialis, accidentalis, generalis, res, etc.*), mais aussi spécifique à lui (*in intellectu/in actu*).

III.2.2.3 II, 1-4 – forme première

Les chapitres II, 1 et II, 2 sont construits de telle façon qu'ils commencent par ce qu'Achard a déjà dit auparavant (sa doctrine des formes comme les choses *in intellectu*). Et ils finissent par la démonstration de l'existence de la forme première des choses. De cette manière, Achard introduit le nouvel élément de sa doctrine – la forme première. Un autre chapitre consacré à la forme

²⁶⁵ « Ne autem sit immoderata prolixitas de praefatis rerum formis, hucusque processerit; <ut de aliis formis intellectualibus> disputatio alia <habeatur>, alius[que] formetur liber. », *De unitate*, I, 50, éd. MARTINEAU, p. 134-135.

première est II, 3²⁶⁶. Le chapitre II, 4 est lié thématiquement avec II, 3 (son thème est aussi la distinction²⁶⁷, mais là, il ne s'agit plus de la forme première.

En outre, les chapitres II, 1-3 sont riches en citations bibliques, surtout, en II, 1, Achard utilise le prologue de l'Évangile selon saint Jean (I, 1-14) afin de démontrer l'existence de la première forme, et, en II, 2, les versets d'*Isaïe* XLV-XLV pour illustrer l'existence des formes *in intellectu*²⁶⁸.

Dans la première phrase du second traité, Achard annonce :

« Les formes des choses [...], qui sont en Dieu par le seul intellect, sont d'une substance tout autre et bien inférieure à celle de l'intellect par lequel elles sont dites être²⁶⁹. »

Il suppose donc qu'il y a une autre substance, un certain intellect qui est « Dieu lui-même ». Afin de démontrer cela, il introduit l'exégèse du prologue de saint Jean (I, 1-14). Selon lui, ces versets servent à prouver qu'il y a « l'intellect du Fils qui est et Verbe et lumière ». Il se pose donc un but :

« Trouver là-bas, pour toute chose, une forme supérieure aux formes évoquées jusqu'ici [...], donc qui ne soit point là-bas parce qu'elle est intelligée là-bas, mais au contraire soit intelligée là-bas parce qu'elle est là-bas »²⁷⁰.

Ainsi, dans le chapitre II, 1, il montre que la nécessité d'introduire le nouvel élément de sa doctrine – la forme première – provient de la doctrine exposée dans la Bible. Là, encore comme en I, 40, Achard prétend faire l'exégèse de la Bible pour démontrer sa propre doctrine.

En II, 2, Achard réfléchit à partir de ce qu'il a déjà découvert en I, 48 : « les <êtres> qui sont ici [...], ils ont été eux aussi de toute éternité là-bas tels qu'ils sont maintenant en soi [...], quoique non pas dans le même état, à cause de l'éternité même de leur intelligence²⁷¹ ».

²⁶⁶ Voir son début : « Intellectuales sive exemplares quae praedictae sunt rerum formae quae in Deo per solum dicuntur esse et sunt intellectum, longe alterius et inferioris sunt substantiae quam intellectus quo dicuntur esse. », *De unitate*, II, 1, éd. MARTINEAU, p. 136.

²⁶⁷ Voir le début : « Et ea utique quae sunt hic et ideo dicuntur ibi esse quia intelliguntur, qualia nunc sint in se talia ibi fuerunt ab aeterno; <t>alia namque ab aeterno videbantur ibi, ut monstratum est, licet non taliter propter ipsam intelligendi aeternitatem. », *De unitate*, II, 2, éd. MARTINEAU, p. 138.

²⁶⁸ *Ibid.*, I, 48, p. 138, note 2, et « Eclairissement VI » p. 219, p. 139 note 12, p. 141 notes 13 et 15.

²⁶⁹ « rerum formae quae in Deo per solum [...] sunt intellectum, longe alterius et inferioris sunt substantiae quam intellectus quo dicuntur esse. », *De unitate*, II, 1, éd. MARTINEAU, p. 136-137.

²⁷⁰ « Oportet ergo formam rei cuilibet reperire ibi praedictis superiorem formis [...] <nec> ideo ibi sit quia ibi intelligitur, sed potius ideo intelligatur ibi quia est ibi, propter quam dictum sit : quod factum est, in ipso vita erat. », *De unitate*, II, 1, éd. MARTINEAU, p. 136-137.

²⁷¹ « Et ea utique quae sunt hic [...], qualia nunc sint in se talia ibi fuerunt ab aeterno ; [...] licet non taliter propter ipsam intelligendi aeternitatem. », *De unitate*, II, 2, éd. MARTINEAU, p. 138-139.

Ensuite, il réfère de nouveau à la Bible pour dire que ces deux « modes de faire » (*in intellectu* et *in actu*) sont présentés par les versets « Dieu dit, que cela soit » et « et cela a été fait ainsi » (Genèse, I, 1). La première phrase évoque, selon Achard, l'advenir (*fieri*) des choses depuis le Verbe et dans le Verbe (*ex et in Verbo*). Il propose les deux citations de saint Jean (« Le Verbe était auprès de Dieu » Jean I, 1, « ce qui a été fait », Jean I, 3) pour démontrer que les choses ont été faites toujours auprès de Dieu *in intellectu* et qu'elles étaient là-bas éternellement.

Puis, Achard distingue la signification de l'expression « faite » par rapport aux êtres ici et là-bas. Les premiers peuvent être faits par un artisan en acte selon sa volonté, les deuxièmes ne sont faits de rien en Dieu préalablement, c'est-à-dire créées ou formées intellectuellement. La conclusion d'Achard est ce qu'il ne faut pas appliquer notre compréhension du mode de faire (*modus faciendi*) à ce qui a été fait par Dieu.

A la fin, Achard se demande (« Utrum ») si c'est seulement les êtres qui ont été faits (*facta*) et qu'il avait donc eu l'intention de faire (*facienda* ou *futura*) existent auprès de Dieu *in intellectu*, où également tous les êtres, même ceux qui ne doivent jamais être faits (*nunquam sint facienda*). Il avoue qu'il ne connaît pas la réponse. Pourtant, le fait qu'il y a là-bas des formes des êtres dont la création est prévue est évident pour Achard. D'où provient qu'il existe une forme première qui est la Sagesse de Dieu (« Oportet ergo »). Achard en propose deux démonstrations :

- « alioquin » – la forme première possède une nature plus haute que les formes, sinon elle ne pourrait pas être le modèle premier (*exemplar primum*) et il y aurait donc une infinité de modèles pour chaque forme ;

- « sed nec ... quod non..., nec secundum ... nisi... » – tout a été formé par Dieu selon sa Sagesse, elle est donc la forme première.

La conclusion (« ergo »):

« Elle est donc elle-même le modèle premier de tout et la forme première en laquelle s'accomplit la formation intellectuelle éternelle des choses. Quant à <la forme> qui provient d'elle, <elle se trouve> actuellement dans ces choses mêmes faites dans le temps, et par conséquent elle est aussi elle-même faite temporelle ici-bas²⁷². »

De cette manière, Achard affirme que si les formes là-bas ont été créées (ce qu'il démontre dans la première partie du chapitre II, 2), il doit exister une forme première qui les précède en tant que leur modèle.

²⁷² « Ipsa ergo primum est exemplar omnium formaque prima in qua est intellectualis rerum formatio aeterna ; quae ex ipsa est actualiter in rebus ipsis temporaliter factis, et ideo ipsa quoque hic facta temporalis. », *De unitate*, II, 2, éd. MARTINEAU, p. 140-141.

Le chapitre II, 3 est commencé par une hypothèse : « s'il n'y avait dans cette forme première et suprême des choses absolument aucune distinction ». Ensuite, Achard donne des conséquences absurdes :

« Elles non plus ne seraient même pas formellement distinctes où que ce soit, ici ou là-bas, mais, de même que toutes seraient différentes quoique <formées> d'après une forme absolument la même, de même il correspondrait nécessairement deux formes à une <forme> même et unique. Qui en effet produirait l'image du cheval et de l'âne d'après la même forme ? Qui fixerait ses regards sur un même exemplaire, intérieur ou extérieur, lorsqu'il veut former une maison ou un plat, une tunique et une chape²⁷³ ? »

Ensuite, il propose deux citations d'Augustin :

- *De Trinitate*, IX, VII, 12 – pour montrer qu'il y a une forme unique qui sert en tant que modèle de tout ;
- *De diversis quaestionibus* 83, qu. 46 – pour dire que les raisons des choses sont distinctes entre elles.

Et il conclut que les choses sont distinctes là-bas car leurs formes sont également distinctes là-bas.

Puis, Achard revient à sa première thèse qui est opposée à ce qu'il vient d'obtenir:

« De plus, comme une telle forme, c'est-à-dire la raison formelle d'une chose quelconque, est sa vérité, si cette forme de toutes choses était une sans distinction, la vérité de toutes choses, de la même manière, serait tout aussi une, et à aucun égard distincte en quoi que ce soit²⁷⁴. »

Et il démontre son absurdité :

- 1) en voyant une chose dans la contemplation de Dieu, on en verrait une autre²⁷⁵ ;

²⁷³ « Nec ipsae quidem ullatenus vel hic vel ibi formaliter essent distinctae, <sed> ut secundum eandem penitus formam omnes essent <dif>ferentes, sic duae unius et ejusdem necessario consisterent formae. Quis enim secundum formam eandem imaginem fecerit equi et asini ? Quis penitus idem vel intus vel foris attendat exemplar, cum formare voluerit domum et discum, tunicam et cappam ? », *De unitate*, II, 3, éd. MARTINEAU, p. 142-143.

²⁷⁴ « Cum etiam hujusmodi forma, id est ratio formalis rei cujuslibet, ipsius sit veritas, si rerum omnium forma haec sine distinctione esset una, et veritas omnium eodem modo esset una et nulla consideratione aliquatenus distincta », *De unitate*, II, 3, éd. MARTINEAU, p. 142-143.

²⁷⁵ Combes propose d'ignorer le deuxième *si* dans la phrase « Quod quidem si esset, nec si quis in Dei contemplatione rei alicujus veritatem videre posset... ». Ainsi, la supposition introduite après le deuxième *si* devient la première conséquence. A. COMBES, *Un inédit de saint Anselme ? Le traité « De unitate divinae essentiae et pluralitate creaturarum »*, Paris, 1944, p. 36 et 103, note 1. Martineau n'est pas d'accord. Pour lui cette phrase fait la partie de la thèse citée plus haute. E. MARTINEAU, « Eclairissement IX », dans ACHARD DE SAINT-VICTOR, *L'unité <de Dieu> et la pluralité des créatures (De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum)*, éd. E. MARTINEAU, Saint-Lambert-des-Bois,

- 2) en sachant la vérité d'une chose, on saurait la vérité de toutes ;
- 3) ce que l'un intelligerait, l'autre l'intelligerait aussi ;
- 4) ce qui serait indistinct ne pourrait pas être participé ;
- 5) ce qu'un homme verrait, il le verrait comme Dieu (dans la même mesure et de la même manière) ;
- 6) si Dieu voyait quelque chose, un homme le verrait aussi là-bas de la même façon²⁷⁶.

Ensuite, Achard ajoute qu'il faut chercher non seulement les distinctions des choses, mais aussi les raisons en lesquelles les choses sont comprises comme distinctes²⁷⁷. Et il les énumère :

« Et en effet là-bas sont nécessairement sous leurs raisons propres non pas seulement les genres des choses, et toutes leurs espèces, mais aussi les individus, et non seulement les tous, mais les parties, bien qu'elles soient infinies dans une chose même unique, et tout ce qui est substantiel et accidentel, et dans les accidents tant les quantités que les qualités, etc. — et tout cela non seulement dans les choses qui sont, mais encore, et de la même façon, dans toutes les choses, quelles qu'elles soient, qui peuvent être faites par Dieu. Et non seulement, certes, sont distinctes les raisons des créatures et des natures, mais aussi celles des vertus et des béatitudes, et, dans ce nombre, non seulement de celles qu'il confère aux créatures, mais aussi de toutes celles — et autant qu'elles sont — qu'il peut conférer, soit à celles qu'il a déjà faites, soit aux nouvelles qu'il n'a pas encore faites et qu'il peut encore créer²⁷⁸. »

Vers la fin du chapitre (« Nec tantum certe »), Achard commence à écarter le sujet principal (les distinctions dans la forme première). Il expose sa doctrine des vertus et des béatitudes. Il existe donc une seule Vertu qui est Dieu, les vertus premières et suprêmes qui sont en Dieu et les vertus que les saints reçoivent par participation à ces vertus suprêmes. Il existe également des béatitudes suprêmes, qui sont Dieu, et des béatitudes de créatures, qui en dérivent. Le nombre des vertus et des

1987, p. 225-226. Nous ne pensons que ce *si* change beaucoup la signification. La phrase 1 n'est pas nécessaire comme prémisses et elle peut être parmi les conclusions.

²⁷⁶ Martineau ajoute un *nec* au début de cette phrase pour souligner qu'elle est une conséquence comme les cinq phrases précédentes. E. MARTINEAU, « Eclairissement IX », dans ACHARD DE SAINT-VICTOR, *L'unité <de Dieu> et la pluralité des créatures (De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum)*, éd. E. MARTINEAU, Saint-Lambert-des-Bois, 1987, p. 225-226.

²⁷⁷ Nous comprenons de cette manière la phrase suivante : « Et ut supra rerum quae ibi intelliguntur prosecuti sumus distinctiones, sic et ipsarum in quibus ibi intelliguntur distingui oportet rationes <et ipsas inter se> esse distinctas », *De unitate*, II, 3, éd. MARTINEAU, p. 145.

²⁷⁸ « Etenim ibi sunt necessario sub rationibus suis non modo rerum genera et species universae sed et individua, nec modo tota, sed et partes, licet sint infinitae in re et una, et ea quae <sunt> substantialia et accidentalialia, et in accidentibus tam quantitates quam qualitates, et <caetera> universaliter omnia, et <h> <aec> universa non solum in rebus quae sunt, <sed> et eodem modo in omnibus quaecumque a Deo fieri possunt. Nec tantum certe creaturarum et naturarum, <sed> et virtutum et beatitudinum distinctae sunt rationes, et in hiis non modo earum quas confert creaturis sed et omnium quas et quot conferre potest, sive eis quas jam fecit, sive eis quas ipse nondum factas adhuc potest creare novas. », *De unitate*, II, 3, éd. MARTINEAU, p. 144-145.

béatitudes est plus grand là-bas qu'ici, car il en existe là-bas certaines qui ne s'appliquent qu'à Dieu ou aux autres vertus et béatitudes. De cette manière, les vertus et les béatitudes sont les participations de la création au créateur et les connexions entre ces deux.

Ensuite, Achard ajoute qu'il existe deux relations de connexion : celle entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit et celle entre le Saint-Esprit et les dons et grâces qu'il distribue. La première relation est le prototype de la deuxième. Il précise également que les distributions des grâces et des dons ont été prédestinées, c'est-à-dire, avaient été distribuées intellectuellement aux créatures avant que le monde soit créé.

Achard propose également un petit tour de l'histoire spirituelle de la création richement illustré par des citations de la Bible afin de souligner qu'il y avait des événements (l'établissement du royaume de Dieu, l'élection du Saint des Saints – le Christ, etc.) qui ont été prévus avant la création du monde. Finalement, il précise que la prédestination est possible grâce à la raison causale, ce qui illustre l'existence de trois sortes de raisons là-bas : la forme, la cause et le mode, et le fait que Dieu a fait les choses « qui étaient destinées à être²⁷⁹ » (*futura erant*) et non pas « tout ce qu'il pouvait faire » (*facere poterat*).

En II, 4, Achard parle de distinction des raisons. Il commence en disant que les distinctions des choses proviennent (*profluunt*) des distinctions des raisons, « et c'est pourquoi il faut qu'elles soient aussi distinctes, et contiennent en elles-mêmes de quoi être distinctes ». Ensuite, il se pose une série de questions :

« Mais d'où cette distinction même tient-elle son origine ? Il nous faudra le dire dans la suite. Et puis, qu'est-elle donc ? C'est-à-dire : quelles propriétés selon lesquelles elle existe – et non pas simplement les corrélations que les raisons des choses ont avec les choses elles-mêmes – sont-elles dites les raisons de ces <choses>, ou comment la distinction des raisons procède-t-elle de son origine ? Voilà qui semble, comme cet ouvrage le montrera, non seulement difficile, mais même indicible²⁸⁰. »

A partir de ce moment et jusqu'à la fin de ce chapitre relativement court, Achard introduit la nouvelle doctrine des intellections qui sont reliées aux connexions. Il dit à propos des intellections qu'elles proviennent des raisons et concernent des choses et que « l'intellection d'une chose

²⁷⁹ Nous corrigeons ici l'édition de Martineau : le texte adopté « *factura erant* » (qui étaient destinées à faire) est manifestement absurde, sauf à supposer une erreur grossière de grammaire de la part d'Achard, prenant à la voix passive un participe futur actif.

²⁸⁰ « Unde autem originem habeat et illa distinctio, in sequentibus dicendum erit. Quodnam vero ipsa sit, id est quae proprietates secundum quas consistit, non <corre>laciones quas rationes rerum habent ad res ipsas tantum, earum rationes dicuntur vel qualiter distinctio rationum a sua procedit origine, hoc, ut opus ostendet[ur], non modo difficile, sed videtur indicibile. » , *De unitate*, II, 4, éd. MARTINEAU, p. 148-149.

quelconque est en quelque sorte une connexion de celui qui intellige et de la chose intelligée. »²⁸¹. Les intellections sont les connexions qui permettent à Dieu de voir les choses directement. Comme les raisons sont dans une raison de Dieu, les intellections sont dans un intellect de Dieu. Les raisons et la distinction concernent le Fils, et les intellections et la connexion le Saint-Esprit. Il y a le même nombre de distinctions que des connexions.

De cette façon, en II, 4, Achard montre pourquoi les distinctions des raisons peuvent être imposées à partir des distinctions des choses.

La notion principale de ces chapitres est la *forma prima*. En II, 1-4, Achard démontre qu'il existe une forme première qui contient les formes créées. Cette forme est distincte en soi. De plus, ce n'est pas seulement les formes qui ont cet ordre « la forme première – les formes créées – les choses », mais aussi les vertus et les béatitudes. Les distinctions entre les formes qui sont dans les formes créées peuvent être découvertes à partir des choses qui elles-mêmes proviennent des formes. Ces hiérarchies sont liées à la distinction *in intellectu/in actu* développée plus haut. Notamment, Achard explique la distinction *in intellectu/in actu* du point de vue du processus de la création (II, 2). Il s'agit, dans ce cas, de la hiérarchie et de la multiplication qui sont des éléments de systèmes platoniciens. De plus, selon Achard, les formes (les êtres intelligibles) sont en haut de la hiérarchie et les choses (dont aussi les êtres sensibles) en bas.

En II, 3, Achard parle de nouveau des catégories (substances, qualités, accidents, etc.) et d'autres moyens de distinguer les formes (les tous, les parties, etc.). De cette façon, il essaie de définir quels sont les éléments indivisibles qui constituent des êtres intelligibles et sensibles. Cela touche la question de l'identité des choses.

Une autre notion importante est l'*intellectus*. Au sens actif, ce mot désigne le Verbe de Dieu (II, 1-2). Au sens passif, il désigne l'image mentale d'une chose (II, 4). La doctrine de l'Intellect en tant que forme première, la Sagesse et le Verbe contribue à la christologie d'Achard. Elle explique notamment comment le Christ est la forme première des choses. Elle ressemble à la doctrine médioplatonicienne du *logos* incarné, mais aussi à la doctrine néoplatonicienne selon laquelle le monde sensible provient à partir du premier principe intelligible ou, encore, le premier principe émane dans son hypostase.

²⁸¹ « Intellectus autem rei cujuslibet quasi connexio quaedam est intelligentis et rei intellectae. », *De unitate*, II, 4, éd. MARTINEAU, p. 148-149.

III.2.2.4 II, 5-11 – variété des formes

Le début du chapitre II, 5²⁸² témoigne qu'il s'agit des nombres en tant que formes. D'abord, Achard divise les nombres en intellectuels et premiers (*intellectuales et primi*) et en nombres nombrables (*numerabiles*), qui sont dans des esprits, des corps ou des choses et qui sont inférieurs.

Ensuite (« Item nihilominus »), en s'appuyant sur de nombreuses citations d'Augustin, Achard affirme que les nombres sont dans la Sagesse, qui est une et distincte. Les nombres sont donc « les mêmes dans les raisons ou en eux-mêmes, c'est-à-dire invariables, incréés, éternels, véritables et premiers, ou plutôt la vérité même » et « ils sont variables, créés et temporels, n'étant alors que des simulacres et des traces » dans les créatures²⁸³.

Puis, Achard ajoute (« ubi autem ») qu'il existe des proportions des nombres, qui ont également leurs raisons formelles. Ces proportions intellectuelles des nombres sont à l'origine des propositions des choses. Les raisons des propositions se trouvent dans la Sagesse de Dieu.

Vers la fin, Achard revient à la théorie des formes en précisant qu'il y a d'autres éléments qui se trouvent parmi les formes et « dans lesquelles les choses sont vues ou peuvent être vues », à savoir « les espèces des choses, ou leurs quantités, ou leurs natures, ou leurs figures, ou leurs relations, ou leurs mouvements »²⁸⁴.

En finissant le chapitre II, 5, Achard promet de rappeler ce qu'Augustin a dit à propos des raisons formelles des choses. Et il le fait dans le chapitre II, 6. Achard cite donc Augustin (*De Trinitate*, IX, VI ; XII, II ; XII, XIV...). Ces citations servent à démontrer les points suivants :

- 1) il existe des choses éternelles (raisons) qui sont, contrairement aux choses temporelles, incorporelles, intelligibles et inchangeables.
- 2) il y a deux manières de les concevoir: par le sens corporel (l'œil qui voit les objets dans la lumière) et par l'intuition (l'âme intellectuelle qui voit les choses intelligibles dans une certaine lumière spécifique).

²⁸² « Quae utique <rationes>, cum sint prorsus infinitae, in eis necessario omnes reperiuntur numeri », II, 5, éd. MARTINEAU, *De unitate*, p. 150.

²⁸³ « Forsitan vero ut de rerum formis sic intelligi potest et de numeris quia ipsi idem in rationibus sive in se ipsis <in>variabiles sunt, increati, aeterni, veri et primi, vel potius veritas ipsa atque principium quoddam causaque posteriorum, in creaturis vero et rebus subjectis pro rerum earundem qualitate atque natura, variables, creati, temporales, simulacra et vestigia veritatis, effectusque causae principalis. », *De unitate*, II, 5, éd. MARTINEAU, p. 152-153.

²⁸⁴ « Ad formales quoque rerum rationes aeternas spectare videntur omnes illae in quibus videntur et videri possunt, sive rerum species, sive rerum quantitates, sive naturae sive figurae, sive relationes, sive motus. », *De unitate*, II, 5, éd. MARTINEAU, p. 152-153.

Dès les débuts de chapitres II, 7 et II, 8²⁸⁵, nous apprenons que leur sujet commun est les éléments qui sont parmi les raisons éternelles.

En II, 7, Achard distingue les deux groupes d'éléments qui sont parmi les raisons formelles :

- « celles dans lesquelles les choses sont connues » (« illae in quibus res agnoscuntur ») ;
- « celles à partir desquelles elles sont connues » (« illae ex quibus agnoscuntur »)²⁸⁶.

Il donne à titre d'exemple (« Ut gratia exempli) que, dans le deuxième cas, il s'agit des objets comme des points, des lignes, des surfaces incorporelles, des longueurs et des largeurs, des corps mathématiques. En outre, ils « ne peuvent jamais tomber sous le sens ou l'imagination, mais ils subsistent dans la seule compréhensibilité de la raison ou de l'intellect »²⁸⁷. Finalement, Achard ajoute (« quamvis ») que ces objets sont parmi les nombres premiers et intellectuels.

Le chapitre II, 8 est consacré au problème des universaux. D'abord, Achard envisage deux possibilités :

- 1) Les choses universelles ont « là-bas leurs raisons et leurs formes supérieures, d'après lesquelles elles seraient formées là-bas intellectuellement et ici en acte, de même que sont formées d'après elles les choses sujettes ».
- 2) Les choses universelles « sont les formes premières des choses elles-mêmes immuables et éternelles en soi, et infusées temporellement et par participation aux choses formées d'après elles »²⁸⁸.

Ensuite, Achard propose quelques exemples qui, à son avis, parlent des universaux :

- la citation d'Augustin (*De Trinitate* VIII, V-VI) à propos d'une âme juste d'après laquelle toutes les âmes doivent être formées ;
- l'exemple du corps carré qui est la forme générique de tous les carrés (cet exemple prend son origine également chez Augustin, *De Trinitate* XII, XIV) ;
- la citation de Sénèque (*Lettre*, LXV) à propos de l'humanité d'après laquelle chaque homme est formé.

²⁸⁵ « Ad formales autem rerum rationes non solum pertinere tradendae sunt illae in quibus res agnoscuntur, sed et illae ex quibus agnoscuntur », *De unitate*, II, 7, éd. MARTINEAU, p. 158 ; « Res vero universales qualiter sint in aeternis rerum rationibus », *De unitate*, II, 8, éd. MARTINEAU, p. 160.

²⁸⁶ « Ad formales autem rerum rationes non solum pertinere tradendae sunt illae in quibus res agnoscuntur, sed et illae ex quibus agnoscuntur, id est ex quibus demonstratur quod circa unius quoque <rei> demonstrationem ad unam, et de re illa, veritatem comprobendam confluere possunt innumerabiles. », *De unitate*, II, 7, éd. MARTINEAU, p. 158-159.

²⁸⁷ « Ut circa lineam, gratia exempli, <quia> punctis non constat, vel superficiem, quia ipsa nec ex lineis, vel corpus, quia nec ipsum ex superficiebus; <punctos> autem <vel> lineas vel superficies intelligimus incorporales quales eas concipit vel definit ratio, quae ad sensum vel imaginationem nunquam venire possunt, sed in sola rationis vel intellectus comprehensibilitate subsistunt; », *De unitate*, II, 7, éd. MARTINEAU, p. 158-159.

²⁸⁸ « Res vero universales qualiter sint in aeternis rerum rationibus, utrumne scilicet ipsae suas habeant ibi rationes et formas superiores secundum quas et ipsae ibi sint intellectualiter formatae et hic actu ipso, quemadmodum et secundum eas res formantur subjectae, an et ipsae formae sint rerum primae incommutabiles in se et aeternae sed rebus secundum eas formati ex tempore per participationem infusae », *De unitate*, II, 8, éd. MARTINEAU, p. 160-161.

Ces trois exemples lui permettent de dire qu'il existe certaines choses universelles qui existent par rapport aux choses sujettes. Ensuite, il discerne deux sortes de choses universelles :

- celles qui peuvent s'adapter à la taille de chaque chose : « en eux, de surcroît, elle est tout entière en chacun et unique en tous, et elle n'est point singulière en chacun ni davantage universelle en tous²⁸⁹ » ;
- celles « qui subsistent identiques, même en acte, dans des choses en nombre absolument infini²⁹⁰ » : la substance, le corps, le genre, l'accident, l'étant (*ens*), la chose.

Et pour finir il fait une remarque concernant les noms de choses universelles qu'ils désignent ces choses « pour autant qu'elles sont considérées dans la participation elle-même », c'est-à-dire, d'après les choses sujettes²⁹¹.

Dans les chapitres II, 9-11, Achard décrivent les énoncés vrais (*vera*, « jugements vrais » selon la traduction de Martineau). En particulier, dans le chapitre II, 9, Achard décrit les vérités à propos de Dieu, en II, 10, les vérités à propos de créatures et, en II, 11, il tire la conclusion :

« Ces vérités (*veritates*), bien qu'elles soient également distinctes entre elles de multiples façons, convergent cependant toutes dans une vérité unique et, selon leur substance, elles sont une seule vérité, une seule raison, en quelque sorte une seule forme, une seule sagesse et un seul Verbe de Dieu²⁹² ».

Les exposés concernant ces deux types d'énoncés vrais sont radicalement différents. En II, 9, Achard examine les énoncés vrais à propos de Dieu (les faits ou les affirmations de type : « Dieu est », « Dieu est Dieu », « Dieu est trine », etc. ou la négation : « Dieu n'est pas le ciel », « Dieu n'est pas la terre », etc.). Il établit qu'ils sont essentiellement là-bas, et ils ne proviennent pas de nous bien qu'ils puissent être intelligés par nous. Ils sont donc immuables et éternels.

Ensuite, il demande : que sont-ils, ces énoncés vrais (*vera*) à propos de Dieu ? Et il n'examine que des propositions affirmatives (« Dieu est », « Dieu est Dieu », « Dieu trine »²⁹³) du

²⁸⁹ « In quibus etiam et tota est in singulis et una in universis, nec in singulis singularis, nec in universis magis universalis; », *De unitate*, II, 8, éd. MARTINEAU, p. 160-161.

²⁹⁰ « Et sunt quaedam earum quae eadem actu quoque in rebus subsistunt prorsus infinitis. », *De unitate*, II, 8, éd. MARTINEAU, p. 160-161.

²⁹¹ « Nomina autem res significantia hujusmodi non eas notant prout sunt vel intelliguntur in se et a rebus subjectis discretas, sed prout attenduntur in ipsa participatione, secundum quod sunt in illis, in illarum actuali esse, non secundum quod sunt in suo naturali et vero esse intellectuali, ubi et ipsae in simplicitate sua subsistunt singulae singulariter, quae se participando aliis distribuunt communiter. », *De unitate*, II, 8, éd. MARTINEAU, p. 162-163.

²⁹² « Quae veritates, licet inter se multipliciter sint et distinctae, omnes tamen in unam conveniunt veritatem, et sunt secundum substantiam veritas una et ratio una et forma quodammodo una et sapientia una et Verbum Dei unum. », *De unitate*, II, 11, éd. MARTINEAU, p. 168-169.

²⁹³ Nous croyons que cette traduction est meilleure que celle de Martineau : « Or ces <vérités> semblent être en nombre infini, ainsi par exemple : Dieu être, Dieu être Dieu, Dieu être trine, le Père être, le Père être Père, le Père ne pas être le Fils, le Père ne pas être l'Esprit-Saint », « Haec autem infinita videntur esse, ut Deum esse, Deum esse Deum, Deum

point de vue de leur bonté. Achard distingue donc la « chose elle-même » (« res ipsa ») et le fait qu'elle est (« esse rem »). La première peut être mesurée d'après ce qu'elle est « en elle-même-même » (« in ipsa ») et la seconde d'après « ce qui provient d'elle » (« ex ipsa »). « Le fait qu'une chose est » (« rem esse ») ne peut être moins bon que la chose elle-même (« res ipsa »), car l'être d'une chose est toujours bon pour la totalité des choses, même si elle est mauvaise en soi. Pourtant, Dieu est différent du reste des choses créées, car il est le bien suprême et tout ce qui est bien provient de lui. Par conséquent, le fait que Dieu est (l'affirmation « Dieu est ») n'est pas mieux ni pire que Dieu lui-même. Et les faits « Dieu est Dieu » ou « Dieu est juste » ne sont moins bons que sa déité ou sa justice. Une addition importante : le fait que l'une des raisons éternelles est n'est pas moins bon que cette raison elle-même (« ratio ipsa »).

En II, 10, les vérités dites à propos des créatures sont traitées. Voici le plan de ce chapitre :

1) « Vera autem » – les énoncés vrais sont muables et temporels dans les créatures et immuables et éternels en Dieu, de la même façon que les créatures ont une nature différente en elles-mêmes et dans leurs raisons éternelles. Cela suit des prémisses suivantes :

1.1.« Ibi vero – Ut autem – Et ideo » – Ce qui est vrai ici (*vera*, « les énoncés vrais ») est la vérité (*veritates*) là-bas, car ce qui réside ici dans la connexion des choses, là-bas est dans les connexions des raisons.

1.2.« Connexiones vero » – les connexions « existent grâce à l'être simple qui ou bien se connecte à quelque chose ou bien connecte par soi quelque chose²⁹⁴ ». En Dieu, l'essence se rapporte au Père, les vérités au Fils, et les connexions au Saint-Esprit.

2) « Quae vera » – ces énoncés vrais sont les mêmes numériquement ici et là-bas, bien qu'ils soient des substances différentes, là-bas – éternelle et intelligible, les vérités mêmes, ici – temporelle et perceptible, les images et les similitudes des vérités. Voici les conséquences :

1.1. « Cum enim dicitur » – « Car lorsqu'on parle de <jugement> vrai, en l'occurrence éternel, l'éternité peut bien être intelligée comme s'étendant à l'«être» de la vérité même, mais non pas à l'être que la chose sujette a en soi et non pas dans la vérité au-dessus d'elle²⁹⁵ ». Ensuite, Achard passe à l'explication de l'imposition du nom « éternel » en prenant comme exemple le cas où quelque chose est dit par adjonction :

- la bague qui est dite neuve, même si l'or soit ancien ;
- l'énonciation est récente, même si le vers est ancien ;

esse trinum, Patrem esse. Patrem Deum esse, Patrem Patrem esse, Patrem non esse Filium, Patrem non esse Spiritum sanctum», *De unitate*, II, 9, éd. MARTINEAU, p. 162-163.

²⁹⁴ « Connexiones [...] per simplex esse <sunt> quod vel se ipsum connectit alicui vel per se aliud », *De unitate*, II, 10, éd. MARTINEAU, p. 166-167.

²⁹⁵ « Cum enim dicitur verum videlicet aeternum, in esse ipsius veritatis, non in esse rei subjectae quod habet in se non in ipsa veritate supra se, intelligi potest redundare aeternitas », *De unitate*, II, 10, éd. MARTINEAU, p. 168-169.

- ou un homme est bon au moment donné, en tant que citharède, mais non pas cependant bon absolument.

Dans le chapitre II, 11, Achard affirme que toutes les vérités ne sont qu'une seule Vérité, forme, sagesse de Dieu et, ensuite, il dit la même chose à propos des raisons éternelles (il y a la raison qui intègre les raisons éternelles). Pour conclure, il dit que pour Dieu il n'y a pas de différence entre la raison par laquelle il intègre et les raisons qu'il intègre (les raisons éternelles des choses). Les raisons, par conséquent, ne sont que la distinction dans une seule raison.

Ainsi, dans les chapitres II, 5, 7-11, Achard examine tout ce que peut être considéré comme formes, à savoir les nombres, les objets à partir desquels les choses sont connues (les lignes, les surfaces, les corps mathématiques), les universaux, les énoncés vrais à propos de Dieu et les créatures. Les notions centrales, dans ces chapitres, sont bien sûr, la *forma* et la *ratio*. Cependant, Achard y introduit beaucoup d'autres notions qui servent à préciser le contenu de *formae* (*numeri, res universales, res subjecta, res aeterna, etc.*) et à introduire des doctrines qui encadrent la doctrine des formes (*Ratio, Verbum Dei, Pater, essentia, connexio, etc.*).

De cette façon, Achard souligne le fait qu'il y a une pluralité au niveau supérieur de la hiérarchie. En même temps, les unités des êtres intelligibles correspondent aux êtres sensibles (choses) qui sont en bas de la hiérarchie, ce qui valorise le monde sensible par rapport au monde intelligible.

III.2.2.5 II, 12-15 – formes en tant qu'idées

Le chapitre II, 12 ouvre la nouvelle séquence. Les chapitres II, 12 et II, 13 font partie de la doctrine platonicienne des idées et le chapitre II, 14 réunit les deux doctrines : celle des idées et celle des formes. En II, 15, Achard pose une question concernant la forme première.

La doctrine des idées est introduite au chapitre II, 12. Achard reconnaît qu'il emprunte la doctrine de Platon qui a été transmise par Sénèque (*Lettres à Lucilius*, LVIII, LXV), complétée par Augustin et par Boèce. Selon Achard, Augustin ajoute que les idées sont « les modèles de ce qui advient par art²⁹⁶ » et non seulement de ce qui advient par la nature (*De diversis quaestionibus* 83, qu. 46) et Boèce aperçoit les idées en tant que constituants du « monde archétype » (*De consolatione philosophiae*, III, metr. 9, v. 7-8). Ainsi, le chapitre II, 12 est, en réalité, un recueil des opinions d'Augustin, de Boèce et des « philosophes païens » (Platon transmis par Sénèque) à propos des idées.

²⁹⁶ « Has Plato definit 'aeterna exemplaria eorum quae natura fiunt'. Augustinus vero vult eas et exemplaria esse eorum quae artificialiter fiunt. », *De unitate*, II, 12, éd. MARTINEAU, p. 170-171.

En II, 13, Achard continue l'exposé sur les idées. Il part de la distinction de Sénèque sur l'idée et l'*idos* (*Lettre LVIII*) en l'introduisant en tant qu'équale à sa distinction *in intellectu/in actu*. Ensuite, il revient de nouveau au début de la Genèse « Dieu dit : que la lumière soit, et la lumière a été faite » (I, 3) pour dire qu'il s'agit dans ce verset du Verbe de Dieu. Il précise aussi que cette explication ne contredit pas son explication précédente (II, 2), à savoir qu'il s'agit là de l'existence *in intellectu et in actu*.

La suite du chapitre II, 13 fait comprendre que le développement précédent servait à établir la doctrine des trois formes : la forme première (qui est Verbe et Dieu lui-même), la forme seconde (à partir de la première, mais *in intellectu*), la forme troisième (qui n'est pas dans le Verbe). Achard finit ce chapitre en rappelant l'Évangile de saint Jean (I, 3-4) « Ce qui a été fait, en lui était vie, la vie était la lumière des hommes », qui parle, à son avis, de la forme première qui descend dans le monde.

En II, 14, Achard compare d'abord les deux distinctions : celle de l'*idea* et l'*idos* et celle des trois types de formes. Il croit qu'il faut les examiner du point de vue de « divers états d'existence et modes d'être intelligées à elles propres » et d'« une multiplicité numérique (*numerositas formarum*) des formes mêmes »²⁹⁷. Achard précise également qu'il va expliquer cela à partir du verset de l'Évangile selon saint Jean (I, 3-4). Ainsi les questions suivantes apparaissent :

- 1) Est-ce qu'il y a une différence numérique entre les formes seconde et troisième ? Achard affirme qu'il y a identité entre ces deux types de formes (comme cela a été indiqué auparavant en II, 13).
- 2) Comment la forme première est-elle intelligée en tant que même numériquement (*in numero*) avec les autres types de formes (seconde et troisième)?
 - 2.1. « Non enim » – parce qu'il n'y a pas deux formes qui précèdent la chose ni selon l'ordre de la formation, ni selon l'ordre de l'intellection, il existe donc une seule Forme ;
 - 2.2. « Item prorsus » – car ce sont les mêmes êtres ici et là-bas.

Afin de développer la seconde réponse, Achard enchaîne la séquence des oppositions entre ici et là-bas qui se termine par la citation de saint Jean (I, 3-4, 5, 9, 14). Cela le mène à expliquer que l'évangéliste utilise le passé « était » (« erat ») au lieu du présent « est »²⁹⁸ afin de préciser que le Verbe était toujours auprès de Dieu avant de venir dans le monde, mais qu'il ne cesse pas d'être

²⁹⁷ « Considerandum est an forte bipertita illa quae praemissa est formarum divisio, in ideas videlicet et idos, vel illa etiam tripertita, in formas prout sunt in rebus subjectis et formas prout intelliguntur, quae sunt ipsae rerum rationes aeternae, secundum varios earum status existendi <et> intelligendi modos magis quam secundum ipsarum numerositatem formarum <intelligenda>, intelligendo sic ut omnino sit verum si et expresse et proprie dictum quia quod factum est, in Verbo erat vita. », *De unitate*, II, 14, éd. MARTINEAU, p. 174-175.

²⁹⁸ Dans la ligne « in principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum », (Jean, I,1).

là-bas même après. Par conséquent, le Verbe reste ici et là-bas. Etant donné que par le Verbe Achard désigne la forme première, de cette manière il montre que cette forme reste ici et là-bas identique.

Pour finir ce chapitre, il compare la forme première avec le Christ qui a deux substances (divine et humaine) et une seule personne.

Au début du chapitre II, 15, Achard formule un autre problème :

« Mais bien que ce soit la même forme qui est ici faite, là-bas non faite, ici temporelle, là-bas éternelle, cependant il n'est pas vrai purement et simplement qu'elle soit faite et non faite, temporelle ou éternelle, ou que la forme faite et temporelle soit la forme non faite et éternelle.²⁹⁹ »

Vu que dans le chapitre précédent Achard a démontré qu'il y a une identité entre la forme ici et là-bas, ou entre la forme première et les idées et les *idos* (les formes seconde et troisième), il se demande comment cette forme première peut avoir la propriété d'être faite tout en étant non faite ? Pour expliquer cela Achard propose trois exemples :

- 1) le vers, qui est dans l'esprit, prononcé ou écrit, n'est pas absolument le même ;
- 2) le son (*vox*) qui tantôt peut avoir signification (comme le verbe latin *do*, « je donne »), tantôt non (comme la syllabe *do* dans le mot *donas*, « tu donnes », ou *domus* « la maison ») ;
- 3) le modèle (comme le vers dans l'esprit) et la copie (le vers prononcé) qui ne sont pas la même chose.

Ensuite, Achard propose une solution : d'appeler ce qui est ici *idos* et ce qui est là-bas *idea* pour nommer la différence entre les formes ici et là-bas. A partir de cela, Achard tire une conclusion supplémentaire :

- il existe une raison pour laquelle l'évangéliste a dit : « ce qui a été fait, en lui était vie » (Jean, I, 3-4), cette expression signifie l'*idea* et l'*idos* ;
- on ne sait pas comment nommer l'*idea* et l'*idos* pour chaque forme précise.

Dans les chapitres II, 12-15, Achard expose la doctrine des idées empruntée à Sénèque. Il introduit également la doctrine des trois sortes de formes (première, deuxième, troisième) en expliquant que l'*idea* et l'*idos* correspondent aux formes deuxième et troisième. Ses réflexions s'appuient souvent sur l'exégèse de l'Evangile selon saint Jean. Les notions principales de cette

²⁹⁹ « Quamvis autem eadem forma sit hic facta, ibi infecta, hic temporalis, ibi aeterna, non tamen simpliciter verum est <quod sit> facta et infecta, temporalis vel aeterna, vel quod forma facta et temporalis forma sit infecta et aeterna. », *De unitate*, II, 15, éd. MARTINEAU, p. 176-177.

partie sont l'*idea* et l'*idos* qui ont le rapport avec la notion de *forma* divisée en *prima*, *secunda*, *tertia*. Cette division des formes complète la doctrine de leur hiérarchie qu'Achard a déjà commencé à exposer en II, 1-2. Une autre question importante qui apparaît ici est : « comment la multiplicité des formes et des choses peut-elle provenir de la forme première ? ». Achard discute cela en II, 14 et 15 en s'appuyant sur les expressions *in actu/in intellectu*.

En définitive, Achard continue d'étudier les sujets de la hiérarchie et de la multiplication des êtres. Les êtres qui se trouvent aux niveaux différents de la hiérarchie (les trois sortes de formes) ont des propriétés métaphysiques différentes, ce qui est aussi un trait distinctif du néoplatonisme.

III.2.2.6 II, 16-18 – doctrine des raisons causales

Le chapitre II, 16 est une transition. Au début Achard déclare que les raisons éternelles étaient jusque là l'objet de sa recherche et qu'il en a déjà découvert assez à ce propos³⁰⁰.

Ensuite, il expose ses réflexions concernant la difficulté pour l'homme de voir la vérité des choses. Il s'appuie sur des notions comme « l'œil de la seule intelligence », « la vivacité du regard de l'âme », « l'homme intérieur », etc. Parmi les sources de ces réflexions, Martineau évoque le *De Trinitate* (VIII, II-II) et le *De ideis (De diversis quaestionibus 83, qu. 46)* d'Augustin.

En même temps, dans ce chapitre, Achard change le style de son exposition. Ici, il ne propose pas de démonstrations, mais il veut plutôt convaincre le lecteur de la nécessité de « l'exercice fréquent et zélé de la raison dans une méditation assidue de semblables choses [...], la pureté du cœur, et le silence intérieur loin du fracas des actions et du tumulte des pensées³⁰¹ ».

A la fin, Achard annonce qu'il passe désormais aux raisons à cause desquelles les choses adviennent (raisons finales ou causes des œuvres) et qu'il va les traiter plus brièvement que les raisons formelles.

Il commence le chapitre II, 17 par l'argument :

« Dieu, qui est la raison elle-même, suprême, infinie et immense, ne peut rien opérer 'irrationnellement', ni rien d'irrationnel³⁰². »

³⁰⁰ « De rationibus igitur aeternis secundum quas res fiunt, id est de intelligibilibus et primis earum formis, hactenus prosecuti sumus. », *De unitate*, II, 16, éd. MARTINEAU, p. 180.

³⁰¹ « Mentis industria et in rerum hujusmodi meditatione assidua rationis frequens et diligens exercitatio, [...] et a strepitu occupationum cogitationumque tumultu quies interna. », *De unitate*, II, 16, éd. MARTINEAU, p. 182-3.

³⁰² « Deus, qui ratio ipsa summa, infinita et immensa <est>, operari nihil 'irrationabiliter' vel irrationabile potest. », *De unitate*, II, 17, éd. MARTINEAU, p. 182-183.

Cette thèse ressemble à celle du *Timée*, 28a où Platon dit qu'une œuvre de la raison rationnelle doit être aussi rationnelle. Voici les conséquences :

« (1) Dieu ne considère assurément aucune raison que la sienne propre pour <déterminer> pourquoi il fait tout ce qu'il fait, (2) ni ne s'incline au-dessous de lui-même pour chercher sous lui une cause rationnelle de ses ouvrages, (3) et il n'a absolument pas pu constituer cette 'cause première et générale' ailleurs qu'en lui-même, qui seul est le principe premier et suprême de tout, (4) pas plus qu'il n'a pris en considération de toute éternité une cause muable et transitoire de ce qu'il allait créer dans le temps : il a considéré au contraire une cause déterminée, ferme et coéternelle à lui, (5) et la cause de sa volonté éternelle — c'est-à-dire la raison pourquoi il a voulu de toute éternité tout ce qu'il a voulu — n'a pu être une raison non-éternelle. En effet, une cause quelconque ne peut être postérieure à ce dont elle est cause³⁰³. »

De cette manière, Achard démontre qu'il y a une cause éternelle, déterminée et ferme en Dieu. Ensuite, il ajoute que « même chez l'homme il n'y a peut-être aucune raison de faire ou de vouloir qui n'ait été de toute éternité³⁰⁴ ». Il prend l'exemple de la justice qui, étant la raison éternelle, sert en tant que modèle de tout ce qu'un homme fait de juste. Cette raison avait été éternelle en elle-même (« in se ipsa ») avant de commencer à être dans la créature (« in creatura »), et même après elle demeure en tant que telle.

Le chapitre II, 18 commence par une séquence de négations (« Nisi autem », « Imo », « Negari tamen nequit quin »), qui servent à introduire la description des raisons causales. De cette manière, Achard affirme que les causes sont distinctes, ce qui permet aux hommes et aux anges de voir les choses distinctes. Mais il existe une Cause distincte de tout (Achard cite l'apôtre Paul, *II Corinthiens*, XII, 2 et *Romains*, XI, 33, afin de démontrer cela), ce qui permet à Dieu d'avoir une intellection plus ample des choses. Cette cause est la raison de Dieu ou Dieu lui-même.

Puis, Achard donne un exemple de la subdivision de causes : s'il existe la volonté divine en tant que cause générale et première, il y a aussi des causes rationnelles (*causae rationabiles*) «

³⁰³ « Opus vero rationabile non est quod non ex aliqua ratione processerit, id est quod aliquam rationabilem sui causam non habuerit, nec Deus certe aliam nisi suam cur faciat omnia quae facit attendit rationem, nec se inclinat infra se ut <causam> rationabilem operum suorum quaerat sub se, nec alibi prorsus eam constituere potuit 'primam et generalem', nisi in se qui solus primum et summum omnium est principium, nec ab aeterno temporalem eorum quae facturus erat in tempore mutabilem[que] et transitoriam consideravit causam, sed certam, fixam atque sibi coaeternam, nec voluntatis ipsius aeternae, id est cur ab aeterno voluerit quicquid ipse voluit, ratio alia potuit esse causa non aeterna. », *De unitate*, II, 17, éd. MARTINEAU, p. 182-185.

³⁰⁴ « Sed nec ulla forsitan apud hominem quoque faciendi vel volendi quaelibet ratio est, quae ab aeterno non fuerit », *De unitate*, II, 17, éd. MARTINEAU, p. 184-185.

pour faire une maison, à savoir y habiter, une autre pour faire un vêtement, à savoir s'en revêtir, une autre pour faire un livre [...], pour le lire³⁰⁵».

Ensuite, Achard ajoute (« Similiter quoque ») qu'il existe la Raison éternelle qui se multiplie en plusieurs raisons et la Cause éternelle qui se multiplie donc en raisons causales. En tant qu'exemple Achard prend la Sagesse multiple (*multiplex*) en s'appuyant sur la *Sagesse*, VII, 22, 27.

Le problème suivant est la variation des œuvres « en conformité avec les choses et les temps ». Selon Achard les œuvres (*opera*) varient, mais leurs raisons sont invariables, ainsi que les raisons des variations. Cela permet de juger des œuvres qui ont été faites rationnellement.

Les raisons du jugement (*judicium*) à propos des œuvres singulières existent toujours, même si les œuvres adviennent et périssent en des moments différents. C'est-à-dire, il n'y a pas de raisons pour tous les états d'une chose (future, présente ou passée), mais une raison pour chaque chose. Le problème est ce que les choses adviennent et périssent, alors que les raisons restent immuables. Achard propose la solution suivante :

« Et il n'y a pas non plus de raison que quelque chose advienne présentement (*modo*) qu'il n'y ait aussi alors une raison, non certes qu'elle advînt alors (*tunc*), mais bien qu'elle advînt si la chose et ses 'circonstances' étaient comme elles sont présentement³⁰⁶. »

Achard veut dire qu'il n'y a pas de raisons d'actualisation qui fait exister la chose dans un moment défini du temps (présent, *modo*), mais plutôt qu'il existe une raison qui implique l'apparition d'une chose dans certaines circonstances et que cette raison existe alors (*tunc*). Bien que cette raison existe alors (*tunc*), elle agit en moment défini (*modo*).

Achard ajoute que pour les œuvres il est possible qu'elles soient rationnelles en un moment, et irrationnelles en un autre, par rapport aux choses différentes, mais pour les raisons il n'est pas possible que « ce qui une fois est raison, devienne une autre fois non raison, ou, au contraire, de non raison, raison, ou encore que ce qui est chez l'un raison, soit chez l'autre non raison³⁰⁷ ». Cela veut dire que la rationalité des œuvres peut changer selon les circonstances, mais non la rationalité des raisons non.

³⁰⁵ « Causarum rationabilium distinctiones, secundum quas propter aliud dicitur facere domum, scilicet ut ibi inhabitet, propter aliud vestimentum, id est, ut illud induat, propter aliud librum [...] ad legendum », *De unitate*, II, 18, éd. MARTINEAU, p. 186-187.

³⁰⁶ « Nec modo fieri aliquid ratio est, quod et tunc ratio non esset, [et] non ut tunc fieret, sed ut fieret si res et circumstantiae ita se haberent ut modo se habent », *De unitate*, II, 18, éd. MARTINEAU, p. 188-189.

³⁰⁷ « Ut autem quod semel est ratio, aliquando fiat non ratio, vel e contrario de non ratione, ratio, ut etiam quae apud alium est ratio, apud alium sit non ratio, penitus est impossibile, si rationabiliter intelligit utrumque. », *De unitate*, II, 18, éd. MARTINEAU, p. 188-191.

L'auteur finit par dire que même si quelqu'un peut se tromper dans le jugement à propos des raisons, cela n'implique pas le changement des raisons mêmes. La raison de jugement est la lumière (celle de Jean I, 5) qui illumine de telle manière qu'elle permet de voir la Raison et la Vérité là-bas.

De cette façon, les chapitres II, 17-18 décrivent les raisons causales comme cela a été annoncé en I, 39. Achard change légèrement la nomination. Il les appelle les causes rationnelles (*causae rationabiles*). Elles existent en Dieu, mais elles ont leurs conséquences dans le monde sensibles – les œuvres (*opera*). La doctrine des causes ressemble à celle des formes : il existe une Cause première, les causes se multiplient. Achard pose également des questions sur la correspondance entre les causes et les œuvres et sur la possibilité de juger correctement les œuvres d'après leurs causes. Tout cela s'inscrit dans le cadre du dualisme platonicien.

III.2.2.7 II, 19-21 – derniers chapitres

Les débuts des chapitres II, 19-21 montrent qu'Achard change le sujet³⁰⁸. Il passe de la description des raisons causales aux raisons en général.

Dans le chapitre I, 19, Achard pose de nouveau une question sur les trois sortes de raisons, car, selon lui, ce qu'il a affirmé à propos des raisons causales vaut aussi pour les autres. Il souligne qu'il existe une seule raison « que quelque chose advienne », qui est sa cause rationnelle et qui signifie « la cause de faire, mais aussi la forme du fait lui-même et le mode de son déploiement ». Et bien que la forme soit rationnelle « d'après les raisons formelles, la cause d'après les raisons causales, le mode d'après les raisons déployantes ou, si l'on peut dire, modales », il existe une raison éternelle grâce à laquelle la chose advient³⁰⁹. De cette manière, il revient à la doctrine de la raison de chaque chose.

Achard promet aussi de parler des modes :

³⁰⁸ « Quamvis autem hoc loco circa causales intentio consistat rationes, quae tamen dicta sunt non solum de causalibus, sed de aliis quoque vera sunt rationibus. », *De unitate*, II, 19 ; « Rationes vero hujusmodi, licet aeternas, attendimus tamen nonnullas secundum ea etiam quae non sunt aeterna », *De unitate*, II, 20 ; « Cum autem originales <causae> eorum quae a Deo ex sola ipsius fiunt, id est bonitate gratuita, nulla prorsus id exigente rei cujuslibet alterius sive natura sive justitia? », *De unitate*, II, 21, *De unitate*, II, 19, éd. MARTINEAU, p. 190-193.

³⁰⁹ « Non enim tantum causa faciendi, sed et forma ipsius facti et modus facti explicandi <nomine> rationa<bi>lis causae significatur, cum ut quid fiat ratio esse pronuntiatur. Si namque quodlibet de hiis tribus rationabile non fuerit, nec ipsum opus jam fieri ratio erit. Forma autem rationabilis dicitur esse et est ex eo genere rationum de quo supra satis egimus, modus ex eo, de quo post agemus. Forma siquidem rationabilis esse secundum rationes attenditur formales, causa secundum causales, modus secundum explicatrices, sive, ut ita dictum sit, modales. Non autem ideo dicitur de re aliqua, quod ipsam fieri est ratio, quia id ipsum, id est ipsam rem fieri, sit ratio ipsa, id enim temporale est, ratio autem aeterna, sed quia ratio est secundum quam et propter quam fieri queat, aut esse debeat. », *De unitate*, II, 19, éd. MARTINEAU, p. 190-193.

« Or la forme est dite et est rationnelle selon ce genre dont nous avons largement traité précédemment, et le mode, selon ce genre dont nous traiterons par la suite³¹⁰. »

Mais il n'existe pas de témoignage qu'il fait cela.

En II, 20, Achard évoque (« ut ») que nous considérons certaines raisons d'après ce qui n'est pas éternel :

« A partir de ce que nous voulons que les autres nous fassent, nous remarquons ce que nous devons faire aux autres, et, lorsque nous voyons ou apprenons ce que les autres font, et pourquoi, et comment, nous en inférons parfois la forme, la cause et le mode rationnels de la chose à faire³¹¹. »

Et ensuite, il ajoute (« ut ») la subdivision de raisons causales :

« Et celles qui ne sont considérées que d'après ce qui est en Dieu seul peuvent être sans inconvenance nommées raisons ou causes originelles; celles au contraire qui sont considérées d'après les choses naturelles, <raisons ou causes> naturelles; celles qui sont considérées d'après les mérites, <raisons ou causes> judiciaires; celles enfin qui sont considérées d'après les mérites de ce qui est fait, c'est-à-dire d'après ses conséquences, <raisons ou causes> finales³¹². »

De cette façon, Achard subdivise les raisons causales en raisons finales, originelles, naturelles et judiciaires. Par conséquent, il ne parle plus des raisons finales dans le cadre de la doctrine de trois sortes de raisons, mais il l'introduit par rapport à la doctrine des raisons causales³¹³.

Achard commence le chapitre II, 21 en évoquant la cause originelle qui dépend de la bonté de Dieu de manière que tous les biens et les dons gratuits dans les créatures proviennent d'elle. Il y

³¹⁰ « Forma autem rationabilis dicitur esse et est ex eo genere rationum de quo supra satis egimus, modus ex eo, de quo post agemus. », *De unitate*, II, 19, éd. MARTINEAU, p. 192-193.

³¹¹ « Ut, ex eo quod volumus ab aliis fieri nobis, animadvertimus quid et nos facere debeamus aliis, et cum videmus vel audimus quid faciant alii, et quare et qualiter, inde nonnunquam colligimus rei faciendae rationabilem et formam, et causam, et modum. », *De unitate*, II, 20, éd. MARTINEAU, p. 192-193.

³¹² « Et illae quidem quae secundum id quod in solo Deo considerantur, non inconvenienter nominari possunt rationes vel causae originales; illae vero quae secundum naturalia, naturales, quae secundum merita, judiciales, quae autem secundum merita eorum quae fiunt, id est secundum id quod ex eis sequitur, finales. », *De unitate*, II, 20, éd. MARTINEAU, p. 192-193.

³¹³ Martineau prévient qu'il ne faut pas confondre les raisons causales et les causes rationnelles, I, 19, *De unitate*, éd. MARTINEAU, p. 193, note 1.

a deux moments principaux où cette bonté a découlé et est provenue (*proflere et provenire*) dans le monde : la création et la rédemption.

Ensuite, Achard décrit les quatre grâces: création, rédemption des hommes, justification des anges et collation des bienfaits temporels que Dieu manifeste. Il hiérarchise les grâces³¹⁴ de la plus petite à la plus grande : la collation des bienfaits temporels, la justification des anges, la création, et la rédemption.

En comparant les grâces Achard introduit les notions de forme de Dieu, de forme d'un esclave et de forme de la justice. La notion de *forma* est employée dans un contexte assez différent de son usage précédent (I, 37-II, 15).

Après la description de la grâce de justification des anges, le *De unitate* finit brutalement par la phrase :

« Fin du traité de l'unité <de Dieu> et de la pluralité des créatures, en l'année de l'Incarnation du même Seigneur 1352. Amen³¹⁵. »

La première lectrice à l'époque contemporaine de cette œuvre, Marie-Thérèse d'Alverny, a remarqué qu'un exposé sur les anges qui précèdent cette phrase « appellerait de plus longs développements³¹⁶ ». Ainsi, étant le dernier, le chapitre II, 21 ne donne aucune conclusion.

Il est difficile de trouver le sujet commun à ces trois chapitres. En II, 19, Achard rappelle la doctrine des trois sortes de raisons en la liant à la doctrine des raisons causales. En II, 20, il propose la subdivision des raisons causales et, en II, 21, l'explication concernant l'une de ces raisons – la raison originelle. Cela ressemble plutôt au début d'un nouvel exposé sur les raisons causales.

Ces chapitres ne sont pas reliés thématiquement au reste du traité. Nous allons moins l'utiliser dans notre recherche.

³¹⁴ Selon l'observation de Martineau II, 21, note 16, p. 197.

³¹⁵ « Explicit De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum sub anno Incarnationis ejusdem Domini 1352. Amen », *De unitate*, II, 21, éd. MARTINEAU, p. 196-197.

³¹⁶ M.-T. D'ALVERNY., « Achard de Saint-Victor. *De Trinitate - De unitate et pluralitate creaturarum* », dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 21, 1954, p. 300.

Conclusion

Le plan du *De unitate*

Le *De unitate* consiste en plusieurs chapitres de longueurs différentes, qui peuvent être regroupés selon leurs sujets en parties. L'auteur développe deux sujets : la Trinité et les raisons éternelles.

Le contenu des chapitres I, 1-36 fait penser au traité trinitaire, dont les formes littéraires sont assez diversifiées. Par exemple, les chapitres I, 10-11 contiennent des éléments de *quaestio*.

Achard envisage de construire la deuxième partie du *De unitate* autour de la triade des raisons. Cette distinction se croise avec la distinction binaire sur *hic* et *ibi* et, plus tard, avec celle de l'*idea* et l'*idos*. Le croisement de ces dyades aident à formuler les problèmes platoniciens du *De unitate*. Achard propose également des énumérations des distinctions dans des raisons (I, 43) et des raisons mêmes des choses (II, 3 5 et 7). La deuxième partie contient aussi des *quaestiones* (I, 46) et des commentaires de versets bibliques (I, 40, II, 1, 15) qui sont distincts d'un exposé argumenté du reste du texte.

Voici le plan détaillé du texte :

Partie 1 : La doctrine trinitaire d'Achard

I, 1 – La pluralité est en Dieu.

1. I, 2-11 – Ce qui rend possible la pluralité en Dieu :

1.1. I, 2-3 – arguments en faveur de la pluralité divine :

- I, 2 – la pluralité est en Dieu en tant qu'intermédiaire entre l'unité suprême et la pluralité ;
- I, 3-4 - la pluralité est en Dieu grâce à la similitude qui rend possible la pluralité dans l'unité suprême et qui elle-même est là-bas ;

1.2.I, 5-8 – arguments en faveur de l'unité divine :

- I, 5-6 – l'unité en Dieu est la plus belle ;
- I, 7-8 – l'unité parfaite n'est possible qu'en Dieu.

I, 9 – Conclusions préalables.

1.3.I, 10-11 – les manières dont l'égalité se présente en Dieu.

I, 12 – Le plan.

2. I, 13-16 – Justification de la pluralité en Dieu.

I, 17 – Transition.

3. I, 18-22 – Justification du nombre des personnes :

- 3.1.I, 18-20 – arithmétique ;
- 3.2.I, 21-22 – pourquoi une quatrième personne est impossible.
- 4. I, 23-36 – Justification des noms de la Trinité et des personnes :
 - 4.1.I, 23 – Imposition du nom de "Trinité" ;
- I, 23-24 – Transition.
 - 4.2.I, 25 – la propriété de la première personne (l'unité) ;
 - 4.3.I, 26-29 – les propriétés de la deuxième personne ;
 - 4.4.I, 29 – Imposition des noms de deux premières personnes (le Père et le Fils) ;
- I, 30 – Transition.
 - 4.5.I, 31-34 – Justification de la propriété de Saint-Esprit de provenir du Père et du Fils ;
 - 4.6.I, 35-36 – les noms possibles de cette personne.

Partie 2 : la doctrine des raisons éternelles

- I, 37 – Chapitre de transition, "introduction" à la deuxième partie.
- 1. I, 38-42 – La doctrine des trois sortes de raisons éternelles :
 - 1.1. I, 37-38 – les correspondances entre les « êtres » en Dieu (les raisons éternelles) et dans le monde ;
 - 1.2. I, 39-41 – les trois sortes de raisons éternelles.
- I, 42 – Transition, plan des recherches.
- 2. I, 43-II, 15 – Les formes éternelles et les choses créées :
 - 2.1. I, 43-45 – les distinctions des choses se reflètent dans les formes ;
 - 2.2. I, 46-48 – le nombre des formes éternelles par rapport aux choses créées ;
 - 2.3. I, 49-50 – les modes *hic* et *ibi*.
- 3. II, 1-4 – La forme première :
 - 3.1. II, 1-2 – la forme première qui est à l'origine des formes ;
 - 3.2. II, 3-4 – la distinction dans la forme première.
- 4. II, 5-11 – La variété des formes :
 - 4.1. II, 5 – les nombres en tant que raisons premières des choses ;
 - 4.2. I, 6 – Augustin à propos des raisons éternelles ;
 - 4.3. II, 7-8 – les formes « à partir desquelles » (des objets mathématiques et des universaux) ;
 - 4.4. II, 9-11 – les énoncés vrais à propos de Dieu et des créatures.
- 5. II, 12-15 – Les formes en tant qu'idées.

Partie 3. II, 16-18 – La doctrine des raisons causales :

II, 16 – Introduction à la partie III.

1. II, 17-18 – La structure des raisons finales : la Cause qui est à l'origine et les causes des choses.

II, 19-21 – Les derniers chapitres

II, 19-20 – La variété des raisons éternelles.

II, 21 – Les trois grâces qui sont les causes originelles des choses.

Il est désormais possible de répondre aux questions posées au début de ce chapitre.

Le plan de Martineau correspond au *De unitate*, mais il ne prend pas en considération les chapitres II, 19-21. Il est vrai que ces chapitres sont plutôt à part et que le chapitre II, 21 fait même une digression spirituelle par rapport au reste du livre.

Nous avons étudié le plan du chapitre I, 12 qui consiste en trois parties dont certaines ont des sous-parties. Il ne correspond qu'à la première partie du *De unitate*, à savoir :

- la partie 1.2 aux chapitres I, 1-11 – la démonstration de la pluralité en Dieu ;
- la partie 2 aux chapitres I, 13-16 – la pluralité personnelle en Dieu ;
- la partie 3.1 aux chapitres I, 18-22 – le nombre des personnes ;
- la partie 3.2 aux chapitres I, 23-36 – les noms et les propriétés des personnes.

La partie 1.1, qui pose la question : comment les prédicats sont dits de Dieu, n'est pas dans le texte.

En définitive, ce sont seulement les chapitres I, 1-36 du *De unitate* qui reflètent le plan du chapitre I, 12, et encore de façon incomplète.

Un autre plan a été proposé par Achard en I, 42. Il a posé quatre questions pour chaque sorte des raisons:

1. si elles sont dans l'esprit de Dieu ;
2. si elles sont distinctes là-bas ;
3. d'après quoi ces distinctions sont assignées ;
4. si ce sont ces <êtres> mêmes ici et là-bas.

Martineau a démontré qu'Achard répond à ces questions par rapport aux formes dans les chapitres I, 44-48. Nous croyons qu'il le fait également par rapport aux causes en I, 17-18. A savoir, Dieu est raison et il opère par des causes rationnelles (1), les causes sont distinctes (2) et subdivisées (3) et elles sont les mêmes quand elles varient *nunc* et restent immuable *tunc* (4).

Nous n'avons pas la description des modes et nous ne savons pas si Achard poserait les mêmes questions.

Le texte a également quelques incohérences :

- un développement de pensée non consécutif : Achard introduit en I, 14 une définition de la Trinité comme si elle était déjà connue, tandis que c'est seulement en I, 26-29 qu'il parle de la deuxième personne comme de « ce qui est égal à l'unité » ;
- une division sur les chapitres non justifiée : les chapitres I, 10 et 11, 21 et 22, 26-29, 46-47 contiennent des arguments achevés et ne sont pas compréhensibles séparément ;
- les références vides : en I, 15, II, 10, 15, 19, Achard réfère aux thèses qu'il a l'intention d'exposer ou qu'il a déjà exposés, sauf qu'on ne les trouve pas dans le *De unitate*.

Ainsi la diversité des formes littéraires, le développement non fini (le fait que le texte ne peut pas être décrit par un plan logique), les incohérences de la pensée mènent vers la conclusion que le *De unitate* tel que nous l'avons aujourd'hui n'est pas achevé. Cela peut être expliqué par deux hypothèses :

- une partie du texte a été perdu ;
- l'œuvre n'était pas finie par son créateur.

Le schéma platonicien et les grands sujets du *De unitate*

Au cours de l'étude préliminaire du *De unitate*, nous avons trouvé plusieurs éléments des systèmes platoniciens :

- l'unité en haut ;
- la participation de notions (unité, beauté, similitude) du monde à la réalité créée ;
- la division en deux niveaux : ici et là-bas ;
- la hiérarchie des êtres (forme première, seconde, troisième) ;
- la procession des êtres à partir d'une source unique ;
- l'intellect de Dieu qui contient ses idées-raisons ;
- le questionnement concernant le statut des êtres intelligibles.

Achard diversifie ces sujets en posant les questions inspirées par la philosophie et la théologie contemporaines. Nous voyons les grands sujets qui regroupent ces questions :

- L'unité et la pluralité en Dieu ;
- La procession interne et externe de la Trinité ;
- Les raisons dans le Verbe incarné ;
- la doctrine des formes ;
- le statut des êtres intelligibles ;

- le statut du monde sensible.

Nous avons réuni ces sujets en précisant leurs questions principales :

Unité-Pluralité	
Est-ce que la pluralité provient de l'unité qui se multiplie en descendant du haut vers le bas ?	<i>unitas, pluralitas</i>
Est-ce qu'Achard accepte l'existence de niveaux métaphysiques qualitativement différents (le haut et le bas)?	<i>ista, illa, hic, ibi</i>
Comment la multiplicité est-elle possible en Dieu (dans la Trinité) ?	<i>unitas, pluralitas, similitudo, participatio, existendo</i>
La Trinité	
Pourquoi y-t-il seulement trois personnes dans la Trinité?	<i>Unitas, Id quod aequale est unitati, Aequalitas, persona, numerus</i>
Comment appeler correctement les personnes ?	<i>persona, proprietas, aequalitas, Trinitas, Pater, Filius et Spiritus Sanctus</i>
Quelle est la place des personnes de la Trinité dans la métaphysique du <i>De unitate</i> ?	<i>Pater, Filius et Spiritus Sanctus</i>
Le Verbe et les raisons	
Le Verbe incarné	
Quelle explication du mystère de l'incarnation a été proposée par Achard dans le <i>De unitate</i> ?	<i>Verbum, homo,</i>
Comment le Verbe contient-il les raisons ?	<i>Verbum, persona, ratio, Sapientia, veritas</i>
Comment le Verbe est-il une forme première ?	<i>Verbum, forma prima, intellectus, idea, idos, natura, Sapientia</i>
En quoi consiste la doctrine christologique d'Achard et quelle est son rôle dans le <i>De unitate</i> ?	<i>Verbum, forma prima, idea, idos, natura, substantia</i>
La multiplicité des raisons	
En quoi consiste la doctrine des trois sortes de raisons ?	<i>rationes finales, formales, explicatrices, causa, forma, modum</i>
Est-ce que les trois sortes de raisons	<i>causa, forma, modum, potest, sciret, disposuit,</i>

correspondent à trois personnes de la Trinité ?	<i>potentia, sapientia, indulgentia</i>
Quel est le rôle des raisons causales ?	<i>ratio causalis, causa rationabilis, causae finales, orginales, naturales, judiciales</i>
La Forme	
Qu'est-ce que la forme ? (dans le cadre de quelle doctrine Achard la définit-elle ?)	<i>forma, ratio, forma prima</i>
Est-ce qu'il existe une certaine hiérarchie des formes ?	<i>forma, virtus, beatitudo, in intellectu/in actu,</i>
Quelles unités intelligibles sont les formes ?	<i>forma, rationes formales, numerus, res universalis, vera, corpora mathematica, proportionones, veritas</i>
L'Intellectus (<i>in intellectu/in actu</i>)	
Est-ce que les formes sont premières dans la réalité ou dans la connaissance (ontologiquement ou épistémologiquement) ?	<i>in intellectu/in actu, distinctio, modus intelligendi et modus subsistendi, exemplar, exemplum</i>
Comment la multitude des formes et des choses peut-elle provenir d'une forme première ?	<i>in intellectu/in actu, forma prima</i>
Est-ce que les êtres <i>in intellectu</i> et <i>in actu</i> sont identiques ?	<i>in intellectu/in actu, numero</i>
Monde sensible	
En quels éléments (en dehors des formes) consistent les mondes créé et incréé ?	<i>substantia, essentia, materia, corpus, res</i>
Comment les choses sont-elles les mêmes dans le nombre ici et là-bas ?	<i>res</i>

Les trois premiers sujets (l'unité et la pluralité, la Trinité, le verbe et les raisons) décrivent l'unité et la pluralité en Dieu, et les trois autres (la *forma*, l'*intellectus* et le monde sensible) dans les créatures.

CHAPITRE IV

IV. Historique des recherches sur le *De unitate*

Formellement, les études sur l'héritage d'Achard de Saint-Victor peuvent être divisées en deux groupes. Le premier concerne plutôt les aspects textuels. Les contributions principales dans ce domaine ont été faites par Jean-Barthélemy Hauréau³¹⁷, Germain Morin³¹⁸, Nicolas Häring³¹⁹, André Combes³²⁰, Marie-Thérèse d'Alverny³²¹, Jean Châtillon³²² et Emmanuel Martineau³²³ les éditions critiques des trois œuvres principales d'Achard (*Sermons*, *De discretionem animae, spiritus et mentis* et *De unitate et pluralitate*) ont pu être réunies grâce à leur travaux.

Le deuxième groupe comprend les interprétations des œuvres d'Achard et peut être subdivisé en études et en traductions. Parmi les études de la philosophie d'Achard nous comptons les travaux de Jean Châtillon³²⁴, Emmanuel Martineau³²⁵, Mohammad Ilkhani³²⁶, et Dominique Poirel³²⁷. Les deux premiers s'occupent plutôt d'œuvres séparées d'Achard : Jean Châtillon des *Sermons* (quoique, dans sa recherche, il propose aussi une synthèse générale des données biographiques sur Achard) et Emmanuel Martineau du *De unitate* (quoiqu'il ne fasse que quelques remarques générales sur le contenu et les sources possibles de cette œuvre). On peut même

³¹⁷ B. HAUREAU, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale*, t. III, Paris, 1891, p. 18-67.

³¹⁸ G. MORIN, « Un traité inédit d'Achard de Saint-Victor », dans *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, t. 1, Münster, 1935 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Supplementband, 3/1-2), p. 251-262.

³¹⁹ N. M. HÄRING, « Gilbert of Poitiers, author of the *De discretionem animae spiritus et mentis* commonly attributed to Achard of Saint-Victor », dans *Medieval Studies*, t. 22, 1960, p. 148-191.

³²⁰ A. COMBES, *Un inédit de saint Anselme ? Le traité « De unitate divinae essentiae et pluralitate creaturarum »*, Paris, 1944.

³²¹ M.-T. D'ALVERNY, « Achard de Saint-Victor. *De Trinitate - De unitate et pluralitate creaturarum* », dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 21, 1954, p. 299-306. M.-T. D'ALVERNY, « Notes sur deux œuvres théologiques du XII^e siècle : Alain de Lille, *Expositio prosae de Angelis*; Achard de Saint-Victor, *De Trinitate* », dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, t. 112, 1954, p. 247-250.

³²² ACHARD DE SAINT-VICTOR, *Sermons inédits. Texte latin avec introduction, notes et tables*, éd. J.CHATILLON, Paris, 1970 (Textes philosophiques du Moyen Age, 17).

³²³ E. MARTINEAU, « La redécouverte du *de unitate* », dans ACHARD DE SAINT-VICTOR, *L'unité <de Dieu> et la pluralité des créatures (De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum)*, Saint-Lambert-des-Bois, 1987, p. 11-45. E. MARTINEAU, « Remarques sur le titre et le plan du *De unitate* », dans ACHARD DE SAINT-VICTOR, *L'unité <de Dieu> et la pluralité des créatures (De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum)*, Saint-Lambert-des-Bois, 1987, p. 46-62.

³²⁴ J.CHATILLON, *Théologie, spiritualité et métaphysique dans l'œuvre oratoire d'Achard de Saint-Victor. Etudes d'histoire doctrinale, précédées d'un essai sur la vie et l'œuvre d'Achard*, Paris, 1969 (Etudes de philosophie médiévale, 58).

³²⁵ E. MARTINEAU, « Eclaircissements », dans ACHARD DE SAINT-VICTOR, *L'unité <de Dieu> et la pluralité des créatures (De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum)*, Saint-Lambert-des-Bois, 1987, p. 209-260.

³²⁶ M. ILKHANI, *La philosophie de la création chez Achard de Saint-Victor*, Bruxelles, 1999.

³²⁷ D. POIREL, P. SICARD, « Figure vittorine : Riccardo, Acardo e Tommaso », dans *Figure del pensiero medievale: storia della teologia e della filosofia dalla tarda antichità alle soglie dell'umanesimo*, t. II : *La fioritura della dialettica X-XII secolo*, éd. I. BIFFI et C. MARABELLI, Milano-Roma, 2008, p.459-537.

considérer *Théologie, spiritualité et métaphysique dans l'œuvre oratoire d'Achard de Saint-Victor* de Jean Châtillon comme la première recherche générale sur la philosophie d'Achard, puisque l'analyse brève et précise des fragments du *De unitate* y était incluse pour établir son portrait métaphysique complet. Néanmoins, le premier chercheur qui a osé traiter la doctrine d'Achard dans son intégralité est Mohammad Ilkhani en 1999. Dans une introduction à sa traduction anglaise des œuvres d'Achard en 2001, Hugh Feiss propose une image générale de la philosophie et de la théologie d'Achard et fait quelques remarques brèves concernant les liens qu'Achard entretient avec d'autres penseurs victorins. La synthèse qu'effectue Dominique Poirel dans son article du 2008, réintroduit Achard en tant que Victorin. Dominique Poirel³²⁸ et David Albertson³²⁹ ont fait des articles qui contribuent à la réévaluation de la signification d'Achard pour la pensée trinitaire du XIIe siècle.

Des traductions des œuvres d'Achard ont été faites par Simon Gourdan (il a traduit au XVII^e siècle le sermon XV *Les sept déserts* en français et l'a fait circuler en tant qu'une œuvre indépendante), Emmanuel Martineau (*Le De unitate* et le *De discretione*, en français en 1987), Hugh Feiss³³⁰ (*Le De unitate*, le *De discretione* et les Sermons, en anglais en 2001), Hideki Nakamura (le fragment du *De unitate*, I, 1-12, en allemand)³³¹ et Iryna Lystopad (le fragment du *De unitate*, I, 1-11, en ukrainien)³³².

Dans notre recherche, nous nous appuyons fortement sur la contribution des chercheurs qui ont travaillé en particulier sur le *De unitate* d'Achard, à savoir André Combes, Emmanuel Martineau, Mohammad Ilkhani et Dominique Poirel. D'ici nous tenons à faire une brève synthèse de leurs conclusions à propos du système métaphysique d'Achard de Saint-Victor afin d'y revenir à la fin de notre recherche.

IV.1 André Combes

La première véritable recherche à propos du *De unitate* n'est pas vraiment consacrée à cette œuvre en elle-même, mais aux vestiges de l'œuvre nommée *De unitate divinae essentiae et*

³²⁸ D. POIREL, « Scholastic Reasons, Monastic Mediations and Victorine Conciliations: The Question of the Unity and Plurality of God in the 12th Century », *The Oxford Handbook of Trinity*, ed. G. EMERY, O.P., M. LEVERING, Oxford, 2011, p. 168-181.

³²⁹ D. ALBERTSON, « Achard of St. Victor (d. 1171) and the Eclipse of the Arithmetic Model of the Trinity », *Traditio*, t. 67, 2012, p. 101-144.

³³⁰ *Achard of Saint Victor Works*, trans. H. FEISS, Kalamazoo, 2001.

³³¹ ACHARD VON SAINT-VICTOR, *De unitate (Dei) et pluralitate creaturarum / Über die Einheit Gottes und die Vielheit der Geschöpfe (Auszug)*, in *Vom Einen zum Vielen : der neue Aufbruch der Metaphysik im 12. Jahrhundert : eine Auswahl zeitgenössischer Texte des Neoplatonismus*, hrsg., eingeleitet, übersetzt und kommentiert von A. FIDORA und A. NIEDERBERGER, Frankfurt am Main, 2002, p. 34-49.

³³² ACHARD DE SAINT-VICTOR, « L'unité de Dieu et la pluralité des créatures », dans *Pensée philosophique*, № 3, 2010, p. 80-95 (Ашар Сен-Вікторський, « Про єдність Бога та множинність творіння, *Філософська думка*, №3, 2010 р., С. 67-79).

pluralitate creaturarum retrouvée dans le *Commentaire* de Jean de Ripa sur le premier livre des *Sentences*. Combes part de l'hypothèse que l'auteur de cette œuvre est le « Vénérable Anselme ». Il propose une édition critique des vestiges du *De unitate* accompagnée de l'analyse terminologique, syntaxique et doctrinale de cette œuvre et des œuvres d'Anselme, ce qui permet de mettre en doute l'origine anselmienne du *De unitate*. Ainsi, Combes est le premier à proposer une description synthétique³³³ de la doctrine du *De unitate* et d'exprimer quelques suppositions concernant son système métaphysique.

Combes définit le projet du *De unitate* de manière suivante :

« Il [Achard] a choisi comme point du départ, non l'unité de l'essence divine, mais la pluralité des créatures. Il est normal, dès lors, que sa dialectique le porte de la chose concrète à l'intellect divin qui la connaît, et cherche, non le secret du passage de l'un au multiple, mais les lois d'une connaissance unificatrice qui respecte en leur individualité propre les êtres qu'elle connaît et qu'elle cause dans leur distinction même et leur pluralité³³⁴. »

En analysant la doctrine d'Achard, Combes souligne que la forme première, qui contient toutes les formes, est l'Intellect de Dieu. Les formes sont contenues dans cet Intellect de manière à être intelligées (*in intellectu*). L'intellect de Dieu est distinct en lui et contient les formes des choses³³⁵.

André Combes reconnaît l'existence de deux mondes dans la doctrine d'Achard: le monde sensible désigné par le proverbe *hic* et le monde intelligible désigné par *ibi*³³⁶.

En décrivant le développement de la pensée d'Achard (la doctrine de la forme première, les niveaux des formes créées et des choses, le problème de l'identité numérique de la forme première, etc.), Combes pose également une question concernant un arrière-plan de la pensée d'Achard. Il est difficile pour lui de donner une réponse précise vu le manque d'information dont il dispose, mais il rejette l'influence possible de la pensée aristotélicienne en inscrivant le *De unitate* dans le cadre des réflexions à propos du Dieu chrétien prenant place dans « un monde intelligible platonicien christianisé »³³⁷. En se basant sur le fait qu'Achard cite des autorités telles que Platon, Sénèque, Boèce au cours de son enquête, Combes conclut que sa vision de Dieu correspond plutôt à l'*opifex* platonicien christianisé³³⁸.

³³³Laquelle nous évitons de répéter ici vu qu'elle était faite à la base du texte incomplet.

³³⁴A. COMBES, *Un inédit de saint Anselme ? Le traité « De unitate divinae essentiae et pluralitate creaturarum »*, Paris, 1944, p. 198.

³³⁵Voir ch. VI, part. 3, « Thèmes doctrinaux », *Ibid.*, thèses IV et V p. 197-202.

³³⁶*Ibid.*, p. 173.

³³⁷*Ibid.*, p. 200.

³³⁸*Ibid.*, p. 214.

Combes reconnaît la présence chez Achard d'un réalisme, qui se manifeste surtout par la présence en Dieu des idées des individus (I, 45). A son avis, cela rapproche le *De unitate* soit du courant métaphysique du XII^e siècle (à savoir le réalisme du Guillaume de Champeaux), soit de la pensée scotiste³³⁹.

Ainsi, Combes est le premier à accomplir l'étude comparative de la pensée d'Achard de Saint-Victor qu'il nomme pseudo-Anselme. Il découvre que le système métaphysique d'Achard est plutôt platonicien, mais aussi qu'il est d'un caractère empirique qui ne correspond pas au platonisme de son époque.

IV.2 Marie-Thérèse d'Alverny

Marie-Thérèse d'Alverny est la première personne à rapprocher d'Achard le manuscrit du *De unitate*. Elle propose également quelques remarques brèves, mais précieuses, concernant son contenu. Ainsi, la doctrine de l'unité et de la pluralité présentée dans la première partie de l'œuvre est, à son avis, une interprétation assez hardie de la respectable doctrine patristique de l'image et des vestiges de la Trinité³⁴⁰.

Marie-Thérèse d'Alverny est également la première à observer que le *De Trinitate* et la *Quaestio de ideis* d'Augustin sont « le fondement avoué » du système d'Achard³⁴¹ et à rapprocher Achard des autres maîtres de son époque en évoquant leurs points de convergence comme leurs sources communes (Boèce, Platon, Sénèque, pseudo-Denys et Jean Scot Erigène), le thème de l'unité (qui le rapproche des Chartrains et des Porrétains) et la définition de la Trinité en tant qu'*Unitas, Aequalitas, Connexio* (Thierry de Chartres, Clarembaud d'Arras, Alain de Lille)³⁴².

De cette façon, la chercheuse a remarqué l'originalité de la doctrine trinitaire d'Achard et la ressemblance de son sujet et de ses outils avec ceux de ses contemporains.

IV.3 Jean Châtillon

La contribution principale de Jean Châtillon consiste en l'édition des *Sermons* d'Achard de Saint-Victor, mais aussi en la mise en lumière de la figure d'Achard et de son rôle dans l'histoire de l'abbaye de Saint-Victor. En ce qui concerne le *De unitate*, dans son livre *Théologie, spiritualité et*

³³⁹ *Ibid.*, p. 190 et 193.

³⁴⁰ M.-T. D'ALVERNY, « Achard de Saint-Victor. *De Trinitate - De unitate et pluralitate creaturarum* », dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 21, 1954, p. 302.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 303.

³⁴² *Ibid.*, p. 303-304. M.-T. D'ALVERNY, « Notes sur deux œuvres théologiques du XII^e siècle : Alain de Lille, *Expositio prosae de Angelis*; Achard de Saint-Victor, *De Trinitate* », dans *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, t. 112, 1954, p. 249-250.

métaphysique dans l'œuvre oratoire d'Achard de Saint-Victor, Châtillon utilise les fragments publiés par André Combes sous le nom de saint Anselme en les attribuant à Achard de Saint-Victor (Châtillon a été au courant de la découverte de Mlle d'Alverny, mais il n'a pas encore eu le texte complet du *De unitate*). Bien que son livre soit consacré principalement à des recherches historiques et doctrinales sur les *Sermons*, il y inclut un chapitre « La métaphysique achardienne et ses sources » où il étudie le *De discretione* et le *De unitate* (pris sous le nom du *De Trinitate*).

Châtillon trouve chez Achard des traces du platonisme provenant d'Augustin, d'Erigène et de l'école de Chartres. Plus précisément, il croit que la métaphysique d'Achard « s'inspire de cette vision platonicienne des choses, selon laquelle l'univers créé n'est qu'un reflet, un vestige ou une image de l'univers intelligible et trouve son explication dans les raisons ou les formes qui constituent le monde archétype³⁴³ ». Il cherche des parallèles entre l'opposition de *nunc* (le monde du temps) et *tunc* (l'éternité) dans les *Sermons* et celle de *hic* et *ibi* du *De unitate*. La doctrine des idées exposée dans les chapitres II, 12-14 du *De unitate* lui permet de souligner les points communs entre Achard, Bernard de Chartres et Guillaume de Conches (par exemple, la définition de l'idée comme forme ou du monde archétype comme Sagesse de Dieu)³⁴⁴.

Châtillon considère également que la doctrine d'Achard prend du néoplatonisme la conception « selon laquelle le Verbe créateur est, à la fois, le principe des choses visibles, et celui des formes exemplaires ou des idées qui constituent le monde archétype et sur le modèle desquelles les choses visibles ont été faites³⁴⁵ ». Notamment, Châtillon repère de nombreuses similitudes entre la pensée d'Achard et celle de Jean Scot Erigène. Ainsi, Achard dit que les formes exemplaires sont en Dieu *per propriam creationem* et Erigène affirme la même chose à propos des idées divines ; Achard distingue trois types de formes et Erigène divise la nature en quatre types. De plus, il remarque la similitude entre les manières propres à ces deux auteurs d'établir la causalité au sein de la Trinité³⁴⁶.

Châtillon compare aussi la doctrine des trois sortes de causes introduite dans les *Sermons* d'Achard (les causes judiciaires qui manifeste la justice divine, les causes formelles qui manifestent sa sagesse, et les causes finales, sa bonté) avec la doctrine aristotélicienne des quatre causes (efficiente, finale, formelle et matérielle) attribuée à Platon par l'école de Chartres³⁴⁷.

En outre, Châtillon est le premier à voir le *De unitate* en tant qu'une œuvre homogène. A savoir, il déclare que la théorie de la multiplication des formes proposée dans la deuxième partie du

³⁴³J. CHATILLON, *Théologie, spiritualité et métaphysique dans l'œuvre oratoire d'Achard de Saint-Victor. Etudes d'histoire doctrinale, précédées d'un essai sur la vie et l'œuvre d'Achard*, Paris, 1969 (Etudes de philosophie médiévale, LVIII), p. 278.

³⁴⁴*Ibid.*, p. 279-284.

³⁴⁵*Ibid.*, p. 293.

³⁴⁶*Ibid.* p. 311-2.

³⁴⁷*Ibid.*, p. 287-288.

traité est une des réponses possibles à la question concernant la possibilité de la pluralité en Dieu posée dans la première partie du traité³⁴⁸.

La comparaison du *De unitate* avec les *Sermons* à laquelle procède Châtillon lui permet de se faire une image entière de la philosophie d'Achard. Il inscrit également Achard dans le cadre du platonisme et du néoplatonisme en évoquant la ressemblance de sa pensée avec celles d'Augustin et de Jean Scot Erigène.

IV.4 Emmanuel Martineau

En achevant les efforts de ces prédécesseurs (André Combes, Marie-Thérèse d'Alverny et Jean Châtillon), Martineau porte le titre de premier éditeur et traducteur du *De unitate*. Même s'il n'a pas réussi (comme il l'avoue dans son introduction à l'édition du *De unitate*) à accomplir son projet initial (donner « une interprétation doctrinale qui, pour provisoire qu'elle fût demeurée, se fût au moins appliquée à affronter résolument l'essentiel des enseignements métaphysiques du traité, et, en particulier, à expliquer la totalité des aperçus ou, si l'on préfère, des présupposés sur lesquels s'appuie son édition *princeps*³⁴⁹ »), dans son édition il propose aussi une préface (« La redécouverte du *De unitate* »), une introduction (« Remarques sur le titre et le plan du *De unitate* ») et vingt éclaircissements concernant la lecture du manuscrit et des sources de la philosophie d'Achard (pour les chapitres qui lui paraissent obscurs).

L'admiration de Martineau pour la métaphysique d'Achard transparaît dans cette édition. Après avoir comparé les raisonnements de Jean de Ripa avec les thèses principales de la phénoménologie (tirées des doctrines de Brentano, Husserl et Heidegger – dont il a traduit en français *Sein und Zeit*), Martineau définit « la voie royale de la pensée médiévale » en tant que celle de la « 'phénoménologie' achardo-ripienne »³⁵⁰. Pourtant, Martineau se retient de manifester cette interprétation radicale du *De unitate* de manière trop insistante. Il ne l'utilise que deux fois dans ces notes en choisissant les termes « ontique » et « ontologique » afin d'expliquer la pensée d'Achard³⁵¹. Bien que Martineau critique l'interprétation de Combes qui rapproche le *De unitate* de la métaphysique du XIV^e siècle en y retrouvant le fondement aristotélicien et l'inflexion gnoséologique³⁵², il apprécie le fait que Combes ait été le premier à voir la grandeur métaphysique

³⁴⁸*Ibid.*, p. 304.

³⁴⁹E. MARTINEAU, « La redécouverte du *De unitate* », dans ACHARD DE SAINT-VICTOR, *L'unité <de Dieu> et la pluralité des créatures (De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum)*, éd. E. MARTINEAU, Saint-Lambert-des-Bois, 1987, p. 11.

³⁵⁰*Ibid.*, p. 24.

³⁵¹ACHARD DE SAINT-VICTOR, *L'unité <de Dieu> et la pluralité des créatures (De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum)*, éd. E. MARTINEAU, Saint-Lambert-des-Bois, 1987, I, 45, p. 117, note 2 ; I, 48, p. 129, notes 16, 18 et 19.

³⁵²E. MARTINEAU, « La redécouverte du *De unitate* », dans ACHARD DE SAINT-VICTOR, *L'unité <de Dieu> et la pluralité des créatures (De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum)*, éd. E. MARTINEAU, Saint-Lambert-des-Bois, 1987, p. 38.

d'Achard de Saint-Victor. Finalement, Martineau considère que si l'on en évacuait le réalisme (dans le sens empirique de Combes), la philosophie du *De unitate* pourrait être restreinte au rapport « entre la pensée de l'être comme forme uni-plurale, c'est-à-dire comme spécificité, d'une part, et d'autre part une problématique de l'être-chose de la chose³⁵³ ». Ainsi, pour Martineau l'ontologie constitue une partie significative de l'héritage d'Achard.

Dans sa préface à l'édition du *De unitate*, Martineau demande pourquoi cette œuvre d'Achard a été si vite oubliée à l'époque. A son avis, Achard était trop « intellectualiste ». Il essaie d'établir la métaphysique comme « science de l'être », ce qui n'était pas demandé avant l'arrivée de la haute scolastique du XIII^e siècle³⁵⁴. Une autre explication est qu'un autre victorin qui a écrit un traité trinitaire, Richard, était plutôt l'adversaire d'Achard. Selon Martineau, dans son *De Trinitate*, Richard développe une sorte de naturalisme théologique (ce qui veut dire que le point du départ pour lui est son expérience) opposé à l'intellectualisme du *De unitate*.

Un autre aspect paraît significatif à Martineau, la présence chez Achard des deux chemins de la pensée : « la métaphysique et la spiritualité³⁵⁵ ». Il développe cette idée en précisant que, dans le *De unitate*, Achard oppose « la théologie spéculative » et « la spiritualité ». Finalement, Martineau suppose qu'Achard n'a pas achevé le *De unitate* car il n'a pas pu concilier ces deux tendances³⁵⁶.

Martineau se penche également sur la doctrine des trois sortes de raisons d'Achard de Saint-Victor. Les trois sortes de raisons éternelles sont traitées par Martineau du point de vue de leur correspondance au plan tripartite du *De unitate*. Il note l'origine aristotélicienne de la division tripartite de la raison, mais il propose également une comparaison de la doctrine des trois sortes de raisons du *De unitate* et celle des *Sermons*. Il montre que ces deux doctrines sont proches, mais non identiques (les raisons des *Sermons* sont formelles, judiciaires, finales). Il conclut que les deux doctrines ne se réduisent pas à la Trinité, à savoir que les trois sortes de raisons ne décrivent pas les personnes³⁵⁷.

Martineau semble intéressé en particulier par les raisons déployantes. Il les comprend comme « la version achardienne de cause efficiente »³⁵⁸. Il consacre un « éclaircissement » à l'explication de l'origine de cette cause chez Augustin et à la raison pour laquelle Achard l'appelle

³⁵³ *Ibid.*, p. 44.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 29.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 17.

³⁵⁶ E. MARTINEAU, « Remarques sur le titre et le plan du *De unitate* », dans ACHARD DE SAINT-VICTOR, *L'unité <de Dieu> et la pluralité des créatures (De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum)*, éd. E. MARTINEAU, Saint-Lambert-des-Bois, 1987, p. 56.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 56-61.

³⁵⁸ ACHARD DE SAINT-VICTOR, *L'unité <de Dieu> et la pluralité des créatures (De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum)*, éd. MARTINEAU, Saint-Lambert-des-Bois, 1987, I, 39, p. 109, note 2.

νοῦς. Dans cet éclaircissement, il intègre aussi l'explication phénoménologique. Ainsi, pour Martineau, les raisons déployantes désignent un mode du pro-duire, du porter-au- présent³⁵⁹.

En ce qui concerne les sources potentielles d'Achard, Martineau avoue qu'avant même de lire le *De unitate* il était méfiant envers l'interprétation érigenienne de cette œuvre soutenue par Jean Châtillon et André Combes³⁶⁰.

Il est vrai que Martineau présente Achard plutôt comme le disciple d'Augustin. Le nombre d'allusion aux œuvres d'Augustin qu'il a trouvées dans le *De unitate* impressionne en effet. La plus grande partie de ses « Éclaircissements » est consacrée à la démonstration des parallèles textuels entre Augustin et Achard.

Martineau fait aussi référence à d'autres auteurs tels que Boèce, Thierry de Chartres, Richard de Saint-Victor. Il parle brièvement le platonisme d'Achard, lequel, à son avis, est un « platonisme assez authentique [...] pour faire voler en éclats le cadre usuel des 'platonismes du XIIe siècle' »³⁶¹. Finalement, Martineau suppose qu'Achard a senti que les thèses platoniciennes transmises au le XII^e siècle constituaient un écart du vrai platonisme et qu'il a fait ses propres développements platoniciens³⁶².

La recherche de Martineau nous semble assez originale. Il reste à imaginer quel résultat il aurait obtenu s'il avait accompli l'interprétation phénoménologique de la pensée d'Achard. Pourtant, c'est sa contribution en tant qu'éditeur et historien de la philosophie qui nous importe, et surtout, le fait qu'il ait montré les dépendances d'Achard envers Augustin et Boèce.

IV.5 Mohammad Ilkhani

Le but de l'ouvrage *La philosophie de la création chez Achard de Saint-Victor* est de « faire une généalogie de la pensée achardienne », à savoir de « mettre en évidence l'arrière-fond boécien et pré-néoplatonicien (notamment la présence du platonisme moyen à son époque) de la pensée d'Achard³⁶³ ». Sa méthode consiste à diviser du *De unitate* (qui est l'objet principal de ses recherches) en parties indépendantes et à comparer les doctrines qu'on y trouve avec des œuvres d'autres auteurs (Augustin, Boèce, Sénèque, Erigène, Thierry de Chartres, Gilbert de Poitiers, etc.).

³⁵⁹ E. MARTINEAU, « Eclaircissement III », dans ACHARD DE SAINT-VICTOR, *L'unité <de Dieu> et la pluralité des créatures (De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum)*, éd. E. MARTINEAU, Saint-Lambert-des-Bois, 1987, p. 213.

³⁶⁰ E. MARTINEAU, « Avant-propos », dans ACHARD DE SAINT-VICTOR, *L'unité <de Dieu> et la pluralité des créatures (De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum)*, éd. E. MARTINEAU, Saint-Lambert-des-Bois, 1987, p. 9.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 7.

³⁶² E. MARTINEAU, « Eclaircissements XVII », dans ACHARD DE SAINT-VICTOR, *L'unité <de Dieu> et la pluralité des créatures (De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum)*, éd. E. MARTINEAU, Saint-Lambert-des-Bois, 1987, p. 244.

³⁶³ M. ILKHANI, *La philosophie de la création chez Achard de Saint-Victor*, Bruxelles, 1999, p. 14.

La doctrine des trois sortes de raisons a spécialement été choisie comme sujet par Mohammad Ilkhani, qui comprend les raisons comme les instruments de la création du monde selon Achard de Saint-Victor.

Ilkhani décrit de manière détaillée la doctrine de la forme première ou Verbe, et les trois niveaux des formes. Il décrit aussi tout ce qui relève des formes, à savoir les jugements (les énoncés) vrais à propos de Dieu et des créatures, les intellections, les universaux, les nombres. Ilkhani estime qu'Achard est un ultra-réaliste³⁶⁴. Il ne voit pas d'incohérence dans sa doctrine des universaux. Il propose aussi une classification des distinctions principales des formes selon Achard de Saint-Victor. Il les divise selon les distinctions ontologiques et ontiques³⁶⁵. Les premières sont tirées du chapitre II, 13. Il s'agit de la *forma prima, secunda et tertia*. Les deuxièmes sont celles du chapitre I, 45 – la forme substantielle, accidentelle, générique et spécifique³⁶⁶.

Les raisons causales sont les « pourquoi » de la création. Elles montrent que toutes les œuvres ont Dieu comme première cause et que les jugements à propos de l'utilité des créatures sont faits à partir de leurs causes éternelles et non à partir des œuvres temporelles³⁶⁷.

En ce qui concerne les raisons déployantes, elles servent à « résoudre le problème de la création simultanée de toutes choses et de la création progressive des choses dans le temps »³⁶⁸. Pour Ilkhani, ces raisons sont proches des raisons séminales d'Augustin³⁶⁹. « Les choses se réalisent par les raisons déployantes au moment voulu dans l'histoire du monde³⁷⁰. »

Ilkhani voit la contribution principale d'Augustin dans l'orientation de la philosophie d'Achard de Saint-Victor :

« Si on considère la philosophie de l'être selon Augustin comme une philosophie de l'essence, la philosophie de l'Achard de Saint-Victor n'est pas seulement une philosophie de l'essence, mais elle est aussi une philosophie de la substance ou, si l'on préfère, elle est d'un autre point de vue, une philosophie de la triade de l'essence, de la forme et de la substance³⁷¹. »

Les notions principales de la philosophie d'Achard de Saint-Victor sont, selon Ilkhani, celles de l'essence et de la substance. Elles désignent respectivement l'être de la chose et son existence en

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 274.

³⁶⁵ Il est fort probable qu'Ilkhani a suivi Emmanuel Martineau qui a introduit les termes « ontique » et « ontologique » pour décrire la différence entre les identités numériques des choses ici et là-bas. Voir ACHARD DE SAINT-VICTOR, *L'unité <de Dieu> et la pluralité des créatures (De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum)*, éd. MARTINEAU, Saint-Lambert-des-Bois, 1987, I, 48, p. 129, note 16.

³⁶⁶ M. ILKHANI, *La philosophie de la création chez Achard de Saint-Victor*, Bruxelles, 1999, p. 169.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 228-239.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 290.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 298.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 195. Voir aussi p. 366.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 181.

tant que telle (l'équivalent de *quod est* de Sénèque et de Boèce)³⁷². Ilkhani va jusqu'à l'identification de la triade essence, forme, substance avec les trois sortes de raisons (finales, formelles, déployantes) et trois personnes de la Trinité (le Père, le Fils, le Saint-Esprit) et même à son rapprochement avec la théorie de la providence et du destin qu'il trouve dans le *Commentaire du Timée* de Calcidius et dans le *De consolatione philosophia* de Boèce³⁷³.

Il est vrai qu'Ilkhani accorde beaucoup d'attention aux sources de la philosophie d'Achard de Saint-Victor. Sa théorie sur ce point est qu'Achard « a entrepris un syncrétisme audacieux où on peut trouver des notions boéciennes, augustinienes, des thèses de Calcidius et de J.S. Erigène, des données provenant de penseurs majeurs de l'école de Chartres, voir même de penseurs païens comme Platon et Sénèque, et bien d'autres³⁷⁴. »

En ce qui concerne Boèce, Ilkhani trouve les traces de sa philosophie dans le *De unitate*. Notamment, il croit que, dans les chapitres I, 7-11, Achard utilise la catégorie du lieu et la notion de différence en tant qu'altérité. D'après lui, ces deux notions ont été empruntées à l'*Isagoge* de Boèce, bien qu'elles aient pu être revues et corrigées par rapport aux fameux commentateurs de Boèce : Thierry de Chartres et Gilbert de Poitiers³⁷⁵.

Un autre acteur de la construction historique de la pensée d'Achard est le platonisme. Ilkhani soutient l'idée de la présence chez Achard du médioplatonisme. En particulier, selon Ilkhani la doctrine achardienne de pluralité des raisons éternelles vient de la doctrine platonicienne du *Logos*³⁷⁶. De plus, les autres traits caractéristiques du médioplatonisme sont repérables, à savoir la présence des idées incréées (au sens matériel) en Dieu même et la première création des choses qui se fait dans ces idées consubstantielles à Dieu³⁷⁷.

Une autre contribution importante d'Ilkhani aux études sur Achard est la description de sa doctrine de la création. Celle-ci se caractérise notamment par l'existence de deux niveaux de création :

« Cette création profuse se fait sur deux niveaux, la création éternelle et la réalisation temporelle. La création éternelle est faite en Dieu même, mais dans une autre substance, c'est-à-dire dans la substance créée [...]. Le deuxième niveau de la création est la réalisation temporelle de la création éternelle, c'est le déploiement (*explicitio*) des créatures dans le temps³⁷⁸. »

³⁷²*Ibid.*, p. 365.

³⁷³*Ibid.*, p. 371.

³⁷⁴*Ibid.*, p. 357.

³⁷⁵*Ibid.*, p. 72-73 et 358.

³⁷⁶*Ibid.*, p. 362-3.

³⁷⁷*Ibid.*, p. 342.

³⁷⁸*Ibid.*, p. 195.

Il existe donc une création intellectuelle éternelle des formes dans l'Intellect de Dieu et leur réalisation temporelle dans le monde.

Dans ce contexte, Ilkhani compare la doctrine de la création d'Achard à celle d'Erigène. La différence consiste dans le fait que les idées divines d'Erigène, étant créées dans le Verbe ont une essence supérieure à celle des créatures, tandis que les formes éternelles d'Achard ont la même substance créée³⁷⁹.

Le travail d'Ilkhani est l'enquête la plus complète sur le *De unitate* jusqu'à aujourd'hui. Il suit le chemin de ses prédécesseurs en traçant les parallèles entre Achard de Saint-Victor et ses contemporains (Thierry de Chartres, Gilbert de Poitiers, etc.). Il démontre également la continuité du médioplatonisme dans le *De unitate*. Pourtant, son sujet de recherche est la doctrine de la création d'Achard et il accomplit sa tâche en repérant, dans le *De unitate*, la séquence de la double création. Il aborde également la doctrine trinitaire d'Achard de Saint-Victor en évoquant les distinctions les plus profondes de la philosophie d'Achard : la triade de l'essence, de la forme et de la substance.

IV.6 Dominique Poirel

L'article de Dominique Poirel aide à faire une mise au point essentielle sur la figure d'Achard. Dans son exposé, l'auteur précise les détails de la vie, des œuvres et de la pensée d'Achard de Saint-Victor. Il établit aussi la liste des questions auxquelles il est difficile de répondre à partir du manuscrit de Padoue :

«Quel est le titre véritable de l'ouvrage ? Qui est l'auteur de sa division actuelle en chapitres ? Quel rôle Jean de Ripa a-t-il joué dans sa tradition directe ? Quel crédit peut-on accorder au témoin unique, tardif et souvent fautif qui nous l'a transmis ? Jusqu'à quel point est-il loisible d'en restaurer le texte et de quelle façon ?³⁸⁰ »

Poirel rejoint l'hypothèse de Martineau concernant l'inachèvement initial du *De unitate*. Selon lui, Achard était « tiraillé entre deux fins, l'une théologique, l'autre métaphysique » dont la première était exprimée en sujet trinitaire et la deuxième en problématique de l'unité et la pluralité introduisant le dessin néoplatonicien. Ce problème néoplatonicien touche les deux œuvres d'Achard : le *De unitate* et le *De discretione*.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 346.

³⁸⁰ D. POIREL, P. SICARD, « Figure vittorine : Riccardo, Acardo e Tommaso », dans *Figure del pensiero medievale: storia della teologia e della filosofia dalla tarda antichità alle soglie dell'umanesimo*, t. II : *La fioritura della dialettica X-XII secolo*, éd. I. BIFFI et C. MARABELLI, Milano-Roma, 2008, p. 510.

En ce qui concerne les origines de la pensée d'Achard, Poirel le traite en tant que penseur victorin. Il retrouve dans le *De unitate* les sujets abordés par Hugues de Saint-Victor comme ceux de l'un et du multiple, de la théologie trinitaire et de la doctrine des causes primordiales. En outre, il parle également de l'opposition *hic/ibi* et, « un prolongement de la théorie hugonienne des appropriations trinitaires, ailleurs bien présente chez Achard, selon laquelle la puissance convient davantage au Père (raisons déployantes), la sagesse au Fils (raisons formelles) et la bonté ou la volonté divine (raisons finales) au Saint-Esprit³⁸¹ ».

En même temps Poirel remarque que l'influence du pseudo-Denys l'Aréopagite est plus faible chez Achard que chez ses confrères victorins et que les traces de l'enseignement de Thierry de Chartres et de Gilbert de Poitiers sont plus présentes. Il explique cela par le fait qu'Achard n'a probablement pas été l'élève direct d'Hugues de Saint-Victor mais a eu des contacts avec d'autres maîtres de l'époque.

IV.7 David Albertson

David Albertson définit la place de la doctrine trinitaire d'Achard de Saint-Victor parmi ses contemporains. Il pense que c'est Thierry de Chartres qui a modifié le premier la formule *Unitas-Aequalitas-Concordia* d'Augustin en *Unitas-Aequalitas-Connexio*. Cela lui a permis d'expliquer chaque personne de la Trinité séparément et la Trinité ensemble. Albertson appelle cette interprétation la « lecture forte », contrairement à la lecture faible quand les trois propriétés définissent une substance divine. L'autre interprétation forte de la Trinité en tant que puissance, sagesse et bonté a déjà été condamnée dans le cas d'Abélard. Ainsi, Thierry et ses étudiants ont proposé la lecture forte de la Trinité. Albertson pense qu'Achard développe la doctrine proposée par Thierry³⁸².

IV.8 Colloque à Caen

Gilles Olivo, professeur à l'université de Caen, et Pasquale Porro, professeur à l'université de Paris IV – Sorbonne, ont organisé un colloque à l'occasion de la réédition du *De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum* d'Achard de Saint-Victor. Le colloque a eu lieu les 9 et 10 avril 2015 à Avranches et à Caen. Le 9 avril, les participants ont visité le Fonds ancien de la Bibliothèque municipale d'Avranches et l'abbaye de la Lucerne (l'ancien siège épiscopal d'Achard). Ce jour-même, Véronique Gazeau (UCBN-CRAHAM) a donné la conférence

³⁸¹ *Ibid.*

³⁸² D. ALBERTSON, « Achard of St. Victor (d. 1171) and the Eclipse of the Arithmetic Model of the Trinity », *Traditio*, t. 67, 2012, p. 101-144.

inaugurale à la Mairie d'Avranches : « Autour d'Achard de Saint-Victor. Culture et société dans l'Ouest de la Normandie ». Emmanuel Martineau a fait la première intervention du colloque « Un cas de platonisme authentique au XII^e siècle, le *De unitate Dei* d'Achard de Saint-Victor » dans la salle du réfectoire de l'abbaye de la Lucerne.

Le 10 avril, le colloque a continué à l'université de Caen. Les interventions suivantes ont eu lieu :

- Dominique POIREL (CNRS) : « Achard de Saint-Victor écrivain ou le *De unitate* est-il achevé ? » ;
- Nicole REIBE (Boston College) : « The *Homo Assumptus* position revisited: Achard of St. Victor's Christology in light of *De Unitate* » ;
- Hugh FEISS (Idaho, E.U) : « Achard of St. Victor : Toward a Triune Metaphysics » ;
- François MEDRIANE (Professeur de Première supérieure, Douai) : « Augustin et Achard : L'uni-trinité, écarts, déplacements, effets de sens » ;
- Luisa VALENTE (La Sapienza, Roma I) : « *Essentia* et formes des choses créées chez Achard de Saint-Victor et Gilbert de Poitiers » ;
- Caterina TARLAZZI (Université de Cambridge) : « Genres et espèces dans le *De unitate* d'Achard de Saint-Victor » ;
- Jean-Louis POIRIER (Paris) : « L'adverbe *Ibi* dans le *De unitate* d'Achard de Saint-Victor » ;
- Iryna LYSTOPAD (EPHE et NaUKMA) : « Le *De unitate* d'Achard de Saint-Victor et l'héritage de l'Antiquité tardive » ;
- Francesco SIRI (CNRS) : « La Bible comme source de la philosophie d'Achard ».

De cette façon, plusieurs spécialistes, médiévistes ainsi que modernistes, se sont réunis pour contribuer à l'étude du *De unitate*. Ce colloque a permis d'évaluer la signification de cette œuvre pour la philosophie du XII^e siècle.

Pendant ce colloque, nous avons eu la possibilité d'écouter les participants, d'échanger avec eux et de présenter les résultats de notre travail. Cet échange nous a guidé lors d'une analyse des certains points difficiles du *De unitate*. Nous allons éventuellement nous référer aux thèses que j'ai retenues de ce colloque.

Nous tenons compte dans notre recherche de tous les travaux présentés, bien que, comme Hugh Feiss l'a remarqué, toutes les tentations d'analyse du *De unitate* avant que son édition critique ait été faite soient plutôt obsolètes³⁸³. Les sujets principaux du *De unitate* ont été abondamment

³⁸³ H. FEISS, « Introduction », dans *Achard of Saint Victor Works*, trans. H. FEISS, Kalamazoo, 2001, p. 55.

abordés par les chercheurs. Il s'agit, notamment, de la doctrine trinitaire (d'Alverny, Ilkhani, Poirel et Albertson), de la doctrine des trois sortes de raisons éternelles (Châtillon, Martineau, Ilkhani et Poirel) et la doctrine de la création (Ilkhani). Il est également possible de repérer quelques tendances générales. Presque tous les chercheurs remarquent la direction platonicienne de la pensée d'Achard de Saint-Victor. Son platonisme provient des sources communes du XII^e siècle (Sénèque, Augustin, Boèce). La hiérarchie de la forme première et de la forme créée a été décrite comme l'héritière de la doctrine platonicienne du *Logos* incarné.

D'Alverny, Martineau, Ilkhani et Albertson comparent Achard avec ses contemporains (école de Chartres, Gilbert de de Poitiers, etc.). La ressemblance de la pensée d'Achard avec celle de son école, par contre a fait l'objet de peu de recherches (c'est Jean Ribaillier – spécialiste de Richard de Saint-Victor – qui s'est penché sur les points communs entre le *De Trinitate* de Richard³⁸⁴ et le *De unitate* d'Achard et Dominique Poirel qui compare Achard avec Hugues).

Tous les sujets décrits seront abordés dans notre recherche. En particulier, nous trouvons nécessaire d'approfondir les sujets qui n'étaient pas assez bien étudiés : la doctrine trinitaire et la question de l'identité des êtres intelligibles et sensibles. Bien que les racines de la pensée d'Achard soient assez bien étudiées, nous trouvons nécessaire de remplir la lacune en faisant plus d'attention au berceau intellectuel d'Achard – l'école de Saint-Victor.

³⁸⁴J. RIBAILLIER, « Introduction », dans RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate*, éd. J. RIBAILLIER, Paris, 1958, p. 14-15.

Conclusion

L'étude de la vie d'Achard montre que sa carrière d' « homme d'église » a pris le pas sur celle de maître. Cela explique partiellement pourquoi son œuvre métaphysique est restée dans l'oubli pendant longtemps. Deux hypothèses ont été faites pour expliquer l'état présent du texte du *De unitate* :

- l'œuvre est un brouillon incomplet ;
- le texte était partiellement perdu, mélangé et altéré lors de sa transmission.

Les incohérences suivantes peuvent témoigner en faveur de chacune de ces deux hypothèses:

- le texte n'a pas d'introduction, ni de conclusion ;
- le plan, qui correspond à une partie de l'œuvre (I, 1-36), se trouve au milieu de cette partie (en I, 12) ;
- le sujet d'enquête change brusquement au milieu du traité I ;
- le développement annoncé en I, 42 n'est pas terminé ;
- l'auteur a fait la tentative de redéfinir la doctrine centrale (celle des raisons éternelles) vers la fin de l'œuvre (II, 19-20) ;
- il finit par écarter le sujet de recherche dans le dernier chapitre ;
- le découpage en chapitres peut être amélioré pour donner plus de clarté au texte.

Malgré la mauvaise qualité du texte fourni par *Padova 89* (nous avons établi que le copiste ne fait pas la différence dans l'abréviation des notions centrales de l'œuvre telles que, par exemple, la *veritas* et l'*unitas*), la qualité de l'édition de Martineau est satisfaisante. Nous n'avons repéré que quelques cas où des lectures alternatives soient possibles. Néanmoins, la traduction française peut être améliorée pour rendre le texte plus clair. Nous allons y faire attention.

Il a été facile d'établir le schéma platonicien du *De unitate*. L'unité est présente en Dieu et dans les créatures, les personnes proviennent l'une à partir de l'autre comme des émanations de l'unité première, les raisons se multiplient dans le Verbe, il existe une hiérarchie des formes. Les chercheurs qui ont déjà étudié le *De unitate* sont d'accord que cette œuvre a un arrière-plan platonicien. En même temps, certains croient que le *De unitate* dépasse le platonisme classique : la pluralité est présente dans le principe premier, les choses permettent d'apprendre à propos des formes. Cela nous mène à étudier de façon plus précise l'héritage platonicien qui était à la disposition de l'école de Saint-Victor afin de décrire les principales doctrines de l'époque inspirées par des philosophes platoniciens.

Deuxième partie

Les voies de la multiplication en Dieu

Introduction

Le discours chrétien à propos de Dieu se lie facilement à la question de multiplication.

Le Dieu chrétien est la Trinité, il est un selon la substance et, en même temps, multiple selon les personnes. La question de savoir comment cela est possible a été discutée par des penseurs différents depuis les premiers siècles du christianisme. Achard y répond en définissant la Trinité en tant qu'Unité, Ce qui lui est Egal et Egalité. De cette façon, il propose le moyen très précis de décrire la pluralité en Dieu. Cette approche est unique et, en même temps, il incorpore plusieurs éléments de doctrines qui ont été exposées auparavant. Nous allons les étudier dans le chapitre V.

En outre, la doctrine trinitaire d'Achard diffère des autres car non seulement il démontre que Dieu peut avoir trois personnes, mais il explique pourquoi elles ne sont que trois. Cette question est liée au sujet de la procession *ad intra* (quand l'une personne provient à partir de l'autre) et *ad extra* (le fait que le monde provient à partir de Dieu) de la Trinité. Elle va être étudiée dans le chapitre VI.

Et enfin, le Dieu chrétien est lié au monde à travers son Fils – le Verbe qui s'est incarné. Le Dieu chrétien ne peut pas s'épancher directement dans le monde. Par contre, son Verbe contient les prototypes éternels des créatures. Par conséquent, le Dieu unique contient dans son Verbe les formes multiples. L'origine et le développement de cette doctrine seront le sujet du chapitre VII.

Dans l'introduction de la thèse, nous avons montré comment ces questions chrétiennes sont liées au platonisme. Dans cette partie, nous allons étudier comment ces sujets platoniciens ont pu arriver jusqu'au XII^e siècle.

CHAPITRE V

L'unité et la pluralité en Dieu

Dans la conclusion du chapitre III, nous avons défini une série de questions qui peuvent être posées au sujet du *De unitate*. Les questions pertinentes pour cette partie de notre recherche sont :

- Est-ce que la pluralité provient de l'unité qui se multiplie en descendant du haut vers le bas comme dans les systèmes néoplatoniciens³⁸⁵ ?
- Est-ce qu'Achard affirme l'existence de niveaux métaphysiques qualitativement différents (le haut et le bas), dont le plus haut est le meilleur ?
- Comment la multiplicité est-elle possible en Dieu (dans la Trinité) ?

Nous allons étudier les penseurs tardo-antiques et victorins dans la mesure où ils fournissent les éléments qui aideront Achard à répondre à ces questions.

V.1 Les sources de la doctrine trinitaire du *De unitate*

Achard définit la Trinité en tant qu'Unité, Egal et l'Égalité. Dans ce chapitre nous allons étudier l'origine de cette définition.

La principale question trinitaire est : comment ces trois personnes peuvent-elles être une substance divine. Pour répondre à cette question, Achard emploie les notions d'unité, de participation et d'existence. Ces notions ont été largement utilisées dans la philosophie néoplatonicienne grecque. Dans ce chapitre, nous allons rechercher l'origine latine de ces notions chez Augustin, Boèce et Erigène.

V.1.1 Augustin en tant que source du discours trinitaire du XII^e siècle

L'influence d'Augustin sur les penseurs du XII^e siècle est particulièrement visible dans le domaine de la théologie trinitaire. Ses œuvres sont à l'origine des explications suivantes de la Trinité :

- analogie psychologique (Augustin, *De Trinitate*) – les vestiges et les images de la Trinité sont dans le monde (*amans, amatus, amor*, VIII, X, 14 ; *res, visio, intentio*, XI, II, 2, etc.) et surtout

³⁸⁵ Voir P. REMES, *Neoplatonisme*, Los Angeles, 2008, p. 7.

dans la personne humaine (*mens, notitia, amor*, IX, IV, 4 ; *memoria, scientia, voluntas*, XII, XV, 25)³⁸⁶ ;

- mathématique (Augustin, *De doctrina christiana* I, V) – « Dans le Père est l'unité, dans le Fils l'Égalité, dans le Saint-Esprit l'harmonie entre l'unité et l'égalité. Et ces trois sont tous un à cause du Père, tous égaux à cause du Fils, tous étroitement liés à cause du Saint-Esprit³⁸⁷. », Thierry de Chartres, le partisan principal de cette solution, l'appelle « mathématique » (*Lectiones in Boethii librum De Trinitate VII, 5; Glosa super Boecii librum De Trinitate, V, 17*³⁸⁸; *Commentum super Arithmetica Boethii, I, XXXII*³⁸⁹).

- logique (Augustin, *De Trinitate*, V, IV, 5-V, 6 et VIII, 9) – il est possible d'affirmer la pluralité des trois personnes grâce à l'application de la catégorie de la relation (*ad aliud* ou *relativum*) à Dieu. Dans son analyse de la *praedicatio in divinis* chez Augustin, Alain de Libera conclut qu'il existe deux sortes de prédication chez Augustin : *ad se* et *ad aliud*. La catégorie de relation est la seule catégorie qui est prédiquée *ad aliud* – d'un autre objet.³⁹⁰ Le Fils est dit « Fils » par rapport au Père et vice versa³⁹¹ et le Saint-Esprit est dit « Saint-Esprit » relativement au Fils et au Père³⁹². Ces trois personnes partagent pourtant la même substance. Ainsi, la relation existe entre les personnes comme entre trois objets distincts, mais elle concerne Dieu unique. Le défaut de cette solution est qu'elle explique comment les personnes sont unes et multiples en même temps, mais elle n'explique pas pourquoi elles sont trois.

³⁸⁶ Cf. P. AGAËSSE, J. MOINGT, « Notes complémentaires. 13. Les images de la Trinité », dans AUGUSTIN, *La Trinité (livre VIII-XV)*, t. II : *Les images*, trad. et notes P. AGAËSSE et J. MOINGT, Paris, 1955 (BA, t. 16), p. 586-588. Voir également dans CHR. TROTTMANN, « La trinité et la sagesse : contemplation philosophique et guérison mystique », dans *Quaestio*, t. 6, *Augustin et la tradition augustiniennne*, 2006, p. 39-41.

³⁸⁷ « In Patre unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu sancto unitatis aequalitatis que concordia, et tria haec unum omnia propter Patrem, aequalia omnia propter Filium, conexa omnia propter Spiritum sanctum. » AUGUSTIN, *De doctrina christiana*, I, V, 5, éd. J. MARTIN, introd. et trad. d'I. BOCHET et G. MADEC, Paris, 1997, p. 82-83 (BA, t. 11/2). Cette doctrine ressemble à celle de Plotin qui distingue « celui qui pense » et « celui qui est pensé » à l'intérieur du principe première (En. V, 6.1.7-9), E. D. PERL, *Thinking Being. Introduction to Metaphysics in the Classical Tradition*, Leiden-Boston, 2014, p. 112. David Albertson signale que cette triade peut provenir de la doctrine d'un penseur pythagoricien Moderatus de Gadès. Elle est transmise par Porphyre dans la *Vita Pythagorae*, 49. Voir D. ALBERTSON, « Achard of St. Victor (d. 1171) and the Eclipse of the Arithmetic Model of the Trinity », *Traditio*, t. 67, 2012, p. 101.

³⁸⁸ Voir l'édition : THIERRY DE CHARTRES, *The Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his school*, ed. N. M. HÄRING, Toronto, 1971 (Studies and Texts, 20), p. 224 et 297.

³⁸⁹ THIERRY DE CHARTRES, *The Commentaries on the De Arithmetica of Boethius*, ed. I. CAIAZZO, Toronto, 2015 (Studies and Texts, 191), p. 146-147, lignes 1220-1241 ; Cf. I. CAIAZZO, « Introduction. *Unitas and Aequalitas* », *ibid.* p. 50-57.

³⁹⁰ A. DE LIBERA, « L'onto-théo-logique de Boèce. Doctrine des catégories et théorie de la prédication dans le *De Trinitate* », dans *Les Catégories et leur histoire*, Paris, 2005, p. 194.

³⁹¹ « Sed quia et pater non dicitur pater nisi ex eo quod est ei filius et filius non dicitur nisi ex eo quod habet patrem, non secundum substantiam haec dicuntur quia non quisque eorum ad se ipsum sed ad inuicem atque ad alterutrum ista dicuntur; neque secundum accidens quia et quod dicitur pater et quod dicitur filius aeternum atque incommutabile est eis. Quamobrem quamuis diuersum sit patrem esse et filium esse, non est tamen diuersa substantia quia hoc non secundum substantiam dicuntur sed secundum relatiuum, quod tamen relatiuum non est accidens quia non est mutabile. », AUGUSTIN, *De Trinitate*, V, V, 6, éd. MOUNTAIN, GLORIE, Turnhout, 1968 (CCSL, L-L_A), p. 210-211.

³⁹² « Sed tamen ille spiritus sanctus qui non trinitas sed in trinitate intellegitur in eo quod proprie dicitur spiritus sanctus, relatiue dicitur cum et ad patrem et ad filium refertur quia spiritus sanctus et patris et filii spiritus est. », AUGUSTIN, *De Trinitate*, V, XI, 12, éd. MOUNTAIN, GLORIE, p. 219. Cf. P. THOM, *The Logic of the Trinity: Augustine to Ockham*, New York, 2012, p. 38-39.

Au XII^e siècle, une partie de la doctrine de l'analogie, l'explication des personnes en tant qu'*amans*, *amatus*, *amor* a été reprise par Richard de Saint-Victor³⁹³. Bien que cette doctrine soit centrale pour Augustin, les autres solutions qu'il décrit brièvement ont également été utilisées.

En outre, la doctrine de l'analogie d'Augustin inspire la doctrine appelée « appropriations trinitaires ». Cette doctrine a été développée par Hugues de Saint-Victor et par Abélard. La triade *potentia*, *sapientia* et *benignitas* désigne chez Abélard les trois personnes. Chacun de ces noms se rapporte à la Trinité entière, et en même temps elles expriment une personne concrète³⁹⁴. Chez Hugues, la triade sort du cadre de la théologie trinitaire. Elle explique également la structure de l'âme humaine et de la créature entière³⁹⁵.

L'explication arithmétique domine dans les commentaires sur les *Traité théologiques* de Boèce attribués à Thierry de Chartres³⁹⁶. En suivant Augustin, il nomme les trois personnes l'Unité, l'Égalité et la Connexion et explique leur procession en utilisant les termes du *De arithmetica* de Boèce. Cette formule dans le contexte mathématique a été employée aussi par l'étudiant de Thierry Clarembaud d'Arras³⁹⁷, puis par Alain de Lille³⁹⁸.

L'explication logique a été reprise par Boèce (*De Trinitate*, V). De cette manière, elle est conservée au XII^e siècle dans les nombreux commentaires sur les *Traité théologiques* de Boèce, parmi lesquels ceux de Thierry de Chartres et de Gilbert de Poitiers. Même si l'explication logique n'était pas la plus utilisée à l'époque, elle était connue.

³⁹³ P. GEMEINHARDT, « Logic, Tradition and Eucumenics: Latin Developments of Trinitarian Theology between c. 1075 and c. 1160 », dans *Trinitarian theology in the Medieval West*, ed. P. KÄRKKÄINEN, Helsinki, 2007, p. 49-51.

³⁹⁴ Cf. D. POIREL, *Livre de la nature et débat trinitaire au XIIe siècle : le "De tribus diebus" de Hugues de Saint-Victor*, Turnhout, 2002, p. 283-314 ; G. ALLEGRO, « L'analogia nei trattati trinitari di Pietro Abelardo », dans *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*, ed. S. KNUUTTILA, R. TYÖRINOJA, S. EBBESEN, t. III, Helsinki, 1990, p. 317-324 ; M. PERKAMS, « The Trinity and the Human Mind. Analogies in Augustine and Peter Abelard », dans *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale : actes du XI^e Congrès international de philosophie médiévale de la Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale, SIEPM, Porto, du 26 au 31 août 2002*, éd. J. MEIRINHOS et M. C. PACHECO, Turnhout, 2006 (Rencontres de philosophie médiévale, XI), 907-911.

³⁹⁵ Cf. D. POIREL, *Livre de la nature et débat trinitaire au XIIe siècle : le "De tribus diebus" de Hugues de Saint-Victor*, Turnhout, 2002, p. 215-343.

³⁹⁶ ED. JEAUNEAU, « Mathématique et Trinité chez Thierry de Chartres », dans « *Lectio philosophorum* ». *Recherches sur l'École de Chartres*, Amsterdam, 1973, p. 93-99.

³⁹⁷ CLAREMBAUD D'ARRAS, *Tractatus super librum Boetii De Trinitate*, éd. N. M. HARING, *Life and works of Clarembald of Arras, a twelfth-century master of the School of Chartres*, Toronto, 1965 (Studies and Texts, 10), p. 120-2.

³⁹⁸ CHR. TROTTMANN, « Unitas, Aequalitas, Connexio. Alain de Lille dans la tradition des analogies trinitaires arithmétiques », dans *Alain de Lille, le docteur universel : philosophie, théologie et littérature au XII^e siècle : actes du XII^e Colloque international de la Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale, Paris, 23-25 octobre 2003*, éd. J.-L. SOLERE, A. VASILU et A. GALONNIER, Turnhout, 2005 (Rencontres de philosophie médiévale, XII), p. 401-427.

V.1.2 L'unité et la participation chez Augustin

Dans le néoplatonisme, le principe premier, l'Un, permet à tout ce qui existe d'être uni³⁹⁹. De cette manière, ce principe premier soutient l'univers. Ensuite, les *hénades* causent directement le changement dans le monde.

Pour Augustin, l'unité désigne d'abord l'unité de la substance divine et jamais le principe supérieur, ni la personne seule. Augustin décrit la relation entre l'unité inférieure (dans le monde) et supérieure (en Dieu). Voyons le *De vera religione* (XXXVI, 66)⁴⁰⁰ :

« Les corps nous trompent dans la mesure où ils ne réalisent pas pleinement l'unité qui, on l'a vu, est leur modèle, le principe par quoi tout être est un. S'il nous est naturel de trouver bien tout ce qui tend à lui ressembler, c'est qu'il nous est naturel de trouver mal tout ce qui s'écarte de l'unité et tend à ne plus lui ressembler. Dès lors, on comprendra qu'il existe une réalité tellement semblable à cette unité unique, principe d'unité pour tout ce qui est tant soit peu un, qu'elle l'accomplit parfaitement tout comme si elle lui était identique ; et c'est la Vérité, le Verbe qui est au commencement, le Verbe-Dieu en Dieu [...]. Tous les autres êtres peuvent être dit semblables à cette unité dans la mesure où ils sont, car dans cette même mesure ils sont vrais⁴⁰¹. »

Les deux unités décrites dans ce passage sont liées en tant que modèle et copie. L'unité en Dieu ressemble parfaitement à son Verbe et à sa Vérité et elle est le prototype de l'unité dans les corps. L'unité est comprise en tant que qualité. L'unité dans le monde est imparfaite, elle imite l'unité parfaite en Dieu à travers le principe de similitude. La similitude et la dissimilitude existent

³⁹⁹ Chez Plotin : E. D. PERL, *Thinking Being. Introduction to Metaphysics in the Classical Tradition*, Leiden-Boston, 2014, p. 132. Proclus ne parle pas de l'Un transcendantal, mais des hénades unis : C. STEEL, « Neoplatonic versus Stoic causality: the case of the sustaining cause («sunektikon») », dans *Quaestio*, t. 2, *Causality*, 2002, p. 90.⁴⁰⁰ Le passage évoqué en tant qu'une source possible par Martineau (ACHARD DE SAINT-VICTOR, *L'unité <de Dieu> et la pluralité des créatures (De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum)*, éd. E. MARTINEAU, Saint-Lambert-des-Bois, 1987, p. 71, note 2 au ch. I, 1, etc.), mais aussi par Stephen Gersh en tant qu'un lien entre les néoplatonismes grecque et latin (S. GERSH, « The First Principles of Latin Neoplatonism: Augustine, Macrobius, Boethius », dans *Vivarium*, t. 50, 2012, p. 124-125).

⁴⁰⁰ Le passage évoqué en tant qu'une source possible par Martineau (ACHARD DE SAINT-VICTOR, *L'unité <de Dieu> et la pluralité des créatures (De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum)*, éd. E. MARTINEAU, Saint-Lambert-des-Bois, 1987, p. 71, note 2 au ch. I, 1, etc.), mais aussi par Stephen Gersh en tant qu'un lien entre les néoplatonismes grecque et latin (S. GERSH, « The First Principles of Latin Neoplatonism: Augustine, Macrobius, Boethius », dans *Vivarium*, t. 50, 2012, p. 124-125).

⁴⁰¹ « At si corpora in tantum fallunt, in quantum non implent illud unum, quod conuincuntur imitari, a quo principio unum est quidquid est, ad cuius similitudinem quidquid nititur, naturaliter approbamus - quia naturaliter improbamus, quidquid ab unitate discedit atque in eius dissimilitudinem tendit - datur intellegi esse aliquid, quod illius unius solius, a quo principio unum est, quidquid aliquo modo unum est, ita simile sit, ut hoc omnino impleat ac sit id ipsum. et haec est ueritas et uerbum in principio et uerbum deus apud deum [...]. Cetera illius unius similia dici possunt, in quantum sunt, in tantum enim et uera sunt. haec autem ipsa eius similitudo et ideo ueritas », AUGUSTIN, *De vera religione*, XXXVI, 66, éd. K.D. DAUR, Turnhout, 1962 (CCSL, 32), p. 230-231 ; trad. AUGUSTIN, *La vraie religion*, dans AUGUSTIN, *Opuscules*, trad. et notes J. PEGON, Paris, 1951 (BA, t. 8), p. 121.

entre les corps qui sont bons, à cause de la première, et mauvais à cause de la deuxième. En Dieu seulement la similitude parfaite existe.

Ce passage confirme que, chez Augustin, l'unité est en Dieu et dans le monde à travers la similitude. Augustin n'accepte pas la procession directe de l'unité dans le monde à partir de Dieu⁴⁰². Il situe Dieu au-delà des créatures – Dieu est immuable et éternel, tandis que les créatures ne le sont pas (*De doctrina christiana*, I, VII, 7-VIII, 8). De cette façon, Augustin distingue deux niveaux dans les êtres : en Dieu et au-dehors de Dieu.

Par conséquent, Augustin répète le postulat du néoplatonisme grec, à savoir que l'Un est important pour l'existence des unités dans le monde. L'Un pour lui est la qualité qui est parfaite et pleine en Dieu, imparfaite et partielle dans les créatures. Il est une sorte de cause exemplaire. En étant la qualité, l'unité soutient les objets uns dans le monde.

V.1.3 La prédication logique selon Aristote et Boèce

La prédication est une doctrine exposée par Aristote dans les *Catégories* 1a, 20–1b8. Le nom « prédication » est donné à cette doctrine plus tard par Boèce. Au cours du développement de la pensée logique platonicienne, la doctrine de la prédication est exposée dans les termes de la participation. En réalité, ces notions désignent la dépendance mutuelle des deux entités. La participation dans le platonisme est la relation ontologique entre deux êtres. La prédication dans l'aristotélisme est une relation logique entre deux concepts. Dans l'histoire de la philosophie médiévale, qui contient des éléments de l'aristotélisme et du platonisme, les deux doctrines se superposent souvent.

La doctrine de prédication provient du *Commentaire* de Boèce aux *Catégories*. Rappelons la division exposée dans les *Catégories* 1a, 20–1b8 :

	ne pas être dit d'un sujet	être dit d'un sujet
ne pas être dans le sujet	substance particulière (un homme)	substance universelle (l'homme)
être dans le sujet	accident particulier (un blanc)	accident universel (la blancheur) ⁴⁰³

⁴⁰² Une telle provenance signifierait l'unité ontologique entre le monde et Dieu et mènerait au panthéisme.

⁴⁰³ « Quocirca tot erunt etiam sermones qui ista significant, et haec est maxima diuisio, cui ultra nihil possit adiungi: paruissima uero est quae fit in quattuor, in substantiam et accidens, et uniuersale et particulare. Omnis enim res aut substantia est, aut accidens, aut uniuersalis, aut particularis. », BOECE, *In Categoriae Aristotelis Commentaria*, PL 64, 169CD. Cf. J. MARENBOU, *The philosophy of Peter Abelard*, Cambridge, 1997, p. 101-103.

Les substances particulières (individuelles) sont la base de la métaphysique d'Aristote. Les autres éléments existent en elles (*Catégories*, 2b5-7). La prédication est la relation entre le sujet et le prédicat. Pour Aristote, le sujet a toujours moins d'extension que le prédicat (soit le sujet est particulier et le prédicat est universel, espèce ou genre, soit le sujet est une espèce et le prédicat un genre).

La prédication désigne les deux types de relation : intra- et extra-catégorielle. La relation intra-catégorielle ou intrinsèque a lieu quand le sujet et le prédicat appartiennent à la même catégorie, par exemple « un certain homme est un homme » ou « un certain blanc est une blancheur ». La relation extra-catégorielle ou extrinsèque a lieu quand le sujet et le prédicat appartiennent à des catégories différentes, par exemple « un certain homme est blanc » ou « l'homme est blanc ».

Une autre modification apportée par les néoplatoniciens est la possibilité d'utiliser l'accident universel en tant que sujet⁴⁰⁴. Cela permet d'hypostasier le prédicat (affirmer que l'accident universel est une substance, par exemple la blancheur).

V.1.4 La prédication logique en Dieu chez Augustin

Voyons d'abord comment Augustin utilise la doctrine de la prédication (qu'il s'appelle la participation). Prenons comme exemple des notions qui seront utilisées plus tard par Achard – la blancheur et la sagesse :

« C'est une absurdité de prétendre que la blancheur n'est pas blanche. Il est aussi absurde de prétendre que la sagesse n'est pas sage. La blancheur est blanche de façon absolue, pareillement la sagesse est-elle sage de façon absolue. (1) Seulement, la blancheur matérielle n'est pas une essence. C'est le corps qui est l'essence, tandis que la blancheur en est la qualité. Aussi bien est-ce à la blancheur que le corps doit sa qualification de blanc, car, pour lui, être ce n'est pas être blanc [...]. (2) La sagesse, au contraire, est sage, mais sage par elle-même, et comme toute âme n'est sage que par participation à la sagesse, si elle revient à ses folies, la sagesse n'en demeure pas moins en soi, et lorsque l'âme change dans le sens de la sottise, la sagesse ne change pas. Il n'en va pas pour celui qu'elle fait sage comme de la blancheur dans le corps qu'elle fait blanc. Lorsque le corps passe d'une couleur à une autre, la première couleur ne demeure pas, mais disparaît complètement⁴⁰⁵. » *De Trinitate* (VII, I, 2)

⁴⁰⁴ A. CH. LLOYD, *The anatomy of neoplatonism*, Oxford, 1990, chapitre 3, surtout p. 93-95.

⁴⁰⁵ « Sicut autem absurdum est dicere candidum non esse candorem, sic absurdum est dicere sapientem non esse sapientiam; et sicut candor ad se ipsum candidus dicitur, ita et sapientia ad se ipsam dicitur sapiens. sed candor corporis

Dans ce passage, Augustin décrit deux cas différents de la prédication. Dans le premier cas, il s'agit d'une prédication extra-catégorielle (« le corps est blanc » ou « le corps est la blancheur »), dans le deuxième d'une prédication intra-catégorielle (« la blancheur est blanche » et « la sagesse est sage »)⁴⁰⁶. Augustin appelle cette sorte de prédication « participation ».

Dans le passage suivant, Augustin compare la prédication des qualités des choses et des qualités de Dieu (*De Trinitate*, V, X, 11) :

« Nous ne disons donc pas 'trois essences'. De même, ne disons-nous pas : trois grandeurs, ni 'trois grands'. Dans les choses qui sont grandes par participation à la grandeur et pour lesquelles être grandes n'est pas la même chose, par exemple : une grande maison, une grande montagne, un grand esprit, dans ces choses-là la grandeur est une chose, et ce que la grandeur rend grande est une autre chose. Une grande maison n'est évidemment pas la grandeur. Mais celle-là est la vraie grandeur, qui non seulement rend grande une maison qui est grande, grande une montagne qui est grande, mais aussi qui donne de la grandeur à tout ce qui est grand, en sorte que la grandeur soit une chose, et autre chose ce qui lui doit le qualificatif de grande. Cette grandeur-là est grande ordinairement et supérieure de loin à ce qui n'est grand que participativement à elle.

Dieu n'est pas grand d'une grandeur qui soit autre chose que lui-même, comme si Dieu y participait pour être grand. Autrement cette grandeur serait plus grande que Dieu. Or, il n'y a rien de plus grand que Dieu. Par conséquent, Dieu est grand d'une grandeur qui fait de lui la grandeur même. Ainsi, comme nous ne disons pas 'trois essences', non plus 'trois grandeurs', car, pour Dieu être c'est être grand. Pour la même raison, nous ne parlons pas de 'trois grands' mais 'd'un seul grand' puisque Dieu n'est pas grand par participation à la grandeur, mais il est grand en étant lui-même grand, étant lui-même la grandeur⁴⁰⁷. »

non est essentia quoniam ipsum corpus essentia est et illa eius qualitas, unde et ab ea dicitur candidum corpus cui non hoc est esse quod candidum esse. [...] sapientia uero et sapiens est et se ipsa sapiens est. et quoniam quaecumque anima participatione sapientiae fit sapiens, si rursus desipiat, manet tamen in se sapientia; nec cum fuerit anima in stultitiam commutata, illa mutatur. non ita est in eo qui ex ea fit sapiens quemadmodum candor in corpore quod ex illo candidum est; cum enim corpus in alium colorem fuerit commutatum, non manebit candor ille atque omnino esse desinet.», AUGUSTIN, *De Trinitate*, VII, I, 2, éd. MOUNTAIN, GLORIE, p. 248, trad. AUGUSTIN, *La Trinité (livre I-VII)*, t. I : *Le mystère*, trad. et notes M. MELLET, TH. CAMELOT, Paris, 1955 (BA, t. 15), p. 513.

⁴⁰⁶ Une analyse des types de prédication dans le *De Trinitate* d'Augustin a été déjà faite par Peter King. Il distingue la prédication substantielle (« Socrate est homme » ce que nous appelons la prédication intra-catégorielle à l'intérieur de la catégorie de la substance) et accidentelle (« Socrate est sage », la prédication extra-catégorielle entre la substance et l'accident particulier). Il remarque également que dans les propositions attributives à propos de Dieu (« Dieu est bon ») la qualité exprimée à travers le prédicat (bon – bonté) n'est pas quelque chose métaphysiquement différent de Dieu. Cependant, le sujet principal de sa recherche est les propositions relatives à propos de Dieu (« Père est Fils »). Voir : P. KING, « The semantics of Augustine's Trinitarian Analysis in *De Trinitate*, 5-7 », dans *De Trinitate de Saint Augustin. Exégèse, logique, noétique*, éd. E. BERMON et G. O'DALY, Paris, 2012, p. 126-134.

⁴⁰⁷ « Sicut ergo non dicimus tres essentias, ita non dicimus tres magnitudines neque tres magnos. In rebus enim quae participatione magnitudinis magnae sunt quibus aliud est esse, aliud magnas esse sicut magna domus et magnus mons et

La grandeur (*magnitudo*) est un accident universel auxquelles les créatures (maison, montagne, esprit) participent aux à travers la prédication extra-catégorielle. Dans ce cas, le sujet (maison, montagne, esprit) et le prédicat sont deux objets différents. Dans le cas de la prédication « Dieu est grand », Dieu est la grandeur et il s'agit ainsi d'une prédication intra-catégorielle « la grandeur est grande ». Par conséquent, la prédication de Dieu est différente de celle de choses. La conséquence supplémentaire de cet argument est le fait que les deux grandeurs ne peuvent coexister au sein de Dieu, car l'existence de deux accidents universaux identiques n'est pas compatible avec la définition même de l'accident universel (qualité unique qui décrit les qualités de plusieurs objets).

Plus tard, Augustin développe ce sujet (*De Trinitate*, XV, V, 8) :

« Si donc nous disons que Dieu est éternel, immortel, incorruptible, immuable, vivant, sage, puissant, beau, juste, bon, heureux, esprit, on pourrait croire que, de tous ces termes, le dernier seul désigne la substance, les autres ne désignant que des qualités de la substance : mais il n'en est pas ainsi dans cette nature ineffable et simple. Tout ce qui y semble affirmé à titre de qualité doit être compris de la substance ou de l'essence⁴⁰⁸. »

De cette manière, Augustin accepte que les qualités soient en Dieu en tant que substance unique de Dieu. Dieu est la grandeur, la sagesse, la bonté, etc. Ainsi, la prédication « Dieu est sage » est formellement extra-catégorielle, mais ontologiquement intra-catégorielle parce que la Sagesse et Dieu sont de la même substance⁴⁰⁹. Pour la même raison, la prédication : « la sagesse est

magnus animus, in his ergo rebus aliud est magnitudo, aliud quod ab ea magnitudine magnum est, et prorsus non hoc est magnitudo quod est magna domus. Sed illa est uera magnitudo qua non solum magna est domus quae magna est et qua magnum est mons quisquis magnum est, sed etiam qua magnum est quicquid aliud magnum dicitur, ut aliud sit ipsa magnitudo, aliud ea quae ab illa magna dicuntur. Quae magnitudo utique primitus magna est multoque excellentius quam ea quae participatione eius magna sunt. Deus autem quia non ea magnitudine magnum est quae non est quod ipse ut quasi particeps eius sit deus cum magnum est (alioquin illa erit maior magnitudo quam deus; deo autem non est aliquid maius), ea igitur magnitudine magnum est qua ipse est eadem magnitudo. Et ideo sicut non dicimus tres essentias sic nec tres magnitudines; hoc est enim deo esse quod est magnum esse. Eadem causa nec magnos tres dicimus sed unum magnum quia non participatione magnitudinis deus magnum est sed se ipso magno magnum est quia ipse sua est magnitudo. », AUGUSTIN, *De Trinitate*, V, X, 11, éd. MOUNTAIN, GLORIE, p. 217-216, trad. M. MELLET, TH. CAMELOT, p. 449-451.

⁴⁰⁸ « Proinde si dicamus: aeternus, immortalis, incorruptibilis, immutabilis, uiuus, sapiens, potens, speciosus, iustus, bonus, beatus, spiritus, horum omnium nouissimum quod posui quasi tantummodo uidetur significare substantiam, cetera uero huius substantiae qualitates; sed non ita est in illa ineffabili simplici que natura. quicquid enim secundum qualitates illic dici uidetur secundum substantiam uel essentiam est intellegendum. », AUGUSTIN, *De Trinitate*, XV, V, 8, éd. MOUNTAIN, GLORIE, p. 470, trad. P. AGAËSSE et J. MOINGT, p. 439.

⁴⁰⁹ Voir à ce propos Louisa Valente: « Dans les choses créées, la qualité et la quantité expriment des attributs qui ne coïncident pas avec l'être des choses mêmes : en elles, l'être grand et l'être bon n'est pas identique avec leur être tout court, mais dérivent de leur participation à la grandeur et à la bonté qui est telle par le fait même d'être, à savoir Dieu. Chez Dieu au contraire, être grand et être bon sont une unité inséparable. Dieu n'est pas bon par participation, mais il est la bonté par participation à laquelle les choses créées sont bonnes, et la grandeur par participation à laquelle les

la grandeur » serait ontologiquement intra-catégorielle en Dieu⁴¹⁰. Paul Tom appelle ces techniques l'intégration verticale (« Dieu est sage ») et horizontale (« la sagesse de Dieu est la grandeur de Dieu »)⁴¹¹.

Augustin utilise ces arguments pour démontrer la simplicité de Dieu⁴¹², mais non la pluralité des personnes. D'après Augustin, la création (*creatura*) est plurielle et n'est pas simple (les choses et les âmes consistent en composants qui changent), tandis que Dieu est à la fois pluriel et simple (*De Trinitate*, VI, VI, 8)⁴¹³.

V.1.5 La participation chez Erigène

Nous avons déjà dit que la notion de participation figure dans la logique platonicienne. Elle est employée également en un sens plus large dans sa métaphysique. Dans la vision du monde néoplatonicienne, Dieu et les créatures sont des entités dont les secondes participent aux premiers. Dans la théologie chrétienne cette thèse se manifeste dans la doctrine de la ressemblance et de la dissemblance entre Dieu et les créatures⁴¹⁴. Voyons désormais comment la notion de participation est employée par un auteur qui adopte explicitement la vision hiérarchique du monde.

La participation apparaît dans le *Periphyseon* d'Erigène (II). D'après lui, tout ce qui existe participe aux causes primordiales :

« C'est d'après ces causes primordiales qu'a été confectionné l'ordre sériel de toutes les créatures, du haut en bas de l'échelle, c'est-à-dire depuis la créature intellectuelle qui, venant aussitôt après Dieu, correspond à la créature la plus proche de Dieu, jusqu'à la dernière classe de toutes les créatures, qui correspondent à la classe des corps. Car toutes les créatures bonnes sont bonnes par leur participation au Bien en soi ; toutes les créatures qui subsistent en tant qu'essences et que substances subsistent par leur participation à l'essence en soi [...]. Car on ne saurait trouver dans la nature des créatures aucune propriété, générale

choses créées sont grandes. » L. VALENTE, *Logique et théologie. Les écoles parisiennes entre 1150 et 1220*, Paris, 2008, p. 99.

⁴¹⁰Cf. « Deus uero multipliciter quidem dicitur magnus, bonus, sapiens, beatus, uerus, et quidquid aliud non indigne dici uidetur; sed eadem magnitudo eius est quae sapientia (non enim mole magnus est sed uirtute), et eadem bonitas quae sapientia et magnitudo, et eadem ueritas quae illa omnia; et non est ibi aliud beatum esse et aliud magnum aut sapientem aut uerum aut bonum esse aut omnino ipsum esse. », AUGUSTIN, *De Trinitate* VI, VII, 8, éd. MOUNTAIN, GLORIE, p. 237.

⁴¹¹ P. THOM, *The Logic of the Trinity: Augustine to Ockham*, New York, 2012, p. 28.

⁴¹² *Ibid.*, p. 27-28.

⁴¹³ « Si autem quaeritur quomodo simplex et multiplex sit illa substantia, animaduertenda est primo creatura quare sit multiplex, nullo autem modo uere simplex. et prius corpus uniuersum utique partibus constat ita ut sit ibi alia pars maior, alia minor, et maius sit uniuersum quam pars quaelibet aut quantalibet. », AUGUSTIN, *De Trinitate*, VI, VI, 8, éd. MOUNTAIN, GLORIE, p. 236.

⁴¹⁴ R. JAVELET, *Image et ressemblance au douzième siècle de Saint Anselme à Alain de Lille*, vol. 1, Paris, 1967, p. 142-143.

ou particulière, qui ne procède des causes primordiales par une participation ineffable à ces causes primordiales⁴¹⁵.»

Ainsi, les êtres sont organisés selon un ordre vertical. Les propriétés des êtres qui sont en bas procèdent à partir des causes primordiales qui sont en haut de l'échelle. Dans ce passage, Erigène ne fait pas de distinction entre les substances et les accidents au sens aristotélico-boécien : les substances participent à l'Essence en soi de la même manière que les créatures sages participent à la Sagesse en soi. De cette façon, il utilise la notion platonicienne de participation.

Dans le livre IV du *Periphyseon*, Erigène parle de la prédication en Dieu. Il dit que certaines qualités (bonté, éternité, puissance) sont prédiquées de Dieu et des créatures de manières différentes :

« Mais toutes les autres propriétés, que l'on prédique de Dieu, peuvent également être prédiquées de son image, mais elles sont prédiquées de Dieu par essence, alors qu'elles sont prédiquées de l'image par participation. Car c'est par sa participation au souverain Bien et à la souveraine Bonté, dont elle constitue l'image, que l'image de Dieu est à la fois bonté en soi et l'image bonne⁴¹⁶. »

Dieu est le modèle, et les créatures sont son image. Dieu a par nature ce que l'image a par grâce. Les qualités sont prédiquées de Dieu de manière essentielle (*essentialitate*), ce qui veut dire qu'elles sont identiques à Dieu. Ces qualités sont des causes primordiales qui participent à la cause première : la Trinité. Elles sont proches de Dieu car aucune créature ne s'interpose entre ces causes et le créateur⁴¹⁷. Elles ont plus en commun avec la nature de Dieu. Ces mêmes qualités sont prédiquées des créatures à travers la participation (*participatione*). Les créatures participent aux causes primordiales.

⁴¹⁵ « Sunt igitur primordiales causae [...] secundum quas ordo omnium rerum a summo usque deorsum texitur, hoc est ab intellectuali creatura, quae deo post deum proxima est, usque ad extremum rerum omnium ordinem, quo corpora continentur. Quaecunque enim bona sunt, participatione per se boni bona sunt; et quaecunque essentialiter et substantialiter subsistunt, participatione ipsius per se ipsam essentiae subsistunt [...] Nulla siquidem uirtus, siue generalis siue specialis, in natura rerum inuenitur, quae a primordialibus causis ineffabili participatione non procedat. », JEAN SCOT ÉRIGÈNE, *Periphyseon*, II, éd. E. JEAUNEAU, Turnhout, 1997, (CCCM, 162), p. 125 = PL 122, 616C-617A; trad. JEAN SCOT ÉRIGÈNE, *De la division de la nature (Periphyseon)*, t. I, trad. F. BERTIN, Paris, 1995, p. 419, trad. modifiée par I. Lystopad.

⁴¹⁶ « Caetera quoque omnia quae de deo praedicantur, de imagine eius praedicari posse, sed de deo essentialitate, de imagine uero participatione. Nam et bonitas est et bona imago participatione summi boni summae que bonitatis cuius imago est. », *Ibid.*, IV, éd. JEAUNEAU, p. 54 = PL 122, 778AB ; trad. F. BERTIN, t. IV, p. 110.

⁴¹⁷ « Ipsa uero unius uniuersorum causae, summae uidelicet ac sanctae trinitatis, participationes sunt; atque ideo per se dicuntur esse, quia nulla creatura inter ipsa et unam omnium causam interposita est. », *Ibid.*, II, éd. JEAUNEAU, p. 124 = PL 122, 616B.

Ainsi, Erigène oppose l'identité en Dieu et la prédication dans les créatures. Sa doctrine est basée sur le postulat que toutes les créatures participent aux causes primordiales.

Nous avons étudié les doctrines qui pouvaient être les sources directes de la doctrine trinitaire du *De unitate*. Les aspects différents de la doctrine trinitaire d'Augustin servaient comme source d'inspiration pour les penseurs du XII^e siècle. Dans notre étude, nous allons montrer quelle partie de son héritage a été reprise par Achard de Saint-Victor.

Nous avons montré que la doctrine de la participation des qualités peut être expliquée à travers la doctrine aristotélico-boécienne de la prédication. Cela aide à comprendre les mécanismes d'apparition des plusieurs qualités dans la Trinité et, par conséquent, explique la génération de la multiplicité en elle. Augustin montre que la prédication des qualités en Dieu n'est pas la même que dans le monde. La même explication est valable également dans le cas d'Erigène. Selon Augustin, la prédication en Dieu est extra-catégorielle, car Dieu est identique à ses propriétés. Erigène appelle ce phénomène « la prédication selon l'essence », contrairement à la prédication selon la participation qui a lieu dans les créatures. En définitive, ces deux auteurs montrent que la doctrine de la participation peut être utilisée pour expliquer de manières différentes les relations entre le créateur et des créatures.

V.2 L'unité et la pluralité chez Hugues et Richard de Saint-Victor

Dans ce chapitre, nous allons étudier la façon dont Hugues et Richard traitent la question de l'unité et de la pluralité.

Dans ces écrits, Hugues emploie le terme *unitas*, mais quasi jamais *pluralitas*. Il décrit les sortes d'unités qui existent en Dieu et dans les créatures. Dans le *De tribus diebus*, XIX, Hugues pose la question comment Dieu est un et immuable. Il décrit les différentes sortes d'unité⁴¹⁸ :

⁴¹⁸ « Sed quia unum diuersis modis accipitur, considerandum est quomodo Creator rerum unus esse dicatur. Nam et unum est collectione, et unum compositione, et unum similitudine, et unum essentia, et unum identitate. Vnum collectione est, quemadmodum cum gregem unum dicimus, in quo multa sunt animalia ; unum compositione est, quemadmodum cum corpus unum dicimus, in quo multa sunt membra ; unum similitudine, quemadmodum cum uocem unam dicimus, quae a multis est prolata. Sed horum omnium nihil uere unum est. Secundum aliquem tamen respectum unum dicta sunt, quia quodammodo ad unitatem accedunt. Fas ergo non est ut existimemus creatorem rerum, aut collectione diuersorum, aut compositione partium, aut similitudine plurium unum esse, cum illud eciam, quod in nobis rationale est, horum omnium in semetipso nihil possit inuenire. Illud enim nostrum, quod partium multitudine compositum cernitur, non rationale sed rationali conjunctum esse, ipsa nostra ratione comprobatur. Si ergo nostrum rationale uere unum est, quanto magis creator eius uere unus esse credendus est? Vere autem unum est quod essentialiter unum est, cui totum est unum esse et simplex esse quod est. Quidquid igitur uere unum est, simplex est, et in partes omnino aliquas separari non potest ; et ideo sectionem partium non admittit, quia partium compositionem non recipit. Creatori igitur rerum ideo uerum est esse quod est, quia totum unum et simplex est esse quod est. Sed adhuc considerare nos oportet quod quaedam res inueniuntur quae uere unum sunt et tamen summe unum non sunt, sicut animae quae unum sunt essentialiter, sed unum non sunt inuariabiliter. Quod autem uere et summe unum est, essentialiter et inuariabiliter unum est. Restat ergo ut si Deum uere unum esse credimus, utrumne eciam summe unus dici possit inquiramus. Quod tunc ueraciter ostendimus, si eum omnino inuariabilem esse comprobamus. Sed quia scire

- collection – comme le troupeau des animaux ;
- composition – comme le corps qui a plusieurs membres ;
- similitude – comme un mot prononcé par plusieurs personnes ;
- essence – comme les âmes et Dieu ;
- identité.

Les trois premières sortes d'unité (collection, composition et similitude) ne sont pas présentes en Dieu car elles ne sont pas propres à la nature rationnelle. Les âmes sont unes essentiellement, mais elles varient. Dieu a une essence et il est invariable. Ensuite, Hugues explique les modes des variations et pourquoi Dieu ne les subit pas. Il ne parle plus de l'unité de l'identité.

Dans les *Sententiae de divinitate*, qui ont été écrites après le *De tribus diebus*, Hugues répète les mêmes sortes de l'unité sauf l'identité⁴¹⁹.

Il reprend le même sujet dans le *De sacramentis christianae fidei* (I, III, XII) :

« La raison y a donné son approbation et son consentement, et elle a dit qu'il est un : ni par un rassemblement d'éléments différents, sinon il ferait une foule ; ni par une composition de partie, sinon il formerait une masse ; ni par une ressemblance entre des réalités nombreuses, sinon il apparaîtrait une pluralité superflue ou une singularité incomplète. En effet, toute unité qui consiste en la seule ressemblance entre de très nombreux éléments, montre ou bien une incomplétude dans la partie, si les éléments pris un par un sont en défaut ; ou bien un redoublement superflu dans le tout, si tous ensemble ils sont parfaits. Et en tous ces éléments, il n'y a pas d'unité vraie, mais ils imitent seulement l'unité, car d'une certaine manière ils s'en approchent ; mais ils ne l'atteignent pas, parce qu'ils ne sont pas un et que ce qu'ils sont n'est pas vraiment un, mais ils s'unissent seulement et s'approchent les uns des autres. Et, pour eux, être ensemble et se rassembler en un point, cela devient être un ; et cependant, ils ne sont pas vraiment un, parce qu'ils ne sont pas essentiellement un et que ce qu'ils sont n'est pas un tout unique. Quant à Dieu, il est nécessaire qu'il soit un et qu'il soit essentiellement un et qu'il soit immuablement un et qu'il soit suprêmement un. En effet, ce

non possumus quomodo Deus inuariabilis sit, nisi prius agnoscamus quot modis res quaelibet uariari possit, primum nos oportet omnes mutabilitatis modos describere, ac deinde per singula qualiter a Deo remouentur ostendere. », HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Opera*, t. II : *De tribus diebus*, XIX, éd. D. POIREL, Turhnout, 2002 (CCCM, 177), p. 41-43 = PL 176, 827AD.

⁴¹⁹ « Sed quia unum diuersis modis dicitur, uideamus quis eorum Deo conueniat. Dicitur enim unum ex collectione ut grex in quo plura sunt animalia, uel unum compositione ut corpus in quo plura sunt membra, uel unum similitudine ut uox istius et uox illius quia expresse similes sunt, uel unum essentia ut anima que partibus caret, uel unum in deitate quod scilicet non uariatur per formas. », HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Sententiae de divinitate*, Pars 3, éd. PIAZZONI, *Studi Medievali*, 3^e série, 1982, t. 23.2, p. 951, 119-125.

qui est essentiellement un est vraiment un ; ce qui est immuablement un est suprêmement un⁴²⁰. »

Voici une récapitulation de ce passage :

Deus	
illa unitas	unus vere, essentialiter, immutabiliter, summe
mundus	
collectio diversorum	turbam faceret
compositio partium	massam formaret
similitudo multorum	pluralitas superflua vel singularitas imperfecta appareret

Dieu est un véritablement, essentiellement, immuablement et suprêmement. Les unités dans le monde sont en partie les mêmes que celles qui ont été énumérées dans le *De tribus diebus* : collection, composition et similitude. Hugues souligne que l'unité des créatures n'accède pas à l'unité de Dieu. Il démarque clairement la frontière entre Dieu et le monde.

Hugues ne parle pas de pluralité, mais de la multitude et de la multiplicité des créatures. Il oppose l'unité de Dieu et la multitude des créatures qui ont été faites par Dieu tout-puissant (*De tribus diebus*, II). Il distingue les choses semblables, diverses et mixtes. Les choses semblables appartiennent au même genre comme les genres des hommes, des lions, des aigles, etc. Elles sont opposées aux choses diverses : homme, lion, aigle pris dans la même multitude. Les choses semblables et diverses prises ensemble sont mixtes⁴²¹. Ce ne sont pas trois sortes de choses, mais trois manières de ranger les choses : selon les genres, comme groupe des natures différentes et ensemble des genres différents. La similitude est le principe qui sert à unir les choses dans un genre.

⁴²⁰ « Approbavit haec ratio et acquievit, et dixit quod unus, nec collectione diversorum ne turbam faceret; nec compositione partium, ne massam formaret; nec similitudine multorum, ne pluralitas superflua vel singularitas imperfecta appareret. Omnis enim unitas in similitudine sola consistens plurimorum, aut imperfectionem ostendit in parte si minus habent singula, aut superfluam geminationem in toto, si perfecta sunt universa. Et non est in his omnibus unitas vera, sed aemulantur solum haec unitatem, quia quodammodo appropinquant ei; sed non contingunt ad illam, quoniam unum non est; et quod sunt vere unum non sunt, sed uniuntur tantum et accedunt ad se. Et fit illis simul esse et convenire in unum, unum esse. Nec tamen unum vere sunt; quoniam essentialiter non sunt, nec est unum totum quod sunt. Deum autem unum oportet esse, et essentialiter unum esse, et immutabiliter unum esse, et summe unum esse. Quod enim essentialiter unum est, vere unum est: quod immutabiliter unum est, summe unum est. », HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis Christianae fidei*, I, III, XII, éd. PL, t. 176, 220C, trad. D. POIREL.

⁴²¹ « Quae sunt similia? Quae sub eodem genere continentur, ut homo unus et alter, leo unus et alter, aquila una et altera, honoruscopa una et altera. Haec singula et caetera talia in suis generibus similia sunt. Quae sunt diuersa? Quae dissimilibus differentiis informantur, ut homo et leo, leo et aquila, aquila et honoruscopa. Haec inuicem diuersa sunt. Quae sunt permixta? Omnia simul considerata.», HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De tribus diebus*, II, éd. POIREL, p. 7 = PL 176, 813BC.

De cette façon, Hugues décrit de manière détaillée l'unité et la pluralité dans les créatures. Il souligne que l'unité de Dieu est différente de l'unité des créatures. L'une ne provient pas de l'autre. La multitude et la multiplicité des créatures n'affectent pas la nature de Dieu.

Dans le *De tribus personis appropriatis*, Richard reprend la formule augustinienne : *Unitas, Aequalitas* et *Concordia*. Il explique pourquoi chaque personne correspond à une de ces appropriations. Il dit que le Père est l'unité car il est à l'origine des autres personnes. Voici ce qu'il dit à propos de la deuxième personne :

« De cette façon, voici l'unité dans le Père. Cherchons comment l'égalité est dans le Fils. Il est sûr que là, où il n'existe pas de pluralité, l'égalité ne peut être dite ou intelligée correctement. Rien ne peut être correctement dit semblable à soi-même, aussi bien que non égal. Par conséquent, là, où il apparaît la première pluralité, il faut chercher et l'égalité⁴²². »

Ainsi, la pluralité apparaît dans la Trinité avec la deuxième personne. Et la troisième personne apparaît car le sens de la Trinité est la concorde entre les deux personnes⁴²³. Pour finir il résume :

Ingenitus	Unitas
Unigenitus	Aequalitas
Spiritus Sanctum	Connexio

Richard utilise les deux nominations – *concordia* et *connexio* pour désigner le Saint-Esprit. Les chercheurs, qui ont étudié ce passage, montrent ses liens avec les autres textes de l'époque. Jean Ribailier pense que ce passage se réfère au *De unitate* d'Achard et au texte de *Patrologia Latina*, t. 95, attribué à Bède, qui explique la formule *Unitas, Aequalitas, Connexio* du point de vue de l'arithmétique⁴²⁴. Dans son édition des œuvres de Thierry de Chartres, Nikolaus Häring suppose

⁴²² « Ecce quomodo in Patre unitas, queramus modo quomodo in Filio equalitas. Certe ubi nulla pluralitas est, nec equalitas recte vel dici vel intelligi potest. Sicut enim nichil recte dicitur sibi simile, sic nec equale. Itaque ubi primo pluralitas occurrit, ibi et equalitatem primum querere oportebit. », RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De tribus personis appropriatis in Trinitate*, éd. RIBAILLIER, dans RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Opuscules théologiques. Texte critique avec introduction, notes et tables*, Paris, 1967 (Textes philosophiques du Moyen Age, 15), p. 183 = PL 196, 991D ; trad. I. Lystopad.

⁴²³ « Nec quid tertium ponitur concordia duorum sine consistentium Trinitate », *Ibid.*, p. 183 = PL 196, 992C.

⁴²⁴ RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Opuscules théologiques. Texte critique avec introduction, notes et tables* par J. RIBAILLIER, Paris, 1967 (Textes philosophiques du Moyen Age, 15), p. 183, note 5. Ribailier renvoie au texte du P.L. XCV, 395d-396a qui se trouve dans l'appendice aux œuvres de Bède le Vénéral.

que le dernier texte a été écrit entre 1148 et 1154 par un auteur appartenant à l'école de Chartres⁴²⁵. Nico den Bok montre une autre source : la lettre de Roscelin à Abélard⁴²⁶. Roscelin, à son tour, se réfère au *De fide libri V ad Gratianum Augustum* d'Ambroise qui dit, par rapport à la relation du Père et du Fils dans la Trinité, que l'égalité n'existe qu'entre plusieurs⁴²⁷.

De cette façon, la formule *Unitas, Aequalitas, Connexio (Concordia)* a été répandue à l'époque comme une version des appropriations trinitaires. Et c'est de cette manière que Richard l'emploie.

Hugues et Richard emploient le mot *participatio* dans leurs écrits, mais non par rapport à la doctrine de l'unité et de la pluralité de Dieu.

V.3 *Unitas-Pluralitas-Aequalitas* et la définition logique de la Trinité

Achard décrit la Trinité à partir de la doctrine catholique suivante : « le Fils procède du Père, et le Saint-Esprit du Père et du Fils ». Pourtant, le passage de ce principe à la formule « l'Unité, Ce qui lui est égal et l'Égalité » implique la présence de prémisses métaphysiques et logiques permettant d'établir une telle formule. Nous nous posons pour but de déchiffrer ces prémisses afin de commencer la reconstruction de la doctrine métaphysique d'Achard de Saint-Victor.

D'abord, la métaphysique d'Achard sera exposée à travers l'analyse des notions d'unité et de pluralité. Vu que ces notions sont centrales dans le néoplatonisme, c'est en les étudiant que nous allons répondre aux questions posées au début. A savoir, si la pluralité provient de l'unité qui se multiplie en descendant du haut vers le bas s'il existe deux niveaux métaphysiques qualitativement différents dans la doctrine d'Achard.

Ainsi, dans la première partie de ce chapitre, nous allons découvrir dans quelle mesure la métaphysique trinitaire du *De unitate* est héritière de systèmes platoniciens. Nous appellerons cette partie du chapitre « métaphysique », car la nature de Dieu et de la créature sera expliquée à partir des propriétés des deux éléments initiaux: l'unité et la pluralité.

⁴²⁵ N. M. HÄRING, « Introduction VIII : The Commentarius Victorinus », dans THIERRY DE CHARTRES, *The Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his school*, ed. N. M. HÄRING, Toronto, 1971 (Studies and Texts, 20), p. 38-45.

⁴²⁶ « Aequalitas autem semper inter plura est, nihil enim sibi aequale est, beato Ambrosio dicente: «Nemo ipse sibi solus aequalis est.» Dum igitur in substantia sanctae Trinitatis aequalitatem et coaeternitatem ponit, in ea utique separationem pluralitatis relinquit. Sed prioritatis et posterioritatis per coaeternum, minoritatis et maioritatis gradus dicendo coaequales exstinguit. Quod autem unam non singulariter substantiam sed per similitudinem et aequalitatem dicat, manifeste demonstrat, cum dicit: «Una divinitas, aequalis gloria, coaeterna maiestas.», ROSCELIN, *Epistola ad Abaelardum*, éd. PL 178, 367B. Cf. N. W. DEN BOK, *Communicating the most high: a systematic study of person and Trinity in the theology of Richard of St. Victor*, Paris-Turnhout, 1996, p. 208, note 19.

⁴²⁷ « Quibus aptissime respondit dei filius, ut et dei se filium et aequalem probaret: Quaecumque, inquit, pater fecerit, eadem et filius facit similiter. Filius igitur patri et dicitur et probatur aequalis. Bona aequalitas, quae et differentiam diuinitatis excludit et cum filio patrem signat, cui filius sit aequalis. Non est enim diuersa nec singularis aequalitas, quia nemo aequalis ipse sibi solus est. Ergo euangelista interpretaetus est, quid sit proprium filium dei se dicere, hoc est aequalem se facere deo.», AMBROISE DE MILAN, *De Fide ad Gratianum Augustum*, II, 69, éd. O. Faller, Vienne, 1962 (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, 78), p. 80-81.

Ensuite, nous allons passer à la partie « logique » de notre enquête afin de répondre à la question (3) : quelles qualités des personnes permettent d'établir la formule trinitaire ? Pour répondre à cette question, des notions comme l'égalité, la similitude et la participation seront étudiées.

Nous avons montré que les doctrines de la similitude et de la participation font partie de la logique platonicienne. Elles correspondent à la doctrine de la prédication de la logique aristotélico-boécienne expliquée par John Marenbon. Voilà pourquoi nous allons utiliser la doctrine de la prédication, ainsi que quelques théories contemporaines (la logique classique, la théorie des ensembles), pour expliquer la pensée d'Achard.

V.3.1 La métaphysique de l'unité

V.3.1.1 Comment la pluralité provient de l'unité

Achard exprime le paradoxe de la Trinité dans le chapitre I, 1 :

«Là-bas [en Dieu] doit résider et la pluralité vraie et l'unité vraie, mais non pas du même point de vue⁴²⁸ ».

Dès le début de son enquête Achard réunit les deux notions : l'unité et la pluralité :

« La pluralité, en effet, n'est rien d'autre que l'unité multipliée, ou l'unité répétée autant de fois que la pluralité elle-même est grande⁴²⁹ » (I, 1).

De cette façon, la pluralité est définie à partir de l'unité. Pourtant, ces deux notions possèdent des qualités opposées :

« La pluralité des créatures, d'autre part, est si éloignée de l'unité suprême qu'elle ne peut y adhérer immédiatement. Elle en est distante, en effet, non seulement parce que celle-ci est pluralité (*haec*), celle-là unité (*illa*), mais encore parce que celle-ci est temporelle tandis que celle-là est éternelle, celle-ci est dans la mesure tandis que celle-là est immense, celle-ci est muable et corruptible tandis que celle-là est immuable et incorruptible, celle-ci est créée tandis que celle-là est incréée. C'est pourquoi la raison exige qu'au-dessus de cette pluralité-

⁴²⁸ « Ibi ergo et veram consistere oportet et pluralitatem et unitatem, sed non secundum idem », *De unitate*, I, 1, éd. MARTINEAU, p. 70-71.

⁴²⁹ « Non enim aliud est pluralitas, nisi multiplicata unitas, vel totiens unitas quota ipsa pluralitas », *De unitate*, I, 1, éd. MARTINEAU, p. 70-71.

ci, qui est éloignée de Dieu, il s'en trouve une autre, plus élevée, qui adhère immédiatement à cette unité suprême, et qui soit pour ainsi dire intermédiaire entre cette unité-là et cette pluralité-ci⁴³⁰. »

Voici une récapitulation :

unitas	illa	aeterna	immensa	immutabilis	incorruptibilis	increata
pluralitas	haec	temporalis	in mensura	mutabilis	corruptibilis	creata

Pour unir ces deux éléments (l'unité et la pluralité), Achard introduit le troisième – la pluralité vraie (*vera pluralitas*) :

« Il faut que cette pluralité (*quae*) provienne de cette unité-là (*illa*) et soit cause de cette pluralité-ci (*ista*), et aussi qu'elle ait quelque chose de commun par la ressemblance, à savoir de commun avec l'une et l'autre : avec celle-ci (*ista*), puisqu'elle est pluralité, avec celle-là (*illa*), puisqu'elle est incréée, immuable, etc. Or comme ces <propriétés> sont dites de la nature de l'unité même, cette pluralité-ci (*ista*), grâce à ce qu'elle a de commun avec cette <pluralité>-là (*illa*), peut en quelque façon y adhérer, et <ainsi>, par l'intermédiaire de la pluralité, adhérer également à l'unité⁴³¹. »

Ainsi, le schéma suivant apparaît :

Unitas	illa	aeterna, immensa, immutabilis,	in Deo
↓ <i>vera pluralitas</i> <i>media</i> causa atque imagine ↓	illa	incorruptibilis, increata	
<i>pluralitas creaturarum</i>	haec <i>ista</i>	temporalis, in mensura, mutabilis, corruptibilis, creata	a Deo remota

⁴³⁰ « Creaturarum quoque pluralitas tam longe est ab unitate summa, ut ei inhaerere immediate non possit. Non solum enim ab ea distat, quia haec pluralitas, illa unitas est, sed quia haec temporalis est, cum illa sit aeterna, haec in mensura, cum illa sit immensa, haec mutabilis atque corruptibilis, cum illa sit immutabilis atque incorruptibilis, haec creata, illa increata. Exigit itaque ratio super hanc pluralitatem a Deo remotam constitui aliquam superiorem, quae illi summae unitati cohaereat immediate, et quasi mediata sit inter illam unitatem et hanc pluralitatem. », *De unitate*, I, 2, éd. MARTINEAU, p. 70-71.

⁴³¹ « Quae sit ex illa, et qua sit ista, similitudine etiam commune, scilicet aliquid habens cum utraque ; cum ista, quia pluralitas est, cum illa, quia increata est, quia immutabilis, etc. Quae de unitatis natura sunt dicta, ut sic pluralitas ista, per hoc quod habet cum illa commune, ei posset aliquatenus inhaerere et unitati etiam mediante pluralitate. », *De unitate*, I, 1, éd. MARTINEAU, p. 70-71.

De cette manière, Achard nous propose la séquence suivante : *unitas – pluralitas vera (unitas multiplicata) – pluralitas creaturarum*. Dans ce chapitre, la pluralité est comprise d’abord comme un terme opposé qui existe à un autre niveau (en dehors de Dieu) et qui est reliée à l’unité à travers le terme intermédiaire (la pluralité vraie).

L’unité en Dieu est plurielle (*pluralis*, I, 9, c’est la seule fois qu’Achard utilise cet adjectif).

Achard distingue deux niveaux d’ « existence » de ces termes – en Dieu et au-dehors de Dieu. Pourtant, dans le passage analysé plus haut, il utilise les trois pronoms démonstratifs *haec, ista, illa*. Ille désigne l’unité et la pluralité en Dieu. La pluralité dans les créatures est désignée par *haec* quand elle est opposée à l’unité vraie (dans la première partie du chapitre). Quand la pluralité dans les créatures est opposée à la pluralité vraie, elle est désignée par *ista*. Ainsi, les deux pronoms – *ista* et *haec* – désignent un niveau – être dans les créatures.

En définitive, Achard propose la séquence des trois termes (l’unité – la pluralité vraie – la pluralité des créatures) qui se développe dans deux niveaux : en Dieu et dans les créatures (au-dehors de Dieu). Au niveau de Dieu, les termes se développent de la manière suivante :

Unitas	dualitas (prima pluralitas)	pluralitas vera : Trinitas
Id quod unitati est Aequale		
Aequalitas		

Le terme *dualitas* apparaît plus loin dans le *De unitate* (I, 23, 26, 31 et 33). L’unité et ce qui lui est égal (la deuxième personne) créent la dualité qui est la pluralité première. Et le troisième élément (l’égalité), qui provient à partir des deux premiers, crée la trinité où réside la pluralité vraie des trois personnes.

La première pluralité qui apparaît est la dualité (deux premières personnes de la Trinité, I, 26, 31). La pluralité de la Trinité procède de l’unité et de la dualité (I, 31). Elle est la cause de l’égalité (la troisième personne, I, 32). En I, 23 et I, 26, Achard affirme que les trois dans la Trinité ne peuvent exister sans deux, et, en I, 26, que la dualité apparaît dans la deuxième personne.

Voici ce que dit Achard à propos de la dualité en I, 31 :

« Dans le Fils se rencontre aussi la pluralité première, c’est-à-dire la dualité, non pas parce que lui-même est deux, mais parce que le fait qu’il est lui-même par le Père est la cause pour laquelle le Père et lui peuvent désormais être dits deux⁴³². »

⁴³² « Ut autem in Patre unitas sit et in Filio prima occurrit pluralitas, id est dualitas, non quia ipse sit duo, sed quia quod ipse a Patre est causa est quare jam ipse et Pater dici possunt duo. », *De unitate*, I, 31, éd. MARTINEAU, p. 102-103.

De cette manière, ce qui compte pour Achard, ce n'est pas simplement la présence de deux personnes, mais le fait qu'elles soient liées, de telle manière que la première (le Père) est présente dans la deuxième (le Fils) en tant que sa cause.

Achard a déjà démontré en I, 1-4 que la pluralité existe en Dieu. En I, 23, il propose une autre façon d'expliquer la Trinité – à travers la dualité. Nous croyons que c'est sa manière de rendre hommage à la tradition pythagoricienne de la définition de l'unité et de la pluralité⁴³³.

Ainsi, en répondant à la première question à propos de la doctrine métaphysique, nous pouvons dire que l'unité se multiplie pour créer la pluralité. Mais elle ne descend pas, elle se multiplie en restant dans le même niveau. L'unité en Dieu est plurielle, ce qui crée la pluralité supérieure en Dieu. Cette conclusion mène à une autre question : comment la pluralité apparaît-elle parmi les créatures sinon à travers la multiplication de l'unité suprême ?

Achard accepte deux niveaux métaphysiques *ibi* (en Dieu) et *hic* (au-dehors de Dieu). En développant le sujet de l'existence des êtres dans les deux niveaux en I, 47, il précise que le verbe « être » décrit plutôt l'existence ici que là-bas⁴³⁴. Il ne s'agit pas alors de deux niveaux des êtres, mais de la distinction entre « être » et « être intelligé ».

V.3.1.2 *Unitas-Pluralitas-Multitudo* et la pluralité dans les créatures

En I, 5 Achard décrit les différents degrés de l'unité. Dans le chapitre I, 1-2, il a déjà décrit l'unité vraie qui est créée.

« L'unité qui est dans les choses selon une certaine égalité qui existe entre elles, contient, avec une pluralité, une si grande similitude avec cette beauté qui résulte de la convenance et de la conformité de plusieurs <êtres> — soit de plusieurs corps, soit de plusieurs esprits, soit des corps et des esprits entre eux — qu'il est absolument exclu de la supprimer là où est la beauté suprême. De plus, la beauté de cette unité commune à plusieurs est une cause si grande qu'il ne peut y avoir d'unité singulière — c'est-à-dire présente en chacun d'eux — qui soit plus belle ; au contraire, la beauté de cet <étant singulier> apparaît toujours inférieure, à moins que la créature ne s'unisse à son créateur, et, adhérant à lui, ne devienne un seul esprit <avec lui> ; néanmoins, l'unité par laquelle ils sont alors fondus en un seul esprit, même si elle est bien plus éminente et plus belle que celle qui se trouve dans le seul

⁴³³ A propos de l'influence du pythagorisme sur Platon voir DILLON, J. M., *The Middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 220*, London, 1977, p. 3-5. Voir dans le même livre à propos de l'influence du pythagorisme sur le médioplatonisme *ibid*, *passim*.

⁴³⁴ « Ipsum quoque 'est' propter hoc notandum videtur institutum ut hic significet quid <per> se, illud vero non nisi ex determinatione aliqua et per adjunctum : notitia, vel verbo sive intellectu Dei, vel aliquid hujusmodi. », *De unitate*, I, 47, éd. MARTINEAU, p. 122.

esprit créé, ne peut égaler la beauté qui est dans l'esprit supérieur, c'est-à-dire incréé, ce qui provient du fait que l'unité créée peut correspondre en partie, mais non pas en tous points à l'unité incréée⁴³⁵. »

De cette façon, Achard oppose deux sortes d'unité : créée et incréée en prenant la beauté comme critère pour hiérarchiser l'unité :

Unitas	
quae rebus inest (in convenientia et congruentia plurium, sive corporum, sive spirituum, sive ad invicem amborum) – unitas singularis - unitas communis pluribus – unitas in solo spiritu creato	unitas creata
qua in unum conglutinantur spiritum (creatura suo unitur creatori, et ei adhaerens unus efficitur spiritus)	
in spiritu consistit increato	unitas increata

Ainsi, selon Achard l'unité présente dans les choses créées est la moins belle. Parmi les unités créées il y a l'unité singulière, l'unité commune des plusieurs et l'unité qui est dans l'esprit créé. Ensuite, une plus belle unité est celle qui apparaît quand la créature s'unit à son créateur, bien que cette unité soit toujours créée⁴³⁶. Tous ces genres d'unité sont créées, tandis qu'il y a une autre unité qui leur est supérieure – l'unité qui est dans l'esprit supérieur. Elle est donc la plus belle.

En effet, Achard oppose immédiatement l'unité créée et l'incréée en affirmant que les constituants de l'unité incréée non seulement sont égaux entre eux par leur beauté, mais sont égaux aussi à cette unité incréée.

Achard répète et précise la typologie de l'unité dans le chapitre I, 7. Cette fois, il se pose une autre question, à savoir : quel type d'unité est le plus parfait (de telle manière que « selon elle, <les parties> soient absolument une », «secundum eam prorsus unum sint ») ?

⁴³⁵ « Unitas etiam quae rebus inest secundum quandam ipsarum aequalitatem, pluralitatem et similitudinem tantam obtinet cum pulchritudine in convenientia et congruentia plurium, sive corporum, sive spirituum, sive ad invicem amborum, ut nullo inde tollenda sit modo ubi est summa pulchritudo. Tanta etiam causa dignoscitur esse pulchritudo hujus unitatis pluribus communis, ut pulchrior esse nequeat unitas singularis, id est eorum quae inest singulis, sed inferior ubique istius occurrit pulchritudo, nisi cum creatura suo unitur creatori, et ei adhaerens unus efficitur spiritus; ubi tamen multo praestantior et gratior est unitas qua in unum conglutinantur spiritum, quam ea quae in solo spiritu creato, quamvis illius quae in superiore, id est in spiritu consistit increato, pulchritudinem aequare non possit, quod inde utique evenit quia unitas creata unitati increatae, licet ad aliquid, ad omnia tamen respondere non valet. », *De unitate*, I, 5, éd. MARTINEAU, p. 72-75.

⁴³⁶ Il s'agit de Jésus Christ qui consiste en deux natures : créée et incréée. De plus, Achard cite *1 Corinthiens*, VI, 17, pour démontrer cela. Voir : ACHARD DE SAINT-VICTOR, *L'unité <de Dieu> et la pluralité des créatures (De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum)*, éd. E.MARTINEAU, Saint-Lambert-des-Bois, 1987, I, 5 p. 73, note 3.

« Dans les créatures, en effet, l'unité citée ne peut être si parfaite qu'elle fasse d'elles absolument un seul être ; car deux corps, à quelque degré qu'ils s'accordent, n'occupent pourtant pas le même lieu. Et même un quelconque esprit créé, si près qu'il approche un autre esprit créé, ne pourra être essentiellement en lui. Ce semble donc être le propre du seul Esprit increé et incirconscrit de pénétrer les esprits créés et circonscrits, et de pouvoir leur être essentiellement infusé. Bien que l'esprit ait été créé antérieurement dans le corps, néanmoins le corps n'est pas semblablement en lui, et, bien qu'ils soient liés en une personne, leur nature est fort opposée. C'est pourquoi aussi la Vérité, afin de mettre en relief l'unité suprême qui est entre elle et le Père, unité telle qu'on ne la peut trouver ailleurs, dit : *'Je suis dans le Père et le Père est en moi'*. Cela, en effet, ne peut se rencontrer en aucunes créatures que ce soient, même si elles sont de même nature⁴³⁷. »

Il traite les types suivants de l'unité:

Unitas		
duo corpora	convenire	in creaturis
spiritus creatus ad alium creatum spiritum	accedere	
corpus + spiritus	cohaerere personaliter	
spiritus increatus + spiritus creati	penetrare	
unitas summa (ex : Pater et Filius)		increata

Ainsi, Achard parle de l'unification de deux corps, de deux esprits créés, de l'esprit et du corps, et de l'esprit créé et l'esprit increé. Tous ces composants ne sont absolument pas un, car soit ils ne possèdent pas le même lieu (les corps), soit ils ne sont pas la même chose essentiellement (les esprits). L'union du Père et du Fils (la Vérité, il s'agit ici bien sûr des personnes de la Trinité qui sont dans l'unité increée) est parfaite à tous les égards. Dans les cas décrits, il s'agit de l'unité consistant en plusieurs composants créés ou increés. Ces composants peuvent avoir la même nature (comme deux corps ou deux esprits) ou différentes natures (par exemple le corps et l'esprit). Pourtant, l'unité la plus haute réside « en dehors et au-dessus des créatures, à savoir en l'image

⁴³⁷ « In creaturis namque assignata unitas tam perfecta esse non potest, ut secundum eam prorsus unum sint. Quantumlibet enim duo convenient corpora, eundem tamen non occupant locum. Sed nec spiritus quilibet creatus, quantumcumque ad alium creatum accesserit spiritum, in eo essentialiter esse poterit. Solius siquidem increati et incircumscripti id videtur esse Spiritus, spiritus videlicet creatos et circumscriptos penetrare, et eis infundi essentialiter posse; quamvis in corpore ante spiritus sit creatus, non tamen in ipso similiter est corpus, et longe eorum licet personaliter etiam cohaerentium, natura dissidet. Unde et Veritas, ut summam sui et Patris, qualis reperiri nequeat alibi, commendaret unitatem: Ego, inquit, in Patre, et Pater in me est. Hoc enim in creaturis quibuslibet naturae etiam ejusdem inveniri non potest. », *De unitate*, I, 7, éd. MARTINEAU, p. 74-77.

incrée des choses elles-mêmes⁴³⁸ ». Les autres unités proviennent d'elle et l'imitent à travers l'émulation (*aemulatio*) des unes vers les autres ou vers le Créateur.

Dans la deuxième partie du *De unitate*, Achard parle de l'unité du corps qu'il garde tout au long de son existence⁴³⁹. Il s'agit de l'identité du corps opposée à la multiplicité des formes qui changent. Les unités intelligibles qui sont là-bas (les formes et les nombres) sont dans leur unité vraie, tandis que leurs copies ici varient. Comme cela sera montré dans l'article « Intellectus », les formes des êtres individuels possèdent tous leurs changements possibles simultanément⁴⁴⁰, et les nombres sont « purs », c'est-à-dire, ne se mêlent pas aux accidents⁴⁴¹. Dans ce cas, il s'agit de l'être individuel vu comme l'unité intelligible opposée à la multiplicité du même être pris dans son changement.

Par conséquent, l'unité dans les créatures est comprise comme un assemblage d'éléments d'une même ou de différentes natures. L'unité créée est moins belle et moins parfaite que l'unité incrée. L'unité de l' « être incrée » dans la deuxième partie du *De unitate* signifie un état parfait par rapport à l'être créé. L'unité est toujours plurielle, à savoir elle est possible sous la condition de la présence de plusieurs éléments.

Achard distingue les types suivants de la pluralité en I, 13 (« la pluralité des pluralités »): substantielle, accidentelle, personnelle, des propriétés et des raisons (*substantialis, accidentalis, personalis, proprietatum, rationum*). Les deux premiers types se trouvent dans les créatures (en Dieu, il n'y a pas d'accident et il n'y a qu'une seule substance). Les deux dernières sortes, selon Achard, sont trouvées « aussi en chacune des personnes prises séparément ou en une <seule> personne⁴⁴² ». La pluralité personnelle se trouve dans les trois personnes de Dieu et la pluralité substantielle⁴⁴³ dans le Christ.

A partir du chapitre I, 37, Achard n'emploie plus la notion de *pluralitas*. Au lieu d'elle, il utilise celle de la multitude (*multitudo*). La multitude des formes est opposée à l'unité du corps (I, 48). Achard parle des parties de l'unité distincte multiplement (I, 48), des composants relevant là-bas de l'unité et qui sont ici variés et multiples (II, 3), des vérités distinctes multiplement dans une seule vérité (II, 11), des distinctions des raisons causales qui sont multiples ici par rapport à une

⁴³⁸ « Unde extra et supra creaturas, in ipsa videlicet imagine rerum increata », *De unitate*, I, 7, éd. MARTINEAU, p. 76-77.

⁴³⁹ « Ibi enim corpus illud quod hic manens numero unum per successionem tamen formas varians individuales efficitur aliqua numero multa, ibi, inquam, simul videtur et in sua quadam corporis unitate et in omni illa qua, ipsum numero manens, corpus variatur vel et adeo variari potest formarum multiplicitate vel potius infinitate. », *De unitate*, I, 48, éd. MARTINEAU, p. 144.

⁴⁴⁰ « Ut quod ibi in seipso sine termino in istis quoque sit et sine numero, ibique nihil sit in sua unitate quod non hic totum sit in varia et multiplici, imo infinita distinctione », *De unitate*, II, 3, éd. MARTINEAU, p. 152.

⁴⁴¹ « Numeri autem posteriores vestigia quaedam sunt primorum, variis admixti accidentibus, in quibus tamen vera unitas non sit, nec ipsi adeo dici possint veri esse numeri, quam verorum imagines quaedam in mentibus, similitudines in spiritibus, umbrae in corporibus. », *De unitate*, II, 5, éd. MARTINEAU, p. 152.

⁴⁴² « Eo quod utralibet vel una in singulis etiam reperitur personis vel persona, personalis vero pluralitas nunquam, nisi in multis atque diversis », *De unitate*, I, 13, éd. MARTINEAU, p. 82-83.

⁴⁴³ La substance désigne, dans ce cas, la nature divine ou humaine.

cause première et générale là-bas. Ainsi, la multiplicité est une variété qui peut être unie dans un seul élément (unité intelligible première).

En définitive, l'unité créée désigne un assemblage d'éléments. Elle est moins parfaite que l'unité increée. La pluralité désigne la série des éléments de même nature. Et la multiplicité désigne une diversité d'éléments de nature différente. Dans la première partie du *De unitate*, la pluralité provient de l'unité à travers la multiplication, dans le deuxième, la multiplicité des différents éléments sont unis dans leur unité première.

En introduisant l'unité et la pluralité dans le monde créé, Achard souligne non seulement le fait que ces éléments proviennent à partir de l'unité et de la pluralité en Dieu, mais aussi des principes permettant de les retrouver (l'assemblage, la similitude, etc.).

A première vue, la métaphysique d'Achard a l'air d'être néoplatonicienne : il accepte l'unité suprême et les deux niveaux des « êtres ». Pourtant, cette unité accepte la pluralité en elle-même au niveau supérieur (en Dieu), elle se multiplie en Dieu. Et selon ce modèle, les unités dans le monde consistent également en de multiples éléments. Ainsi, dans le cas de l'unité, il ne s'agit pas seulement de l'imitation de sa forme, mais aussi du principe de la multiplication qui lui est propre.

V.3.2 L'application de la logique à la Trinité dans le *De unitate*

V.3.2.1 *Aequalitas* exprimée à travers la sémantique de la logique moderne

En I, 9, Achard remarque qu'il a déjà découvert la pluralité et l'égalité au sein de l'unité suprême et il lui reste à démontrer comment l'unité est égale à plusieurs égaux. En réalité, Achard n'a mentionné l'égalité (ou plutôt l'égal) que quelques fois pour dire que la similitude pleine n'est possible qu'entre des égaux ou que l'unité suprême participe aux choses à travers l'égalité. La démonstration de la nécessité de l'égalité réside dans les chapitres I, 10-11.

Cette démonstration commence par l'introduction d'une règle générale :

« Si le fait d'être égal à l'un a pour conséquence d'être égal à l'autre, il est impossible que l'un et l'autre ne soient pas égaux⁴⁴⁴ ».

Elle peut être exprimée de manière suivante :

⁴⁴⁴« Duobus quibuslibet propositis, si quid sequitur esse aequale eorum uni, quia est aequale alteri, et illa duo aequalia non esse est impossibile. », *De unitate*, I, 10, éd. MARTINEAU, p. 78-79.

$(a=c \Rightarrow b=c) \Rightarrow a=b.$

Voici le premier argument :

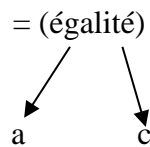
« (1) Mais si quelque chose est égal a l'unité suprême, (2) il ne peut pas non plus être inégal a l'égalité elle-même, sinon leur égalité n'est pas si grande que le sont ces égaux eux-mêmes, et c'est une égalité imparfaite ou nulle. Donc, (3) l'égalité est égale a l'unité⁴⁴⁵. »

Il peut être présenté de manière suivante :

1) Si c (quelque chose) = a (l'unité suprême)

2) Donc $c = b$ (l'égalité elle-même).

Cette conséquence est tirée du fait que c est relié à a et, en même temps, c est relié à la relation même qui l'unit à a . Ainsi, la formule 1 transforme de manière suivante :



Selon Achard la relation de l'égalité devient un membre indépendant de la formule – b . Cela est possible car il s'agit de l'unité divine au sein de laquelle l'égalité est parfaite (l'égalité est l'identité absolue). L'égalité est tellement parfaite qu'elle ne peut se contenter de désigner seulement la relation entre les membres de l'équation, elle devient elle-même un membre indépendant⁴⁴⁶. Voilà pourquoi c (quelque chose) = b (l'égalité elle-même).

3) Donc b (l'égalité elle-même) = a (l'unité suprême).

Voici l'argument suivant construit sur la base d'une première règle :

« Suivant cette règle, en outre, (1) ce n'est pas parce que quelque chose est Dieu qu'il n'est pas l'égalité. Donc, Dieu est l'égalité, ou (2) l'égalité peut être Dieu, sans quoi il résulterait que l'égalité ne serait pas quelque chose qui se rapporte a Dieu même. (3) Mais Dieu ne peut pas être quelque chose, ou plutôt quelque chose être Dieu, qui ne soit pas Dieu. (4) C'est pourquoi l'égalité, elle aussi, est Dieu⁴⁴⁷. »

⁴⁴⁵ « Si autem aliquid unitati summae est aequale, ipsum etiam aequalitati ipsi non potest esse inaequale, alioquin enim non tanta est eorum aequalitas quanta ipsa sunt aequalia, et est aequalitas imperfecta vel nulla. Aequalitas igitur unitati est aequalis. Item, si aequalitas primae et summae unitati aequalis est, ipsa dicendum est. », *De unitate*, I, 10, éd. MARTINEAU, p. 78-79.

⁴⁴⁶ « Aequalitas igitur unitati est aequalis. », *De unitate*, I, 10, éd. MARTINEAU, p. 78-79.

⁴⁴⁷ « Juxta quam regulam etiam nec si quid est Deus ipsum non est aequalitas. Deus igitur aequalitas est sive aequalitas Deus esse potest, alioquin namque sequitur illud, aequalitatem scilicet non quid esse ad ipsum Deum esse. Deus autem

1) Du fait que c (quelque chose) = d (Dieu) ne suit pas $c \neq b$ (l'égalité), soit :

$$\neg(c=d \Rightarrow c \neq b)$$

De cette formule Achard tire la conclusion $d=b$ (Dieu est l'égalité). C'est possible si l'on fait les transformations suivantes :

$$\neg(c=d \Rightarrow c \neq b)$$

$$c=d \wedge \neg(c \neq b)$$

$$c=d \wedge \neg\neg(c=b)$$

$$c=d \wedge (c=b)$$

$$d=b$$

2) La proposition suivante peut être exprimée dans les termes de la logique modale.

$$\neg \diamond (b=d) \Rightarrow \neg(b=d)$$

Cela semble évident du point de vue des raisonnements. Pourtant, Achard dit que Dieu peut se rapporter à l'égalité (être égal), seulement s'il est l'égalité. Cette affirmation n'est qu'une paraphrase de ce qui a été dit à propos de l'égalité dans le passage précédent.

3) Du fait que d (Dieu) = c (quelque chose) et $c = d$ ne suit pas $c \neq d$, soit

Vu que dans la logique classique $c \neq d = \neg(c = d)$

Selon le principe de non contradiction : $\neg(c=d \wedge \neg(c = d))$.

C'est une autre règle logique établie par Achard.

4) Maintenant, on peut mettre b (l'égalité) au lieu de c (quelque chose) ce qui donne :

$b=d$, soit $\neg(b=d \wedge \neg(b = d))$.

Ainsi, l'égalité pour Achard est la qualité d'être égal (=), mais aussi l'élément même de l'équation (b – l'égalité). Il est remarquable que les règles qu'Achard applique pour démontrer que l'égalité est Dieu sont les mêmes que celles qui sont appliquées aux créatures. Elles sont connues aujourd'hui comme les règles de la logique classique. C'est la matière à laquelle elles sont appliquées à Dieu qui implique qu'elles mènent à des conséquences extraordinaires (l'unité est égale à l'égalité et elle est cette égalité).

En II, 11, Achard reprend la question : « est-ce que l'Egalite est Dieu ? »

« Si elle était <autrement> égale à cette unité, il s'ensuivrait certes qu'elle-même serait modalement Dieu et qu'elle ne demeurerait nullement ce qu'elle est elle-même, <car>, du

aliquid esse non potest, nec aliquid Deus, quod Deus non sit. Quare et aequalitas Deus est. », *De unitate*, I, 10, éd. MARTINEAU, p. 78-79.

fait même qu'elle serait Dieu, elle serait nécessairement, étant modalement, autre chose <qu'elle-même> ; à moins qu'elle ne fût elle-même aussi modalement Dieu comme l'homme <est lui-même modalement animal : en effet,> si l'homme était lui-même pierre, il ne serait pas ce qu'il est, et c'est pourquoi l'homme n'est pas modalement pierre ; mais si l'homme est animal, il ne s'ensuit pas qu'il soit autre chose, et c'est pourquoi il l'est modalement ; d'où l'on peut conclure qu'il est lui-même modalement animal. Or partout où il y a égalité, il y a aussi qualité : en effet, l'égalité ne peut exister ni être dite entre plusieurs qu'en vertu d'une certaine modalité⁴⁴⁸. »

Dans ce passage, Achard veut démontrer que l'égalité reste elle-même entre plusieurs personnes étant modalement Dieu (*modo aliquo*). Pour expliquer le sens de cette modalité, Achard compare la relation « homme-animal » à la relation « égalité-Dieu ».

Achard affirme que la relation entre Dieu et l'égalité soit différente de sa relation avec les autres personnes. « Or partout où il y a égalité, il y a aussi qualité » : l'égalité est la qualité ou le prédicat des autres personnes. Elle est Dieu (l'une des personnes) modalement, mais elle reste elle-même – le prédicat.

Ainsi, la formule trinitaire « l'Unité, Ce qui lui est égal et l'Egalité » peut être exprimée de manière suivante :

$A(u_1, u_2)$, où A est l'Egalité (*Aequalitas*), u_1 – l'unité, u_2 – ce qui est égal à l'unité.

La conclusion probable de ce raisonnement serait « l'égalité est en même rapport à Dieu que l'espèce (l'homme) au genre (l'animal) ». Mais il semble qu'Achard ne développe pas cette thèse⁴⁴⁹.

Une autre théorie moderne qui aide à exprimer les idées d'Achard est la théorie mathématique des ensembles. Un cas auquel elle peut être appliquée se trouve en I, 3-4 : la similitude n'existe de manière pleine qu'entre les éléments égaux. Cette idée peut être exprimée dans les termes des ensembles : toutes les choses qui possèdent la qualité d'« être égal » appartiennent à l'ensemble S (la similitude). Autrement dit, $a_1, a_2 \dots a_n \in S$ où S est l'ensemble des choses $a_1, a_2 \dots a_n$ qui sont égales.

⁴⁴⁸ « Alioquin enim si unitati illi esset aequalis, sequeretur quidem modo ipsam Deum esse, et nequaquam id quod ipsa est manere, sed ex hoc ipso quod Deus esset, et ipsa aliud, quia modo est, necessario esset, nisi vel et ipsa modo Deus esset, quemadmodum est homo : si ipse lapis esset, non id esset quod est, quare homo modo lapis non est ; si autem homo animal est, non inde sequitur ipsum aliud esse, quare ipse modo est ; unde et inferri potest quia ipse modo animal est. Ubi cumque autem et qualitas est et aequalitas est. Non enim nisi modo aliquo plurium esse potest vel dici aequalitas. », *De unitate*, I, 11, éd. MARTINEAU, p. 80-81.

⁴⁴⁹ En effet, cette position appartient aux Pères grecs. Augustin la critique (*De Trinitate*, VII, VI, 11). A savoir, il n'accepte pas l'explication de la relation entre les personnes et la Trinité dans les termes du genre et de l'espèce.

En II, 5, Achard remarque que les qualités de l'unité sont l'égalité, la pluralité et la similitude. Elles lui permettent d'être dans les choses. Pour décrire cette thèse dans les termes des ensembles, il faut prendre un ensemble qui contient plus d'un élément.

Ainsi, l'ensemble U (l'Unité) peut exister entre les choses égales :

$$a_1, a_2 \dots a_n \in U$$

Cette unité est la pluralité, par conséquent, elle possède plus d'un élément, à savoir :

Pour tout $a_i, a_j, 1 \leq i, j \leq n$, a_i est égal à a_j .

Il est possible d'exprimer de la même manière l'unité à travers la similitude :

Ou entre les choses semblables :

$$s_1, s_2 \dots s_n \in U$$

Pour tout $s_i, s_j, 1 \leq i, j \leq n$, s_i est semblable à s_j .

Ensuite, en II, 9, Achard se pose pour but de trouver « l'unité de plusieurs, et de plusieurs assurément égaux, et elle-même, comme il apparaîtra dans la suite, ne peut pas ne pas être tout aussi égale à ces égaux⁴⁵⁰. » Autrement dit, Achard cherche à décrire l'ensemble des éléments de telle sorte que cet ensemble même doit aussi être un élément, c'est-à-dire, faire partie de lui-même.

$$U = (U, a_1, a_2 \dots a_n),$$

Pour tout $a_i, a_j, 1 \leq i, j \leq n$, a_i est égal à a_j .

U – l'unité soit l'ensemble de plusieurs éléments, les $a_1, a_2 \dots a_n$ – des éléments égaux aux autres.

De cette manière, l'application de la théorie des ensembles permet de voir la différence entre l'unité dans le monde et celle de Dieu. L'unité de Dieu est un ensemble qui comprend lui-même en tant qu'élément.

La doctrine de l'égalité d'Achard de Saint-Victor est originale et difficile à comprendre. Jusqu'ici, nous l'avons interprétée à l'aide de la sémantique des théories modernes (celle de la logique classique et celle des ensembles). En effet, nous pouvons observer ici un phénomène intéressant : en utilisant les doctrines de son époque (celle de l'unité et la similitude) et en scrutant un problème actuel pour lui (l'explication de la Trinité), Achard trouve une solution proche de celle qu'on utilise aujourd'hui pour penser la mise en ordre du réel. Grâce à lui, la doctrine des ensembles peut compter comme outillage de la métaphysique platonicienne du XII^e siècle.

Afin de repérer le développement de la doctrine d'Achard, il nous faut expliquer les notions de similitude et de participation.

Cette étude préliminaire de l'Egalité permet de désigner les qualités qui ouvrent la voie à l'explication de la Trinité en tant qu'Unité, Ce qui lui est égal et l'Egalité. L'*Aequalitas* d'Achard

⁴⁵⁰ « Unitas [...] nequit utique esse non plurium, nec eorum certe nisi aequalium, nec nisi eisdem aequalibus ipsa quoque, ut ex sequentibus elucebit, non minus aequalis », *De unitate*, I, 9, éd. MARTINEAU, p. 76-78.

est en même temps un membre de la formule si $c=a$ et $c=b$, donc $a=b$ et la relation = qui existe entre les membres de cette formule. Cette conclusion correspond à l'argument proposé en I, 11 : l'égalité est elle-même (la relation et le prédicat qui unit les autres personnes) et elle est modalement Dieu en tant que personne. En même temps, l'Unité désigne un ensemble des éléments qui est en Dieu et un de ces éléments. Nous croyons que l'étude de la similitude et de la participation mettra encore plus de lumière sur cette particularité de la métaphysique d'Achard.

V.3.2.2 *Similitudo*

Le terme *similitudo* est employé pour la première fois en I, 2 pour désigner la manière dont la pluralité première est en Dieu. En tant que notion indépendante, la similitude est développée en II, 3 :

« Il n'y a – il ne peut y avoir – aucune chose, même simplement créée, qui ne soit en quelque façon à l'image de cette unité vraie et suprême dont on a parlé. Cependant, la similitude de toute créature à cette unité est relative, donc partielle et imparfaite. Or l'on ne peut parler d'un imparfait que par rapport à un parfait à la perfection duquel il participe de manière déficiente ; par conséquent il subsiste aussi quelque part — donc il y a dans quelque chose — une similitude pleine et parfaite de cette unité. Mais comme cette <similitudo>, ainsi qu'on vient de le dire, ne peut être dans la créature, elle réside nécessairement au-dessus de la créature, dans la divinité même. Or il n'y a de similitude qu'entre plusieurs, et elle n'est pleine et totale qu'entre des égaux⁴⁵¹. »

similitudo	unitas vera et summa – res creata	similitudo - unitas illa
	ex parte et imperfecta est	plena atque perfecta
	plura	aequalia

Achard retient deux cas d'application de la similitude : 1) entre l'unité et la chose créée – la similitude imparfaite ; 2) entre la similitude et l'unité – la similitude parfaite. L'argument est basé

⁴⁵¹ « Nulla enim est res etiam creata, sed nec esse potest, quae non in aliquo illam imitetur unitatem veram et summam.. Similitudo autem omnis creaturae ad illam secundum aliquid est, et ideo ex parte et imperfecta est. Imperfectum vero non dicitur quid, nisi respectu perfecti a cuius perfectione deficit, et ita subsistit alicubi, ergo in aliquo similitudo est et plena atque perfecta. Quae <cum> tamen in creatura, ut dictum est, esse non possit, super creaturam necessario in ipsa divinitate consistit. Similitudo autem nulla, nisi inter plura, nec plena et secundum totum, nisi inter aequalia. », *De unitate*, I, 3, éd. MARTINEAU, p. 72.

sur le fait que si une chose existe ici de manière imparfaite, là-bas, elle doit être de manière pleine et parfaite.

La prochaine occurrence de la similitude est dans I, 4 :

« La similitude elle-même, étant une chose une, ne peut pas ne pas être semblable à quelque égard à l'unité susdite (1). Or comme toutes les autres choses sont semblables à celle-ci par quelque participation de la similitude (2), et lui sont semblables partiellement et non pas en plénitude, la similitude ne peut se participer elle-même (3), mais elle est toute semblable — donc par une similitude parfaite et pleine — à cette <unité>, et c'est pourquoi elle lui est en tous points égale (4)⁴⁵². »

Dans ce passage, Achard introduit trois prémisses (1, 2 et 3) et une conclusion (4). Voici une récapitulation :

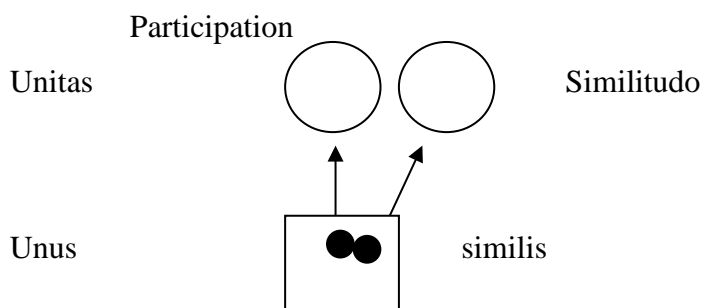
	unitas – res aliqua una	unitas – similitudo
similitudo	secundum partem	secundum plenitudinem, tota et perfecta
participatio	ex aliqua participatione	per omnia aequales

En effet, Achard répète l'argument du chapitre précédent, mais cette fois, il emploie le nom *similitudo* qui désigne la qualité, mais aussi l'adjectif *similis* qui désigne l'objet auquel cette qualité appartient. Cet emploi permet d'exprimer la doctrine d'Achard dans les termes de la doctrine de la prédication d'Aristote qui a été exposé avant.

La similitude est plutôt l'accident universel qui produit la présence de l'accident particulier (*similis* – semblable). Pourtant, la similitude est une chose (une substance particulière) qui peut ressembler à l'unité (l'accident universel). De cette manière, la première prémisse (la similitude ressemble à l'unité) est possible grâce au jeu des significations de la similitude qui est prise tantôt comme un accident universel (la similitude elle-même), tantôt comme une substance particulière (qui contient un certain semblable). Soit dans les termes de la prédication, tantôt comme le prédicat, tantôt comme le sujet.

⁴⁵² « Inde praeterea illam quam quaerimus pluralitatem astruit quia similitudo ipsa, cum sit res aliqua una, non potest non esse similis unitati propositae in aliquo. Cum autem ei ex aliqua participatione similitudinis sint similia caetera, et ideo secundum partem, non secundum plenitudinem, similitudo se ipsa<m> participare nequit, sed [se] tota et sic perfecta et plena similitudine illi est similis, quare et per omnia aequalis. », *De unitate*, I, 4, éd. MARTINEAU, p. 72-73.

En formulant la deuxième prémisse (les choses sont semblables à l'unité par participation à la similitude), Achard introduit la notion de participation. Elle désigne la relation entre l'unité (l'accident universel) et les choses unes (les substances particulières). Pourtant, un autre accident s'introduit. La prédication « une chose une est l'unité » est possible car cette même substance particulière (chose) est semblable et possède donc l'accident universel, la similitude.

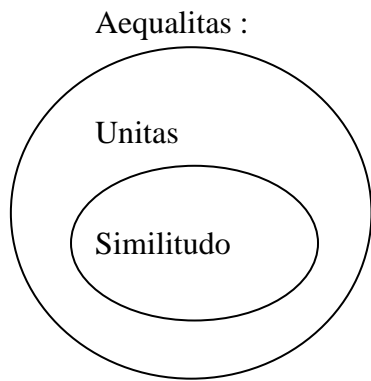


Dans cette illustration, les grands cercles sont l'unité et la similitude (les accidents universaux), le carré est le sujet (la substance particulière) et les petits cercles noirs sont la similitude et l'unité, qui sont dans le sujet (les accidents particuliers). Il s'agit ainsi de la prédication extra-catégorielle (quand une catégorie d'un certain type est prédiquée de l'autre, à savoir la qualité est prédiquée de la substance première). En outre, Achard accepte la présence de deux sujets (un certain un et un certain semblable) dans un seul objet (une certaine chose).

La troisième prémisse (la similitude ne peut participer à elle-même) est la conséquence du fait que la similitude, étant la relation imparfaite, ne peut être le sujet et le prédicat en même temps. Autrement, la fonction $S(u_1, u_2...u_n, U)$, où S – la similitude, u_1 – une certaine chose une, U – l'unité, est possible, et la fonction $S(S)$ non.

Cela permet à Achard de tirer une conclusion qui s'exprime de manière suivante $A(S, U)$, où A – l'égalité (*Aequalitas*)⁴⁵³ (la similitude ressemble à l'unité de manière pleine et parfaite et c'est pourquoi elle lui est en tous points égale⁴⁵⁴). Voici une représentation graphique :

⁴⁵³ Nous proposons l'explication suivante de la phrase « similitudo se ipsa<m> participare nequit » : La similitude en tant qu'accident universel est identique à elle-même, c'est-à-dire elle est égale à elle-même. Comme cela a été établi plus haut, participer dans le cas de la similitude veut dire « être semblable à quelque chose », pourtant, la relation « être égale à soi-même » est plus précise que « être semblable à quelque chose » et elle exprime plutôt la qualité de l'unité. Voilà pourquoi, du fait que la similitude ne participe pas en elle-même suit qu'elle est égale à l'unité suprême.
⁴⁵⁴ Il faut noter que la relation de l'égalité n'est pas réciproque dans ce cas, car l'unité n'est pas égale en tous points à la similitude.



Achard présente la similitude en tant qu'unité incomplète. Cela rend possible la prédication intra-catégorielle « la similitude est (semblable à) l'unité » dans laquelle la similitude est prise en tant qu'espèce et l'unité en tant que genre.

Par conséquent, la participation est une prédication extra-catégorielle et l'égalité est une prédication intra-catégorielle.

La différence entre les systèmes métaphysiques d'Aristote et d'Achard consiste dans le fait que, pour Aristote, les substances premières sont les sujets individuels qui possèdent la primauté ontologique. C'est pour cette raison que la prédication acceptable pour lui est soit la prédication intra-catégorielle de type « cet homme est l'homme », soit la prédication extra-catégorielle de type « l'homme est sage ». La prédication « la similitude est (semblable à) l'unité » est possible sous ces conditions :

- (1) la similitude est l'espèce du genre « l'unité »,
- (2) le sujet auquel la similitude et l'unité sont attribuées existe.

Il s'agit, dans le cas d'Achard, de Dieu au niveau duquel l'unité et la similitude existent.

L'originalité d'Achard consiste dans le fait qu'il prend la similitude tantôt comme sujet (une substance particulière), tantôt comme prédicat (un accident universel). Pourtant, elle reste toujours en Dieu comme dans son objet. Aussi, il suppose que la prédication dans le cas des créatures est imparfaite (la prédication) et dans le cas de Dieu est parfaite (l'égalité).

Dans le reste du *De unitate*, la similitude est employée quelques fois. Les rares exemples de son emploi sont :

- « l'unité, son semblable et leur similitude » pour désigner la Trinité (*in unitate et ejus simili et eorum similitudine*, I, 37) ;
- la similitude (*similitudo*, I, 46) qui est le modèle ou la forme de quelque chose ;

- « des images dans les âmes, des similitudes dans les « esprits », les ombres dans les corps » (« imagines quaedam in mentibus, similitudines in spiritibus, umbrae in corporibus », II, 5, 10, 14). Cette expression rappelle le verset de la Genèse (I, 26) qui dit que « Dieu créa l'homme à son image et à sa ressemblance ».

Ainsi, le sens logique (comme sujet ou comme prédicat) de la notion de *similitudo* n'est plus employé dans le *De unitate* à partir du chapitre I, 12.

L'étude de la notion de similitude permet d'élucider une particularité de la métaphysique d'Achard, comme le double emploi des accidents universels (notamment la similitude) en tant que sujet et en tant que prédicat dans la prédication.

V.3.2.3 *Participatio*

Achard réintroduit la notion de *participatio* en I, 10 afin de justifier la présence de l'égalité en Dieu. Nous allons continuer à expliquer sa doctrine en termes de prédication. En I, 10, la notion de participation est employée dans trois cas différents.

- 1) Une illustration pour sa thèse (l'égalité et l'unité sont distinctes en Dieu) :

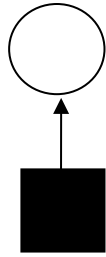
« Mais, qu'elle lui [l'égalité à l'unité] soit égale, cela ne l'empêche pas d'être l'égalité elle-même, de même que, si le blanc est <bien> de la couleur, ce blanc <cependant> n'est pas la blancheur même, du fait que le blanc n'est la substance même de la blancheur que par participation⁴⁵⁵. »

Ainsi, la relation entre la blancheur et le blanc est une participation. La blancheur est un accident universel et le blanc est un accident particulier. Pourtant, vu qu'Achard suppose qu'ils ne sont pas de la même substance, le blanc doit représenter une certaine chose blanche (une substance particulière). Dans ce cas le blanc quitte la substance de blancheur et rejoint celle du sujet particulier et, par conséquent, la prédication extra-catégorielle a lieu. Voici la présentation graphique :

⁴⁵⁵ « Non autem si ipsa est aequalis illi non est aequalitas ipsa, veluti non si color est album, album ipsa non est albedo, eo quod ipsa substantia albedinis est album modo participatione. », *De unitate*, I,10, éd. MARTINEAU, p. 78-79.

Participation

blancheur



blanc

Dans cette illustration, Achard compare la relation de l'égalité et de l'unité résidant en Dieu avec celle du blanc et de la blancheur (la participation).

2) Un argument :

« En effet, comme nous l'avons montré, que l'égalité soit égale à l'unité suprême, ce n'est pas une raison pour qu'elle perde la substance même de l'égalité ; ce qui certes serait absolument nécessaire si la substance de l'égalité était inférieure à la substance de l'unité suprême (1). Tout au contraire : non seulement, du fait que l'égalité est égale à cette unité, il ne s'ensuit pas qu'elle perde la substance de l'égalité, mais encore il s'ensuit nécessairement qu'elle la garde (2)⁴⁵⁶. »

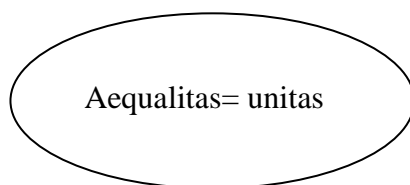
Ainsi, Achard présente deux cas : (1) quand une substance est inférieure à l'autre et (2) quand elles se trouvent au même niveau.

Le premier cas ressemble plutôt à la participation, soit la prédication extra-catégorielle, comme elle est décrite plus haut. Pour Achard, une telle prédication implique que l'égalité est instanciée dans une substance particulière et, par conséquent, elle n'est plus un accident universel. Ce sont des accidents universaux (l'unité, l'égalité, etc.) qu'Achard appelle ici les substances.

Dans le deuxième cas (la substance de l'égalité garde la substance de l'unité), la prédication sera « l'unité est égale à l'égalité », ou « l'égalité est égale à l'unité » (soit A (A, U), voir l'illustration).

⁴⁵⁶ « Non enim, ut ostendimus, si aequalitas unitati summae est aequalis ipsam amittat substantiam aequalitatis. Quod utique prorsus necessarium esset si substantia aequalitatis summae unitatis substantia inferior esset. Quod autem si non solum non sequitur aequalitatem, si illi est aequalis unitati, aequalitatis substantiam amittere, sed et retinere. », *De unitate*, I,10, éd. MARTINEAU, p. 78-79. Nous avons modifié légèrement la traduction de Martineau afin d'améliorer la compréhension : au lieu de traduire la phrase « non sequitur aequalitatem, si illi est aequalis unitati » par « de l'égalité de l'égalité à cette unité il ne s'ensuit pas », mais par « du fait que l'égalité est égale à cette unité, il ne s'ensuit pas ».

Egalité



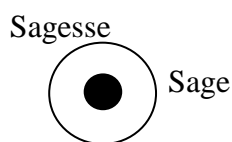
Contrairement au cas de la similitude, l'égalité est complètement identique à l'unité. Au niveau de la prédication, cela implique qu'elles se prédisent mutuellement l'une de l'autre (« l'unité est égale » et « l'égalité est une ») et chacune d'elle-même (« l'unité est une » et « l'égalité est égale »).

3) Et voici le troisième cas de l'emploi de la *participatio* :

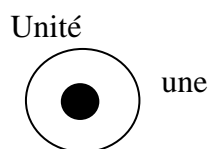
« De la même façon, (1) ni l'unité même ne serait une, ni la sagesse ne serait sage si l'une et l'autre perdaient leur substance. Car ce n'est point en participant, mais en existant ce qu'elles sont elles-mêmes qu'elles – c'est-à-dire l'unité et la sagesse – sont l'une, une, l'autre, sage. (2) Selon cette modalité, si l'égalité, elle aussi, est égale à quelque chose par elle-même, et non pas par l'égalité, alors une autre <égalité> lui est égale. Mais cela est impossible à moins que ne demeure l'égalité elle-même. C'est pourquoi, si l'égalité est égale à l'unité susdite, alors elle aussi conserve la substance de l'égalité qui puisse lui être égale ; en effet, ce n'est pas par participation de l'égalité que l'égalité peut être égale à quelque chose, comme les autres choses qui sont dites égales, mais en existant <comme> l'égalité même. Mais l'inverse n'est pas moins vrai : si l'égalité est égale à l'unité citée, alors elle est avec elle de la même substance. Donc c'est la substance de cette unité qui constitue aussi celle de l'égalité⁴⁵⁷. »

Prenons, d'abord, la sagesse et l'unité (1). Dans les deux cas il s'agit de la prédication intracatégorielle qu'Achard appelle l'existence.

⁴⁵⁷ « Sic enim nec ipsa unitas una nec sapiens esset sapientia nisi utraque suam servaret substantiam. Non enim participando sed existendo ea quae ipsae sunt, id est unitas et sapientia, haec est una, illa sapiens. Juxta quem modum, et aequalitas si cui aequalis est se ipsa, utique non aequalitate, alia ei aequalis est. Hoc autem impossibile, nisi ipsa remaneat aequalitas. Quare si aequalitas praedictae aequalis est unitati, et ipsa retinet substantiam aequalitatis quae ei possit esse aequalis ; non enim participatione aequalitatis potest esse aequalitas alicui aequalis, ut caetera quae dicuntur aequalia, sed existendo aequalitas ipsa. Rursus autem, si aequalitas unitati est aequalis propositae, et ipsa ejusdem est cum illa substantiae. Eadem ergo unitatis illius aequalitatis substantia est. », *De unitate*, I,10, éd. MARTINEAU, p. 78-79. Voir aussi : « Inde praeterea illam quam quaerimus pluralitatem astruit quia similitudo ipsa, cum sit res aliqua una, non potest non esse similis unitati propositae in aliquo. Cum autem ei ex aliqua participatione similitudinis sint similia caetera, et ideo secundum partem, non secundum plenitudinem, similitudo se ipsa<m> participare nequit, sed [se] tota et sic perfecta et plena similitudine illi est similis, quare et per omnia aequalis. », *ibid.*, I, 4, éd. MARTINEAU, p. 72-73.



La sagesse est sage

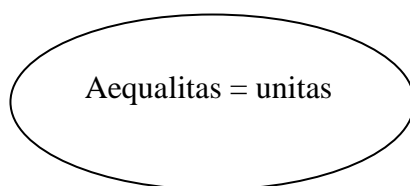


l'unité est une

Ainsi, l'existence a lieu quand un accident universel est prédiqué de lui-même : S(S) pour la sagesse et U(U) pour l'unité. Achard appelle ce phénomène « garder sa substance » (*suam servare substantiam*).

Dans son commentaire au chapitre I, 10, Martineau explique la différence entre la participation et l'existence comme la participation ordinaire et la *metexis* purement idéale⁴⁵⁸. Afin d'expliquer comment la substance en I, 10 peut désigner les unités générales et être dans le Dieu unique, il la décrit comme « cette spécificité d'être ou cette « ipséité » que tout étant reçoit de l'être pensé comme idéalité pure ». C'est de cette manière que la substance, étant unique, comprend plusieurs êtres. Martineau appelle cette propriété de la substance « la *redundantia* ontologique » et il suggère qu'« un platonisme authentique permet à Achard de Saint-Victor de satisfaire en même temps aux exigences les plus secrètes de l'aristotélisme bien compris »⁴⁵⁹.

Ensuite, Achard passe à l'égalité qui est égale à l'unité (2). Il s'agit cette fois de la relation entre deux substances (deux sujets). Il distingue deux cas : « être égale par l'égalité » et « être égale par elle-même ». « Être égale par l'égalité » se réfère à la participation, tandis que « être égale par elle-même » à l'existence. Finalement, il découvre que ces deux substances-qualités sont une. Cela peut être décrit par la formule A (A, U) et par l'illustration proposée plus haut :



En effet, même si Achard parle de deux substances séparées, en réalité, c'est la même substance de Dieu. Ainsi, dans les termes de la prédication, la substance, dans ce contexte, veut dire « un accident universel » (un prédicat).

⁴⁵⁸ ACHARD DE SAINT-VICTOR, *L'unité <de Dieu> et la pluralité des créatures (De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum)*, éd. E. MARTINEAU, Saint-Lambert-des-Bois, 1987, I, 10, note 4, p. 79.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, I, 10, note 5, p. 79.

Voici la description des deux types de prédication :

participando	existendo
amittere substantiam	<i>servare, retinere substantiam</i>
aequalitas est aequalis aequalitate	aequalitas aequalis est se ipsa
aequalitas – (res) aequalis, albedo – album	sapientia – sapiens, unitas – una aequalitas – unitas

Ces deux types correspondent aux prédications extra- (par participation) et intra-catégorielles (par existence). Même si en réalité, Achard ne parle pas de prédication, nous avons choisi cette notion afin de démontrer que la distinction qu’Achard fait entre les personnes de la Trinité a un caractère logique. D’après son ontologie, l’unité et l’égalité ont la même substance, ce qui implique qu’elles sont un même objet de pensée (une seule unité intelligible). Pourtant, Achard distingue deux sujets logiques de prédication (l’unité et l’égalité) à l’intérieur de cet objet. Cela permet d’introduire la distinction entre les personnes de la Trinité. Le fait que ces deux sujets sont prédiqués l’un de l’autre permet d’expliquer comment ils sont unis logiquement.

Le but du chapitre I, 10 est de montrer que l’égalité est de la même substance que l’unité, mais qu’en même temps, l’unité et l’égalité sont distinctes. Achard le fait en introduisant les notions de participation et d’existence. La première désigne la relation entre le prédicat et le sujet qui indiquent des objets différents (la blancheur et quelque chose de blanc) et la deuxième la relation entre le prédicat et le sujet qui désignent le même objet (« la sagesse est sage » ou « l’unité est égalité »). Ainsi, Achard utilise la notion de participation afin d’expliquer pourquoi l’égalité et l’unité sont distinctes et la notion d’existence afin de montrer pourquoi elles sont de la même substance.

Achard emploie le terme de *participatio* dans le reste du *De unitate*. En particulier, il la décrit de manière détaillée en II, 3 :

« C’est pourquoi, s’il n’y a rien dans les vertus ou la béatitude de Dieu que lui-même ne puisse faire descendre dans la participation de la créature rationnelle, alors lui-même, pour ainsi dire, tout entier a procédé dans une infinité de participations de ce genre, non certes par l’acte créateur, mais cependant en intellect, de telle sorte que l’infinité de ces vertus et de ces béatitudes correspond en quelque manière à son immensité, et que ce qui là-bas est en soi-

même sans limite est aussi en celles-ci sans nombre, et qu'il n'y a rien là-bas, dans l'unité de Dieu, qui ne soit ici tout entier, dans une distinction variée et multiple, et même infinie⁴⁶⁰ ».

Ainsi, la participation est la relation entre Dieu et les êtres *in intellectu*, ainsi qu'entre les êtres *in intellectu* et les êtres *in actu*.

Par rapport à la doctrine des formes, Achard dit que sans distinction dans la forme première, rien ne pourrait venir à la participation⁴⁶¹. Pour le reste, « les vertus des créatures que les saints reçoivent par grâce sont des participations de ces vertus premières et suprêmes qui sont toutes en Dieu⁴⁶² », les grâces et les dons, qui se réfèrent au Saint-Esprit, sont les participations⁴⁶³; la déité a procédé de manière pleine dans le Verbe (génération) est par participation dans les hommes (lors de la création)⁴⁶⁴.

Le thème de la participation apparaît quand il s'agit des universaux (II, 8). Est-ce que les universaux sont des formes infusées dans les choses par participation, se demande Achard. Les corps carrés participent à la forme de tous les corps carrés. La chose universelle peut avoir l'infinité des participations. Et finalement, les universaux portent les noms qu'ils obtiennent dans la participation des choses, et non ceux qu'ils ont en eux-mêmes.

Les autres cas d'emploi du mot *participatio* :

- les esprits créés muables sont éternels en raison de la participation à l'éternité de Dieu (II, 6);
- les biens qui sont bons à travers la participation au bien suprême (II, 10);
- la justice est en elle-même par plénitude et dans la créature par participation (II, 17);
- les esprits (*mentes*) deviennent rationnels et véridiques par participation à la Lumière (II, 18).

⁴⁶⁰ « Quare si nihil est in virtutibus vel beatitudine Dei quod ab ipso in creaturae rationalis participationem deduci possit, tunc et ipse quasi totus, ut sic dixerim, in participationes hujusmodi infinitas faciendi non actu, intellectu tamen processit, ut istarum infinitas illius virtutum et beatitudinis quodammodo respondeat immensitati, <et> ut quod ibi in seipso sine termino in istis quoque sit et sine numero, ibique nihil sit in sua unitate quod non hic totum sit in varia et multiplici, imo infinita distinctione. », *De unitate*, II, 3, éd. MARTINEAU, p. 144-145.

⁴⁶¹ « Quod quidem si esset, nec si quis in Dei contemplatione rei alicujus veritatem videre posset quin pariter et eo ipso cujuslibet etiam rei alterius veritatem agnosceret, nec veritatem rei unius sciret quin simul et veritatem sciret omnium, nec intelligeret alter ibi aliquid de rerum veritate quod non alter, sed nec id quod penitus sine omni distinctione esset et in participationem aliquam venire posset, nec pateret quomodo quis id per se ipsum et in se ipso videret quin tantum videret vel quomodo etiam Deus, <nec> ipse aliquid circa veritatem sive in veritate rerum videret [184 r°] quod non quilibet quo<ad> aliquid ibi videret. », *De unitate*, II, 3, éd. MARTINEAU, p. 143.

⁴⁶² « Virtutes autem creaturarum quas per gratiam accipiunt <sancti>, quaedam sunt illarum quae in Deo omnes et totae et simul et semper sunt virtutum primarum et summarum participationes. », *De unitate*, II, 3, éd. MARTINEAU, p. 144.

⁴⁶³ « Quod et ad Spiritus sancti, si tamen ita se habet, intelligendam proprietatem valere poterit. Ipse siquidem Patris et Filii est connexio ex eis aeternaliter procedens et ad ipsum in Scripturis distributiones gratiarum atque donorum, dona quoque ipsa vel gratiae referri solent; quae aliud non sunt, nisi praedictae participationes rerum praedictarum », *De unitate*, II, 3, éd. MARTINEAU, p. 144-146.

⁴⁶⁴ « Ibi si non in alios per participationes infinitas, in ipsum tamen <secundum> plenitudinem omnimodam ab aeterno processit deitas tota, ut ibi ex tunc in eo habitet processione aeterna omnis plenitudo divinitatis intellectualiter quae postmodum in temporis plenitudine in eo coepit processione temporali habitare corporaliter. », *De unitate*, II, 3, éd. MARTINEAU, p. 146-147.

Ainsi, dans le reste du *De unitate*, la notion de participation implique le fait que des objets là-bas (*in intellectu*) sont à l'origine des êtres ici (*in actu*). Dans ce contexte, la participation ressemble plutôt à une doctrine de type platonicien, quand les choses sensibles participent aux idées intelligibles par imitation⁴⁶⁵.

L'étude de la notion de participation permet d'apprendre qu'Achard accepte la prédication intra-catégorielle au sein d'une substance pour expliquer la Trinité.

Dans les chapitres I, 1-11 du *De unitate*, Achard expose les bases de sa doctrine trinitaire. L'unité et la pluralité existent en Dieu car elles sont dans le monde. La similitude et la participation sont des relations logiques (de type « prédication ») qui rendent possible une telle existence.

La métaphysique trinitaire d'Achard est proche du platonisme. Achard accepte les deux niveaux – ici et là-bas – qui sont qualitativement différents. De plus, les qualités qui sont là-bas (en Dieu) – l'*unitas* et l'*existence* – sont plus parfaites que leurs analogues la *similitudo* et la *participatio* ici (parmi les créatures). Ainsi, les deux niveaux sont différents qualitativement.

Pourtant, Achard n'accepte pas un tel caractère distinctif du néoplatonisme comme la primauté absolue de l'unité. L'unité est présente en Dieu avec la pluralité primaire, ce qui donne la Trinité. Cela devient possible suite au développement de la doctrine platonicienne de la participation.

Augustin a développé la doctrine de participation en disant qu'elle-même est imparfaite dans les créatures et, en Dieu, c'est l'identité (être essence, *De Trinitate*, XV, V, 8) parfaite qui lui correspond. Erigène appelle cette identité parfaite la prédication par essence. Cela leur a permis de démontrer la simplicité de Dieu (ses qualités sont identiques car elles sont la substance elle-même). En réalité, ils ont pris l'idée que les êtres en Dieu sont parfaits et, dans les créatures, non, et ils l'ont appliquée à la notion même de la participation. Cela implique que la participation imparfaite dans les créatures a son analogue parfait (l'identité ou la prédication par essence) en Dieu. Cette distinction entre la participation des êtres du monde aux qualités de Dieu et l'identité parfaite de ces qualités en Dieu se manifeste chez Achard de Saint-Victor dans la distinction de la participation entre les qualités en Dieu et les êtres dans le monde et l'existence en tant que relation des qualités en Dieu (*De unitate*, I, 10). De cette façon, Augustin et Erigène transmettent à Achard et les doctrines suivantes :

- les êtres sont parfaits en Dieu et imparfaits dans les créatures ;

⁴⁶⁵ Voir, par exemple, la participation chez Plotin J.F. PRADEAU, *L'imitation de principe. Plotin et participation*, Paris, 2003, p. 89-96.

- les êtres imparfaits participent à leur prototype parfait en Dieu ;
- la relation même de la participation est imparfaite et a son prototype parfait en Dieu.

La dernière thèse est particulière au platonisme d'Augustin et d'Erigène.

Achard choisit de décrire les unités qui apparaissent dans le monde (*De unitate*, I, 7, *corpora conveniunt, corpus et spiritus cohaerent, spiritus increatus penetrat spiritum creatum*). Hugues adopte la même stratégie (*De sacramentis Christianae fidei*, I, III, XII, *compositio, collectio, similitudio*). Les deux auteurs analysent les moyens de créer l'unité dans le monde autrement qu'en postulant qu'elle dépend de Dieu. De cette façon, ils ne comptent pas uniquement sur l'outillage platonicien.

Achard accepte notamment la formule trinitaire d'Augustin *Unitas, Aequalitas, Connexio* (ou *Concordia*), qu'il transforme en *Unitas, eo quod ei est Aequale, Aequalitas*. Les deux contemporains d'Achard – Thierry des Chartres et Richard de Saint-Victor – prennent cette même formule dans son état originel. Richard le fait dans sa lettre *De tribus personis appropriatis* qui est écrite entre 1162 et 1173⁴⁶⁶ (Jean Ribailier pense que c'est le *De unitate* qui a inspiré Richard⁴⁶⁷). Et Thierry le fait dans plusieurs œuvres (voir plus haut) rédigées entre 1130 et 1150. De cette façon, Achard accepte cette formule probablement en même temps que Thierry. Pourtant, il la modifie. De plus, Achard le fait dans un traité trinitaire indépendant et Thierry dans ses commentaires sur le *De Trinitate* de Boèce. Les contextes de l'emploi de cette formule sont légèrement différents chez les deux auteurs. Il est ainsi difficile de définir s'il a eu de l'influence d'un côté ou s'ils se sont inspirés tous les deux d'Augustin.

Achard comprend les membres de cette formule – l'unité et l'égalité – surtout comme les « substances » (les accidents universaux selon la terminologie aristotélico-boécienne). La prédication extra-catégorielle « l'unité est égale » et « l'égalité est une » est possible parce que ces qualités sont liées (l'égalité parfaite est l'unité). Du fait que l'égalité et l'unité soient liées, elles ont la même substance, mais sont aussi des personnes différentes.

En définitive, la solution du problème trinitaire d'Achard de Saint-Victor peut être appelée « logique » car il s'agit de la prédication de l'unité et de l'égalité, mais elle est différente de la solution logique d'Augustin (le Père et le Fils se prédisent selon la catégorie de la relation). Elle est plus proche, à notre avis, de la solution que Thierry de Chartres appelle mathématique. De cette façon, l'étude de la doctrine d'Achard permet de montrer une autre application de l'héritage d'Augustin dans la doctrine trinitaire.

L'explication de la doctrine d'Achard dans les termes des théories contemporaines aide à voir la particularité de l'unité et de l'égalité en Dieu. Exprimée en des termes d'ensemble, l'unité

⁴⁶⁶J. RIBAILLIER, « Etude littéraire », dans RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Opuscules théologiques. Texte critique avec introduction, notes et tables*, éd. RIBAILLIER, Paris, 1967 (Textes philosophiques du Moyen Age, 15), p. 172-174.

⁴⁶⁷*Ibid.*, p. 177-178.

est un ensemble de personnes, et un membre de cet ensemble en tant que personne ($U = (U, a_1, a_2 \dots a_n)$), pour tout $a_i, a_j, 1 \leq i, j \leq n, a_i$ est égal à a_j). Exprimée en des termes de fonction, l'égalité est la fonction des deux premières personnes de la Trinité ($A(u_1, u_2)$). Cela souligne le fait que l'égalité est différente des autres personnes.

L'avantage de l'interprétation de l'unité et de l'égalité en terme de prédication est que cela permet de comprendre comment ces notions peuvent désigner la même substance (la substance unique de Dieu), être distinctes (quand elles sont prédiquées l'une de l'autre comme les accidents particuliers) et être les prototypes des qualités dans le monde (comme les accidents universaux) en même temps. De cette manière, la première voie pour introduire la distinction en Dieu est d'expliquer les personnes en termes de prédication.

CHAPITRE VI

Les personnes de la Trinité

Parmi les questions qui ont été posées par Achard à propos de la Trinité (voir chapitre III), nous voudrions souligner les deux qui sont susceptibles d'être influencées par la philosophie platonicienne :

- 1) Pourquoi faut-il distinguer trois personnes ?
- 2) Pourquoi la procession des personnes s'arrête-t-elle à trois ? A savoir, pourquoi Dieu ne descend-il pas directement dans le monde ?

La première question comprend la définition du rôle des personnes dans la métaphysique du *De unitate* d'Achard. Une autre question qui a été posée – les noms des personnes – sort du cadre général de notre recherche, mais elle va être étudiée quand même dans le cas d'Achard seulement.

VI.1 La fonction des personnes de la Trinité selon la pensée tardo-antique

La notion de personne joue un rôle important dans la doctrine chrétienne. C'est grâce à la présence des personnes que Dieu est conçu comme Trinité, et qu'il a un mouvement interne (procession). La doctrine de la procession permet d'élaborer une explication philosophique de la Trinité.

Nous avons déjà dit que la doctrine des trois personnes a été développée sur la base des témoignages du Nouveau Testament. Les Pères de l'Eglise proposent des explications théologiques de cette doctrine avec un outillage intellectuel largement emprunté à la philosophie⁴⁶⁸. Le schéma néoplatonicien de la procession de tout ce qui existe à partir de l'Un influence la formation de la doctrine trinitaire. Pourtant, le Dieu chrétien est de nature différente de celle du monde⁴⁶⁹. Par conséquent, la procession comprend désormais les doctrines (1) de la relation interne des personnes et (2) de la relation entre Dieu et le monde.

⁴⁶⁸ Nous allons étudier une de ces doctrines – le Fils en tant que Verbe de Dieu – dans les chapitres suivants.

⁴⁶⁹ Ce qui rappelle la doctrine néoplatonicienne selon laquelle le principe premier, qui est la raison de l'existence des êtres, est au-delà de ces êtres. A ce propos voir : E. BERTI, « Le problème de la substantialité de l'être et l'un », dans *Etudes sur la Métaphysique d'Aristote. Actes du VI^e symposium aristotelicum*, éd. P. AUBENQUE, Paris, 1979, p. 90.

De cette façon, la doctrine de la relation interne (1) concerne les questions du nombre des personnes et de leurs relations mutuelles. La doctrine de la relation entre Dieu et le monde (2) explique le paradoxe : comment le monde peut-il être différent de Dieu s'il provient de lui ?

VI.1.1 Le rôle des personnes dans la Trinité

Pour définir le rôle des personnes à l'intérieur de la Trinité, nous allons poser les questions suivantes :

- Comment les personnes sont-elles distinguées ?
- Quelle est la relation entre les personnes ?

1. La première question touche le problème du monothéisme chrétien. La distinction entre les trois personnes ne doit pas être substantielle, sinon il faudrait accepter l'existence de trois dieux.

D'après Augustin, la distinction interne entre les personnes apparaît quand chaque personne est prise dans sa relation aux autres (Augustin, *De Trinitate*, V)⁴⁷⁰. En même temps, elles agissent dans le monde comme un seul Dieu⁴⁷¹.

Boèce propose la définition de la personne qui devient la plus connue au Moyen Âge. La personne est « une substance indivisible de nature rationnelles » (« *rationabilis naturae individua substantia* », *Contra Eutychen*, III). D'après Boèce, les personnes se sont dites de Dieu et l'une de l'autre relativement (*Utrum Pater, De Trinitate*, V). De cette façon, elles se distinguent entre elles, mais cette distinction n'est pas substantielle.

La définition de la différence des personnes, d'après Boèce, ne dépend pas de leur mouvement à l'intérieur de la Trinité. En même temps, il distingue les personnes comme trois entités diverses, mais il ne précise pas en quoi chaque personne est différente des deux autres.

Érigène dit que chaque personne est une Cause et que les trois causes sont une (*Periphyseon*, II):

« Le Père, le Fils et le Saint-Esprit constituent à la fois trois Causes et une Cause unique, car les Trois sont Un ; Le Père est la Cause génératrice de son Fils monogène né de Lui, lequel est la Cause de toutes les causes primordiales qui ont été créées en Lui par le Père ; mais le Père est aussi la Cause du Saint-Esprit qui procède de Lui par le Fils ; et le Saint-Esprit est la Cause de la division, de la multiplication et de la distribution de toutes les causes qui ont été

⁴⁷⁰ Voir le chapitre IV.1.1 « Augustin en tant que source du discours trinitaire du XII^e siècle ».

⁴⁷¹J. TURMEL, *Histoire des dogmes*, t. II, *La Trinité, L'Incarnation, La Vierge Marie*, Paris, 1931, p. 196.

créées dans le Fils par le Père, que l'Esprit divise, multiplie et distribue dans leurs effets génériques, spécifiques et individuels⁴⁷². »

Werner Beierwaltes remarque que la doctrine trinitaire d'Erigène comprend la causalité interne, et en cela, elle est différente des doctrines d'Augustin et de Boèce. Les personnes de la Trinité sont des causes l'une pour l'autre. Mais cette causalité est différente de la causalité qui a lieu dans le monde. Tandis que cette dernière prévoit la subordination, la dépendance et l'inégalité entre la cause et l'effet, la causalité divine a des caractéristiques différentes. Les personnes sont égales et aucune d'entre elles n'est subordonnée aux autres, ou ne les précède dans le temps⁴⁷³.

Ainsi, selon Erigène, les personnes sont semblables car elles sont des causes. Mais elles sont différentes, car chaque personne en tant que cause produit des effets différents.

En définitive, Augustin, Boèce et Erigène expliquent de manières différentes la distinction des trois personnes de la Trinité :

- selon leur relation mutuelle ;
- selon la prédication ;
- car elles sont des causes différentes.

2. Le schéma trinitaire est différent entre l'Orient et l'Occident. Les Pères grecs disent que le Saint-Esprit procède du Père seul. Les Pères latins enseignent que le Fils est engendré par le Père et le Saint-Esprit procède du Père et du Fils. La communion du Saint-Esprit est une doctrine qui apparaît au sein de la théologie occidentale chez Marius Victorinus et Augustin⁴⁷⁴. La différence consiste dans le fait que les occidentaux considèrent le Fils en tant que principe égal au Père.

Boèce, quant à lui, ne touche pas la question de la procession dans quatre de ses traités trinitaires. Dans le *De fide catholica*, il explique seulement que le Fils procède du Père. Le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, et le mode de cette procession n'est pas connu⁴⁷⁵.

⁴⁷² « Patrem et Filium et Spiritum sanctum tres causas et unam causam (tres enim unum sunt), patrem autem causam gignentem nascentis de se filii sui unigeniti, qui causa est omnium primordialium causarum in se ipso a patre conditarum, eundem uero patrem causam procedentis a se sancti spiritus. Qui spiritus causa est diuisionis et multiplicationis distributionis que causarum omnium, quae in filio a patre factae sunt, in effectus suos et generales et speciales et proprios », JEAN SCOT ÉRIGÈNE, *Periphyseon*, II, éd. JEAUNEAU, p. 115 = PL 122, 609BC; trad. BERTIN, t. I-II, p. 407-408.

⁴⁷³ W. BEIERWALTES, « Unity and Trinity in East and West », dans *Eriugena: East and West papers of the eighth international Colloquium of the Society for the promotion of Eriugenian studies, Chicago and Notre Dame, 18-20 October 1991*, éd. B. MCGINN et W. OTTEN, Notre Dame (Ind.), 1994, p. 222 (Notre Dame conferences in medieval studies, 5).

⁴⁷⁴ A propos d'Augustin voir : C.J. MEWS, « The world as text: the Bible and the book of nature in twelfth-century theology », dans *Scripture and pluralism: reading the Bible in the religiously plural worlds of the Middle Ages and Renaissance*, ed. TH. J. HEFFERNAN and TH. E. BURMAN, Leiden, p. 102.

⁴⁷⁵ L'influence de ce témoignage est douteuse vu que les grands commentateurs du XII^e siècle n'incluent pas le *De fide catholica* dans le corpus d'*Opuscula Sacra*. A. GALONNIER, « Introduction. Traité IV <De fide catholica> », dans BOÈCE, *Opuscula Sacra*, éd. A. GALONNIER, t. I, Louvain-Paris, 2007, p. 380.

Erigène dit que chacune des trois personnes de la Trinité consiste dans les autres dans son intégralité (*in toto*⁴⁷⁶). Il se demande s'il est possible que le Fils soit né du Père par le Saint-Esprit de la même façon que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils. Il démontre que cela n'est pas possible à travers les analogies trinitaires (feu, rayon, clarté ; esprit, raison, sens intérieur). Mais l'argument principal est ce que, d'après le Symbole de foi, le Fils est engendré et le Saint-Esprit procède⁴⁷⁷. Les témoignages du Nouveau Testament (Lc, 1, 35 ; Mt, 1, 20) convainquent Erigène d'accepter la version catholique de la procession.

De cette façon, les penseurs occidentaux développent le schéma de la procession du Saint-Esprit à partir du Père à travers le Fils.

VI.1.2 Le rôle des personnes dans le monde

Le Dieu chrétien crée le monde. En même temps, il est incompréhensible pour des raisons humaines. Ces deux postulats trouvent leur reflet dans la doctrine trinitaire. Voilà pourquoi dans cette partie, nous allons poser les questions suivantes :

- quel est le rôle de la Trinité dans le processus de la création ?
- comment la Trinité et le monde permettent-ils de se comprendre mutuellement ?

1. Selon Augustin, la création a lieu en deux étapes :

- la création *ex nihilo* ;
- l'information⁴⁷⁸.

L'information est le moment où une créature reçoit sa forme. Cette forme correspond à une raison éternelle qui est dans le Verbe de Dieu (*De ideis, De diversis quaestionibus* 83, qu. 46). Selon Augustin, Dieu continue toujours d'informer les êtres (*De civ. Dei*, XXII, XXIV, 2). Par conséquent, Dieu agit sur le monde, mais pas de manière directe. Il contient dans son Verbe les idées, qui sont les prototypes des êtres dans le monde. Il est une cause exemplaire du monde.

Voici comment Erigène décrit la création :

⁴⁷⁶ « Ita et spiritum sanctum a patre per filium procedere catholica fides praedicat, quoniam ipse pater, qui principalis causa est et sola processionis sancti spiritus, totus in toto filio est sicut et totus filius in toto patre, ex quo patre per filium sanctus spiritus procedit. », JEAN SCOT ÉRIGÈNE, *Periphyseon*, II, éd. JEAUNEAU, p. 115-6 = PL 122, 609C.

⁴⁷⁷ « Inquisitor siquidem sollicitus sanctae theologiae spiritum sanctum a patre per filium audiens procedere, mox diuino studio admonitus quaerit et dicit: Si ergo spiritus sanctus a patre per filium procedit, cur non similiter filius a patre per spiritum nascitur? Si autem filius a patre per spiritum non nascitur, cur spiritus sanctus a patre per filium procedere diceretur? Nam quod de spiritu sancto catholice creditur, cur non etiam de filio similiter crederetur? Ac per hoc, quod in sancto symbolo secundum graecos canitur hac quaestione liberum omnino est atque absolutum. Dicit enim filium EK TOY ΠΑΤΡΟΣ ΓΕΝΕΘΕΝΤΑ (hoc est ex patre genitum), spiritum uero EK TOY ΠΑΤΡΟΣ ΠΟΡΕΥΟΜΕΝΟΝ (id est ex patre procedentem). », *Ibid.*, II, éd. JEAUNEAU, p. 119 = PL 122, 611D-612B.

⁴⁷⁸ F.-J. THONNARD, « Notes complémentaires. Création et conformation », dans AUGUSTIN, *De civitate Dei*, éd. B. DOMBART et A. KALB, trad. G. COMBÈS, F.-J. THONNARD et M. A. DEVYNCK, Paris, 1960, p.849 (BA, 37).

« Le Père est donc la Cause à la fois du Fils et du Saint-Esprit, alors que le Fils est la Cause de la création des causes primordiales à l'état principiel, et que le Saint-Esprit devient la Cause de la distribution des causes primordiales dans leurs effets⁴⁷⁹. »

Werner Beierwaltes souligne que la doctrine trinitaire d'Erigène est causale, et qu'elle est inspirée par le néoplatonisme de pseudo-Denys⁴⁸⁰. Erigène montre comment l'unité se multiplie à travers la relation causale, et découle ensuite dans le monde. Les causes, qui ont été conçues dans le Fils, ont une nature légèrement différente de lui⁴⁸¹.

Ainsi, selon Augustin, l'information – l'adjonction des formes à la matière – a lieu constamment dans le monde. Dieu a précréé le monde une fois dans le Verbe et désormais, il le réalise. Selon Erigène, Dieu a créé les causes dans le Fils, et il a ordonné leur distribution au Saint-Esprit. Ce processus se déroule dans le monde.

Ces deux doctrines, d'Augustin et d'Erigène, correspondent à la doctrine chrétienne où la création s'effectue par le Père à travers le Fils (le Verbe) et le Saint-Esprit, qui distribue sa Bonté aux œuvres.

Augustin et Erigène établissent des doctrines d'après lesquelles Dieu émane dans le monde à travers son Verbe. Dans le cas d'Augustin, les formes s'impriment dans le monde. Dans le cas d'Erigène, les causes proviennent du Verbe. Dans les deux cas, l'interaction entre la procession des personnes et la création du monde est présente.

2. Dans cette partie, nous allons montrer une autre manière de lier la Trinité et le monde.

Comme les néoplatoniciens, Augustin dit que Dieu est différent du monde. Mais il se concentre sur un aspect épistémologique de cette différence : la Trinité n'est pas concevable, mais le monde l'est. Pour surpasser cette différence, Augustin propose la doctrine des analogies trinitaires.

⁴⁷⁹ « Causa itaque filii pater est et spiritus sancti, filius uero causa est conditionis principaliter causarum, earundem autem causarum distributionis spiritus sanctus causa est. », JEAN SCOT ÉRIGÈNE, *Periphyseon*, II, éd. JEAUNEAU, p. 104 = PL 122, 601B ; trad. BERTIN, t. I-II, p. 395 (mod. I. Lystopad).

⁴⁸⁰ W. BEIERWALTES, « Unity and Trinity in East and West », dans *Eriugena: East and West papers of the eighth international Colloquium of the Society for the promotion of Eriugenian studies, Chicago and Notre Dame, 18-20 October 1991*, éd. B. MCGINN et W. OTTEN, Notre Dame (Ind.), 1994, p. 223-4 (Notre Dame conferences in medieval studies, 5).

⁴⁸¹ « Hinc conficitur quod ideo primordiales rerum causas deo coaeternas esse dicimus, quia semper in deo sine ullo temporali principio subsistunt, non omnino tamen deo esse coaeternas, quia non a se ipsis sed a suo creatore incipiunt esse. Ipse uero creator nullo modo incipit esse. », JEAN SCOT ÉRIGÈNE, *Periphyseon*, II, éd. JEAUNEAU, p. 48 = PL 122, 561C-562A.

Pour comprendre, Augustin cherche d'abord les traces de la Trinité dans le monde, et ensuite ses images dans l'âme humaine (qui est la moins imparfaite des créatures)⁴⁸². Il part de l'idée que les objets créés par Dieu portent en eux des traces de la Trinité.

La doctrine des analogies trinitaires est aujourd'hui largement étudiée⁴⁸³. Nous nous permettons de distinguer les analogies d'Augustin selon les triades suivantes :

- les objets extérieurs à l'âme (*amans, amatus, amor, De Trin., VIII, X, 14 ; physica, ethica, logica, De civ. Dei, XI, XXV ; aeternitas, ueritas, caritas, De Trin., XI, 28*) ;
- les étapes de la perception (*res, imago, congruentia, De Trin., VI, X, 11 ; unitas, species, ordo, VI, X, 12 ; res visa (corpus), visio exterior, intentio, XI, II, 2 ; memoria, visio interior, volitio, XI, III, 6-9*) ;
- les facultés de l'âme (*mens, notitia, amor, De Trin., IX, III, 3 ; memoria, intelligentia, voluntas, XI, XI, 7 ; scientia, cogitatio, amor, XIII, XX, 26, etc.*) ;

Érigène, quant à lui, trouve aussi des analogies pour exprimer la Trinité⁴⁸⁴ :

	Père	Fils	Saint-Esprit
567A	<i>ousia</i>	<i>dynamis</i>	<i>energeia</i>
568D	intellectus	ratio, virtus	sensus, operatio
569B	<i>nous</i>	<i>logos</i>	<i>dianoia</i>
608B	ignis	radius	splendor

Érigène part des explications possibles des opérations de la Trinité (*ousia, dynamis, energeia*). Ensuite, il dit que les mouvements de l'âme ressemblent à ceux de la Trinité (*intellectus, ratio, sensus*). Plus tard, Érigène ajoute les métaphores du feu, du rayon et de la clarté pour expliquer comment les personnes sont trois et une en même temps⁴⁸⁵.

⁴⁸² D. POIREL, *Livre de la nature et débat trinitaire au XIIIe siècle : le "De tribus diebus" de Hugues de Saint-Victor*, Turnhout, 2002, p. 270.

⁴⁸³ Cf. Chapitre V.1.1 : « Augustin en tant que source du discours trinitaire du XII^e siècle ».

⁴⁸⁴ R. ROQUES, « Remarques sur la signification de Jean Scot Érigène », dans *Miscellanea A. Combes*, Rome, 1967, p. 312-4.

⁴⁸⁵ « Num nobis uisum est nullam naturam esse, quae non in his tribus terminis intelligatur subsistere qui a graecis, ut saepe diximus, ΟΥΣΙΑ, ΔΥΝΑΜΙΣ, ΕΝΕΡΓΕΙΑ appellantur (hoc est essentia, uirtus, operatio)? », JEAN SCOT ÉRIGÈNE, *Periphyseon*, II, éd. JEAUNEAU, p. 55 = PL 122, 567A ; « Sed uide quid tibi uidetur de famosissima nostrae naturae trinitate, quae in intellectu et ratione et sensu intelligitur. », *Ibid*, p. 58= PL 122, 568D ; « In ea enim ΝΟΥΣ intellectus dicitur, ΛΟΓΟΣ ratio, ΔΙΑΝΟΙΑ sensus, non ille exterior sed interior; et in his tribus essentialis trinitas animae ad imaginem dei constitutae subsistit. », *Ibid*, p. 59= PL 122, 569B ; « Vt enim propterea splendorem ex igne per radium procedere dicimus, quoniam ignis ipse totus in toto radio subsistit, ex quo per radium splendor emittitur, ita et spiritum sanctum a patre per filium procedere catholica fides praedicat, quoniam ipse pater, qui principalis causa est et sola processio sancti spiritus, totus in toto filio est sicut et totus filius in toto patre, ex quo patre per filium sanctus spiritus procedit. », *Ibid*, p. 115= PL 122, 609C.

Augustin et Erigène trouvent que l'âme humaine, ressemblant à Dieu, est un des exemples les plus évidents de l'influence de la Trinité. Leur théologie trinitaire signale que, même si le monde est différent de Dieu, Dieu a laissé ses traces dans le monde.

Augustin, Boèce et Erigène distinguent les trois personnes. Dans le cas d'Augustin et d'Erigène, chaque personne a son rôle dans la Trinité. Les points de départ de leurs doctrines sont les témoignages de la Bible et la doctrine de l'Eglise chrétienne. Boèce explique simplement pourquoi il faut distinguer les personnes. La question «pourquoi il y a trois personnes ? » n'est pas posée.

Dans les doctrines des penseurs chrétiens tardo-antiques, Dieu crée le monde à travers son Fils. En même temps, ils acceptent le postulat que la nature de Dieu est différente de celle du monde. Augustin souligne le rôle du Verbe en tant que cause exemplaire. Erigène remarque que les causes qui proviennent du Verbe ont une nature différente de celle du Verbe. Les deux tracent la frontière entre Dieu et le monde. Et les deux acceptent la doctrine des analogies trinitaires, qui est basée sur le postulat que Dieu donne des clés pour comprendre son mystère dans le monde.

VI.2 La procession et la Trinité chez les victorins

Nous avons déjà défini les deux types de procession qui concernent la Trinité :

- celle qui a lieu à l'intérieur de la Trinité ;
- celle qui a lieu entre la Trinité et le monde.

Nous avons vu que différentes doctrines ont été employées pour expliquer ces processions. La distinction entre les opérations qui sont orientées *ad intra* (entre les personnes elle-même) et *ad extra* (entre les personnes et la créature) devient un sujet majeur du discours trinitaire du XII^e siècle⁴⁸⁶.

Dans ce chapitre, nous allons étudier les doctrines d'Hugues et de Richard de Saint-Victor concernant les propriétés et les opérations de la Trinité.

⁴⁸⁶ D. POIREL, *Livre de la nature et débat trinitaire au XIIe siècle : le "De tribus diebus" de Hugues de Saint-Victor*, Turnhout, 2002, p. 275.

VI.2.1 Le mouvement intérieur de la Trinité

VI.2.1.1 Hugues de Saint-Victor

Hugues de Saint-Victor explique la doctrine de la Trinité à l'aide de ce qui devient la théorie des appropriations. Dans le *De tribus diebus*, il dit :

« La puissance se rapporte au Père, la sagesse au Fils, la bonté au Saint-Esprit⁴⁸⁷. »

Les trois propriétés de Dieu – puissance, sagesse et bonté – ne sont pas des personnes de la Trinité, mais les appropriations qui désignent en premier lieu la substance divine⁴⁸⁸.

Nous avons fait une récapitulation des propriétés qui manifestent, selon Hugues, l'unité et la Trinité en Dieu (*De sacramentis*, I, III, XXXI) :

Unitas		
unitas	aequalitas	aeternitas
aeternitas et immensitas	simplicitas	incommutabilitas
	sine quantitate	sine tempore
Trinitas		
communio	immensitas	coaeuitas
sine divisione	sine diminutione	sine ordine vel successione
tota singulis in unitate	plena in immensitate	perfecta in aeternitate ⁴⁸⁹

⁴⁸⁷ « Potentia ad Patrem, sapientia ad Filium, benignitas pertinet ad Spiritum sanctum », HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De tribus diebus*, XXVI, éd. POIREL, p. 64 = PL 176, 836B. Trad. D. POREL, *Le 'De tribus diebus' de Hugues de Saint-Victor. Edition critique et commentaire historique et doctrinal*, Paris, 1999. Thèse de doctorat, p. 607.

⁴⁸⁸ « Potentia Patris erat et Filii erat et Spiritus sancti erat, et substantialiter erat et aequaliter erat. Et sapientia Patris erat et Filii erat et Spiritus sancti erat, et substantialiter erat et aequaliter erat. Et bonitas Patris erat et Filii erat et Spiritus sancti erat, et substantialiter erat et aequaliter erat. », HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis Christianae fidei*, I, II, VII, PL 176, 209A.

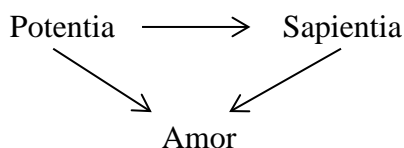
⁴⁸⁹ « Quod Deus trinus et unus; et quid in unitate et quid in trinitate. Ita ergo ab initio proditus est Deus conscientiae humanae et adjuta fides indicium veritatis confessa est Deum esse, et ipsum unum. Deinde etiam trinum esse. Et in unitate quidem confessa est aeternitatem et immensitatem; in aeternitate autem incommutabilitatem; in immensitate autem simplicitatem, hoc est aeternitatem sine tempore, et immensitatem sine quantitate. In Trinitate vero confessa est communionem unitatis, aequalitatem immensitatis, coaeuitatem aeternitatis. Et communionem quidem unitatis sine divisione; aequalitatem immensitatis sine diminutione; coaeuitatem aeternitatis sine ordine vel successione. Hoc est singulis in unitate totum, in immensitate plenum, in aeternitate perfectum. », *Ibid.*, I, III, IV, PL 176, 228BC. « Si ergo Deum confitemur ibi essentia unum, et in personis trinum; et in unitate quidem agnoscimus aeternitatem et immensitatem. In aeternitate autem incommutabilitatem; in immensitate vero simplicitatem: hoc est aeternitatem sine tempore; immensitatem sine quantitate. In Trinitate confitemur communionem unitatis, aequalitatem immensitatis, coaeuitatem aeternitatis. Et communionem quidem unitatis sine divisione, aequalitatem immensitatis sine diminutione, coaeuitatem aeternitatis sine ordine vel successione. Et hoc est singulis in unitate totum, immensitate plenum, aeternitate perfectum. », *Ibid.*, I, III, XXXI, PL 176, 232D-233A.

Le fait, que Dieu est un, lui donne telles propriétés comme l'éternité, la simplicité et l'immutabilité. Le fait que Dieu est trois personnes lui donne la communion, l'immensité et la contemporanéité (*coaevitas*). Hugues montre que le fait que Dieu a plusieurs personnes permet d'expliquer certaines de ces qualités.

Ensemble avec la théologie positive pour décrire ce qui est Dieu, le maître emploie également la théologie négative pour décrire comment il est différent de la créature. Dieu n'a pas de qualité, ni de temps, ni de division, ni de diminution, ni d'ordre, ni de succession.

Dominique Poirel dit que, dans le *De sacramentis*, Hugues présente les appropriations comme des appellations alternatives des personnes, destinées à éviter l'anthropomorphisme des noms de « Père » et de « Fils ». Les appellations « puissance », « sagesse » et « bonté » signifient les propriétés de la substance de Dieu⁴⁹⁰.

En même temps, ces propriétés ont été également tirées de notre compréhension de la Trinité comme elle se montre dans la créature. Par exemple, la Trinité se manifeste dans la créature rationnelle (l'âme humaine) comme la *mens*, la *sapientia* et l'*amor* (*De sacramentis*, I, III, XXI) ou comme la *potentia*, la *sapientia* et l'*amor* (I, III, XXVII). Hugues explique que la relation de la procession entre ces manifestations de la Trinité reflète la procession même des personnes de la Trinité⁴⁹¹ :



De cette façon, il montre le mouvement intérieur des personnes à travers ces manifestations dans la créature rationnelle.

⁴⁹⁰ D. POIREL, *Livre de la nature et débat trinitaire au XIIIe siècle : le "De tribus diebus" de Hugues de Saint-Victor*, Turnhout, 2002, p. 330-2.

⁴⁹¹ « Proccedit amor ex ipsa; et sapientia sua quo amat eam genitam de se, et in se manentem non dividit a se. Et apparent tria quaedam in uno: mens, sapientia et amor: et est mens et sapientia de mente; et de mente et sapientia amor; et surgit Trinitas quaedam, et unitas non recedit, et sunt simul Trinitas et unitas secundum potestatem et imaginis virtutem », HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis*, I, III, XXI, PL 176, 225D. « Et non erat potentia de aliquo, et de ipsa sapientia erat; amor autem de potentia, et sapientia praecesserat. Et non erat potentia sapientia, quia potentia, ante sapientiam erat et de ipsa sapientia exierat. Neque rursus amor potentia vel sapientia dici poterat; quia processerat tantum ab ipsis, et ipsa aliquando sine ipso exstiterant. Et erant tria haec discreta in anima; et in his tribus Trinitas animae inventa est. Et ascendit anima ab his ad summam Trinitatem, et invenit ibi Patrem qui a nullo erat, sicut in se potentia; et filium qui a Patre erat, sicut in se sapientia; et Spiritum sanctum qui a Patre et Filio erat, sicut in se dilectio a potentia et sapientia processerat. Et ideo potentiam Patri tribuit, quia in se similitudo fuerat illius; et sapientiam Filio, quoniam haec in se imago illius erat, quae a potentia orta erat; et dilectionem Spiritui sancto attribuit, quoniam in se a potentia et sapientia processit, sicut Spiritus sanctus a Patre et Filio, quae dilectio est Patris et Filii. », *Ibid.*, I, III, XXVII, PL 176, 229BC.

VI.2.1.2 Richard de Saint-Victor

VI.2.1.2.1 La pluralité des personnes

Dans le livre III du *De Trinitate*, Richard étudie la pluralité en Dieu.

La procession en Dieu est nécessaire car Dieu est tellement parfait qu'il doit partager ses perfections⁴⁹². Notamment, la charité de Dieu est l'amour mutuel qui est entre les deux personnes (III, II). Ces deux personnes doivent être égales (III, VII) et pleines de perfection (III, VIII).

Ensuite (III, IX-X), Richard compare les natures divine et humaine⁴⁹³ :

natura	divina	humana
unitas	substantiae	personae
pluralitas	personarum	substantiarum
	plena similitudo et summa aequalitas	multa dissimilitudo et magna inaequalitas

L'homme a deux substances (le corps et l'âme) et une personne. Dieu a une substance et trois personnes. Dans le deux cas, il y a unité et pluralité, mais en Dieu la similitude pleine et l'égalité suprême sont présentes.

Ensuite, Richard démontre la nécessité de la troisième personne. Il la déduit de la charité des deux premières. Elles ont l'amour tellement parfait qu'il faut le communiquer, c'est-à-dire trouver un *condilectum* (III, XI). Voici comment Richard l'explique :

« Il y a condilection, à proprement parler, lorsque deux amis aiment un troisième dans une concorde de la dilection, dans une communauté de l'amour et que les affections des deux premiers s'unifient dans l'incendie de ce troisième amour⁴⁹⁴. »

Richard consacre le livre IV du *De Trinitate* à l'explication du fait que Dieu a plusieurs personnes. En IV, IX, il distingue la diversité des substances et l'altérité des personnes. En Dieu, il

⁴⁹² Nico den Bok trouve l'origine néoplatonicienne de cette thèse : Richard l'emprunte à Abélard, lui à Augustin qui, à son tour, était inspiré par des *Ennéades* de Plotin. N. W. DEN BOK, *Communicating the most high: a systematic study of person and Trinity in the theology of Richard of St. Victor*, Paris, Turnhout, 1996, p. 287. Il explique aussi le rôle de l'amour suprême (*summa caritas*) dans la Trinité. *ibid*, p. 309-319.

⁴⁹³ «Addamus quia in illa personarum pluralitate est plena similitudo et summa aequalitas, in hac autem pluralitate multa dissimilitudo et magna inequalitas. » RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate*, III, X, éd. RIBAILLIER, p. 144 =PL 196, 921B.

⁴⁹⁴ « Condilectio autem jure dicitur, ubi a duobus tertius concorditer diligitur, socialiter amatur, et duorum affectus tertii amoris incendio in unum conflatur. », *Ibid.*, III, XIX, éd. RIBAILLIER, p. 154 =PL 196, 927B ; trad. SALET, p. 209-211.

n’y a pas de place pour la première, mais il y a la deuxième. Pour expliquer l’altérité des personnes, Richard introduit la notion d’*existentia* (IV, XII). Elle comprend deux aspects :

- la qualité d’une chose – avoir l’être ;
- l’origine d’une chose – avoir l’être de quelqu’un⁴⁹⁵.

Nico den Bok explique que ces aspects sont deux sortes de propriétés individuelles non-accidentelles. Chaque qualité de ces sortes fait que la substance soit incommunicable (unique)⁴⁹⁶.

Ensuite, Richard étudie comment ces aspects se réalisent dans les natures humaine, angélique et divine (IV, XIV-XV). Voici le tableau comparatif qui montre la présence de l’unité de la qualité et de l’origine dans ces natures⁴⁹⁷ :

Natura	Unitas qualitatis	Unitas originis
humana	-	-
angelica	-	+
divina	+	-

Toutes ces trois natures ont une pluralité d’existences : la nature humaine par la qualité et par l’origine (il existe plusieurs êtres qui proviennent des plusieurs êtres), la nature angélique par la qualité (plusieurs êtres qui n’ont pas d’origine car ils ont été créé) et la nature divine par l’origine (la substance unique dont les personnes proviennent l’une de l’autre).

Ainsi, pour décrire la nature de Dieu, Richard distingue les deux aspects de l’existence : la qualité et l’origine.

En IV, XVI-XVIII, Richard distingue en Dieu l’existence commune (propre à plusieurs) et incommunicable (propre à une seule personne). Les trois personnes ont l’existence commune – la substance unique de Dieu. Leurs existences incommunicables – les propriétés et les origines incommunicables de chaque personne.

⁴⁹⁵ «Quod igitur dicitur sistere, tam se habet ad rationem create quam increate essentie. Quod autem dicitur existere, subintelligitur non solum quod habeat esse, sed etiam aliunde, hoc est ex aliquo habeat esse. Hoc enim intelligi datur in verbo composito, ‘ex’ adjuncta sibi prepositione. Quid est enim existere, nisi ex aliquo sistere, hoc est, substantialiter ex aliquo esse? In uno itaque hoc verbo existere, vel sub uno nomine existentie datur subintelligi posse et illam considerationem que pertinet ad rei qualitatem, et illam que pertinet ad rei originem. », *Ibid.*, IV, XII, éd. RIBAILLIER, p. 174-5 =PL 938A.

⁴⁹⁶ N. W. DEN BOK, *Communicating the most high: a systematic study of person and Trinity in the theology of Richard of St. Victor*, Paris-Turnhout, 1996, p. 219-220.

⁴⁹⁷ « Videmus itaque, ut dictum est, in humanis personis existentiarum proprietatem variari quidem tam secundum singulorum qualitatem, quam secundum ipsorum originem. In angelica autem natura nulla est propagatio, sed sola simplexque creatio. Est ergo singulorum simul et omnium unum solum indifferensque principium. Unum siquidem principium habent omnes solum Creatorem, et singuli et simul omnes secundum solam creationem. Sunt autem in angelica natura tot substantie quot persone, et iccirco oportet eas qualitate differre. Nam si nulla qualitate differrent, procul dubio plures substantie non essent. Variatur existentiarum differentia in angelica natura secundum solam qualitatem; in humana vero, uti jam dictum est, tam secundum qualitatem quam secundum originem. », RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate*, IV, XIV, éd. RIBAILLIER, p. 176-7 =PL 196, 939AB.

Ainsi, chaque personne en Dieu a sa propre existence. Cela permet à Richard d'expliquer la Trinité comme « une pluralité selon l'existence et une unité selon l'essence⁴⁹⁸ ». L'existence d'une personne divine est différente de l'existence de Dieu.

A la fin du livre IV, Richard critique la définition de la personne proposée par Boèce (« une substance individuelle de nature rationnelle ») car elle ne convient pas aux personnes divines. Il propose de définir la personne divine comme « une existence incommunicable de nature divine⁴⁹⁹ ».

En définitive, pour expliquer la pluralité de Dieu, Richard introduit la notion d'existence. D'abord, il décrit les deux aspects de cette notion : la qualité et l'origine. Les personnes divines sont uniques car chacune a une origine différente de celle des autres.

VI.2.1.2.2 La procession et les noms des personnes

Le livre V du *De Trinitate* est consacré à la procession. Pour établir l'ordre de la procession, Richard attribue à chaque personne des propriétés incommunicables :

- *Innascibilis* – la première personne – n'a pas d'origine, mais elle est à l'origine des autres car elle a la plénitude de puissance et de l'être (V, IV-V) ;

- *Nascibilis* – la deuxième personne – procède de la première personne immédiatement. La première personne est tellement parfaite que la plénitude de sa charité exige d'être partagée (V, VII). La première personne communique à la deuxième tous ses attributs (la bonté, la toute-puissance, la charité) sauf la propriété d'être à sa propre origine (car la deuxième personne a déjà la propriété de procéder à partir de la première personne). La deuxième personne est aussi tellement parfaite qu'elle produit la troisième (V, VIII).

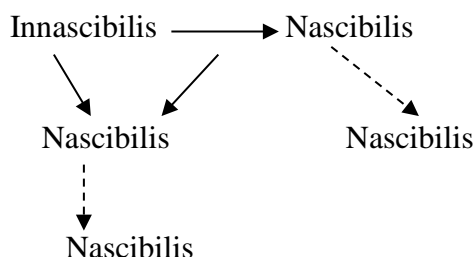
- *Nascibilis* – la troisième personne – procède de la première personne immédiatement et de manière médiate via la deuxième (V, VIII).

Pour expliquer pourquoi les personnes ont ces propriétés, en particulier l'ordre de la procession et le fait d'être incommunicables, Richard procède par l'absurde et imagine à quoi la Trinité rassemblerait s'il en était autrement :

⁴⁹⁸ « Unitas itaque ibi est juxta modum essendi, pluralitas juxta modum existendi », *Ibid.*, IV, XIX, éd. RIBAILLIER, p. 183=PL 196, 943A.

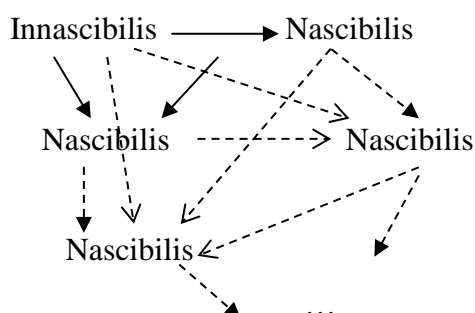
⁴⁹⁹ « Quod persona divina sit divine nature incommunicabilis existentia. », *Ibid.*, IV, XXII, éd. RIBAILLIER, p. 187=PL 196, 945C.

1. S'il existait plus d'une procession seulement médiate (V, IX) :



Richard pense que cette procession est impossible car la personne qui procéderait de manière médiate ne verrait pas immédiatement la première personne et n'aurait pas la contemplation intégrale de la vérité⁵⁰⁰.

2. S'il n'existait en Dieu une personne qui n'en produise pas une autre (V, X) :

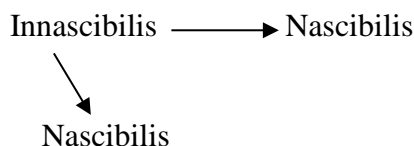


La procession se prolongerait à l'infinie. Il y aurait une quatrième personne, ensuite une cinquième, etc. Par conséquent, la troisième personne n'en produirait pas d'autres⁵⁰¹. Mais elle procéderait à partir des autres, sinon elle serait isolée.

⁵⁰⁰ « Quoniam igitur omnes divine personae invicem se et immediate conspiciunt, radium summae lucis in alterutrum effundunt aut excipiunt. Et quia immediate vident, immediate adhaerent. Impossibile itaque est in natura divina esse aliquam personam mediata tantummodo alicui alteri germanitate conjunctam. », *Ibid.*, V, IX, éd. RIBAILLIER, p. 206=PL 196, 956C.

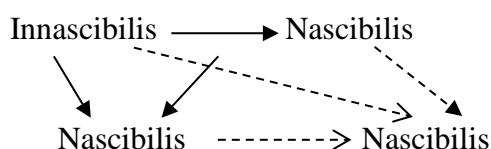
⁵⁰¹ « Ex his pro certo quae jam diximus, veraciter et indubitanter colligere possumus quoniam si quarta in divinitate persona esse potuisset, procul dubio ex caeteris tribus eam originem trahere immediate oporteret. Alioquin alicui earum nonnisi mediata germanitate cohaereret, nec eam nisi mediate videret. Et si quinta persona ibi esse potuisset, simili ratione de caeteris quatuor immediate procederet. Juxta hunc ratiocinationis modum similis in consequentibus consequentia invenietur, quantumcunque hujusmodi progressionis series intellectualiter protrahatur. », *Ibid.*, V, X, éd. RIBAILLIER, p. 207=PL 196, 956D-957A.

3. S'il existait en Dieu plus d'une personne qui n'en produise pas une autre (V, XII) :



Les deux personnes nées ne communiqueraient pas entre elles⁵⁰².

4. S'il existait en Dieu plus d'une personne qui procéderait d'une autre et qui produirait une autre (V, XIII-XIV) :



Dans ce cas, certaines personnes donnent l'être et les autres le reçoivent :

Persona	Dare	Accipere
Prima	+	-
Secunda	+	+
Tertia	+	+
Quarta	-	+

Richard n'accepte pas la situation où la deuxième et la troisième personne ont plus en commun que les deux autres car l'harmonie arithmétique de la Trinité serait rompue⁵⁰³.

⁵⁰² « Sed si due persone essent quae hoc commune haberent, procul dubio neutra illarum ab alia procederet. Si neutra ab alia procederet, nec una quaelibet alteri immediate adhaereret. Si vero neutra alteri adhaereret immediate, forent utique adinvicem sola mediata germanitate conjunctae. Quod quidem quam impossibile sit superior demonstratio evidentissima ratione convincit. », *Ibid.*, V, XI, éd. RIBAILLIER, p. 210=PL 196, 958CD.

⁵⁰³ « Sed modo videamus quomodo geometricae medietatis speciem, quam, ut superius patet, personarum Trinitas pretendit, quaternitatis ista dispositio juxta aliam considerationem confundit. Certe primae personae causaliter prime proprium erit plenitudinem solummodo dare, duarum mediarum tam dare quam accipere ; quarte vero tantummodo accipere, non etiam dare. Ecce ex his prima in solo uno concordat cum altera ; altera vero illa non in uno tantum sed in duobus concordat cum tertia ; tertia autem non in duobus quidem sed in solum uno concordat cum quarta. Vides certe quomodo unius proprietatis geminatio atque communio proportionabilitatis rationem non tam praetendit quam confundit, ordinis pulchritudinem non tam auget quam minuit. », *Ibid.*, V, XIV, éd. RIBAILLIER, p. 212-3=PL 196, 960BC. Dans ce cas, Richard emploie une terminologie relevant de l'*Arithmetica* de Boèce. G. SALET, « Medietas arithmetica, geometrica, harmonica », dans RICHARD DE SAINT-VICTOR, *La Trinité*, introd., traduction et notes G. SALET, Paris, 1999, p. 492-3.

Après avoir établi l'ordre de la procession, Richard définit les personnes en fonction de leurs rôles dans la circulation de l'amour (*dilexio*) à l'intérieur de la Trinité (V, XVI) :

- première personne – *amor gratuitus* ;
- troisième personne – *amor debitus* ;
- deuxième personne – *amor permixtus (debitus et gratuitus)*.

Chaque personne a un trait en commun avec une autre (la première et la deuxième personne ont en commun d'avoir seulement un type d'amour). De cette façon, la Trinité a l'harmonie des proportions (V, XXV).

Chaque personne possède son type d'amour en plénitude. Par conséquent, une harmonie des processions est établie entre les trois personnes et l'apparition d'une quatrième personne est impossible pas (V, XX).

Richard consacre le livre VI du *De Trinitate* à l'étude des noms des personnes :

- la troisième personne peut-elle être appelée « Fils » vu qu'elle procède à partir du Père (VI, VI) ? Richard répond que non car la procession n'est pas la même entre le Père et le Fils et les deux premières personnes et le Saint-Esprit. La première procession est principale et la parenté de la première personne envers la seconde est aussi principale (VI, VII) ;

- la troisième personne s'appelle « Saint-Esprit » ou « souffle de Dieu » car elle est consubstantielle aux deux premières personnes et procède des deux premières personnes (VI, IX-X) ;

- le Père est appelé *ingenitus*, le fils *genitus* et le Saint-Esprit ne porte aucun de ces noms (VI, XVI-XVII).

Richard attribue également la puissance au Père, la sagesse au Fils et la bonté au Saint-Esprit (VI, XV). Mais il ne développe pas ce sujet.

VI.2.2 Le mouvement extérieur de la Trinité.

La contemplation des vestiges de Dieu dans la créature permet d'expliquer la structure même de cette créature. Voici comment Hugues de Saint-Victor voit cette structure (*De sacramentis*, I, III, XXVIII)⁵⁰⁴ :

⁵⁰⁴ « Ecce demonstravimus vestigium aliquod Trinitatis summae quantum valet ratio humana de modico quod suum est, et datum est illi et est in illa, et modicum est ad perfectum totum. Tria enim invenit in se et ex his Trinitatem deprehendit quae erat supra se. Et contestata est illi natura foris, sicut de unitate deitatis. Et apparuerunt tria foris signa Trinitatis, sed non imago ut illa quae intus erant: et haec ipsa imperfecta similitudine erant. Erat enim potentia intus, et sapientia, et amor. Et tria haec imago erant potentiae Creatoris; et sapientiae, et amoris, quia hic erant et ibi erant. Sed hic in imagine erant, ibi in veritate; tamen utrobique erant, et idem erant, quia hoc hic erat quod ibi erat. Sed quod hic erat imago erat, quod ibi erat veritas erat. Foris autem potentia non erat, sed signum tantum; neque sapientia sed signum tantum; neque amor vel bonitas, sed signum tantum; nec et ipsa signa, neque potentia erant neque sapientia neque amor sicut intus, sed signa tantum potentiae, sapientiae et amoris. Potentiae enim signum fuit rerum immensitas; sapientiae pulchritudo; bonitatis utilitas. Et non erant ipsa signa potentia vel sapientia, vel bonitas; sed tantum signa eorum

ibi	veritas	creator	Deus	potentia	sapientia	benignitas
hic	imago	creatura rationalis	homo	mens	sapientia	amor
			anima	mens	intellectus	gaudium
				potentia	scientia	voluntas
	signum	creatura corporea		immensitas rerum	pulchritudo	utilitas
	corpus		figura	forma	pulchritudo	

Hugues présente les trois niveaux où la Trinité se manifeste :

- Dieu ;
- La créature rationnelle (l'âme de l'homme) ;
- La créature corporelle.

A chaque niveau, le maître trouve des triades qui ont été analogues à la triade de la Puissance, de la Sagesse et de la Bonté⁵⁰⁵.

Richard, quant à lui, se demande si la Trinité peut produire par émanation le monde créé. En définissant la Trinité à travers l'amour, il précise que la troisième personne possède l'amour dû, mais non gracieux (*De Trinitate*, V, XVIII). Cette personne reçoit l'amour, mais elle ne le donne pas. Elle ne le donne pas à une autre personne car il n'y a pas de personne qui procède d'elle. Mais, elle ne le donne pas non plus aux créatures :

« Elle ne peut avoir à l'égard d'une créature l'amour gracieux en plénitude ; car son amour ne peut être dérégulé ; et il y aurait amour dérégulé à aimer d'un amour souverain qui ne serait pas digne d'un amour souverain. Celui-là n'est aucunement digne d'un amour souverain qui

attestantia, his quae intus erant propria. Et probata est Trinitas vera in operibus suis; nec potuit ratio his adjicere quidquam quae perfecta erant, neque tollere aliquid quae constabant discreta. Sunt enim tria haec quae omne rationale perficiunt, nec sine his perfectum est aliquid. Similiter ad omnem effectum concurrunt tria haec, quorum siquid defuerit, nihil absolvitur; et si adsint pariter omnia consummantur Haec sunt potentia, scientia et voluntas; ex quibus si tollas unum aliquod, perfectionem imminuis; si cuncta pariter constituas, nihil deesse confiteris. His ergo et ipse rerum conditor opera sua perfecit, et constat ipse perfectus, quoniam in ipso perfecta sunt quae neque in parte augeri possunt, quia plena sunt; neque in toto consummari, quia perfecta sunt; neque in unitate dividi, quia unum sunt. », HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis*, I, III, XXVIII, PL 176, 230B-231A ; « Quemadmodum in una anima mens et intellectus et gaudium; et mens quidem a se est; intellectus vero de sola mente est; de mente autem et intellectu gaudium: et haec tria ad substantiam quidem una sunt anima. Ita in corpore uno, et figura est, et forma et pulchritudo tria haec. Et videtur figura prima esse ad substantiam, deinde forma, et ex utroque pulchritudo: et haec tria in uno corpore et unum corpus, ut in utraque natura imago Creatoris eluceat. », *Ibid.*, I, III, XXXI, PL 176, 232D.

⁵⁰⁵ Dominique Poirel étudie ces triades dans le *De tribus diebus* d'Hugues, voir : D. POIREL, *Livre de la nature et débat trinitaire au XIIIe siècle : le "De tribus diebus" de Hugues de Saint-Victor*, Turnhout, 2002, p. 323.

n'est pas souverainement bonne ; or une personne qui n'est pas Dieu ne peut être souverainement bonne, ne pouvant être égale à Dieu⁵⁰⁶. »

Dans ce passage, Richard sous-entend les suivants :

- Il existe la hiérarchie : première personne, deuxième, troisième, les créatures ;
- Dieu n'est pas égal aux créatures : il possède la plénitude de l'amour, et les créatures non.

Dans le livre II du *De Trinitate*, Richard souligne que ni la puissance, ni la sagesse de Dieu ne sont communicables aux substances inférieures (ni aux anges, ni aux causes primordiales, ni aux hommes, II, XIII). La différence entre la génération à l'intérieur de la Trinité et la création est que la première s'effectue par nature et par volonté et la deuxième par grâce. Ce qui est produit par grâce peut exister ou non, tandis que ce qui est produit par nature doit exister nécessairement.

De cette façon, Richard arrête la procession à la troisième personne et distingue les personnes de la Trinité et les créatures.

En définitive, les doctrines trinitaires d'Hugues et de Richard de Saint-Victor sont très différentes. Hugues développe la doctrine des attributs de Dieu. Selon lui, Dieu a reflété sa structure dans le monde en le créant et l'homme peut apprendre dans une certaine mesure la nature de Dieu en l'étudiant. C'est sa manière principale de distinguer les personnes. Cette doctrine n'existerait pas sans l'héritage d'Augustin, notamment sa doctrine des analogies.

Richard développe une doctrine trinitaire très détaillée. Il définit la personne divine de manière originale comme une existence incommunicable. Il rejette la définition de la personne proposée par Boèce, mais il reprend l'idée qu'il faut définir une personne divine pour comprendre la Trinité. Richard explique aussi pourquoi il existe plusieurs personnes (car Dieu est trop parfait et le mouvement à la fois naturel et libre de son être le conduit à partager sa perfection) et pourquoi il n'existe pas plus de trois personnes en Dieu (les qualités des personnes rendent une autre procession impossible). La première idée est clairement platonicienne. En ce qui concerne le mouvement extérieur de la Trinité, il est important pour lui de souligner que la procession s'arrête à trois personnes et que Dieu ne produit pas le monde par émanation.

⁵⁰⁶ « Sed gratuiti amoris plenitudinem erga creaturam habere non potest, que inordinatum amorem habere non potest. Inordinatus enim amor esset, si summo amore diligeret qui summe diligendus non esset. Summo siquidem amore omnino dignus non est, qui summe bonus non est. Persona vero que Deus non est, summe bona esse non potest, quoniam Deo aquare non potest. », RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate*, III, XIX, éd. RIBAILLIER, p. 216 =PL 196, 962CD trad. SALET, p. 349 (modifiée I. Lystopad).

VI.3 Les personnes de la Trinité dans le *De unitate*

Achard expose la partie de la doctrine trinitaire, que nous étudions ici, dans les chapitres I, 17-36. La Trinité est le sujet principal de la première partie du *De unitate* (I, 1-36), mais les personnes sont aussi mentionnées séparément dans la deuxième partie de l'œuvre.

Dans la première partie, Achard explique comment la pluralité personnelle est possible dans la Trinité (I, 13-16), pourquoi il existe trois personnes (I, 17-20) et pas davantage (I, 21-22, 25-29, 31-34), et comment les personnes s'appellent proprement (I, 23, 28, 29, 35 et 36).

VI.3.1 La distinction des personnes

Dans les chapitres I, 13-15, Achard répond à la question posée en I, 12: « quel est le mode de la nature de Dieu, et peut-elle être démontrée personnelle ? ».

En I, 13, Achard précise sa question. Il analyse les différents cas de pluralité en rejetant tous ceux qui ne correspondent pas aux critères suivants :

- être en Dieu ;
- être en des termes (personnes) multiples ou différents.

Ainsi, sa vraie question est : « quels sont les critères de la pluralité personnelle en Dieu ? ».

En I, 14, Achard part de la notion de personne, définie par Boèce (« *rationabilis naturae individua substantia* »). Même si cette définition correspond à la personne humaine, le critère qu'elle fournit (« être de nature rationnelle »), n'est pas suffisant pour trouver la pluralité recherchée. Les deux pluralités qu'elles décrivent (celle des parties de l'âme, et celle qui est entre le corps et l'âme) n'est pas la pluralité en Dieu. Par conséquent, il introduit le nouveau critère de la pluralité personnelle en Dieu: il faut que chaque personne puisse être dite par elle-même personne prise isolément.

Ensuite, dans le même chapitre, Achard analyse les pluralités dans le Christ, en Dieu et dans les raisons éternelles. D'après lui, la pluralité en Dieu est différente des autres à cause de la procession entre les personnes de la Trinité. Il souligne également que les personnes doivent procéder l'une de l'autre et il n'y aura jamais une personne procédant d'elle-même. En I, 15, de ce postulat provient la formule suivante : « de l'un d'entre eux existe ou procède le second, et des deux le troisième » (I, 15).

Achard ajoute les deux autres critères par lesquels la Trinité diffère des autres pluralités en Dieu :

- recevoir séparément le nom de personne ;

- « de l'un d'entre eux existe ou procède le second, et des deux le troisième »
(I, 15).

De cette manière, Achard établit les critères de la personnalité en Dieu. Il définit qu'en Dieu il existe trois types de pluralité : les personnes, les propriétés et les raisons. Ces types sont visualisés dans le tableau suivant :

Les personnes de la Trinité	Les propriétés	Les raisons
Père	- ne provenir d'aucun autre (I, 25)	-
	- être à l'origine d'un Fils	
	- être à l'origine du Saint-Esprit	
Fils	- procéder de l'un d'entre eux (soit du Père, soit du Saint-Esprit, I, 26-29)	les raisons éternelles
Saint-Esprit	- procéder de l'un et de l'autre (du Fils et du Père, I, 31-34)	-

De cette manière, Achard démontre que plusieurs types de pluralité existent en Dieu. Le sujet des propriétés et de la procession en Dieu sera développé en I, 17-36. Celui des raisons éternelles à partir du chapitre I, 37.

En parlant de la pluralité des personnes en Dieu, Achard n'apporte pas de nouveaux éléments métaphysiques dans sa doctrine. La division de la pluralité en Dieu qu'il propose (celle qui est décrite dans le tableau ci-dessus) est plutôt un instrument d'analyse qu'un élément doctrinal important.

VI.3.2 Les justifications du nombre des personnes

Achard consacre les chapitres I, 18 -20 à l'explication de la Trinité que nous appelons « arithmétique » car il s'appuie sur le *De arithmetica* de Boèce⁵⁰⁷. En même temps, Achard n'emprunte pas seulement les réflexions de Boèce, mais y ajoute ses propres conclusions.

En I, 18-20, Achard reprend de Boèce les postulats suivants :

- il y a deux espèces des nombres, le pair et l'impair ;

⁵⁰⁷ Voir E. MARTINEAU, « Eclaircissement II », dans ACHARD DE SAINT-VICTOR, *L'unité <de Dieu> et la pluralité des créatures (De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum)*, éd. E. MARTINEAU, Saint-Lambert-des-Bois, 1987, p. 211.

- le nombre pair peut être divisé en parties paires et impaires ;
- le nombre impair peut être divisé (par deux) en parties inégales, ce qui le rapproche de la nature de l'unité ;
- le triangle est une première figure géométrique à partir de laquelle plusieurs autres figures peuvent être formées ;
- toute inégalité provient de l'égalité, qui forme à son tour l'inégalité.

A partir de cela Achard conclut que l'imparité est nécessairement reliée à l'unité et qu'elle est dans l'unité suprême (I, 18), mais aussi que ce nombre premier est trois (I, 19) et que l'égalité existe dans la Trinité et forme là un trois (l'inégalité) (voir l'annexe 1) :

L'argument du chapitre I, 19 est renforcé par *Hébreux* I, 3⁵⁰⁸ qui dit que le Fils est « resplendissement de la gloire, effigie de la substance »⁵⁰⁹ du Père (« cum sit splendor gloriae et figura substantiae eius »). Achard joue avec l'homonymie du mot *figura* qui désigne le triangle et le Fils en même temps.

En I, 20, la procession de l'égalité (*Aequalitas*) à partir des deux premières personnes est expliquée à l'aide de la procession du nombre pair et impair (l'égalité procède toujours de l'inégalité comme le pair de l'impair). Achard utilise la même manière d'argumenter qu'en 18-20.

Ainsi, pour justifier le nombre des personnes dans la Trinité, Achard donne un nouveau sens aux postulats de Boèce. Sa conclusion est que le nombre de personnes est trois. Cette conclusion découle de l'application des règles du *De arithmetica* de Boèce à la Trinité. Ainsi, ces règles sortent du cadre purement arithmétique et deviennent une partie de la métaphysique trinitaire.

VI.3.3 L'impossibilité d'une quatrième personne

Nous avons déjà analysé les arguments d'Achard concernant l'impossibilité de la procession d'une quatrième personne dans la Trinité. Quelques schémas permettent de visualiser ces arguments :

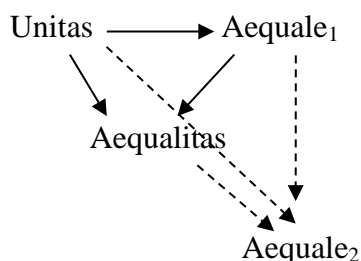
I, 21

Le schéma de la procession d'une quatrième personne :

⁵⁰⁸ ACHARD DE SAINT-VICTOR, *L'unité <de Dieu> et la pluralité des créatures (De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum)*, éd. E. MARTINEAU, Saint-Lambert-des-Bois, 1987, p. 93, note 1 au ch. I, 19.

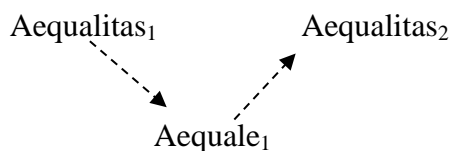
⁵⁰⁹ *La Bible de Jérusalem. Traduite en français sous la direction de l'école biblique de Jérusalem*, Paris, 2000, p. 2059.

1. La première version de la procession : si une quatrième personne procédait des trois premières



Réfutation : cette quatrième personne serait égale aux trois premières, et par conséquent, sa présence aurait pour effet l'existence d'une seconde Egalité.

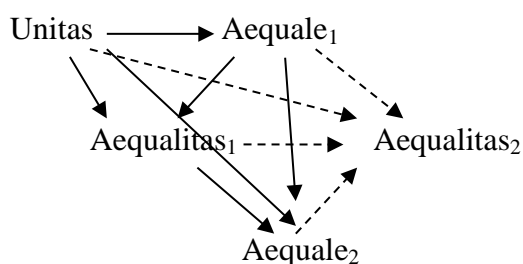
Ce cas est absurde également car Achard n'accepte pas la procession suivante :



I, 22

2. La seconde version de la procession :

S'il y avait une deuxième égalité, c'est-à-dire, l'égalité produite par une quatrième personne, différente de celle qui est la troisième personne.



Première réfutation : cela n'est pas possible car Dieu ne peut pas avoir deux égalités, tout comme il ne peut pas avoir deux grandeurs (*magnitudines*). Martineau remarque qu'Achard se réfère au passage d'Augustin (*De Trinitate*, V, X, 11)⁵¹⁰. Nous avons déjà étudié ce passage et la question reliée dans le chapitre « Les sources de la doctrine trinitaire du *De unitate* » et établi que

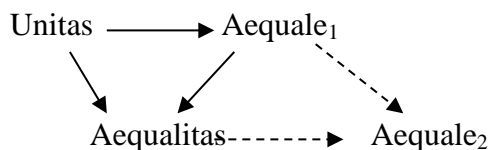
⁵¹⁰ACHARD DE SAINT-VICTOR, *L'unité <de Dieu> et la pluralité des créatures (De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum)*, éd. E. MARTINEAU, Saint-Lambert-des-Bois, 1987, p. 95, note 1 au ch. I, 22.

les prédicats « sagesse » et « grandeur » sont uniques en Dieu. Achard dit que l'égalité est aussi le prédicat.

Deuxième réfutation : la Trinité consisterait en 5 personnes, ce qui est absurde pour Achard.

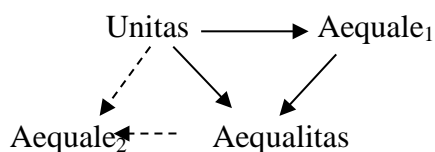
Ensuite (toujours en I, 22, la partie 2), Achard imagine une quatrième personne qui ne procéderait pas des trois premières ensemble. Cela donnerait les trois cas suivants⁵¹¹ :

2.a L'Egal₂ procède à partir de la deuxième et de la troisième personnes.



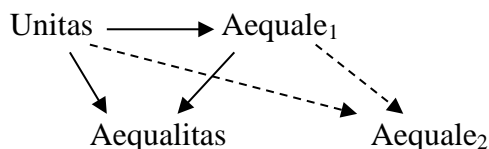
Ce cas est éliminé par le postulat que toutes les personnes doivent procéder de la première.

2.b L'Egal₂ procède à partir de la première et la troisième personne.



Ce cas est éliminé par le postulat du chapitre I, 21 : l'Egal ne peut provenir de l'Egalité.

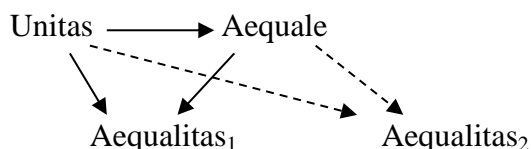
2.c L'Egal₂ procède à partir de deux premières personnes.



Selon Achard, l'Egalité en Dieu a besoin de deux et seulement deux égaux pour être Egalité. De plus, l'Unité ne peut produire qu'un seul Egal car la procession qui est entre les deux (l'Unité et l'Egal) ne cessent jamais (voir I, 28). Par conséquent, il ne reste que le cas suivant:

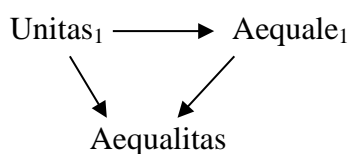
⁵¹¹ Nous avons dessiné les versions 2a-2c de la procession à partir des arguments d'Achard qui nient ces versions. Contrairement aux versions 1-2, Achard ne les articulent pas clairement.

2.c' L'Egalité procède à partir des deux premières personnes.



Mais l'impossibilité d'avoir deux Egalités a été déjà démontrée.

L'argumentation d'Achard dans ces deux chapitres aboutit au fait qu'il n'existe qu'un seul ordre de procession :



Cela implique que l'Egalité est différente des deux autres personnes. Elle est la qualité des deux premières personnes (= elle procède à partir d'elles), mais elle ne peut pas produire une autre personne. Cette conclusion confirme la formule trinitaire $A(u_1, u_2)$ proposée dans le chapitre I « L'unité et la pluralité en Dieu », où A, l'Egalité, est une fonction dont les deux premières personnes (L'Unité et l'Egal) sont des constantes.

Dans les chapitres I, 25-29, Achard explique la procession entre personnes distinctes. Il déduit quelques conditions nécessaires pour la procession qui a lieu au sein de la Trinité :

- l'Unité procède d'elle-même (I, 25) ;
- ce qui est Egal à l'Unité procède à partir d'elle et de sa substance et cette procession ne cesse jamais. De cette manière, ces deux personnes sont identiques et différentes (ce qui permet de créer la pluralité, I, 26-29) ;
- l'Egalité a besoin de la pluralité pour exister, cette pluralité est seulement la dualité première entre le Père et le Fils (I, 31-34).

En définitive, pour justifier qu'il n'y a que trois personnes dans la Trinité, Achard examine le sujet de la procession au sein de la Trinité. Les règles de la procession sont celles de l'arithmétique (la provenance de l'unité et de la pluralité), de la logique (l'égalité prise en tant qu'accident universel) et de la métaphysique (la provenance à partir de la substance unique).

VI.3.4 Les noms de la Trinité et des personnes

En I, 23, le nom « Trinité » est pris car il désigne en même temps l'unité des trois et la pluralité :

Nombres	Noms	désigne l'unité des trois :	désigne la pluralité :
Trinus	Trinitas	+	+
Ternarius		–	+
Triplex	Triplicitas	–	+

En I, 28, les trois métaphores (analogies) des personnes sont proposées :

Unitas	Ignis
Id quod ei est Aequale	Calor
Aequalitas	Splendor

En I, 29, Achard justifie les noms de « Père » et de « Fils » contre « engendrant » et « engendré » :

unitas	Pater	gignens
Id quod ei est aequale	Filius	genitus
proprietas	alterum de alterius substantia nec in alteram procedit substantiam	
vocabulum	spiritualis	generatio
natura	vivens et sentiens, rationalis	vivens et sentiens, res insensatae, hoc est inanimatae

L'argument principal est que l'« engendrant » et l'« engendré » ne sont pas vivants, sentants et rationnels contrairement au Père et au Fils.

Et finalement en I, 35-36, Achard demande s'il est possible d'appeler la troisième personne – Fils (car il procède à partir du Père) ou Dieu (car il désigne la communion entre le Père et le Fils). Mais il conclut que c'est seulement le nom « Saint-Esprit » qui contient la singularité d'une personne et la qualité d'être commun au Père et au Fils.

De cette manière, Achard justifie que la Trinité s'appelle *Trinitas*. Les personnes s'appellent le Père et le Fils au lieu de « engendrant » et « engendré », et le *Saint-Esprit* au lieu de *Fils* ou *Dieu*. Ces noms correspondent mieux aux qualités de la Trinité et des personnes.

Emmanuel Martineau a étudié l'origine des noms des personnes dans le *De unitate* d'Achard de Saint-Victor. Dans les notes aux chapitres I, 23 (concernant les noms *triplex* et *ternarius*), 28 (feu, chaleur et rayonnement), 33 (la vision), 36 (pourquoi la troisième personne ne s'appelle pas le Fils) de son édition du *De unitate*, il a démontré que l'exposé d'Achard s'est majoritairement inspiré du *De Trinitate* et du *De libero arbitrio* d'Augustin.

VI.3.5 La Trinité dans la deuxième partie du *De unitate*

La Trinité n'est pas le sujet principal de la deuxième partie (I, 37-II, 16) du *De unitate*. Cependant, Achard parle des personnes séparées.

En II, 3, il présente le Saint-Esprit en tant que « la connexion du Père et du Fils, procédant d'eux éternellement, et c'est à lui que sont d'ordinaire rapportées, dans l'Écriture, les distributions des grâces et des dons, et aussi les dons eux-mêmes ou les grâces, qui ne sont rien d'autre que lesdites participations desdites choses, et des connexions spirituelles, dans les raisons éternelles, du Créateur et de son image créée⁵¹² ». Par conséquent, le Saint-Esprit est la connexion entre Dieu et le monde.

Dans le même chapitre (II, 3), Achard développe également la thèse que les connexions entre le monde et la Trinité créatrice ont leur prototype dans la Trinité même :

« Or cela pourra être également précieux, si toutefois il en est bien ainsi, pour intelliger la propriété de l'Esprit-Saint. Il est, en effet, la connexion du Père et du Fils, procédant d'eux éternellement, et c'est à lui que sont d'ordinaire rapportées, dans l'Écriture, les distributions des grâces et des dons, et aussi les dons eux-mêmes ou les grâces, qui ne sont rien d'autre que lesdites participations desdites choses, et des connexions spirituelles, dans les raisons éternelles, du Créateur et de son image créée, procédant en quelque sorte éternellement d'après et de ces raisons, mais infusées dans les créatures dans l'acte même à la suite du temps ou avec le temps, selon qu'elles sont offertes de toute éternité par ces raisons⁵¹³. »

Voici une récapitulation :

⁵¹² « Ipse siquidem Patris et Filii est connexio ex eis aeternaliter procedens et ad ipsum in Scripturis distributiones gratiarum atque donorum, dona quoque ipsa vel gratiae referri solent; quae aliud non sunt, nisi praedictae participationes rerum praedictarum, et Creatoris et ejus imaginis creatae spirituales quaedam connexiones in rationibus aeternis. », *De unitate*, II, 3, éd. E.MARTINEAU, p. 146-147.

⁵¹³ « Quod et ad Spiritus sancti, si tamen ita se habet, intelligendam proprietatem valere poterit. Ipse siquidem Patris et Filii est connexio ex eis aeternaliter procedens et ad ipsum in Scripturis distributiones gratiarum atque donorum, dona quoque ipsa vel gratiae referri solent; quae aliud non sunt, nisi praedictae participationes rerum praedictarum, et Creatoris et ejus imaginis creatae spirituales quaedam connexiones in rationibus aeternis. et quodammodo secundum eas et ex eis aeternaliter procedentes, in creaturis vero ex tempore vel cum tempore actu ipso transfusae, prout rationibus illis ab aeterno sunt propositae », *De unitate*, II, 3, éd. E.MARTINEAU, p. 146-7.

Pater	ibi		
Filius		creatoris et ejus imaginis creatae spirituales quaedam connexiones in rationibus aeternis	rationibus illis ab aeterno sunt propositae
Spiritus Sanctus – connexio Patris et Fili		dona vel gratiae – participationes rerum	secundum eas et ex eis aeternaliter procedentes
	hic	Res	in creaturis vero ex tempore vel cum tempore actu ipso transfusae

Ainsi, selon Achard, il existe deux niveaux métaphysiques : *hic* et *ibi*, Dieu et les créatures. Le processus d'imitation commence déjà là-bas. Au sein de la Trinité on trouve la première connexion : celle du Père et du Fils (le Saint-Esprit) qui sert en tant que modèle des connexions entre les deux niveaux décrits au-dessus. Ces connexions sont prévues dans les raisons éternelles, elles s'effectuent au niveau du Saint-Esprit, et elles sont infusées dans le monde en tant que grâces et dons.

En II, 4, Achard décrit l'intellection (*intellectus*) d'une chose qui est « en quelque sorte une connexion de celui qui intelliige et de la chose intelligée⁵¹⁴ ». Ensuite, il introduit la Trinité:

« D'après quoi, comme on l'indiquera plus tard, de même que les raisons des choses et les vérités <pourraient être rapportées> au Fils, de même leurs intellections pourraient l'être a la considération de l'Esprit-Saint ; car de même que la distinction concernerait le Fils, de même la connexion — qui a été montrée et reste encore a montrer — concernerait l'Esprit-Saint⁵¹⁵. »

Filius	Spiritus Sanctus
rationes rerum et veritates	intellectus earum
distinctiones	connexiones

⁵¹⁴ «Intellectus autem rei cujuslibet quasi connexio quaedam est intelligentis et rei intellectae », *De unitate*, II, 4, éd. E.MARTINEAU, p. 148-149.

⁵¹⁵ « Juxta quod, ut postmodum assignabitur, <ut>i rationes rerum <et> veritates ad Filium, sic et [ad] intellectus earum referri poterint ad considerationem Spiritu<s> sanct<i>; ut nam ad Filium distinctio, sic ad Spiritum sanctum, si monstrata est et adhuc monstranda est, pertinere<t> connexio. », *De unitate*, II, 4, éd. E.MARTINEAU, p. 148-149.

Ainsi, les raisons et les distinctions sont dans le Fils, et les intellections et les connexions dans l'Esprit. En effet, en rapportant les intellections au Saint-Esprit, Achard installe une double optique. D'un côté, le Saint-Esprit est une connexion de Dieu au monde qu'il intelli-ge. D'un autre côté, les raisons des choses existent en Dieu, elles y sont intelligées. Par conséquent, le Saint-Esprit contient des connexions à l'intérieur de Dieu qui intelli-ge, et les raisons qui sont intelligées⁵¹⁶.

Une autre formule trinitaire est proposée en II, 10, où Achard décrit les vérités (*vera*, « les jugements vrais à propos des créatures » selon Martineau) :

« Quant aux connexions en lesquelles consistent ici les <jugements> vrais, elles existent grâce à l'être simple qui ou bien se connecte à quelque chose ou bien connecte par soi quelque chose. Or l'essence simple [...] peut être d'un certain point de vue rapportée à la propriété du Père, de même que les vérités connectées à la propriété du Fils et les connexions elles-mêmes ou les <jugements> vrais à la propriété de l'Esprit Saint⁵¹⁷. »

Soit :

Trinitas	Pater	Filius	Spiritus Sanctus
	essentia simplex	veritates quae connectuntur	
res	simplex esse se ipsum connectit alicui vel per se aliud	vera	connexiones

Ainsi, les connexions qui existent entre les vérités et l'essence en Dieu sont les mêmes que celles qui existent entre l'être simple des choses et l'énoncé vrai à propos des choses. Le Saint-Esprit porte donc les connexions qui servent en Dieu et dans le monde.

En définitive, il n'y a que quatre cas où les personnes de la Trinité sont employées dans la deuxième partie du *De unitate*. Le Saint-Esprit est toujours décrit en tant que connexion qui unit les

⁵¹⁶ C'est notre interprétation de II, 4 : « Juxta quod, ut postmodum assignabitur, <ut>i rationes rerum <et> veritates ad Filium, sic et [ad] intellectus earum referri poterint ad considerationem Spiritu<s> sanct<i>; ut nam ad Filium distinctio, sic ad Spiritum sanctum, si monstrata est et adhuc monstranda est, pertinere<t> connexio. Cum vero intellectus rem intellectam quodammodo connectit intelligenti, nunquam pauciores ibi esse possunt hujusmodi connexiones quam sunt ibi rationum vel veritatum quae intelliguntur distinctiones, secundum quas et ex quibus ipsi quoque, ut dictum sit, intellectus ibi sunt distincti, ut eorum distinctiones ad solas respiciant quae distincte ibi intelliguntur rerum rationes atque veritates. », *De unitate*, éd. E.MARTINEAU, p. 148.

⁵¹⁷ « Connexiones vero in quibus hic constant vera per simplex esse <sunt> quod vel se ipsum connectit alicui vel per se aliud, ut cum intelligitur quid esse vel esse aliquid; essentia autem simplex [...] juxta considerationem aliquam ad proprietatem Patris referri potest, ut veritates quae connectuntur ad proprietatem Filii, connexiones ipsae vel vera ad proprietatem Spiritus sancti. », *De unitate*, II, 10, éd. E.MARTINEAU, p. 166-167.

personnes de la Trinité (II, 3), Dieu et le monde (II, 3), les éléments en Dieu et les éléments dans le monde (II, 4 et 10). Cela correspond à la propriété qui a été attribuée à l'Esprit Saint dans la première partie du *De unitate*.

Achard décrit la Trinité selon le plan suivant :

- 1) expliquer les critères de la pluralité en Dieu ;
- 2) donner des arguments en faveur du nombre trois (nombre des personnes) ;
- 3) démontrer pourquoi une quatrième personne n'est pas possible ;
- 4) déduire les qualités et les noms des personnes.

Achard ne propose pas une définition de la personne divine qui conviendrait à chaque personne. Il remarque que le critère donné par Boèce (être rationnel) n'est pas suffisant. La personne divine, selon Achard, est en Dieu, a une qualité qui la distingue des deux autres et participe à la procession. Il existe trois personnes car le nombre trois convient parfaitement selon les lois du *De arithmetica*, mais aussi parce que cela rend possible une procession correcte à l'intérieur de la Trinité. La procession correcte a lieu quand la deuxième personne procède de la première et la troisième de deux premières. Les qualités individuelles des personnes dépendent également de la procession. De cette façon, la doctrine des personnes d'Achard est une doctrine des processions.

Une quatrième personne n'est pas possible car la troisième personne (l'Égalité) peut seulement procéder à partir de deux premières, mais elle ne peut pas causer la procession d'autres personnes. De cette manière, Achard démontre que Dieu ne procède pas directement dans le monde. Il lui laisse aussi la possibilité d'avoir une nature différente de celle du monde.

Les éléments de la doctrine, selon laquelle Dieu est lié au monde comme son modèle, sont dans la deuxième partie du *De unitate*. Achard s'adresse quelques fois aux doctrines des personnes de la Trinité en décrivant notamment en détail le Saint-Esprit en tant que connexion entre le Père et le Fils, Dieu et le monde. Les raisons éternelles, les vérités, les distinctions sont dans le Fils. Et dans le Saint-Esprit, il y a les grâces, les dons, les intellections et les connexions. Et ces mêmes unités intelligibles sont transfusées dans les choses *in actu*. De cette manière, Dieu est la cause intelligible du monde, mais les objets et les notions qui sont dans le monde ne proviennent pas de lui directement. Cependant, le schéma de la procession à l'intérieur de la Trinité s'accomplit également à l'extérieur à travers le Saint-Esprit. Par conséquent, Dieu joue plutôt le rôle d'une cause exemplaire non seulement pour les êtres créés, mais aussi pour le processus de la création.

La définition de la personne divine d'Achard ne suit ni celle d'Augustin, ni celle de Boèce, ni celle d'Hugues (qui, à son tour, suit Augustin). Il remarque l'insuffisance de la doctrine de Boèce et il propose son propre développement. L'originalité de ce développement fait penser à la doctrine trinitaire de Richard. Jean Ribailier a déjà comparé le *De Trinitate* de Richard et le *De unitate* d'Achard. Il a relevé les points communs suivants :

- les choses visibles sont les images de la nature invisible de Dieu ;
- l'unité première qui nécessite la pluralité chez Achard et les êtres *ab aeterno* et *ab semetipso* chez Richard ;
- la doctrine de l'origine des personnes de Richard est proche de la doctrine de la procession (procéder d'une personne) d'Achard ;
- une quatrième personne en Dieu est impossible⁵¹⁸.

Nous pouvons ajouter les similitudes suivantes :

- pour démontrer l'impossibilité de quatrième personne dans la Trinité, les deux penseurs procèdent par l'absurde.
- Richard (*De Trinitate*, III, IX-X) et Achard (*De unitate*, I, 13-14) traitent ensemble les natures divine et humaine comme des cas de pluralité ;
- les noms de personnes : *genitus* (*De Trinitate*, VI, XVI-XVII de Richard et *De unitate*, I, 29 d'Achard), la question si la troisième personne peut être appelée « Fils » (VI, VI et I, 36) et l'argument qu'elle s'appelle le Saint-Esprit à cause de la communion qu'elle a avec les deux premières personnes (VI, VIII-X et I, 36). La plupart de thèses concernant les noms des personnes ont déjà été formulées par Augustin.

En définitive, nous croyons que même si Achard et Richard partagent plusieurs thèses communes, chacun crée une doctrine originale.

En ce qui concerne l'action extérieure de la Trinité, la doctrine d'Achard (II, 3-4) rappelle celle d'Erigène. La vie intérieure de la Trinité est le modèle de sa procession extérieure : les causes exemplaires sont dans le Fils et le Saint-Esprit dirige les distributions de ces causes dans le monde.

Pour conclure, la doctrine des personnes d'Achard est proche à la doctrine de Richard et non d'Hugues. Elle emprunte au platonisme le postulat que l'absolu se fait procéder et au christianisme le postulat que Dieu ne produit pas le monde par émanation.

⁵¹⁸ Cela a déjà été remarqué par Jean Ribailier, J. RIBAILLIER, « Introduction », dans RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate*, éd. J. RIBAILLIER, Paris, 1958, p. 29-32.

CHAPITRE VII

La pluralité des raisons dans le Verbe

Nous avons déjà posé deux sortes de questions à propos des raisons et du Verbe dans le *De unitate*. La première concerne le Verbe incarné et la deuxième la multiplicité des raisons.

Les questions les plus utiles pour tracer les origines platoniciennes de la doctrine d'Achard sont :

- Comment le Verbe est-il le prototype des êtres sensibles ?
- Comment le Verbe contient-il les raisons ?
- Qu'est-ce qu'une raison ?
- Quelle est l'origine de la doctrine des trois sortes de raisons et de chaque sorte de raisons prise isolément ?

Nous n'allons pas étudier l'origine de la doctrine de l'incarnation d'Achard de Saint-Victor car elle sort du cadre de notre présente recherche.

VII.1 L'histoire de la notion de *ratio*

Comme son héritier français « raison », le mot latin *ratio* latine a deux significations principales :

- « moyen ou forme de la connaissance » (soit selon la définition du vocabulaire de la philosophie de Lalande « la faculté de raisonner discursivement, de combiner des concepts et des propositions ») ;
- l'« objet de la connaissance » (soit « principe d'explication » qui fait comprendre ou justifier)⁵¹⁹.

Cette multivocité a joué un rôle important dans l'histoire de la philosophie.

Le fait que Dieu est devenu l'homme s'appelle l'incarnation. Selon l'Évangile de saint Jean (*I, 1-14*), c'est le Verbe de Dieu, son Fils, qui est devenu chair. Le fait qu'en grec le Verbe est dit *Logos* permet de faire un parallèle avec la doctrine platonicienne du *Logos*. Cela ouvre la porte aux spéculations philosophiques autour de la question de l'incarnation de Dieu. Dieu non seulement

⁵¹⁹ Cette division a été retenue des dictionnaires suivants : J.-L.SOLERE, «Raison », dans *Dictionnaire du Moyen Age*, éd. C. GAUVARD, A. DE LIBERA, M. ZINK, Paris, 2002, p. 1171 ; A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, 1951, p. 877-882 ; P. FOULQUIE, R. SAINT-JEAN, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, 1962, p. 604-605.

s'est incarné, mais il a créé le monde à travers son Fils, le Verbe. L'une des traductions de *logos* en latin est *ratio*. Le *Logos*, selon les médioplatoniciens, contient des *logoi* – les *rationes* en latin.

Achard enseigne que la deuxième personne contient les raisons éternelles des choses et c'est une des pluralités en Dieu. A présent, nous voulons trouver l'origine de cette doctrine achardienne et étudier comment la pluralité des raisons apparaît dans la divinité et les *rationes* dans le *ratio*.

VII.1.1 Le Verbe héritier du *Logos*.

VII.1.1.1 Les sources du prologue à l'Évangile selon saint Jean

Le *Logos* est un mot qui désigne le Verbe dans le texte grec de l'Évangile selon saint Jean. D'après le « Prologue » à l'Évangile selon saint Jean (I, 1-14), le *Logos*, ou en latin, le *Verbum*, est le Fils de Dieu qui est venu en ce monde et est devenu chair. Tout a été fait par lui.

La doctrine johannique du *Logos* a une source biblique : l'Ancien Testament. Le *Logos* correspond à la Sagesse (les *Proverbes*, VIII), qui est la loi et la raison à travers laquelle Dieu crée le monde⁵²⁰. Le *Logos* peut aussi être la parole créatrice de Dieu (par exemple, *Genèse* I, 1 « et Dieu dit », mais aussi l'*Ecclesiastique*, XLII, 15, la *Sagesse* IX, 1, XVIII, 14)⁵²¹.

Chez les stoïciens qui perçoivent le monde en tant qu'organisme vivant, le *logos* est une loi qui régit cet organisme. Il est le feu originel, la semence qui contient le futur processus du développement des choses, la raison humaine et l'émanation de la raison divine. Les stoïciens créent la notion d'un *logos spermatikos* qui contient des *logoi*, les germes particuliers contenus dans chaque objet dans le monde. Ils sont les causes efficientes de la matière individuelle⁵²².

D'après Sénèque, Dieu contient les exemplaires (*exemplaria*) des toutes les choses et « son intelligence embrasse dans leurs rapports numériques et leurs différents modes, la totalité des choses à créer. Il est plein de ces figures que Platon nomme les idées immortelles, immuables, infatigables⁵²³ ». De cette manière, Sénèque donne une nouvelle interprétation de la doctrine platonicienne des idées. Elles sont les prototypes des choses dans le monde, contenues dans l'esprit de Dieu (par analogie avec le *logos* et les *logoi*).

⁵²⁰ J. LEBRETON, *Les Origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1910 (Bibliothèque de théologie historique), p. 110-119. Voir également R. HOLTE, « *Logos Spermatikos* : Christianity and Ancient philosophy according to St. Justin's Apologies », dans *Studia theologica*, t. 12, 1958, p. 122-3.

⁵²¹ J. LEBRETON, *Les Origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1910 (Bibliothèque de théologie historique), p.119-120.

⁵²² *Ibid.*, p. 49-50; R. HOLTE, « *Logos Spermatikos* : Christianity and Ancient philosophy according to St. Justin's Apologies », dans *Studia theologica*, t. 12, 1958, p. 120.

⁵²³ « Haec exemplaria rerum omnium deus intra se habet numerosque uniuersorum, quae agenda sunt, et modos mente complexus est : plenus his figuris est, quas Plato ideas appellat, inmortales, inmutabiles, infatigabiles. », SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, LXV, éd. F. PRECHAC, trad. H. NOBLOT, t. II : *Livres V-II*, Paris, p. 108

Les stoïciens, et Sénèque en particulier, influencent le médioplatonisme⁵²⁴. D'après l'un de ses représentants, Philon d'Alexandrie, le *Logos* est :

- le Fils de Dieu ;
- le chef des anges (il existe une équivalence entre les anges, comme êtres métaphysiques, et les *logoi* qui sont dans le *Logos*) ;
- l'empreinte de Dieu (l'âme et le monde sont les empreintes du Logos) ;
- l'instrument de Dieu pour créer le monde (le *Logos* est un archétype des créatures)⁵²⁵.

Le *Logos* de Philon d'Alexandrie est l'équivalent de l'intellect de Dieu et du monde intelligible⁵²⁶. Etant contemporain de l'Évangile selon saint Jean, le médioplatonisme a sûrement pu avoir une influence sur lui.

Tout cela mène à la création de l'Évangile spirituel qui contient une doctrine philosophique selon laquelle Dieu crée le monde à travers son Verbe. De plus, le Verbe lui-même s'est incarné dans ce monde créé. Le fait que cette doctrine soit exprimée à l'aide du terme *logos*, utilisé par des écoles philosophiques différentes⁵²⁷, laisse un vaste champ d'actions aux interprètes de l'Évangile.

Justin le Martyr et Origène, notamment, se sont approprié la doctrine du Christ en tant que *Logos*⁵²⁸. Les néoplatoniciens emploient la notion de *logos* au sens de « puissance cosmique qui mettait en valeur partout la loi de la raison et de l'intellectualité⁵²⁹ ». Cette doctrine se développe deux siècles après l'apparition de l'Évangile selon saint Jean. Et elle a pu également influencer les penseurs latins comme Augustin.

En définitive, la doctrine du *Logos* en tant qu'unité divine qui contient plusieurs prototypes des êtres créés existe dans la philosophie antique.

⁵²⁴ J.M. DILLON, *The Middle platonists : A study of platonism 80 B. C. to A. D. 220*, London, 1977, p. 46 et 136-9.

⁵²⁵ J. LEBRETON, *Les Origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1910 (Bibliothèque de théologie historique), p. 496-501. En effet, Lebreton traite Philon en tant que représentant du judaïsme alexandrin (voir p. 153-205) et il trouve que le *logos* de Philon est plus proche à l'épître aux Hébreux de Saint Paul que à l'Évangile selon Saint Jean (voir p. 495-506 et 515-523).

⁵²⁶ L.M. DE RIJK, « Quaestio De ideis. Some Notes on an Important Chapter of Platonism », *Kephalaion : Studies in greek philosophy and its continuation offered to Professor C. J. De Vogel*, ed. by J. MANSFELD and L. M. DE RIJK, Assen, 1975, p. 206.

⁵²⁷ Cf. B. CASSIN, C. AUVRAY-ASSAYAS, F. ILDEFONSE, etc. « LOGOS », dans *Vocabulaire européen des philosophies : dictionnaire des intraduisibles*, éd. B. CASSIN, Paris, 2004, p. 711-725.

⁵²⁸ E. OSBORN, « Justin Martyr and the *Logos Spermaticos* », dans *Studia Missionalia*, t. 42, 1993, p. 151 ; L. HODSON, *The doctrine of the Trinity*, London, 1946, p. 117-122.

⁵²⁹ H. DÖRRIE, « Une exégèse néoplatonicienne du Prologue de l'Évangile de saint Jean (Amélius chez Eusèbe, *Prép. év. II*, 19, 1-4 », dans *Epektasis: mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, éd. J. FONTAINE et CH. KANNENGIESER, Paris, 1971, p. 86.

VII.1.1.2 Le Verbe incarné chez Augustin et Erigène

Observons désormais les auteurs latins. Nous sommes intéressée de savoir comment la doctrine du Verbe de saint Jean a été interprétée et si la doctrine des médioplatoniciens et des néoplatoniciens à propos du *logos* a été acceptée.

Augustin cite plusieurs fois le prologue (Jean, I, 1-4) de l'Évangile selon saint Jean afin d'illustrer la doctrine de l'incarnation⁵³⁰. Cependant, c'est seulement quelques fois qu'Augustin appelle le Verbe la *ratio* (ce qui est un équivalent latin du *logos* et exprime sa fonction en tant que cause). Dans le *De Verbo (De diversis quaestionibus 83, qu. 48)*, le Verbe est expliqué en tant que raison ou que puissance opérationnelle (*operativa potentia*)⁵³¹. Dans l'*In Iohannis euangelium tractatus* I, 16, Augustin dit que la raison de tout ce qui a été créé est dans la Sagesse⁵³².

Une autre illustration de la présence des raisons dans le Verbe incarné chez Augustin se trouve dans le *De Genesi ad litteram* où l'auteur décrit les niveaux d'existence des raisons (V, XII, 28):

« Autres sont donc les raisons immuables de toutes les créatures dans le Verbe de Dieu ; autres, les œuvres dont il se reposa le septième jour ; autres, celle que, à partir de cette première création, il continue de faire jusqu'à maintenant. De ces trois modes d'être, le dernier nous est quelque peu connu, à l'aide des sens corporels et de notre expérience coutumière⁵³³. »

Ainsi, les raisons causales sont dans le Verbe de Dieu qui est le Christ. Dieu agit par ces « raisons éternelles, immuable et stables, de son Verbe qui lui est coéternel⁵³⁴ ».

⁵³⁰ *De genesi ad litteram*, V, XIII, 29-30 ; *De Trinitate*, VI, II, 3 - le Fils seul est le Verbe de Dieu d'après Jean I, 1 ; voir également le Fils comme le Verbe *De genesi ad litteram* I, IV, 9 etc.

⁵³¹ « quod graece logos dicitur latine et rationem et uerbum significat. sed hoc loco melius uerbum interpretamur, ut significetur non solum ad patrem respectus, sed ad illa etiam quae per uerbum facta sunt operatiua potentia. ratio autem, et si nihil per illam fiat, recte ratio dicitur. », AUGUSTIN, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, éd. A. MUTZENBECHER, Turnhout, 1975 (CCSL, 44A), p. 136.

⁵³² « Quid est hoc? facta est terra, sed ipsa terra quae facta est, non est uita : est autem in ipsa sapientia spiritaliter ratio quaedam qua terra facta est ; haec uita est. », AUGUSTIN, *Tractatus in Iohannis euangelium I-XVI*, éd. R. Willems, Turnhout, 1954 (CCSL, 36), p. 9-10.

⁵³³ « Cum ergo aliter se habeant omnium creaturarum rationes incommutabiles in uerbo dei, aliter eius illa opera, a quibus in die septimo requieuit, aliter ista, quae ex illis usque nunc operatur, horum trium hoc, quod extremum posui, nobis utcumque notum est per corporis sensus et huius consuetudinem uitae. », AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, éd. J. ZYCHA, trad., introd. et notes P. AGAËSSE et A. SOLIGNAC, Paris, 2000 (BA, 48), p. 412-414. Cf. : « Sed haec aliter in uerbo dei, ubi ista non facta, sed aeterna sunt, aliter in elementis mundi, ubi omnia simul facta futura sunt, aliter in rebus, quae secundum causas simul creatas non iam simul, sed suo quaeque tempore creantur: in quibus adam iam formatus ex limo et dei flatu animatus, sicut fenum exortum, aliter in seminibus, in quibus rursus quasi primordiales causae repetuntur de rebus ductae, quae secundum causas, quas primum condidit, extiterunt, uelut herba ex terra, semen ex herba. », *ibid.*, VI, X, 17, p. 468.

⁵³⁴ « Sed aeternis atque incommutabilibus et stabilibus rationibus coaeterni sibi uerbi sui », *ibid.*, p. 130-133.

Gerard O'Daly démontre qu'Augustin a été influencé par la doctrine du médioplatonisme qui pose une intermédiaire entre le principe supérieur (Dieu) et l'univers (par exemple, le *Logos* dans les écrits de Philon et de Plutarque, la Raison cosmique dans les écrits d'Albinus, etc.)⁵³⁵.

Jean Scot Erigène dans son *Homélie sur le prologue de Jean* développe la doctrine du Fils en tant que Verbe :

« Trois choses s'imposent donc à notre foi et à notre intelligence : le Père qui parle, le Verbe qui est prononcé, les choses qui sont produites par le Verbe. Le Père parle, le Verbe est engendré, toutes choses sont produites⁵³⁶. »

Dans le passage suivant, Erigène explique la création du monde selon saint Jean I, 3-4 :

« Toutes les choses qui ont été faites par lui, en lui sont vie et en lui sont un. Car elles étaient – c'est-à-dire subsistent – en lui en tant que causes, avant d'exister en elles-mêmes en tant qu'effets⁵³⁷. »

Pour démontrer comment tout ce qui a été créé existe dans le Verbe, Erigène propose l'exemple des phénomènes naturels : le soleil qui produit des couleurs et des formes, les semences des plantes, la science qui est unique dans la pensée (*in arte*), etc. (X, 288D-289B).

Cette doctrine est également développée dans le *Periphyseon*, III. Le Fils de Dieu est le Verbe, la raison et la cause. Le verbe contient en lui toutes les choses (*rerum omnium universitas*)⁵³⁸.

⁵³⁵ G. O'DALY, « Hierarchies in Augustine's thought », dans *From Augustine to Eriugena : essays on neoplatonism and Christianity in honor of John O'Meara*, ed. by F.X. MARTIN, J.A. RICHMOND, Washington, 1991, p. 150.

⁵³⁶ « Tria itaque credere et intelligere debemus : loquentem patrem, pronuntiatum uerbum, ea quae efficiuntur per uerbum. Pater loquitur, uerbum gignitur, omnia efficiuntur », JEAN SCOT ERIGENE, *Homilia super 'In principio erat Verbum'*, éd. E. JEAUNEAU, Turnhout, 2008 (CCCM, 168), p. 15 = PL 122, 287C ; trad. JEAN SCOT ERIGENE, *Homélie sur le prologue de Jean*, introd., texte critique, trad. et notes E. JEAUNEAU, Paris, 1969, p. 237-239

⁵³⁷ « Omnia quae per ipsum facta sunt, in ipso uita sunt et unum sunt. Erant enim (hoc est subsistunt) in ipso causaliter, priusquam sint in semet ipsis effectiue. », *Ibid.*, IX, éd. JEAUNEAU, p. 18 = PL 122, 288C ; trad. E. JEAUNEAU, p. 245.

⁵³⁸ « Rationes omnium rerum, dum in ipsa natura uerbi quae superessentialis est intelliguntur, aeternas esse arbitror. Quicquid enim in deo uerbo substantialiter est, quoniam non aliud praeter ipsum uerbum est, aeternum esse necesse est. Ac per hoc conficitur et ipsum uerbum et multiplicem totius uniuersitatis conditae principalissimam que rationem id ipsum esse. Possumus etiam sic dicere: Simplex et multiplex rerum omnium principalissima ratio deus uerbum est. Nam a graecis ΛΟΓΟΣ uocatur, hoc est uerbum, uel ratio, uel causa. Inde quod in graeco euangelio scribitur, ΕΝ ΑΡΧΗ ΗΝ Ο ΛΟΓΟΣ, potest interpretari: In principio erat uerbum. Vel: In principio erat ratio. Vel: In principio erat causa. Quodcunque enim horum quis dixerit, ex ueritate non deuiabit. Nam unigenitus dei filius et uerbum est, et ratio, et causa. Verbum quidem, quia per ipsum deus pater dixit fieri omnia, immo etiam ipse est patris dicere et dictio et sermo, sicut ipse ait in euangelio: "Et sermo quem locutus sum uobis non est meus, sed ipsius qui misit me". Tanquam diceret aperte: Ego qui sum sermo patris, qui locutus sum uobis, non sum meus, sed loquentis me patris, et ex secretis substantiae suae sinibus me gignentis, et omnia per me (hoc est gignendo me) facientis. Ratio uero, quoniam ipse est omnium uisibilium et inuisibilium principale exemplar; ideo que a graecis ΙΔΕΑ (id est species uel forma) dicitur. In ipso enim pater omnia quae uoluit fieri, priusquam fierent, uidit facienda. Causa quoque est, quoniam occasiones

Dans la même œuvre, Erigène appelle Dieu « la Cause des causes » :

« Mais les causes primordiales constituent à leur tour des participations de l'unique Cause de toutes les causes, c'est-à-dire de la souveraine et sainte Trinité ; et on affirme que les causes primordiales subsistent par elles-mêmes, car aucune créature ne s'interpose entre ces causes et l'unique Cause de toutes les causes. [...]

Ces causes primordiales [sont celles...] que le Père a créées sous un mode synchronique et synthétique dans le Fils ; c'est d'après ces causes primordiales qu'a été confectionné l'ordre sériel de toutes les créatures, du haut en bas de l'échelle⁵³⁹. »

Erigène dit également que l'essence véritable et éternelle de tous les existants (*omnia*) a été dans la Sagesse créatrice avant même que ces existants fussent créés. Cette essence existe car elle est vue par la Sagesse (*Periphyseon*, IV)⁵⁴⁰.

Ainsi, Augustin et Erigène s'inspirent de la doctrine métaphysique de *Jean I*, 1-14. L'influence du médioplatonisme est visible chez ces deux penseurs. Les deux développent une doctrine selon laquelle Dieu ou le Fils contient les unités intelligibles (les raisons dans le cas d'Augustin ou les causes dans le cas d'Erigène) qui causent l'existence des êtres dans le monde. Lambert Maria de Rijk trouve que cette doctrine correspond à la doctrine médioplatonicienne des idées, qui sont les pensées dans l'intellect de Dieu (en particulier chez Philon d'Alexandrie et Augustin)⁵⁴¹.

Robert Javelet montre que la doctrine du Verbe-archétype qui contient les idées ou les causes des choses a été largement acceptée au XII^e siècle. Cependant, cette doctrine n'est pas facile à tracer vu que dans la théologie elle était souvent unie à la doctrine du Verbe-personne à travers lequel le monde a été fait⁵⁴².

omnium aeternaliter et incommutabiliter in ipso subsistunt. », JEAN SCOT ÉRIGÈNE, *Periphyseon*, III, éd. JEAUNEAU, p. 35-6 = PL 122, 642AC. Cf. J. MOREAU, « Le Verbe et la création selon saint Augustin et Jean Scot Erigène », dans *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie*, Paris, 1977, p. 204-209.

⁵³⁹ « Ipsa uero unius uniuersorum causae, summae uidelicet ac sanctae trinitatis, participationes sunt; atque ideo per se dicuntur esse, quia nulla creatura inter ipsa et unam omnium causam interposita est. [...] Sunt igitur primordiales causae [...], quas semel et simul pater fecit in filio, et secundum quas ordo omnium rerum a summo usque deorsum textitur. », JEAN SCOT ÉRIGÈNE, *Periphyseon*, II, éd. JEAUNEAU, p. 124-5 = PL 122, 616BC; trad. BERTIN, t. I-II, p. 418-419. Voir également : « Primitiuas causas, quas sanctus Dionysius principia rerum omnium uocat, simpliciter generaliter que significatas esse his uerbis intellige: "In principio fecit deus caelum et terram", hoc est, deus in uerbo suo intelligibilium essentiarum sensibilibus que uniuersaliter causas condidit. », *Ibid.*, p. 39 = PL 122, 554CD.

⁵⁴⁰ « Vt enim sapientia creatrix (quod est uerbum dei) omnia quae in ea facta sunt, priusquam fierent, uidit, ipsa que uisio eorum quae priusquam fierent uisa sunt uera et incommutabilis aeterna que essentia est, ita creata sapientia (quae est humana natura) omnia quae in se facta sunt, priusquam fierent, cognouit, ipsa que cognitio eorum quae priusquam fierent cognita sunt uera essentia et inconcussa est. », *Ibid.*, IV, éd. JEAUNEAU, p. 55 = PL 122, 778D.

⁵⁴¹ L.M. DE RIJK, « Quaestio *De ideis*. Some Notes on an Important Chapter of Platonism », *Kephalaion : Studies in greek philosophy and its continuation offered to Professor C. J. De Vogel*, ed. by J. MANSFELD and L. M. DE RIJK, Assen, 1975, p. 206-208.

⁵⁴² R. JAVELET, *Image et ressemblance au douzième siècle de Saint Anselme à Alain de Lille*, vol. 1, Paris, 1967, p. 106.

VII.1.2 Les raisons

Désormais, nous essayerons de définir les origines potentielles de la doctrine des raisons éternelles d'Achard de Saint-Victor. Nous allons partir du fait que les raisons sont des unités intelligibles qui causent l'existence des choses. Achard expose trois sortes de raisons : finales, formelle et déployantes.

VII.1.2.1 La raison en tant que cause

La difficulté d'étudier l'histoire de cette notion vient du fait que sa signification n'est pas univoque. En effet, la raison peut désigner : une intelligence divine ou humaine, une prémisse du syllogisme, la cause de l'être, etc. (voir l'annexe 2). Même une seule signification de cette notion – la cause d'une chose – renvoie aux doctrines des idées de Platon, aux causes d'Aristote, aux *logoi* des stoïciens et à leurs interprétations dans la pensée tardo-antique.

Nous allons d'abord poser une question : comment la *ratio*, au sens de cause immatérielle, est-elle entrée dans le discours de l'Occident latin ? Une réponse rapide et simple grâce à Augustin : d'après lui, la *ratio* rend le sens des idées de Platon (*De diversis quaestionibus* 83, qu. 46, 2).

« Nous pouvons appeler les « idées » en latin *formae* ou *species*, pour paraître traduire mot à mot. Toutefois, si nous les appelons *rationes*, nous nous écartons assurément de la traduction littérale, car les *rationes* s'appellent en grec *logoi* et non « idées » ; mais quiconque aura voulu utiliser ce vocable ne détestera pas pour autant la réalité même. Car les « idées » sont de certaines formes principales ou de raisons de réalités, stables et immuables, qui ne sont pas elles-mêmes formées, et qui partant sont éternelles, et se comportent toujours de la même manière ; elles sont contenues dans l'intelligence divine. Et bien qu'elles-mêmes ne naissent ni ne périssent, on dit pourtant que c'est selon elles qu'est formé tout ce qui peut naître et périr et tout ce qui naît et périt.

Quant à l'âme, on nie qu'elle puisse, si elle n'est pas rationnelle, les regarder par la partie qui fait son excellence, c'est-à-dire par son esprit même et sa raison, comme par sa face ou son œil intérieur et intelligible⁵⁴³. »

⁵⁴³ « Ideas igitur latine possumus uel formas uel species dicere, ut uerbum e uerbo transferre uideamur. si autem rationes eas uocemus, ab interpretandi quidem proprietate discedimus - rationes enim graece λόγοι appellantur non ideae -, sed tamen quisquis hoc uocabulo uti uoluerit, a re ipsa non abhorrebit. sunt namque ideae principales quaedam formae uel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae diuina intellegentia continentur. et cum ipsae neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest et omne quod oritur et interit. anima uero negatur eas intueri posse nisi rationalis, ea sui parte qua excellit, id est ipsa mente atque ratione, quasi quadam facie uel oculo suo interiore atque intellegibili. », AUGUSTIN, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, qu. 46, éd. MUTZENBECHER, Tunhout, 1975,

Ainsi, la notion de raison correspond à la notion d'idée⁵⁴⁴. Les raisons sont dans l'intelligence divine (*diuina intellegentia*). Augustin caractérise les raisons en tant qu'immuables et intelligibles. La *ratio* désigne également l'esprit humain (*mens*) qui perçoit les raisons. Comme nous l'avons déjà démontré, Augustin décrit les raisons qui sont dans le Verbe de Dieu. Dans le *De Trinitate*, il parle également des raisons éternelles des choses (*rationes sempiternae*) qui permettent à la raison humaine de juger correctement ces choses (IX, VI, 9 ; XII, II, 2). Tout cela permet de dire qu'il accepte une doctrine de la raison comme cause intelligible des créatures sensibles.

Un autre terme, désignant ce qui a la propriété d'être à l'origine de l'existence des choses, est *causa* lui-même. Ce terme a été employé par des penseurs différents.

D'abord, il faut décrire la doctrine de la causalité de Sénèque. Il choisit la *causa* en tant que notion principale (même si *causa* et *ratio* sont pour lui des synonymes⁵⁴⁵). D'après lui, ce terme englobe les deux causes stoïciennes, les quatre causes d'Aristote, auxquelles il ajoute l'idée de Platon en tant que cinquième cause⁵⁴⁶ (*Lettre LXV*). Mais la première cause générale est la raison créatrice (*ratio faciens*) – Dieu lui-même⁵⁴⁷. Ainsi, la fonction principale des causes est de faire que la chose existe. Les causes, d'après Sénèque, ont des natures différentes (matérielle et intelligible). Cependant, il n'insiste pas sur le dualisme platonicien selon lequel la nature du principe causant (l'idée) est différente de la nature de ce qui est causé (la chose). Il suit plutôt le principe d'assemblage aristotélicien en réunissant tout ce qui fait que la chose existe sous le nom de cause. Irène Caiazzo souligne qu'en effet, étant stoïcien, Sénèque critique les deux – Platon et Aristote. Pour lui, la cause principale – Dieu –, est la cause efficiente⁵⁴⁸.

Puis, les termes *causa* et *ratio* apparaissent dans la traduction du *Timée* de Platon, faite par Calcidius :

p.71(CCSL 44A), trad. G. MADEC, dans *Revue Thomiste*, t. 53.3, 2003, p. 358-359.

⁵⁴⁴ Jean Pépin démontre que dans le *De libero arbitrio* et *De Genesi as litteram*, les *rationes* sont des idées. PÉPIN, J., « La doctrine augustinienne des 'Rationes aeternae' : affinités, origines », dans *Ratio. VII Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo, Roma, 9-11 gennaio 1992*, éd. M. FATTORI et M.L. BIANCHI, Firenze, 1994, p. 48-49.

⁵⁴⁵ « Causa autem, id est ratio », SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, LXV, éd. PRECHAC, p. 106.

⁵⁴⁶ « Dicunt, ut scis, Stoici nostri duo esse in rerum natura, ex quibus omnia fiant, causam et materiam. Materia iacet iners, res ad omnia parata, cessatura, si nemo moueat; causa autem, id est ratio, materiam format et quocumque uult uersat, ex illa uaria opera producit [...]. Stoicis placet unam causam esse, id quod facit. Aristoteles putat causam tribus modis dici: 'prima, inquit, causa est ipsa materia, sine qua nihil potest effici: secunda opifex: tertia est forma, quae unicuique operi imponitur tamquam statuae': nam hanc Aristoteles idos uocat. 'Quarta quoque, inquit, his accedit, propositum totius operis.' [...] His quintam Plato adicit exemplar, quam ipse ideam uocat: hoc est enim, ad quod respiciens artifex id, quod destinabat, effecit. Nihil autem ad rem pertinet, utrum foris habeat exemplar, ad quod referat oculos, an intus, quod ibi ipse concepit et posuit. », SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, LXV, éd. PRECHAC, p. 106-108.

⁵⁴⁷ « Sed nos nunc primam et generalem quaerimus causam. Haec simplex esse debet: nam et materia simplex est. Quaerimus, quid sit causa? Ratio scilicet faciens, id est deus: ista enim, quaecumque rettulistis, non sunt multae et singulae causae, sed ex una pendent, ex ea quae facit. », *Ibid.*, p. 110.

⁵⁴⁸ I. CAIAZZO, « Sur la distinction sénéchienne *idea/idos* au XII^e siècle », dans *Chora*, t. 3/4, 2006, p. 101.

« En revanche, tout ce qui est engendré est nécessairement engendré par l'action d'une cause ; car rien ne se produit dont la naissance ne soit précédée par l'intervention d'une cause et d'une raison légitimes. Or l'origine de toute chose dépend de celui qui l'a fabriquée⁵⁴⁹. »

Ce passage apporte l'idée que tout ce qui se produit a nécessairement une cause ou une raison (encore une fois ces termes sont des synonymes)⁵⁵⁰.

Avec d'autres sources platoniciennes telles que le *Commentaire au songe de Scipion* de Macrobie, les *Noces de Mercure et de la Philologie* de Martianus Capelle, la *Consolation de la philosophie* de Boèce, le *Timée* constitue la source principale des doctrines de la création du monde et de la Providence des XI^e et XII^e siècles⁵⁵¹. Ainsi, il faut prendre en considération le fait que la doctrine des causes de Platon a été transmise en tant que partie des doctrines définies.

De plus, Platon distingue la cause et ce qui suit la cause (la cause principale et la cause accessoire selon la traduction de Béatrice Bakhouche) :

« Celui qui aime la raison et le savoir doit rechercher la cause première de ce qui ressortit à une nature pleine de sagesse, et non les causes qui sont les auxiliaires de la cause première. Il faut considérer comme secondes les causes qui, mues par d'autres êtres, transmettent ce mouvement à d'autres êtres. C'est bien ainsi qu'il nous faut procéder nous aussi et parler de deux sortes de causes, en distinguant entre les meilleures qui, douées d'intelligence et de sagesse, produisent des effets beaux et bons, et celles qui, privées d'intelligence et de raison, laissent dans la confusion et le désordre, au hasard et n'importe comment, tout ce qu'elles réalisent⁵⁵². »

De cette manière, le *Timée* contient l'idée que les causes ont un certain ordre. Dans son *Commentaire*, Calcidius ajoute que les causes sont éternelles, elles existaient avant le temps avec

⁵⁴⁹ « Omne autem quod gignitur ex causa aliqua necessario gignitur ; nihil enim fit, cuius ortum non legitima causa et ratio praecedat. Operi porro fortunam dat opifex suus », CALCIDIUS, *Platonis Timaeus*, dans *Commentaire au « Timée » de Platon*, éd. B. BAKHOUCHE, t. I, Paris, 2011, p. 154-5= éd. Estienne 28A.

⁵⁵⁰ Raymon Klibansky appelle cette définition « classical formulation of the principle of causality », R. KLIBANSKY, « The School of Chartres », dans *Twelfth-century Europe and the Foundations of Modern Society*, London, 1966, p. 6.

⁵⁵¹ B. BAKHOUCHE, « Introduction générale », dans CALCIDIUS, *Commentaire au « Timée » de Platon*, éd. B. BAKHOUCHE, t. I, Paris, 2011, p. 58.

⁵⁵² « Oportet autem intellectus disciplinae amatorem prudentissimae naturae principalem causam, non adminicula causae principalis inquirere, illas uero, quae ab aliis motae mouent alias, secundas existimandum. Nobis quoque igitur in eundem modum faciendum est et de utroque causarum genere disserendum, sed separatim quidem de optimis, quae cum intellectu prudentiaque cuncta honesta et bona moliuntur, seorsum uero de his quae mente prudentiaque cassae, temere et ut libet confusa et inordinata quae faciunt relinquunt. », CALCIDIUS, *Platonis Timaeus*, éd. B. BAKHOUCHE, p. 188-189= éd. Estienne 46DE.

Dieu (*Commentarius in Platonis Timaeum*, I, 23⁵⁵³). Il désigne ces deux sortes de causes comme étant l'une la cause principale et nécessaire, et l'autre la cause accidentelle (*Commentarius in Platonis Timaeum*, II, 158).

Augustin utilise également la notion de cause en parallèle avec celle de raison⁵⁵⁴.

Jean Scot Erigène est parmi les philosophes qui acceptent la doctrine des causes. Il explique la création du monde avec les trois sortes de cause : (1) la *causa essentialis* et *principialis* qui est aussi la cause finale, (2) la *causa primordialis* et (3) la *causa constitutionis* ou l'*ousia*⁵⁵⁵. La cause essentielle correspond à Dieu lui-même, soit à la première forme de la Nature (qui crée et qui n'est pas créée). Elle est le principe et la fin de toutes les choses⁵⁵⁶. Les causes primordiales correspondent aux prototypes ou idées :

« [Les causes primordiales] sont aussi communément appelées ΙΔΕΑ, c'est-à-dire, espèces ou formes, car c'est en elles qu'ont été créées les raisons normatives immuables de tous les existants qui doivent être créés, avant même que tous les existants ne procèdent dans l'existence⁵⁵⁷ ».

La cause constitutive désigne en même temps l'*ousia* générale et les *ousiai* particulières. D'après Christophe Erismann, Erigène perçoit le monde sensible comme un « arbre de Porphyre

⁵⁵³ « Ita naturae opera, quia ortum habent ex eo quo esse coeperunt tempore, finem quoque et occasum intra seriem continuationemque eius sortita sunt, at uero dei operum origo et initium incomprehensibile ; nulla est enim certa nota, nullum indicium temporis ex quo esse coeperunt, sola, si forte, causa – et haec ipsa uix intellegitur – cur eorum quid quam ue ob causam existat, certum est siquidem nihil a deo factum esse sine causa. Vt igitur illis quae lege naturae procreantur fundamenta sunt semina, ita eorum quae deus instituit fundamenta sunt causae, quae sunt perspicuae diuinae prouidentiae. Deus autem ante institutionem temporis et per aeuum – ‘simulacrum’ est enim ‘tempus aei’ –, causae igitur operum omnium dei tempore antiquiores, et sicut deus per aeuum, sic etiam causae per aeuum. », CALCIDIUS, *Commentaire au « Timée » de Platon*, I, 23, éd. B. BAKHOUCHE, t. I, Paris, 2011, p. 230.

⁵⁵⁴ BOULNOIS, O., « Liberté, causalité, modalité. Y a-t-il une préhistoire du principe de raison ? », dans *Quaestio*, t. 2, Causality, 2002, p. 313-314.

⁵⁵⁵ CHR. ERISMANN, « *Causa essentialis*. De la cause comme principe dans la métaphysique de Jean Scot Erigène », dans *Quaestio*, t. 2, Causality, 2002, p. 193.

⁵⁵⁶ « Prima nanque et quarta unum sunt, quoniam de deo solummodo intelliguntur. Est enim principium omnium quae a se condita sunt et finis omnium quae eum appetunt ut in eo aeternaliter immutabiliter que quiescant. Causa siquidem omnium propterea dicitur creare, quoniam ab ea uniuersitas eorum quae post eam ab ea creata sunt in genera et species et numeros differentias quoque caetera que quae in natura condita considerantur mirabili quadam diuina que multiplicatione procedit. Quoniam uero ad eandem causam omnia quae ab ea procedunt dum ad finem peruenient reuersura sunt, propterea finis omnium dicitur et neque creare neque creari perhibetur. », JEAN SCOT ÉRIGÈNE, *Periphyseon*, II, éd. JEAUNEAU, p. 5 = PL 122, 526C-527A.

⁵⁵⁷ « ΙΔΕΑ quoque (id est species uel forma in qua omnium rerum faciendarum, priusquam essent, incommutabiles rationes conditae sunt) solet uocari. », *Ibid.*, II, éd. JEAUNEAU, p. 8-9 = PL 122, 529B; trad. F.BERTIN, t. I-II, p. 289. François Bertin remarque l'influence de la doctrine du *De ideis* d'Augustin sur la formation de la notion de cause primordiale chez Erigène. Voir *ibid.*, p. 424-5, note 5. Erismann suppose que le terme *causa primordialis* provient probablement du *De Genesi ad litteram* VI, X, 17 d'Augustin. CHR. ERISMANN, « *Causa essentialis*. De la cause comme principe dans la métaphysique de Jean Scot Erigène », dans *Quaestio*, t. 2, Causality, 2002, p. 199.

réalisé⁵⁵⁸ ». L'*ousia* générale est présente dans toutes les subdivisions de ses arbres et, en même temps, elle est la cause formelle intrinsèque d'un individu. De plus, il considère la doctrine d'Erigène en tant qu'« une réflexion sur la causalité, alternative à la solution aristotélicienne, dans une métaphysique émanatiste de type néoplatonicienne⁵⁵⁹ ».

Ainsi, la thèse que la raison en tant qu'idée serait la cause exemplaire des choses a été introduite dans la philosophie occidentale latine par Augustin. D'après lui, tout ce qui existe, existe à travers la participation aux idées (les raisons). En même temps, les idées (raisons) sont des formes principales, elles déterminent ce que la chose est.

Sénèque et Platon (traduit par Calcidius), quant à eux, apportent une notion plus générale de la cause ou de la raison. Selon eux, ces dernières sont à l'origine de l'existence d'une œuvre. En même temps, cette notion générale de cause a été précisée suite à l'introduction de la doctrine polyvalente de cause : elle détermine plusieurs aspects de l'existence des êtres, telles que leurs matière, forme, but, destin, créateur, etc. Ce sont les quatre sortes de causes de Sénèque, les causes primaires et secondaires de Platon et les trois sortes de causes de Jean Scot Erigène.

Il faut noter que tous ces auteurs trouvent que les causes sont un instrument utilisé par Dieu afin de créer et gouverner le monde.

VII.1.2.2 Les trois sortes de raisons

L'un des principaux aspects des doctrines des raisons éternelles, selon Achard, est le fait qu'on les distingue d'après leur fonctions : finales, formelles et déployantes. Cette division des raisons fait penser d'abord aux quatre causes d'Aristote. Elles sont connues au XII^e siècle à travers les *Lettres* de Sénèque, mais aussi à travers le *De topicis differentiis* de Boèce.

Aristote <i>Physique</i> , II, 3, 194b23-195a, 2 ; II, 7, 198a14-22 ⁵⁶⁰ .	fin	forme, modèle, essence	comment, moteur prochain	matière	-	-
Sénèque, <i>Epistolae</i> LXV, 4-5	propositum	forma, <i>idos</i>	opifex, artifex	materia,	exemplar, idea	-

⁵⁵⁸ CHR. ERISMANN, « Causa essentialis ». De la cause comme principe dans la métaphysique de Jean Scot Erigène », dans *Quaestio*, t. 2 : Causality, 2002, p. 204.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 196.

⁵⁶⁰ Voir la traduction suivante : *Physique*, éd. H. CARTERON, t. 2, Paris, France, Les Belles Lettres, 1969, p. 65 et 74.

Boèce, <i>De topicis differentiis</i> , III ⁵⁶¹	finis	forma	efficiens	materia	-	-
Achard, <i>De unitate</i> I, 39	finalis	formalis	-	-	-	explicatrix
Achard, <i>De unitate</i> , II, 17	ratio causalis, causa rationabilis					
Achard, <i>Sermons</i> XIV, 21	finalis	formalis	-	-	-	judicialis

Les causes finales, formelles, efficientes et matérielles se trouvent chez Aristote. La cause exemplaire (*idea*) a été introduite par Sénèque afin de compléter la doctrine aristotélicienne des causes par un élément platonicien. Sénèque associe également la forme d'Aristote avec l'*idos* de Platon. Philon d'Alexandrie ajoute la cause instrumentale dans ses œuvres *De cherubim* (124-27), *Quaestiones in Genesim* (1.58) et *De Providentia* (1.23)⁵⁶². Cette cause désigne le Fils de Dieu (logos) ou sa Sagesse.

Ainsi, c'est seulement la nomination des raisons finales et formelles qu'Achard a repris de la tradition aristotélicienne. En effet, il réunit sous le nom de « cause formelle » les causes formelle et exemplaire (*idea* et *idos*) distinguées par Sénèque. Dans le *De unitate*, il ajoute la cause déployante (*explicatrix*), et dans les *Sermons*, la judiciaire. Les causes matérielle et efficiente n'apparaissent pas chez Achard.

Les causes, dans le *De unitate*, sont exprimées aussi à l'aide de prépositions. Gregory Sterling⁵⁶³, en se référant à ses collègues allemands, appelle ce phénomène la « métaphysique prépositionnelle ». Antonio Orbe repère les principales causes employé dans l'Antiquité gréco-latine⁵⁶⁴. Nous allons comparer ces causes avec celles des sources connues d'Achard :

⁵⁶¹ BOECE, « De topicis differentiis », dans *Boethius' De topicis differentiis und die byzantinische Rezeption dieses Werke*, éd. Z. NIKITAS, Athens-Paris-Bruxelles, 1990, p. 60 = PL 64, 1201A.

⁵⁶² G.E. STERLING, « Prepositional Metaphysics in Jewish wisdom speculation and early christological hymns », dans *The studia philonica annual*, t.9, *Wisdom and logos : studies in Jewish thought in honor of David Winston*, 1997, p. 227.

⁵⁶³ *Ibid.*, p. 220, note 9.

⁵⁶⁴ A. ORBE, *Estudios valentinianos: Ioh. 1,3*, Romae, 1955, p. 191-193.

Sénèque, <i>Epistolae</i> LXV, 8-10	propter quod	in quo	a quo	ex quo	ad quod	
Augustin, <i>De civ. Dei</i> , VII, XXVIII, cite Varron, <i>Ant. Rer. Div.</i> , XV, 4 ⁵⁶⁵			a quo fiat	de qua fiat	secundum quod fiat	
Boèce, <i>De top. dif.</i> (II, 7, 3)	propter quod fit	qua fit	quae mouet atque operatur	ex qua fit aliquid vel in qua fit		
Erigène, <i>Periph.</i> , II, 553a-b		in qua		ex qua	ad quam	per quam
<i>De unitate</i> , I, 39	propter quas				secundum quas	per quas

De cette façon, les prépositions choisies par Achard pour désigner les causes ne correspondent complètement à celles de Sénèque. Seulement la cause *propter* a été gardée par Achard. Cette dénomination se trouve aussi chez Boèce.

L'expression *secundum quod*, qui désigne la cause exemplaire, est rare. Elle est employée dans Genèse I, 26 (« faciamus hominem secundum imaginem et secundum similitudinem nostram»). Augustin l'utilise en citant Varron. Elle apparaît aussi dans sa *Quaestio de ideis*⁵⁶⁶.

L'expression *per quod* correspond probablement à la cause instrumentale de Philon. De plus, dans le *De unitate*, la cause déployante désigne l'art ou le *nous* qui est proche du *Logos* de Philon. La version grecque de cette appellation *dia* est utilisée dans le Nouveau testament (*Rom.* 11, 36, *Heb.* 2, 10, *Jean* I, 3, 10, 1 *Cor.* 8, 6b, etc.⁵⁶⁷) et se traduit en latin comme *per*.

⁵⁶⁵ « Dicit enim se ibi multis indicibus collegisse in simulacris aliud significare caelum, aliud terram, aliud exempla rerum, quas Plato appellat ideas; caelum Iouem, terram Iunonem, ideas Minervam vult intellegi; caelum a quo fiat aliquid, terram de qua fiat, exemplum secundum quod fiat », AUGUSTIN, *De civitate Dei*, éd. B. DOMBART et A. KALB, trad. G. COMBÈS, F.-J. THONNARD et M. A. DEVYNCK, Paris, 1959, p. 204 (BA, 34). Cf : A. ORBE, *Estudios valentinianos: Ioh. I,3*, Romae, 1955, p. 192.

⁵⁶⁶ « Secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest et omne quod oritur et interit », AUGUSTIN, *De diversis quaestionibus octoginta tribus. De octo Dulcitii quaestionibus*, qu. 46, éd. A. MUTZENBECHER, p. 71. Cf. J. PÉPIN, « Le maniement des prepositions dans la théorie augustiniennne de la création », dans *Revue des études augustiniennes*, t. 35, 1989, p. 271-272.

⁵⁶⁷ G.E. STERLING, « Prepositional Metaphysics in Jewish wisdom speculation and early christological hymns », dans *The studia philonica annual*, t.9, *Wisdom and logos : studies in Jewish thought in honor of David Winston*, 1997, p. 232.

L'expression *per quod* ne se trouve pas pourtant dans les sources philosophiques d'Achard. Augustin l'utilise en expliquant la fonction instrumentale de l'art de Dieu (selon Jean 1, 3)⁵⁶⁸. Erigène emploie aussi la préposition *per* ensemble avec la notion d'art de Dieu⁵⁶⁹. Employée de cette façon, la préposition *per* hérite la fonction de la cause efficiente d'Aristote. Cela permet de rapprocher la cause efficiente d'Aristote de la cause *explicatrix* d'Achard.

Achard n'est pas le seul auteur du XII^e siècle à employer la doctrine aristotélicienne des causes. Ilkhani cite des représentants de l'école de Chartres – Thierry, Guillaume de Conches et Jean de Salisbury – qui parlent des quatre causes⁵⁷⁰. Thierry de Chartres l'utilise dans son *Tractatus de sex dierum operibus*, et dans son *Commentum super Arithmetica Boethii*⁵⁷¹.

En ce qui concerne les origines de chaque sorte de raisons, nous allons les étudier une par une.

La raison formelle sera décrite de manière détaillée dans le chapitre consacré à la *forma*.

Achard renomme les raisons finales en II, 17-18 en causes rationnelles ou raisons causales. La notion de raison causale apparaît dans le *De Genesi ad litteram* d'Augustin. La notion qui précède est celle de raison séminale introduite par le stoïcien Zénon, reprise par Plotin comme raisons des êtres vivants dans l'âme du monde⁵⁷². Augustin même emploie quelques fois les mots *semina* et *seminaliter*⁵⁷³.

Selon Augustin, les raisons causales expliquent comment Dieu peut tout créer simultanément (*Sir.*, XVIII, 1) et pendant les six jours (*Gen.*, I-II), mais aussi pourquoi les êtres continuent d'apparaître dans le monde. Augustin introduit la doctrine d'une double création du monde. Il décrit trois modes d'existence : *ante saecula* (Dieu même), *a saeculo* – la première création et *in saeculo* – la deuxième création. D'abord, les raisons étaient dans le Verbe de Dieu. Ensuite, lors de la première création – *prima conditio (tunc)* – elles ont été dans les œuvres. Et enfin, lors de l'*administratio (tunc)* les choses contenant leurs raisons séminales se produisent dans

⁵⁶⁸ « Et si ars ipsa per quam facta sunt omnia, hoc est summa et incommutabilis sapientia dei, uere summe que est, sicuti est, respice quo tendat quidquid ab illa discedit. », AUGUSTIN, *De libero arbitrio*, III, XV, 42, éd. W.M. GREEN, Turnhout, 1970 (CCSL, 29), p. 300.

⁵⁶⁹ « Vt enim intellectus artificis artis intellectum praecedat, intellectus autem artis praecedat intellectum eorum quae in ea et per eam fiunt, ita intellectus patris artificis intellectum suae artis (hoc est suae sapientiae), in qua condidit omnia, antecedit; deinde intellectum ipsius artis omnium quae in ea et per eam facta sunt sequitur cognitio. Omne siquidem quod uera ratio quoquo modo praecessione praecedere inuenit, iuxta naturalem consequentiam praecedere necesse est. Ac per hoc, artifex omnium deus pater secundum causam suam praecedat. », JEAN SCOT ÉRIGÈNE, *Periphyseon*, III, éd. JEAUNEAU, p. 26 = PL 122, 635CD ; trad. BERTIN, t. I-II, p. 418-419.

⁵⁷⁰ M. ILKHANI, *La philosophie de la création chez Achard de Saint-Victor*, Bruxelles, 1999, p. 213-7.

⁵⁷¹ Cf. I. CAIAZZO, « Introduction. The Trinity and the four causes », dans THIERRY DE CHARTRES, *The Commentaries on the De Arithmetica of Boethius*, ed. I. CAIAZZO, Toronto, 2015 (Studies and Texts, 191), p. 48-49.

⁵⁷² R. CAPDET, « Les raisons causales d'après Saint-Augustin », dans *Bulletin de la littérature ecclésiastique*, t. 50 (69), 1949, p. 208-9 et 228. Voir également P. AGAËSSE, A. SOLIGNAC, « Notes complémentaires. 21. Le double moment de la création et les 'raisons causales' », dans AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, éd. J. ZYCHA, trad., introd. et notes P. AGAËSSE et A. SOLIGNAC, p. 654.

⁵⁷³ Cf. J. PÉPIN, « La doctrine augustinienne des 'Rationes aeternae' : affinités, origines », dans *Ratio. VII Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, Roma, 9-11 gennaio 1992, éd. M. FATTORI et M.L. BIANCHI, Firenze, 1994, p. 50-52.

le monde temporel⁵⁷⁴. Les raisons séminales font que de nouvelles choses apparaissent. Ces raisons sont une « intermédiaire entre les formes achevées et la matière pure⁵⁷⁵ », « elles sont causes de la forme et de tous les caractères qui se développent successivement, séparément dans chaque individu⁵⁷⁶ ». En tant que causes, elles contiennent « le dynamisme du développement des êtres » et en tant que raisons « les lois de ce développement⁵⁷⁷ ».

En définitive, nous avons établi les sources possibles de la doctrine des trois sortes de raisons éternelles d'Achard de Saint-Victor (Sénèque, Erigène, Augustin).

VII.2 Le Verbe et les causes dans l'école de Saint-Victor

Dans ce chapitre, nous allons examiner la doctrine des causes primordiales d'Hugues et de Richard de Saint-Victor. Hugues l'exprime dans ses œuvres le *De sacramentis christianae fidei* et les *Sententiae de divinitate*.

Pour parler de la causalité, Hugues emploie le terme *causa*. La *ratio*, dans son vocabulaire, désigne principalement la faculté de l'esprit. Chez Hugues, la nature spirituelle de l'homme, et surtout sa capacité de connaître, est un terme moyen qui entreprend la liaison entre Dieu et la créature corporelle. Thierry Lesieur remarque que « le centre de gravité de la hiérarchie » est déplacé de cette façon du sommet vers le centre⁵⁷⁸.

Ainsi, les notions de *ratio* et de *causa* ont des significations différentes chez Hugues de Saint-Victor. La *ratio* est employée plutôt dans un contexte épistémologique, la *causa* dans des contextes ontologique et métaphysique.

VII.2.1 Le Verbe de Dieu

Le terme *Verbum* apparaît chez Hugues dans des contextes différents. Dans son œuvre, *De Verbo Dei* il commente un verset de Psaume (61, 12) et un extrait de l'*Épître aux Hébreux* (4, 12)

⁵⁷⁴ P. AGAËSSE, A. SOLIGNAC, « Notes complémentaires. 21. Le double moment de la création et les 'raisons causales' », dans AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, éd. J. ZYCHA, trad., introd. et notes P.AGAËSSE et A. SOLIGNAC, p. 662-663.

⁵⁷⁵ F.-J. THONNARD, « Les raisons séminales selon Saint Augustin », dans *Actes du XI^e congrès international de philosophie, Bruxelles 20-26 août 1953*, t. XII, Amsterdam-Louvain, p. 146.

⁵⁷⁶ R. CAPDET, « Les raisons causales d'après Saint-Augustin », dans *Bulletin de la littérature ecclésiastique*, t. 50 (69), 1949, p. 221.

⁵⁷⁷ P. AGAËSSE, A. SOLIGNAC, « Notes complémentaires. 21. Le double moment de la création et les 'raisons causales' », dans AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, éd. J. ZYCHA, trad., introd. et notes P.AGAËSSE et A. SOLIGNAC, p.664.

⁵⁷⁸ Th. LESIEUR, « Raison et rationalité chez Hugues de Saint-Victor », dans *L'école de Saint-Victor de Paris. Influence et rayonnement du Moyen Âge à l'Époque moderne*, éd. D. POIREL, Turnhout, 2010 (Biblioteca Victorina, 22), p. 392.

pour expliquer comment la Parole (*Verbum*) de Dieu se manifeste dans la vie de l'homme. Le mot *Verbum* a, dans ce cas, un sens moral.

Le mot *Verbum* désigne également le Fils de Dieu qui s'est incarné⁵⁷⁹. Hugues divise l'histoire spirituelle du monde à travers les deux grands événements :

- Fondation (*conditio*) ;
- Restauration (*restauratio*)⁵⁸⁰.

La fondation est la création du monde pendant les six jours. Et la restauration est l'incarnation du Verbe. Le Verbe désigne, dans ce cas, le Fils de Dieu. Ce contexte du mot *Verbum* est plus proche de celui qui nous intéresse.

La restauration a été formée dès le début dans la création⁵⁸¹. Elle a été préconçue avant d'être faite.

Hugues adopte la doctrine de la création intellectuelle des êtres. Tout, ce qui devait être fait, a été d'abord dans l'esprit de Dieu. La créature se trouvait là-bas, avant d'être faite, selon un ordre défini. Voici cet ordre :

- Les causes primordiales, invisibles et incréées de tout ce qui doit être créé ;
- La nature invisible créée des anges ;
- La nature humaine visible et créée ;
- La créature corporelle visible en entier (*in toto*) et temporelle en entier⁵⁸².

Dieu a fait le monde selon cet ordre, mais l'esprit humain le conçoit selon un ordre inverse : du visible à l'invisible⁵⁸³.

Dans le *De Trinitate*, Richard reprend la thèse que le fils de Dieu est le Verbe qui est la Sagesse principale de Dieu (VI, XII).

⁵⁷⁹ A propos du rôle du Verbe dans la formule cristologique (*homo assumptus*), voir F. T. HARKINS, « *Homo assumptus* at St. Victor: Reconsidering the Relationship between Victorine Christology and Peter Lombard's First Opinion », *The Thomist*, t. 72, 2008, p. 603–605.

⁵⁸⁰ « Duo enim sunt opera in quibus universa continentur quae facta sunt. Primum est opus conditionis. Secundum est opus restaurationis. Opus conditionis est quo factum est, ut essent quae non erant. Opus restaurationis est quo factum est ut melius essent quae perierant. », HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis*, Prologue, II, PL 176, 183A.

⁵⁸¹ « Nos siquidem propositum habemus de sacramento redemptionis humanae (quod a principio in operibus restaurationis formatum est) quantum Dominus dederit in hoc opere tractare. Sed quia opera conditionis tempore priora fuerunt, ab his exordium sermonis sumpsimus, ut inde ad reliqua quae sequuntur suo ordine viam faceremus. Dicimus namque opera conditionis creationem universorum, quando facta sunt ut essent quae non erant; opera vero restaurationis quibus impletum est vel figuratum est sacramentum redemptionis quo reparata sunt quae perierant. Ergo opera conditionis sunt quae in principio mundi sex diebus facta sunt; opera vero restaurationis quae a principio mundi propter reparationem hominis sex aetatibus fiunt; quae ut brevi definitione stringamus, opera restaurationis esse dicimus incarnationem Verbi, et quae in carne et per carnem gessit Verbum cum omnibus sacramentis suis. », *ibid.*, Prologue, XXVIII, PL 176, 204AB.

⁵⁸² « Ponuntur ergo primo loco causae primordiales et invisibiles et increatae creandorum omnium in mente divina. Secundo loco angelica natura invisibilis quidem sed creata. Tertio loco humana visibilis et creata, secundum aliquid invisibilis et secundum aliquid visibilis. Quarto loco creatura corporea in toto visibilis et in toto temporalis. », *ibid.*, I, IV, XXVI, PL 176, 246BC.

⁵⁸³ « Nam de visibilibus quidem quae postrema sunt idcirco primam propositionem fecimus, ut de his quae patent ad latentium cognitionem humanam mentem commodius duceremus. », *ibid.*, I, IV, XXVI, PL 176, 246C.

VII.2.2 Les causes primordiales

La création a été faite à travers les causes primordiales. La cause est ce qui fait procéder quelque chose et l'effet est ce qui procède. Hugues enseigne que tout ce qui existe est soit une cause, soit un effet, soit les deux en même temps. De cette façon, le monde est vu comme une hiérarchie où les causes suprêmes sont en haut et les effets derniers en bas :

causalissima	causae	que generant et non generantur
media	causae et effectus	que et generantur et generant
ultima	effectus	que generantur et non generant ⁵⁸⁴

Les causes qui ne sont pas des effets sont les causes premières. Les causes premières peuvent être premières dans leur genre (comme Adam dans le genre humain) ou premières universellement (les causes primordiales incréées)⁵⁸⁵.

⁵⁸⁴ « Causa est ex quo aliquid procedit, effectus quod inde procedit, et secundum hoc potest dici quia quicquid est uel est causa uel effectus. Sed eorum alia sunt cause tantum, alia et effectus et cause sed ad aliud et aliud, cause scilicet subsequentium, effectus uero precedentium. Cause tantum sunt que generant et non generantur. Effectus tantum que generantur et non generant. Cause et effectus que et generantur et generant. Illa uero que tantum cause sunt, prima dicuntur a scripturis et causalissima; que effectus tantum, ultima appellantur; que utrumque media; que media quanto magis accedunt ad prima tanto causaliora dicuntur, id est cause plurimum effectuum, et ita ea que primo loco sunt post prima, primi effectus sunt, que uero ultimo loco ante ultima, ultime cause sunt. Et nota quod in tanta uniuersitate, in tanta multiplicitate rerum sic omnia sibi firmissimo nexu coherent ut nulla ibi fit dissolutio, nulla omnino discordia, quia quicquid ibi est uel causa alterius est uel effectus eiusdem. », HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Sententiae de diuinitate*, Pars 2, éd. PIAZZONI, p. 936, 9-22 ; « Rerum omnium ordo dispositioque a summo usque ad imum, in uniuersitatis hujus compage ita sese causis quibusdam rationumque genituris prosequitur, ut omnium quae sunt, nihil inconnexum aut separabile natura externumque inueniatur. Quaecunque enim sunt rerum omnium, aut causae inueniuntur subsequentium effectuum esse, aut effectus praecedentium causarum. Et rerum quidem aliae causae tantum sunt, non etiam effectus; sicut prima omnium causa. Aliae effectus tantum, non etiam causae; sicut ultima et postrema uniuersorum. Aliae autem et causae sunt ad posteriora quae generant; et ad priora a quibus generantur effectus; et sicut his quae ultima sunt et effectus tantum priorum nihil posterius cernitur; sic quidem iis quae prima sunt et causae tantum subsequentium, nihil prius inuenitur. De mediis autem quaecunque priora sunt, magis causae nominantur, et minus effectus. Quaecunque uero posteriora sunt, magis sunt effectus; et minus causae, et prima causalissima. Et quae prima sunt post prima, primi sunt effectus; et quae ultima sunt ante ultima, causae ultimae, et ultima generata, et prima generantia. », HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis*, I, II, II, PL 176, 206C-207B.

⁵⁸⁵ « His communiter de causis et effectibus positus, a modo separatim de causis agamus dicentes que causarum alie sunt prime, alie non prime; primarum uero alie in suo genere prime, alie uniuersaliter prime. Illa in suo genere prima causa est quam in eodem genere nulla causa precessit, ut Adam humani generis prima causa fuit, quem in eodem genere nulla causa precessit; tamen uniuersaliter prima causa non fuit, quia ipsemet etiam aliam causam sue conditionis habuit precedentem ipsum. Itaque 'causas uniuersaliter primas' appello eas ex quibus omnia alia ortum habuerunt. », HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Sententiae de diuinitate*, Pars 2, éd. PIAZZONI, p. 936, 23-30 ; « Primae autem causae aliae creatae sunt et quae sunt in suo genere primae, aliae increatae et quae uniuersaliter primae sunt. Quae enim in suo genere primae sunt, ad aliquid primae sunt; sed uniuersaliter primae non sunt; quoniam etsi praecedunt quae subsequuntur omnia, habent tamen et ipsae aliquid quo posteriores inueniantur, quoniam non praecedunt omnia. In hac enim uniuersitate rerum omnium, ita cunctis causaliter cohaerentibus aliquid primum inuenitur, ut ex his omnibus nihil prius esse possit, quoniam ipsum ex omnibus primum est omnium; et tamen ipso aliquid prius esse necesse est, quoniam ex

Dieu lui-même a institué la première cause des choses (la fondation de la créature rationnelle) car il a voulu partager sa bonté avec la créature⁵⁸⁶. Cette cause est la sagesse de Dieu, qui est Dieu lui-même. Les causes primordiales sont multiples en elles. Hugues souligne que, même si les causes sont dans l'esprit de Dieu (*in mente Dei*), elles lui sont inférieures. En même temps, elles sont supérieures à la créature⁵⁸⁷. Les premières causes primordiales sont trois : puissance, sagesse et volonté. Elles ont leur origine en Dieu⁵⁸⁸. Dans le *De tribus diebus*, Hugues souligne que les changements dans les créatures n'influencent pas Dieu. Notamment, Dieu ne change pas ses décisions, par conséquent sa volonté est immuable. La sagesse de Dieu n'est pas non plus influencée par les changements des choses.

De cette façon, Hugues explique comment la créature est formée grâce aux causes primordiales. Les causes ont également leur hiérarchie : premières causes et causes qui proviennent à partir d'elles. Dieu est supérieur aux causes. Elles n'ont pas la même nature que lui. Hugues souligne que Dieu est au-dessus de la créature.

Richard n'introduit pas la doctrine des causes explicitement. Dans le chapitre XIII du livre IV du *De Trinitate*, il parle des substances quasi-divines auxquelles la puissance divine n'est pas communiquée. Le traducteur français de ce livre Gaston Salet pense qu'il s'agit dans ce passage des causes primordiales⁵⁸⁹.

VII.2.3 Les attributs de Dieu

La créature est formée à travers les causes primordiales premières. Dans les *Sententiae de divinitate*, Hugues explique comment les causes agissent :

omnibus est quibus universaliter aliquid prius est. His vero causis quae universaliter primae sunt, nihil prius est; quoniam ipsae primae sunt omnium, nec habent alias causas ipsae priores; quoniam omnium causae ipsae sunt. », HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis* I, II, II, PL 176, 207BC.

⁵⁸⁶ « Hinc ergo primam causam sumpsit creaturae rationalis conditio, quod voluit Deus aeterna bonitate suae beatitudinis participes fieri quam vidit et communicari posse, et minui omnino non posse. Illud itaque bonum quod ipse erat et quo ipse beatus erat, bonitate sola non necessitate trahebatur ad communicandum. Quoniam et optimi erat prodesse velle, et potentissimi noceri non posse. », *ibid.*, I, II, IV, PL 176, 208A.

⁵⁸⁷ « Ad quod dicimus quod primordiales cause quod super omnem creaturam sunt, nec sunt aliqua creature, et hoc quod omni modo uerum est, quia ab eterno in sapientia Dei sunt et sunt idem cum ipsa, que est primordialis causa omnium rerum, id est ipse Deus. Sed qualiter infra Deum sunt, uideamus primordialis causa omnium rerum, ut diximus, est ipsa Dei sapientia, que omnia prouidet et dispensat. Que sapientia, quando humiliat, se ab eminentia diuinitatis declinat, ut inferiora, terrena scilicet, disponat et gubernet, uidetur quasi se ipsa inferior et infra diuinam naturam subsistere, et ita, licet forme ille que in mente Dei primordiales cause dicuntur non sint aliud ab ipso Deo, tamen infra Deum dicuntur subsistere. », HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Sententiae de divinitate*, Pars 2, éd. PIAZZONI, p. 937, 56-66.

⁵⁸⁸ « Diximus iam que sint illa tria in quibus subsistunt primordiales cause omnium rerum, scilicet sapientia Dei et potestas et uoluntates eiusdem, et de unoquoque eorum diuisim tractauimus. Nunc autem uidendum est quod sicut in his tribus omnia constant, ita hec tria in uno habent esse principio, quod summum et primum principium est omnium rerum: hoc autem principium est Deus, in quo omnia et a quo omnia esse accipiunt, ipse autem a nullo. », HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Sententiae de divinitate*, Pars 3, éd. PIAZZONI, p. 948, 3-9.

⁵⁸⁹ G. SALET, « Substantiis quasi diuinis », dans RICHARD DE SAINT-VICTOR, *La Trinité*, introd., traduction et notes G. SALET, Paris, 1999, p. 473-4.

Deus	voluntas	sapientia	potestas
	a qua omnia proficiscuntur	eadem diriguntur	in opere explicantur
Homo	uult	disponit	perficit ⁵⁹⁰

Dans ce cas, il décrit comment Dieu meut la créature rationnelle (l'homme). Les trois causes existent en Dieu : volonté, sagesse et puissance. Toutes les choses proviennent à partir de la volonté, sont dirigées par la sagesse et sont déployées dans l'œuvre par la puissance. Ces trois causes font que l'âme humaine veut faire quelque chose, la dispose comme elle veut et complète une œuvre qu'elle a voulue et disposée. Tandis que dans l'homme ces opérations sont successives, en Dieu elles sont simultanées.

Le même sujet est abordé de manière plus détaillée dans le *De sacramentis* (I, II, VI ; XII-XIII ; XXII):

Pater	Filius	Spiritus Sanctus
potentia	sapientia	bonitas
operatio	dispositio	voluntas
operatur	disponit	movet
immensitas	pulchritudo	utilitas
primordiales causae		
3. per potentiam producuntur	2. per sapientiam diriguntur	1. a voluntate divina proficiscuntur
explicat	disponit	movet

Dans le chapitre I, II, VI, Hugues énumère d'abord la volonté, la puissance et la sagesse qui produisent leurs effets et, ensuite, la puissance, la sagesse et la bonté comme les attributs qui sont dits de Dieu. La volonté meut, la sagesse dispose et la puissance opère. La puissance, la sagesse et la bonté correspondent aux trois personnes divines⁵⁹¹. Dans le chapitre I, II, XIII, Hugues précise

⁵⁹⁰ « Voluntas Dei enim prima causa est omnium rerum, a qua omnia proficiscuntur, per sapientiam eadem diriguntur, per potestatem uero in opere explicantur; et hec eadem tria in homine etiam quodlibet reperiuntur qui primo animum ad hoc applicat, ut aliquid uelit facere; dum disponit qualiter id faciat quod iam uoluit; ad ultimum, per potestatem, opus complet quod iam uoluit et disposuit. Sed tamen hec aliter in homine, aliter in Deo sunt. In homine enim hec successiue sibi proueniunt, ita quod uoluntas prior sit, deinde sapientia, postea potestas; primo enim homo aliquid uult facere, deinde disponit, ad ultimum perficit. In Deo uero hec simul sunt, ita quod nichil ibi prius ibi nichil preterius quia quam cito uult, tam cito disponit, tam cito potest, nec sunt hec in Deo diuersa, sed sapientia Dei, que scilicet ipse Deus est, diuersis de causis his diuersis nominibus appellatur. », HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Sententiae de diuinitate*, Pars 2, éd. PIAZZONI, p. 938, 77-89.

⁵⁹¹ « Et haec tria erant potentia, sapientia, uoluntas: et ad omnem effectum concurrunt tria haec, nec aliquid absoluitur nisi ista adfuerint. Voluntas movet, scientia disponit, potestas operatur. Et si horum discretionem proponas non est posse illud quod scire, neque scire illud quod uelle; et tamen Deo unum sunt posse, scire et uelle. Et discernit illa ratio,

qu'il attribue la volonté à la bonté, la disposition à la sagesse et l'opération à la puissance⁵⁹². De cette façon, dans la doctrine d'Hugues, les opérations extérieures de Dieu (volonté, sagesse, puissance) ne suivent pas le même ordre que les intérieures (puissance, sagesse et bonté).

Les propriétés visibles de la créature, qui correspondent à la puissance, à la sagesse et à la bonté sont l'immensité, la beauté et l'utilité⁵⁹³.

Et dans une récapitulation (I, II, XXII), Hugues revient aux trois opérations de Dieu qui influencent les causes primordiales : la volonté fait provenir, la sagesse dirige et la puissance déploie⁵⁹⁴.

Dans son petit opuscule *De potestate et voluntate Dei utra major sit* (PL, 176, 839-842) Hugues montre que la puissance et la sagesse de Dieu sont équilibrées. Pour développer cette question il emploie la notion d'*affectus*, d'*effectus* et de *respectus*, mais aussi de prescience et de prédestination divines.

En définitive, les trois attributs de Dieu (volonté, sagesse et puissance) sont les causes primordiales. Dieu crée le monde à travers ces causes. Les attributs de Dieu se manifestent dans la création (comme immensité, beauté et utilité) et il est possible d'apprendre davantage sur eux en l'étudiant.

Richard de Saint-Victor décrit les attributs divins. Dans le *Liber exceptionum*, il répète les *invisibilia* choisis par Hugues : *potentia*, *sapientia* et *benignitas*. Ces attributs se manifestent également à travers l'*immensitas*, le *decor* et l'*utilitas* (I, II, II). Il reprend les mêmes attributs dans ses lettres le *De spiritu blasphemie*⁵⁹⁵ et l'*Ad me clamat ex Seir*⁵⁹⁶. Dans une autre lettre, le *De tribus personis appropriatis*, la puissance correspond au Père, la sagesse au Fils et la bonté au Saint-

et natura non dividit; et venit nobis Trinitas indivisa quae totum continet; et sine ipsa totum est nihil. Quidquid de Deo vere dicitur, aut pie credi potest in Deo, haec tria continent-potestas, sapientia et bonitas... Nec propterea tria non esse, quia unum erant. Neque unum non esse, propterea quod tria erant: et tribus admonita, dixit tres personas tria; quia naturaliter Deus erant, et una substantia, et ideo unus Deus; et assignavit potestatem Patri, sapientiam Filio, bonitatem Spiritui sancto; et confessa est Trinitatem Patrem et Filium et Spiritum sanctum. », HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis* I, II, VI, PL 176, 208B-D.

⁵⁹² « Et tamen haec tria aeterna erant, et causa omnium erant et per haec facta sunt omnia, et ipsa non sunt facta; et assignavimus bonitati voluntatem, et sapientiae dispositionem; et potestati operationem. », *Ibid.*, I, II, XIII, PL 176, 211C.

⁵⁹³ « Et inventa est in tribus in Trinitas ineffabilis quae in Creatore quidem unum sunt, sed per creaturae speciem divisum se ad cognitionem effundunt. Suscepit enim formam potestatis rerum immensitas; sapientiae pulchritudo, bonitatis utilitas. Et videbantur haec foris et concurrebant cum alio simulacro quod intus perfectius erat. », *ibid.*, I, II, XII, PL 176, 211A.

⁵⁹⁴ « Cum sint ergo tria in Deo: sapientia, potentia, voluntas; primordiales causae a voluntate quidem divina quasi proficiscuntur, per sapientiam diriguntur, per potentiam producuntur. Voluntas enim movet, sapientia disponit, potentia explicat. Haec sunt aeterna fundamenta causarum omnium et principium primum quae ineffabilia et incomprehensibilia sunt omni creaturae. », *ibid.*, I, II, XXII, PL 176, 216C.

⁵⁹⁵ « Juxta id <autem> quod in in Scripturis sanctis specialiter attribuitur potentia Patri, sapientia Filio, bonitas vero Spiritui sancto », RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De spiritu blasphemie*, dans RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Opuscules théologiques. Texte critique avec introduction, notes et tables*, éd. RIBAILLIER, Paris, 1967 (Textes philosophiques du Moyen Age, 15), p. 122 = PL 196, 1187C.

⁵⁹⁶ « Scis nichilominus quod mos est divine Scripture potentiam Patrim, sapientiam Filio, bonitatem Spiritui sancto quasi specialiter attribuere », RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Ad me clamat ex seir*, dans RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Opuscules théologiques. Texte critique avec introduction, notes et tables*, éd. RIBAILLIER, Paris, 1967 (Textes philosophiques du Moyen Age, 15), p. 262-3 = PL 196, 999D.

Esprit. Il souligne que les appropriations ont le même ordre de provenance : la puissance n'est de personne, la sagesse provient de la puissance et la bonté de deux premières⁵⁹⁷.

A la fin du *De Trinitate* (V, XV), Richard demande si ces trois attributs sont les personnes. Il répond que non. La puissance exprime la qualité du Père, la sagesse celle du Fils et la bonté celle du Saint-Esprit. Leur relation reflète la procession des personnes (la sagesse est possible là où la puissance est présente, la bonté où il y a la puissance et la sagesse)⁵⁹⁸.

Richard soulève notamment la question de l'équilibre de la sagesse et de la puissance. Dans le chapitre I, XXI du *De Trinitate*, il affirme que Dieu ne sait pas plus qu'il ne peut. Sa sagesse et sa puissance sont le même être. Si Dieu savait plus qu'il ne pouvait, il y aurait plus dans son être-sage que dans son être-puissant, ce qui est impossible⁵⁹⁹.

En définitive, la doctrine de causes primordiales est bien développée chez Hugues de Saint-Victor, tandis que Richard en parle brièvement. Hugues voit le monde comme une hiérarchie de causes. Les causes descendent de la cause première (Sagesse de Dieu) vers les effets derniers. Elles agissent lors de la création du monde. Le Verbe n'est pas un élément principal dans la doctrine de la création d'Hugues. Les trois attributs de Dieu (puissance, sagesse et bonté) interviennent lors du processus de la création. La doctrine causale d'Hugues a des thèses communes avec celle d'Erigène : les causes secondaires descendent des causes primordiales qui sont dans la Trinité. Mais Erigène n'introduit pas les attributs de Dieu.

VII.3 Le Verbe et les raisons dans le *De unitate*

En I, 37, Achard introduit le nouveau sens du terme *ratio* qu'il n'a presque pas employé dans les chapitres précédents:

« Quant à ce mode-ci, bien que <séjournant> aussi dans les <êtres> qui ont été faits, c'est pourtant à ceux qui n'ont pas été faits qu'il aura égard, puisque, attentif à leurs raisons et à

⁵⁹⁷ « In hac itaque rerum trinitate sola potentia non est de reliquarum aliqua, sapientia autem est de potentia sola, bonitas vero de potentia simul et sapientia » RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De tribus personis appropriatis in Trinitate*, éd. RIBAILLIER, p. 187 = PL 196, 994C.

⁵⁹⁸ Voir : N. W. DEN BOK, *Communicating the most high: a systematic study of person and Trinity in the theology of Richard of St. Victor*, Paris-Turnhout, 1996, p. 372-3.

⁵⁹⁹ « Et hoc quidem quod homini ad intelligendum perfacile est, divinam sapientiam latere non potest. Deus itaque si aliquid de potentie plenitudine intelligit quod habere non possit, erit majus aliquid in ejus nosse quam in ejus posse, quorum neutrum nil aliud est quam ipsius esse. Erit ergo, juxta superiorem disputationem, unum idemque esse et seipso majus et seipso minus, quo nichil est impossibilius. », RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate*, I, XXI, éd. RIBAILLIER, p. 103 = PL 196, 900BC.

leurs origines, il les <considèrera> non pas tant dans l'être qu'ils ont par eux-mêmes que là où ils subsistent bien plus véritablement, à savoir dans leurs causes éternelles⁶⁰⁰. »

Le mot *ratio* signifie, dans ce cas, la cause et l'origine ou, plus précisément, la raison éternelle. Ce sens du terme *ratio* dans le *De unitate* sera désormais l'objet de notre recherche. Nous allons étudier la doctrine des trois sortes de raisons éternelles (I, 37-42), le Verbe de Dieu (I, 15 ; II, 1 et 14) et la doctrine alternative des causes (II, 17-20). Dans ces derniers chapitres, Achard emploie les termes *causae rationabiles* et *rationes causales* qui n'ont pas le même sens que *rationes finales* (I, 39-41). En II, 20-21, il parle aussi des *causae originales*.

En tenant compte du fait que, dans les chapitres II, 2-12, Achard emploie le terme *ratio* au sens de raisons formelles, nous allons reporter l'analyse de cet aspect au chapitre « *Forma* ». L'emploi du mot *ratio* dans les citations d'Augustin (II, 2 et 6) ne sera pas non plus l'objet de notre recherche.

VII.3.1 Le Verbe incarné

VII.3.1.1 Les raisons multiples dans le Verbe

Pour la première fois le terme *ratio* (au sens de la cause) se trouve en I, 13-15 :

I, 13	rationes etiam rerum sunt ibi omnes, ut beatus sentit Augustinus et communis philosophorum assertio, pluralitas rationum
I, 14	in rerum rationibus aeternis superius – 2 fois, rationum una ab alia non est
I, 15	in rationibus vero aeternis

Dans ces chapitres, Achard traite les raisons éternelles en tant qu'une des pluralités existant en Dieu. Il évoque l'origine de la doctrine des raisons éternelles dans les textes d'Augustin (et de cette manière il devient évident qu'il s'agit des raisons-causes). La pluralité des raisons est une des pluralités qui sont en Dieu à propos desquelles Achard demande si elles peuvent être la pluralité de personnes. Car le but qu'il poursuit dans ce chapitre est de trouver les critères de la pluralité personnelle. Cela n'est pas le cas, parce que les raisons sont dans une seule personne donc il n'y a

⁶⁰⁰ « Modus etenim superior invisibilia Dei non adeo per ea quae facta sunt quam ex ipsa invisibili uni<ca>, sine eorum respectu [eorum] quae facta sunt, invenit natura. modus autem hic, et sicuti in hiis quae facta sunt, respiciet tamen ad ea quae <non> facta sunt, siquidem rationes eorum et origines attendens, ea non in esse a <se>metipsis, sed ubi multo verius subsistunt, in aeternis ipsorum causis. », *De unitate*, I, 37, éd. MARTINEAU, p. 106-7.

pas de pluralité personnelle⁶⁰¹. En I, 14, Achard confirme qu'aucune raison ne s'appelle « personne » par elle-même et ne provient d'une autre raison (ce qui est la propriété des personnes en Dieu). Et en I, 15, Achard répète que si le critère de la procession était applicable à la pluralité des raisons, il y aurait en elle soit plusieurs personnes, soit plusieurs natures.

Ainsi, de ces chapitres on apprend que les raisons sont une des pluralités en Dieu, qu'elles sont dans une seule personne et ont une nature unique, et qu'elles ne proviennent pas l'une de l'autre.

En I, 38, Achard souligne que les raisons sont une Raison « selon la substance et la personne »⁶⁰² de Dieu. En I, 40, il précise que « ces trois mêmes genres de raisons se trouvent dans la Sagesse de Dieu⁶⁰³ ». D'après lui, la Sagesse opère par ces trois sortes de raisons. Et vu que selon l'interprétation philosophique du Prologue de l'Évangile selon saint Jean, le Verbe signifie la Sagesse de Dieu et, donc le Fils⁶⁰⁴, les trois sortes de raisons éternelles se trouvent en lui.

De cette manière, le Verbe contient les raisons multiples.

La doctrine de la forme fait partie de la doctrine des raisons éternelles. La forme est une des sortes de raisons éternelles des choses. En effet, au sein de la doctrine des formes, Achard cherche également à comprendre comment l'unité est possible dans la multiplicité des choses et des formes. La doctrine de la forme première donne la réponse à cette question.

André Combes fut le premier à noter le rôle important de l'exégèse de *Jean I*, 3-4 dans le *De unitate*⁶⁰⁵. Il montre que, en II, 1, le verset « ce qui a été fait, en lui était vie » parle de la forme première, le Verbe de Dieu, qui contient les formes créées.

Pour la première fois, le Fils est appelé « la forme increée de la substance du Père⁶⁰⁶ » en I, 19, bien qu'il ne s'agisse pas dans ce cas de la doctrine des formes.

Dans la deuxième partie du *De unitate*, en expliquant sa doctrine des formes, Achard dit que les choses sont déjà faites dans le Verbe comme les formes avant d'être faites dans le monde (I, 46).

⁶⁰¹ En réalité, Achard l'évoque de manière très indirecte : « Unde et haec rationum pluralitas ab illa proprietatum diversa est. Neutra tamen, ut ostensum est, personalis esse potest, eo quod utralibet vel una in singulis etiam reperitur personis vel persona, personalis vero pluralitas nunquam, nisi in multis atque diversis. », *De unitate*, I, 13, éd. MARTINEAU, p. 82-83.

⁶⁰² « Quia et ipsae eorum rationes ratio sunt secundum substantiam et personam, ut ostendemus, una », *De unitate*, I, 38, éd. MARTINEAU, p. 108-109.

⁶⁰³ « <Quod> autem in Dei sapientia haec eadem sunt tria rationum genera, negare insaniam est. », *De unitate*, I, 40, éd. MARTINEAU, p. 110-111.

⁶⁰⁴ Voir le texte entier du prologue de l'Évangile selon saint Jean (I, 1-14). C'est déjà Augustin qui a associé la Sagesse de Dieu avec le Fils dans son *De doctrina christiana*, I, VIII-XIII. Il se réfère aussi à l'Évangile selon Jean afin d'établir la connexion entre la Sagesse et le Verbe qui « se fait chair » (Jean, I, 14). AUGUSTIN, *De doctrina christiana*, éd. J. MARTIN, introd. et trad. d'I. BOCHET et G. MADEC, p. 86-93.

⁶⁰⁵ A. COMBES, *Un inédit de saint Anselme ? Le traité « De unitate divinae essentiae et pluralitate creaturarum »*, Paris, 1944, p. 81-4 et 130-1.

⁶⁰⁶ « Patris, figura et forma increata », *De unitate*, I, 19, éd. MARTINEAU, p. 92. Le fait qu'il s'agit de la deuxième personne peut être déduit du verset du *Hébreux I*, 3, intégré dans le texte d'Achard. C'est le Fils qui est nommé « figura substantiae », dans ce verset.

Mais il faut ajouter que, dans cet état, elles sont « dans la connaissance », ou « dans le Verbe » ou « dans l'intellect de Dieu »⁶⁰⁷, ce qui est différent de leur existence dans le monde créé.

C'est seulement en II, 1 qu'Achard désigne le Fils comme la Forme première. Ce chapitre semble consister en citations du prologue de l'Évangile selon saint Jean (*Jean I, 1-14*). Ce qui est important, car la compréhension du Fils en tant que Verbe de Dieu provient de ces versets. Voyons :

<i>Vulgata</i>	trad. Martineau
1 – in principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum	1, 1 – Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu.
2 – hoc erat in principio apud Deum	1, 2 – celui-ci était au commencement auprès de Dieu.
3 – omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil	1, 3 – par lui-même toutes choses ont été faites, et rien n'a été fait sans lui.
4 – quod factum est, in ipso vita erat ⁶⁰⁸ et vita erat lux hominum	1, 4 – ce qui a été fait, en lui était vie, vie était la lumière des hommes
5 – et lux in tenebris lucet et tenebrae eam non comprehenderunt	1, 5 – elle luit dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont pas comprise
9 – erat lux vera quae inluminat omnem hominem venientem in hunc mundum	1, 9 – <elle était la> lumière véritable qui illumine tout homme venant en ce monde
10 – in mundo erat et mundus per ipsum factus est et mundus eum non cognovit	1, 10 – il était dans le monde et le monde a été fait par lui, et le monde ne l'a pas reconnu.
14 – et Verbum caro factum est et habitavit in nobis et vidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a Patre plenum gratiae et veritatis	1, 14 – Et le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous, et nous avons contemplé sa gloire, gloire qu'il tient de son Père comme Fils unique, plein de grâce et de vérité.

⁶⁰⁷ « Unde et secundum istud prima a nobis facta est impositio nominum quibus, cum de illo agimus esse, non tam proprie utimur quam translative. Ipsum quoque 'est' propter hoc notandum videtur institutum ut hic significet quid <per> se, illud vero non nisi ex determinatione aliqua et per adjunctum : notitia, vel verbo sive intellectu Dei, vel aliquid hujusmodi. », *De unitate*, I, 47, éd. MARTINEAU, p. 122-123.

⁶⁰⁸ Cette phrase est lue selon la ponctuation ancienne abandonnée aujourd'hui qui était, cependant, introduite au Moyen Âge par Augustin : « Non ergo ita pronuntiari oportet: quod factum est in illo, uita est, ut subdistingamus: quod factum est in illo, et deinde inferamus: uita est. Quid enim non in illo factum est, cum commemoratis multis etiam terrenis creaturis dicatur in psalmo: omnia in sapientia fecisti, dicat et apostolus: quoniam in ipso condita sunt omnia in caelo et in terra, uisibilia et inuisibilia. Consequens ergo erit, si ita distinxerimus, ut et ipsa terra et quaecumque in ea sunt uita sint. quae cum absurde dicantur omnia uiuere, quanto absurdus, ut etiam uita sint? praesertim quia distinguit, de quali uita loquatur, cum addit: et uita erat lux hominum. sic ergo distinguendum est, ut, cum dixerimus: quod factum est, deinde inferamus: in illo uita est, non in se scilicet, hoc est in sua natura, qua factum est, ut conditio creatura que sit, sed in illo uita est, quia omnia, quae per ipsum facta sunt, nouerat, antequam fierent, ac per hoc in illo erant non sicut creatura, quam fecit, sed sicut uita et lux hominum, quod est ipsa sapientia et ipsum uerbum unigenitus filius dei. », AUGUSTIN, *De genesi ad litteram*, V, XIV, 31, éd. J. ZYCHA, p. 416. Cf. A. COMBES, *Un inédit de saint Anselme ? Le traité « De unitate divinae essentiae et pluralitate creaturarum »*, Paris, 1944, p. 82.

En analysant ces versets, Achard précise que saint Jean fait référence « non pas au vocable même de lumière ou de verbe, mais à l'intellect du Fils qui est Verbe et lumière⁶⁰⁹ ». Pour lui les versets « elle luit dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont pas comprise » et « elle était la lumière véritable qui illumine tout homme venant en ce monde » (Jean I, 5 et 9) servent à prouver que la lumière désigne plutôt la lumière grâce à laquelle nous intelligeons les choses⁶¹⁰, à savoir l'intellect même du Fils.

En même temps, Achard relie cette doctrine à la problématique du *De unitate*. Il se demande comment les formes qui sont en réalité d'une substance inférieure à celle du Verbe peuvent être intelligées dans le Verbe. Et sa réponse est : « ce qui a été fait n'est point dit être dans le Verbe sinon d'après quelque forme de lui ». Ainsi, il s'engage à chercher « une forme supérieure aux formes évoquées jusqu'ici, qui non seulement soit là-bas immuablement, mais, par sa substance propre, soit réellement immuable, donc qui ne soit point là-bas parce qu'elle est intelligée là-bas, mais au contraire soit intelligée là-bas parce qu'elle est là-bas, de sorte que c'est à cause d'elle qu'il a été dit : ce qui a été fait, en lui était vie⁶¹¹ ».

Voici donc comment Achard comprend des éléments du prologue de *Jean* :

quod factum est	intellectuales sive exemplares formae rerum
Verbum, vita, lux	intellectus Filii, Forma superiora

Les formes des choses sont « ce qui a été fait ». Le Verbe est le Fils de Dieu et la forme première dans laquelle les formes ont été faites.

Ainsi, en II, 1, Achard associe l'intellect du Fils à la Forme supérieure aux autres formes. De cette manière, il explique comment l'unité des formes multiples est possible. De plus, cette forme première est en Dieu comme l'Intellect du Fils. Cela sert à expliquer comment les formes ont la nature intelligible en Dieu.

⁶⁰⁹ « Non ad ipsum lucis vel verbi vocabulum sed ad intellectum Filii qui et Verbum et lux est. », *De unitate*, II, 1, éd. MARTINEAU, p. 136-137.

⁶¹⁰ « It, ne quis ipsum hoc aliter exponeret, lucem vocans in Verbo Dei quod hic factum est, eo solum quod illuminamur per rerum intelligentiam, praecipue cum eas intelligimus prout ibi sunt, ideo de luce ista diligentius prosequitur, dicens eam lucere in tenebris, nec tamen a tenebris comprehendi, nominans eam: lucem veram quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. », *De unitate*, II, 1, éd. MARTINEAU, p. 136.

⁶¹¹ « Oportet ergo formam rei cuilibet reperire ibi praedictis superiorem formis, quae non modo sit ibi immutabiliter, sed secundum sui substantiam prorsus immutabilis, <nec> ideo ibi sit quia ibi intelligitur, sed potius ideo intelligatur ibi quia est ibi, propter quam dictum sit: quod factum est, in ipso vita erat. », *De unitate*, II, 1, éd. MARTINEAU, p. 136-137.

VII.3.1.2 L'incarnation et la doctrine des formes

Achard revient à la doctrine de la forme première en II, 13. D'abord, il explique *Genèse* I, 3 en reliant les parties de cette phrase au Verbe de Dieu : « Dieu dit : que la lumière soit, et la lumière a été faite ».

	Deus dixit	« La raison et l'idée même de cette lumière, qui est dans le Verbe de Dieu et qui est le Verbe de Dieu »
Idea	lux	« la forme de la lumière même, qui fut là-bas intellectuellement et qui a été faite de toute éternité lorsque Dieu a dit par son Verbe coéternel a lui, donc a dit de toute éternité »
Idos	et facta est lux	« cette forme de la lumière, qui a été créée en son acte même dans le temps, ou plutôt avec le temps, et imprimée à la matière ⁶¹² . »

Ainsi, « Dieu dit » signifie le Verbe même de Dieu, « que la lumière soit » la forme qui est dans le Verbe de Dieu et « la lumière a été faite » la forme imprimée dans la matière.

Ensuite, Achard décrit la relation entre les trois sortes de formes dans le Verbe :

	forma prima	« non seulement dans le Verbe de Dieu, mais le Verbe de Dieu lui-même »
Idea	forma secunda	« Elle n'est point le Verbe lui-même, mais elle est à partir du Verbe, quoique non encore en acte »
Idos	forma tertia	« elle n'est absolument pas dans le Verbe ⁶¹³ »

De cette manière, le Verbe est Dieu lui-même et la forme première et il contient toutes les formes créées. Une fois qu'il s'incarne, il contient toujours des formes créées.

Les formes première, seconde et troisième sont la même forme, bien que la forme seconde consiste en la multitude de formes des choses créées, et que la forme troisième soit dans les choses créées. En II, 14, Achard compare la forme avec le Christ :

⁶¹² « Nam per dixit, quod verbum notat, rationem et ideam lucis ipsam quae in verbo Dei et verbum Dei est expressisse intelligi potest; nomine vero lucis, ipsius lucis formam quae ibi intellectualiter fuit et facta est ab aeterno, cum dixit Deus verbo sibi coaeterno, et ideo ab aeterno: fiat lux; per facta est lux, formam lucis actu ipso in tempore, vel cum tempore creatam et materiae impressam. », *De unitate*, II, 13, éd. MARTINEAU, p. 172-173.

⁶¹³ « Et est prima vere prorsus coaeterna, non mutabilis, et, ut dictum est, non modo in Dei Verbo, sed et ipsum Dei Verbum. Secunda autem, si nominatur aeterna et immutabilis, ut supra ostendimus, non tamen propter substantiam, sed solum propter ibi existendi, id est intelligendi, modum, nec est Verbum ipsum, sed ex Verbo, quamvis nondum <in actu>. Tertia vero omnino est <non> in Verbo, et est temporalis et variabilis, id est secundum substantiam, quemadmodum non prima, et secundum existendi modum, quod nec prima, nec secunda. », *De unitate*, II, 13, éd. MARTINEAU, p. 172-173.

« En effet, quand la forme a commencé d'être ici, elle ne cesse pas pour autant d'être là-bas — mais c'est en restant là-bas là où elle était et ce qu'elle était qu'elle a été faite ici ce qu'elle n'était pas, de telle sorte que, suivant ce qui a été dit plus haut, elle est d'une substance autre — et véritablement autre — ici, sans laisser d'être ici et là-bas une forme unique en une substance non unique ; et c'est en cela, je pense <que consiste>, dans la personne unique du Christ et ses deux natures ou substances, la profondeur du mystère de l'Incarnation⁶¹⁴. »

Voici la récapitulation :

Christus	forma prima
persona	forma
duae naturae	duae substantiae

Puisque le Christ est une personne qui possède deux natures (substances), il peut être comparé à la forme qui, elle aussi, garde le même nom dans deux substances différentes (la substance divine et la substance du monde). Dans le cas du Christ, les deux natures sont divine et humaine. Le fait que la forme première soit reliée aux formes créées et aux choses permet à Achard de déduire que la forme est dans les deux substances : dans la substance divine en tant que forme première et dans la substance du monde en tant que formes secondes et formes troisièmes. Ainsi, les deux natures du Christ sont comparées aux deux substances de la forme première. La profondeur du mystère de l'Incarnation consiste, d'après Achard, dans le fait que la forme est ici et là-bas « une forme unique en une substance non unique ».

Par conséquent, la doctrine des formes d'Achard contribue au développement de sa doctrine christologique. Les formes sont dans le Verbe qui est l'intellect de Dieu car elles sont intelligées par Dieu. Le Verbe est la forme première qui contient les formes intelligées par Dieu et créées dans la matière. Ce même Verbe est le Fils de Dieu. L'impression matérielle des formes est, ainsi, comparée à l'incarnation du Christ.

Il existe un autre témoignage de la multiplicité en Dieu. Dans le chapitre II, 3, Achard expose la doctrine de la procession du Christ en Dieu avant le début du monde⁶¹⁵. Bien évidemment

⁶¹⁴ « Quando enim incepit esse hic, tamen non desinit esse ibi, sed ibi manens ubi erat et quod erat, hic facta est quod non erat, ut secundum praemissa alterius sit substantiae et vere alterius hic, una tamen et hic et ibi forma in substantia non una; quod in una Christi persona et duabus ejus naturis sive substantiis profundum Incarnationis <mysterium> arbitror. », *De unitate*, II, 14, éd. MARTINEAU, p. 176-177.

⁶¹⁵ « Ibi si non in alios per participationes infinitas, in ipsum tamen <secundum> plenitudinem omnimodam ab aeterno processit deitas tota, ut ibi ex tunc in eo habitet processione aeterna omnis plenitudo divinitatis intellectualiter quae

cela est lié à sa doctrine de la première création intellectuelle du monde. Dans ce contexte, le Christ joue un rôle dans cette première création.

Les grâces et les dons sont prévus avant la création du monde. D'après Achard, « elles ont déjà été distribuées intellectuellement aux créatures elles-mêmes et conférées aux saints par la providence ou la prédestination⁶¹⁶ ». Et les saints ont été élus dans le Saint des saints – le Christ (*Daniel*, IX, 24).

Ainsi, il existe deux étapes de la préhistoire spirituelle :

- 1) élection du Saint des saints (le Christ) ;
- 2) élection des saints dans le Saint des saints et collation des grâces et des dons à ces saints.

De cette manière, Achard applique la même doctrine à l'histoire spirituelle : d'abord l'unité (le Christ – le Saint des Saints) a été créée, ensuite la pluralité (les saints) est apparu à l'intérieurs de l'unité, et finalement, les saints ont reçu les grâces et les dons. Ces grâces et dons ont été déjà destinés à être incarnés.

Ainsi, la doctrine de l'incarnation prend sa place dans la doctrine philosophique du *De unitate*. Les deux natures du Christ sont un modèle pour expliquer les différentes natures des formes.

De cette manière, la doctrine christologique du *De unitate* comprend la doctrine de l'incarnation et la doctrine qui décrit le Verbe en tant qu'Intellect de Dieu qui contient les raisons éternelles des choses.

VII.3.2 La multiplicité des raisons

Achard commence à décrire les raisons éternelles en I, 37, mais c'est à partir du chapitre I, 39 qu'il le reconnaît. En I, 37-38, il décrit certains êtres qui n'ont pas été faits et qui sont venus ici car ils existent là-bas de manière spécifique. Quand ils viennent ici, ils ne cessent pas d'être là-bas. Ici ils sont faits et temporels et là-bas non-faits et éternels. Comme nous l'avons déjà dit, les raisons éternelles sont plusieurs et différentes en Dieu ou, plus précisément, dans le Verbe (I, 38).

postmodum in temporis plenitudine in eo coepit processione temporali habitare corporaliter. », *De unitate*, II, 3, éd. MARTINEAU, p. 146.

⁶¹⁶ « Quod et ad Spiritus sancti, si tamen ita se habet, intelligendam proprietatem valere poterit. Ipse siquidem Patris et Filii est connexio ex eis aeternaliter procedens et ad ipsum in Scripturis distributiones gratiarum atque donorum, dona quoque ipsa vel gratiae referri solent; quae aliud non sunt, nisi praedictae participationes rerum praedictarum, et Creatoris et ejus imaginis creatae spirituales quaedam connexiones in rationibus aeternis. et quodammodo secundum eas et ex eis aeternaliter procedentes, in creaturis vero ex tempore vel cum tempore actu ipso transfusae, prout rationibus illis ab aeterno sunt propositae; et ibi jam intellectualiter creaturis ipsis distributae atque per providentiam sive praedestinationem sanctis collatae, secundum quod et ipsi in Christo electi sunt et ante mundi constitutionem. Ibi enim sine initio novit Deus qui sunt ejus et suos, aut quis Dei sit. Ibi eis regnum paratum est non solum a mundi origine sed et ante mundi originefr. », *De unitate*, II, 3, éd. MARTINEAU, p. 144-147.

VII.3.2.1 Les trois sortes de raisons éternelles

En I, 39, Achard présente sa doctrine des trois sortes de raisons éternelles de choses⁶¹⁷.

Voici une récapitulation :

prépositions	propter quas	secundum quas, qualis	per quas, qualiter
appellations generales	finale, causae operum	formales formae rerum	explicatrices, noïn ⁶¹⁸ operationum, artes operandi
traduction française	finale	formelles	déployantes ⁶¹⁹
exemple du livre écrit	<propter> quod scribitur - fructum	secundum quod - forma libri	per quod scribitur – ars

Ainsi, le dernier exemple montre qu’il s’agit des trois sortes de raisons pour une seule chose. L’une est la cause qui est jugée d’après le résultat (*fructus*), l’autre est la forme et la troisième l’art à faire. Cette distinction est expliquée par Dominique Poirel :

« Les raison ‘formelles’ offrent le modèle archétypal de toute chose temporelle; les raisons ‘finale’ renferment la cause de sa venue à l’être dans le temps; enfin les raisons ‘déployantes’ contiennent le processus même de sa création⁶²⁰. »

⁶¹⁷ Les tables proposées dessous est une précision de celle faite par Martineau. E. MARTINEAU, « Remarques sur le titre et le plan du *De unitate* », dans ACHARD DE SAINT-VICTOR, *L’unité <de Dieu> et la pluralité des créatures (De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum)*, éd. E. MARTINEAU, Saint-Lambert-des-Bois, 1987, p. 59.

⁶¹⁸ Martineau rédige un éclaircissement supplémentaire afin d’expliquer l’origine de ces termes. Selon lui, l’appellation « explicatrices » remonte à Augustin qui utilise le verbe *explicare* dans le cadre de la théorie stoïcienne des « raisons séminales ». En ce qui concerne le « noïn », c’est la transcription de l’accusatif du mot grec νοῦς (raison). Martineau suppose que l’origine de ce terme grec se trouve dans l’*Epître aux Romains* (XI, 34) de l’apôtre Paule (« Qui en effet a jamais connu la pensée (νοῦς) du Seigneur ? ») qui comporte dans la version grecque le mot νοῦς. Il voit la preuve de sa théorie dans le fait que, dans les *Sermons* XV, 30, p. 234, en expliquant *Romains* (XI, 34) Achard emploie les termes *rationes operum* et *operationum modi*. E. MARTINEAU, « Eclaircissement III », dans ACHARD DE SAINT-VICTOR, *L’unité <de Dieu> et la pluralité des créatures (De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum)*, éd. E. MARTINEAU, Saint-Lambert-des-Bois, 1987, p. 213-214 ; voir aussi M. ILKHANI, *La philosophie de la création chez Achard de Saint-Victor*, Bruxelles, 1999, p. 292-3.

⁶¹⁹ La traduction de la troisième sorte des raisons « déployante » est introduite par Martineau et, à notre avis, reflète l’une des interprétations possibles de la raison *explicatrix* ce qui est admissible vu le manque de la description de cette raison dans le texte d’Achard (en effet, c’est elle qui a été « abrégée »). Dans le commentaire au texte, Martineau appelle également cette raison « la cause efficiente ». E., MARTINEAU, « Eclaircissement III », dans ACHARD DE SAINT-VICTOR, *L’unité <de Dieu> et la pluralité des créatures (De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum)*, éd. E. MARTINEAU, Saint-Lambert-des-Bois, 1987, p. 212-214.

En I, 40, Achard ajoute la justification scripturaire de la distinction des trois sortes de raisons. Nous proposons une présentation analytique de sa doctrine :

Prépositions	per aliquam	ob aliquam	secundum aliquam
Jean I, 3-4	omnia per ipsum facta sunt	sine ipso factum est nihil	quod factum est in ipso vita erat
Explication du Jean I, 3-4	ratio generalis et ars aeterna faciendi omnia	causa rationabilis omnium	forma ejus quod factum est intellectualis; et prima autem ratio ejus formalis
Genèse I, 2-3, 6	dixit Deus	vidit Deus quod esset bona	fiat lux fiat firmamentum
Explication du Genèse I, 2-3, 6	modus scilicet faciendi	causa	forma rei faciendae

De plus, Achard suggère également que le mot « Verbe » répété trois fois dans le verset « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu » (*Jean*, I, 1) désigne chacune des trois sortes de raisons, mais il ne précise pas de quelle sorte il s'agit en particulier.

Entre autres, Achard décrit également la distinction entre les raisons prises séparément, à savoir entre les formes et les modes, et les formes et les causes.

Entre les raisons formelles et déployantes (modes) en I, 39 :

« Ces dernières [les raisons déployantes] pouvant être elles-mêmes nommées aussi formelles, s'il est vrai que la chose n'est pas formée seulement par elles, mais aussi d'une certaine façon selon elles : en effet, celui qui voit comment une chose doit être faite voit aussi quelle elle doit être faite, mais l'inverse n'est pas vrai⁶²¹. »

De cette manière, il lie les formes et les modes. Il continue à ce propos en I, 41 en expliquant « que ces trois aspects des ouvrages de Dieu ne se présentent pas seulement comme trois

⁶²⁰ D. POIREL, P. SICARD, « Figure vittorine : Riccardo, Acardo e Tommaso », dans *Figure del pensiero medievale: storia della teologia e della filosofia dalla tarda antichità alle soglie dell'umanesimo*, t. II : *La fioritura della dialettica X-XII secolo*, éd. I. BIFFI et C. MARABELLI, Milano-Roma, 2008, p. 516.

⁶²¹ « Tertiae explicatrices, quae et ipsae formales nominari valent, eo quod non per eas solum, sed juxta eas quodammodo res formetur. Qui enim videt qualiter res facienda sit videt et qualis sit facienda, sed non convertitur. », *De unitate*, I, 39, éd. MARTINEAU, p. 108-109.

à notre intellect, mais encore soient distincts en Dieu⁶²² ». Voici comment il explique la différence des formes et des modes (I, 41) :

« Ce qui néanmoins différencie les modes des formes, c'est qu'il n'y a de modes que des opérations, tandis qu'il y a des formes pour toutes les choses, et c'est que les modes intellectuels et premiers qui sont là-bas sont aussi, comme il sera montré, les formes des modes inférieurs, de telle sorte que tout mode est lui aussi une forme — ce qui n'empêche que le mode, on l'a dit, est mode d'opérer, donc que ce sont les formes inférieures qui sont modes. En effet, s'il n'y avait pas là-bas de distinction entre mode et forme, les anges ne pourraient voir dans le Verbe de Dieu quels ils ont été faits qu'ils ne voient tout autant comment ils ont été faits, et en général ils ne verraient absolument pas là-bas la forme d'une chose quelconque qu'ils ne voient par le fait même aussi le mode de sa production ; et pas davantage n'intelligeraient-ils quel le Fils a été engendré qu'ils n'intelligent en même temps comment il l'a été⁶²³. »

Formae	Modi
illae sunt quarumlibet rerum	hii non nisi operationum
formae sunt modorum inferiorum	modi intellectuales et primi
omnis modus quaedam forma	
formae vero inferiores modi	modus operandi
quales sint facti	qualiter sint facti
forma cujuslibet rei	modus illam faciendi
qualis Filius est genitus	qualiter est genitus

Selon lui, les modes sont des formes, ou plutôt ils constituent une partie des formes, c'est-à-dire que certaines formes sont les modes inférieurs. Mais les modes désignent uniquement les opérations, tandis que les formes désignent toutes les choses. La différence entre ces deux est nécessaire, selon Achard, pour les anges qui peuvent ainsi discerner *qualis* (formes) et *qualiter* (modes) des choses. Il propose deux exemples : les anges discernent le *qualis* et le *qualiter* de leur propre création avec celle du Fils. Tandis que les hommes, même si grâce à la révélation ils peuvent

⁶²² «Quod autem haec tria circa opera Dei non solum intellectui nostro occurrant ut tria, sed et apud Deum sint distincta», *De unitate*, I, 41, éd. MARTINEAU, p. 110-111.

⁶²³ « Modos nihilominus a formis hoc discernit quia hii non nisi operationum, illae autem quarumlibet sunt rerum, et quia modi intellectuales et primi, qui ibi sunt, inferiorum quoque, ut ostendetur, formae sunt modorum, ut sit et omnis modus quaedam forma, sed modus, ut dictum est, operandi, formae vero inferiores modi. Nisi enim aliqua ibi esset modi a forma distinctio, videre non possent angeli in verbo Dei quales sint facti quin non pariter viderent et qualiter sint facti, nec penitus ibi viderent formam cujuslibet rei quin eo ipso videant et modum illam faciendi; nec etiam intelligerent qualis Filius est genitus quin simul intelligerent et qualiter est genitus », *De unitate*, I, 42, éd. MARTINEAU, p. 112-113.

voir *quae*, *qualia* et *quare*, « que », « quelles » et « pourquoi » – les raisons formelles et causales, des choses à faire, ils ne pourraient jamais voir *qualiter*, « comment » – les raisons déployantes. Enfin, dans le chapitre I, 42, Achard promet de décrire les modes en tant que formes des choses⁶²⁴.

Les distinctions entre les formes et les causes seront discutées ultérieurement.

En définitive, les raisons éternelles sont des « êtres⁶²⁵ » éternels qui causent l'existence des êtres temporels. Chaque créature possède les trois sortes de raisons – finale, formelle et déployante – qui correspondent au but de son existence, à sa forme et à la manière dont elle était créée. La troisième sorte de raisons n'est pas décrite dans le *De unitate*. Pourtant, Achard laisse entendre que les raisons déployantes sont une partie des raisons formelles.

Dans le *De unitate*, la doctrine des raisons éternelles est unie aux doctrines de la création du monde et de la préexistence des causes des choses avant cette création.

VII.3.2.2 Les raisons et les attributs de Dieu

L'un des thèmes les plus développés chez Hugues de Saint-Victor est la doctrine des attributs de Dieu : puissance, sagesse et bonté. Chacun de ces attributs désigne une des personnes de la Trinité plus que les deux autres et, pourtant, ces attributs appartiennent à toutes les personnes. Dans cette doctrine il ne s'agit pas simplement des noms de Dieu, mais aussi de ce que Dieu peut, sait et veut faire. On peut trouver aussi ce sujet dans le *De unitate*.

En I, 41, Achard explique la différence entre les causes, les formes et les modes :

« En effet, pour [1] les causes des choses à faire, elles ne sont rien d'autre là-bas que les causes des choses que Dieu a établi de faire : car s'il y avait auprès de Dieu une raison que d'autres choses fussent aussi faites, il ferait assurément d'autres choses et il eût établi de les faire. [2] Quant aux formes des choses non seulement qu'il fait, mais encore qu'il peut faire, quelles qu'elles soient, ainsi que [3] les modes de leur production singulière, qui oserait nier qu'ils existent dans son esprit ? Sinon, en effet, comme il apparaîtra ensuite, il pourrait plus qu'il ne saurait⁶²⁶. »

⁶²⁴ « Ideo et hunc ipsum ordinem de eis disputando sequemur ut primo de formis, secundo de causis, demum agamus de modis et de formis quidem rerum. », *De unitate*, I, 42, éd. MARTINEAU, p. 112-113. La valeur de ce témoignage est pourtant mise en doute par Martineau lui-même qui hésite à propos de la signification de *quidem* dans cette phrase. Voir la note 3, ch. 42, p. 113 de la même édition.

⁶²⁵ Les raisons ne sont pas dans le même sens que les choses, voir le *De unitate* I, 47.

⁶²⁶ « Causae siquidem faciendorum ibi non sunt nisi eorum quae facere Deus disposuit. Si enim ut alia quoque fierent ratio apud Deum esset, et alia utique faceret et ea facere disposuisset. Formas autem rerum non solum quas facit sed quascumque etiam facere potest, modos quoque singulas faciendi in mente ipsius consistere negare quis audeat ?

Nous proposons l'interprétation suivante :

causae faciendorum	formas rerum	modi faciendi
facere Deus disposuit	formas autem rerum non solum quas facit sed quascumque etiam facere potest	
	sciret	posset

Ainsi, selon Achard, les causes existent pour ce que Dieu a disposé de faire. Les raisons formelles existent non seulement pour ce que Dieu a déjà fait, mais aussi pour ce qu'il aurait pu faire. Ce que Dieu a fait et ce qu'il aurait pu faire ont les modes de leur production singulière.

Selon Achard, Dieu ne peut pas plus qu'il ne sait. Les verbes « pouvoir » et « savoir » désignent respectivement la puissance et la sagesse divine. La puissance correspond aux modes et la sagesse aux formes. Quant aux causes, Achard dit que Dieu les a disposées de faire. Cela comprend les causes des êtres qu'il a déjà faits et ceux qu'il va sûrement faire.

Achard parle des attributs dans la suite. Par exemple, en I, 43 :

« Car il n'y a rien ici que Dieu n'ait fait, et Dieu n'a rien fait qu'il n'ait su, ni n'a jamais rien su ni ne pourra rien savoir qu'il n'ait su de toute éternité et ne doive savoir pour toute l'éternité, sinon quelque variation pourrait tomber en lui. Il a donc intelligé de toute éternité absolument tout ce qu'il ferait avec le temps ou dans le temps : non seulement quels <êtres> il ferait, mais encore leur quantité, leur qualité, le comment de leur relation à lui ou entre eux, en quoi aussi ils seraient actifs ou passifs, où et quand ils seraient, comment ils devraient être placés dans leurs lieux propres, ce qu'ils possèderaient, et absolument tout ce qui est ou peut être conçu avec vérité dans les choses. Mais les choses mêmes n'étaient pas encore où ces <prédicaments> fussent et pussent être vus, et, même si elles avaient alors été, Dieu n'aurait nullement eu besoin d'elles pour y voir ce qui était en elles. Car loin que la générosité (*indulgentia*) de Dieu puisse naître de l'existence des choses, il faut au contraire que l'existence des choses ait la générosité de Dieu pour sa cause⁶²⁷. »

Alioquin enim, ut post apparebit, plus posset quam sciret. », *De unitate*, I, 41, éd. MARTINEAU, p. 110-111. Trad. modifiée.

⁶²⁷ « Non enim hic est aliquid quod Deus non fecerit, nec Deus nesciens aliquid fecit, nec aliquid unquam scivit vel scire poterit quod non ab aeterno scierit et in aeternum sciturus sit: alioquin enim variatio aliqua in eum cadere posset. Intellexit igitur ab aeterno omnia quaecumque cum tempore vel in tempore facturus erat, non solum [ante] quae, sed et quanta et qualia et qualiter ad ipsum vel ad invicem referenda, quid etiam activa, quidque passiva, ubi et quando futura, qualiter in suis ponenda locis, et quid habitura, et omnino si quid aliud in rebus est vel vere excogitari potest. Nondum autem res ipsae erant in quibus illa essent ut in eis videri possent, nec etiam si tunc fuissent Deus eis indigeret, ut quae

De ce passage il est possible de tirer les conclusions suivantes :

- la variation en Dieu n'existe pas, donc il a su, de toute éternité, tout ce qu'il ferait dans le temps. Mais non seulement « tout ce qui est », mais aussi « tout ce qui peut être conçu avec vérité dans les choses ». Il ne s'agit pas de choses elles-mêmes, mais de leurs éléments, à savoir des catégories d'Aristote. Dieu conçoit les catégories qui servent à construire les choses *vere* (« avec vérité »).
- les choses elles-mêmes n'existaient pas depuis l'éternité mais elles sont nées à un certain moment du temps grâce à l'indulgence (*indulgentia*) de Dieu.

Ainsi, dans ce passage, Achard parle de deux attributs – la sagesse (ce que Dieu sait de l'éternité) et la bonté (l'indulgence de Dieu)⁶²⁸. La sagesse correspond aux formes et l'indulgence é aux causes.

De cette façon, Achard cite au moins deux des trois attributs de Dieu : la puissance et la sagesse (*potentia* et *sapientia*). Soit directement, soit en les désignant par les verbes *posse* et *scire*. D'après le chapitre I, 41, le premier signifie les modes (tout ce que Dieu peut faire), le deuxième les formes (tout ce que Dieu sait faire). En I, 43, Achard parle aussi de l'indulgence (*indulgentia*) de Dieu qui est la cause qui fait que les choses surgissent. Ce qui peut correspondre à la bonté divine. Pourtant, ces trois attributs ne désignent pas dans le contexte des raisons éternelles les trois personnes de Dieu.

Voyons désormais pourquoi Achard parle des attributs.

En I, 45, Achard ne parle plus des raisons en général, mais des formes en particulier. Il y emploie les notions de puissance et de sagesse de Dieu. Voici sa classification des formes qui se trouvent en Dieu :

« Parmi toutes les formes substantielles, non seulement celles qui sont, mais aussi toutes celles qui peuvent être en quelque mode que ce soit, c'est-à-dire non seulement celles qui sont ou peuvent être dans la nature des choses bien qu'elles n'y soient jamais en acte, mais encore toutes les formes nouvelles que le Créateur peut établir soit contre la nature établie des créatures, soit au-dessus d'elle⁶²⁹. »

in eis essent, videret. Non enim Dei indulgentia a rerum surgere potest existentia, sed magis rerum existentiam causam habere oportet Dei indulgentiam. », *De unitate*, I, 43, éd. MARTINEAU, p. 114-115.

⁶²⁸ Sur l'identification de la bonté et la générosité qui sont appropriées à l'Esprit-Saint voir P. AGAËSSE, A. SOLIGNAC, « Notes complémentaires. 3. La bonté créatrice et le rôle de l'Esprit dans la création », dans AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, éd. J. ZYCHA, trad., introd. et notes P. AGAËSSE et A. SOLIGNAC, p. 584-6.

⁶²⁹ « In substantialibus quoque non solum communes sed et singulares, et in hiis omnibus non tantum quae sunt, sed quaecumque quoquo modo esse possunt, id est non solum quae in rerum sunt natura <a>ut esse possunt, quamvis nunquam in eis actu sint, sed quascumque vel contra institutam creaturarum naturam vel super <eam> creator ipse potest instituere novas. », *De unitate*, I, 45, éd. MARTINEAU, p. 116-117.

quae sunt	quaecumque quoquo modo esse possunt	
quae in rerum sunt natura	quae in rerum natura esse possunt, quamvis nunquam in eis actu sint	quascumque vel contra institutam creaturarum naturam vel super <eam> creator ipse potest instituere novas

Nous croyons que les formes, « qui sont, ou peuvent être dans la nature des choses bien qu’elles n’y soient jamais en acte », sont celles que Dieu peut faire *vere* (conformément aux règles établies de la création). Ainsi, les « formes nouvelles que le Créateur peut établir soit contre la nature établie des créatures, soit au-dessus d’elle » ne sont pas faites *vere*.

Achard continue ces explications :

«Comme la puissance de Dieu est sans limites et que sa sagesse n’est assurément pas inférieure à sa puissance, il faut que soit contenue là-bas une infinité non seulement d’individus, mais encore d’espèces, et non seulement d’espèces, mais encore de genres qui ne peuvent être trouvés dans la nature des choses [...]. Qu’on les considère ici et là-bas, ou bien là-bas mais non pas ici, les espèces apparaissent et existent intellectuellement là-bas en nombre infini, et encore sont-elles elles-mêmes dépassées, prises une à une, par l’infinité des individus ! ⁶³⁰ »

Ce passage est important car Achard y introduit deux attributs de Dieu : sa sagesse et sa puissance. La puissance correspond aux espèces et aux genres. Ces sont des éléments employés pour construire des formes individuelles des choses. Achard a déjà parlé d’elles en I, 43.

Nous pouvons y trouver également la confirmation qu’Achard accepte l’existence des éléments « qui sont ou peuvent être dans la nature des choses bien qu’elles n’y soient jamais en acte ». Est-ce que ce passage prouve qu’il accepte aussi l’existence auprès de Dieu des éléments qui contredisent la nature des choses ? L’existence de ces éléments dépend de la puissance de Dieu.

Achard soulève le problème des raisons faites contre nature en II, 2 :

« Mais est-ce que tous les <êtres> que Dieu peut faire, bien qu’ils ne doivent jamais être faits, peuvent cependant être dit faits auprès de Dieu selon ce mode, ou seulement ceux qu’il avait l’intention de faire ? Voilà qui n’est pas évident et ne peut être affirmé à la légère. Il

⁶³⁰ « Cum igitur interminabilis sit Dei potentia, nec sit utique minor ejus sapientia, infinita ibi contineri oportet non solum individua, sed et species, nec solum species sed et genera quae in rerum non possint reperiri natura. [...] Sive hic [sive] et ibi, sive ibi sed non hic, infinitae ibi videntur et intellectualiter consistunt species, quae et ipsae etiam singulae per infinita ibi exceduntur individua. », *De unitate*, I, 45, éd. MARTINEAU, p. 116-119.

n'y a pas d'exemple, en effet, que l'Écriture assigne ce mode de faire à d'autres <êtres> qu'à ceux qui ont été faits ou doivent être faits par Dieu. Mais que ceux-ci, auprès de Dieu, soient non seulement faits, mais aussi créés et formés, cela est clairement attesté, comme on l'a partiellement montré, en de nombreux passages⁶³¹. »

Ici, Achard pose la question de savoir si Dieu peut faire les créatures qui contredisent la « nature établie » des choses, à savoir si sa puissance est illimitée. Et il avoue qu'il n'a pas suffisamment de ressources pour répondre à cette question.

En définitive, Achard dit que la sagesse de Dieu gère les formes singulières des choses, et la puissance opère par les éléments, dont les choses sont faites. De cette façon, Dieu connaît tous les modes et, par conséquent, sa sagesse est aussi grande que sa puissance. Par contre, la question de savoir si la puissance de Dieu est illimitée reste ouverte. Dieu a aussi l'indulgence qui cause l'existence des choses.

VII.3.2.3 Les raisons causales

Dans les chapitres II, 17-21, où Achard est censé de parler des raisons finales (*rationes finales*) ou causes (*causes*), il décrit les causes rationnelles (*causes rationabiles*) et les raisons causales (*rationes causales*).

Pour la première fois, la *ratio causalis* apparaît en II, 3 :

« Mais personne ne peut être dit élu ou prédestiné de toute éternité par la seule raison formelle, pour ainsi dire, de l'élection, s'il n'a pas aussi là-bas sa raison causale [...] autrement dit cela seul qui eut là-bas non seulement la forme selon laquelle ou le mode par lequel, mais encore la cause pour laquelle il serait fait⁶³². »

Dans ce passage, la raison causale correspond à « la cause pour laquelle quelque chose serait fait ».

Au début du chapitre II, 17, Achard introduit la théorie des causes rationnelles des œuvres. Dans ce chapitre, Achard joue avec les différents sens du mot *ratio* : la Raison (*ratio*), qui est Dieu

⁶³¹ « Utrum autem omnia quae Deus potest facere licet et nunquam sint facienda, tamen juxta hunc modum possint dici apud Deum facta, an ea solum quae facturus erat, non satis patet nec temere est asserendum. Non enim occurrit quod aliis nisi solum a Deo factis vel faciendis Scriptura hunc faciendi assignet modum. Haec autem si<n> apud Deum non modo facta, sed et creata et formata, in locis non paucis, ut ostensum est ex parte, testatur manifeste. », *De unitate*, II, 2, éd. MARTINEAU, p. 140-141.

⁶³² « Non autem electus vel praedestinatus dici quis potest ab aeterno propter solam electionis formalem, ut ita dictum sit rationem, nisi habuerit ibi et causalem [...], id est illud solum quod ibi habuit non modo formam secundum quam, vel modum per quem, sed et causam propter quam fieret. », *De unitate*, II, 3, éd. MARTINEAU, p. 146-147.

lui-même, rend ses œuvres rationnelles (*rationabile*). Les œuvres, par conséquent, ont leurs causes rationnelles (*causae rationabiles*) et éternelles. Et pour ce que l'homme veut et fait rationnellement, il existe une raison éternelle. De cette façon, il introduit la capacité particulière des causes rationnelles – leur aptitude à décrire la finalité des choses, à savoir « pourquoi » elles ont été faites. C'est grâce à cette capacité que l'homme peut juger de la rationalité des œuvres (si elles sont rationnelles). Ainsi, Achard propose une double perspective : les œuvres ont leurs causes rationnelles données par Dieu qui est la raison supérieure, et un homme peut juger correctement à propos de l'utilité d'une œuvre conformément à ces causes.

L'adjectif *rationabilis* provient du nom *ratio* (voir II, 17: « Opus vero rationabile non est quod non ex aliqua ratione process<er>it »), il n'a pourtant pas exactement le même sens que *rationalis*⁶³³.

Selon Achard, l'œuvre (*opus*) de la raison (*ratio*) est *rationabile*, et elle ne peut pas « avoir aucune irrationalité » (*irrationabilitas*). L'œuvre rationnelle a sa cause rationnelle qui remonte à la première cause – la raison de Dieu. Dieu n'opère jamais *irrationabiliter* (l'adverbe qui provient de l'adjectif *irrationabilis*), car il est la raison même⁶³⁴. C'est la raison qui rend les esprits (*mentes*) *rationabile*. Ainsi, Achard représente la qualité d'être *rationabilis* en tant que propriété d'une œuvre qui est le produit de la raison.

Achard consacre la deuxième partie du chapitre II, 18 à la question du jugement à propos des œuvres. Les œuvres changent, mais il faut toujours les juger d'après la raison éternelle et immuable. Achard explique que les raisons existent alors (*tunc*), mais qu'elles apparaissent dans le monde à certain moment (*modo*) et qu'il faut bien juger les œuvres selon ces raisons.

Achard y dit également que le fait d'être *rationabilis* pour une œuvre change dans le temps et c'est pour cela qu'on peut se tromper quand on définit une œuvre comme *rationabilis*. Mais la raison d'après laquelle on juge ne change pas. En employant un adverbe *rationabiliter*, Achard précise que le fait d'être *rationabilis* correspond à la manière dont une œuvre a été faite. Voilà pourquoi, le fait d'être *rationabilis* ne dépend pas de l'œuvre mais de sa raison, qui peut être

⁶³³ Dans les chapitres I, 14 et 29, l'adjectif *rationalis* s'emploie avec le nom *natura*. Ensemble, ces deux évoquent la définition de la personne de Boèce (« persona est naturae rationalis individua substantia »), qu'Achard critique de manière implicite. Achard substitue le mot *rationabilis* à *rationalis* dans cette définition. Dans le cas de cette définition, l'adjectif *rationalis* désigne la différence spécifique de la nature humaine par rapport à l'animal. Ensuite, dans le chapitre II, 3, Achard emploie 2 fois le terme *natura rationalis* et, en II, 13, *vitae rationales*. A notre avis, dans ce contexte, l'adjectif *rationalis* a le sens « doué de raison » (ce qui est le même que *rationabilis* de Boèce). Ainsi, l'adjectif *rationalis* provient du nom *ratio* pris au sens de faculté intellectuelle.

⁶³⁴ Voir : « Deus, qui ratio ipsa summa, infinita et immensa <est>, operari nihil 'irrationabiliter' vel irrationabile potest. Opus siquidem rationis ipsius esse non posset, si quid in se irrationabilitatis haberet: 'operi' etenim suo 'formam', ut ait philosophus, 'dat opifex suus'. Quare opus rationis consummatae rationabile et consummatum esse oportet. Opus vero rationabile non est quod non ex aliqua ratione process<er>it, id est quod aliquam rationabilem sui causam non habuerit, nec Deus certe aliam nisi suam cur faciat omnia quae facit attendit rationem, nec se inclinat infra se ut <causam> rationabilem operum suorum quaerat sub se », *De unitate*, II, 17, éd. MARTINEAU, p. 182.

présente ou absente en différents moments⁶³⁵. En même temps, c'est une qualité qui sert à juger les choses afin de voir si la connexion avec sa raison éternelle est présente.

Ainsi, l'adjectif *rationabilis* désigne l'utilité rationnelle d'une œuvre ou la présence de sa cause rationnelle. Et il se réfère donc à la doctrine des causes éternelles. Pour mieux comprendre les causes rationnelles, en II, 18, Achard décrit leur hiérarchie :

una sit generalis et suprema et omnium causa = ratio Dei			
voluntas divina = justum causarum rationabilium distinctiones :			
- propter aliud facere domum – ut ibi inhabitet ;			
- propter aliud vestimentum – ut illud induat ;			
- propter aliud librum - ad legendum...			
causam domum aedificandi	vestimentum	librum	...
rationabiles causas :			
- alia assignetur cur in domo fiat funda<mentum> ;			
- alia cur tectum ;			
- alia cur parietes ;			
- alia cur postes ;			
- alia cur ostia ;			
- alia cur fenestrae.			

Ainsi, l'auteur explique qu'il y a « une cause générale et suprême » pour tout, qui est la Raison même de Dieu. Puis, tout ce qui est juste se réfère à la Volonté divine en tant que sa cause⁶³⁶. En pratique, la maison est faite pour y vivre, le vêtement pour le porter, le livre pour le lire etc. Ensuite, ces causes se subdivisent en causes rationnelles pour qu'on puisse assigner des raisons singulières à chaque partie de l'œuvre. Achard propose l'exemple de la maison qui a des causes pour sa fondation, son toit, ses murs, etc. Voici sa conclusion :

⁶³⁵ Voir : «Si enim una cum opere et operis variatione transiret utriusque *ratio*, post illa<m> quidem non esset unde de illis quae rationabiliter facta sunt iudicari posset, quemadmodum et antequam fierent, utrum rationabile esset ea fieri nequaquam videri potuisset. Non enim nisi in *rationibus* suis hic de ipsis videri potuit in quibus et quando sint videri potest quia rationabilia sunt [...] Opera quidem ipsa quae uno tempore sunt rationabilia, alio saepe sunt non rationabilia, quia quae modo rationem habent modo ratione carent, sed in eodem tempore quod ab alio fieri est ratio, ab alio fieri non est ratio, ut sit opus idem tempore etiam eodem apud alium rationabile, apud alium irrationabile; ut autem quod semel est ratio, aliquando fiat non ratio, vel e contrario de non ratione, ratio, ut etiam quae apud alium est ratio, apud alium sit non ratio, penitus est impossibile, si rationabiliter intelligit utrumque. », *De unitate*, II, 18, éd. MARTINEAU, p. 188-190.

⁶³⁶ Olivier Boulnois propose un exemple de ce genre de discours chez Pierre Abelard, voir : O. BOULNOIS, «Liberté, causalité, modalité. Y a-t-il une préhistoire du principe de raison ?», dans *Quaestio*, t. 2, *Causality*, 2002, p. 322.

« De même aussi la raison éternelle, bien qu'en soi elle soit une seule raison selon laquelle toutes choses sont formées, n'en est pas moins distinguée, ainsi qu'on l'a montré plus haut, par l'infinité des raisons formelles des choses qui adviennent ou peuvent advenir à cause d'elle. Quoi d'étonnant alors si cette même <cause>, bien qu'elle soit la cause générale de tout, est pourtant distribuée par l'infinité des raisons causales ou des causes rationnelles des choses qui adviennent à cause d'elle⁶³⁷. »

Nous apprenons ainsi que les raisons causales et les causes rationnelles sont des synonymes. En définitive, il existe la Cause générale et les raisons causales. Il est possible de trouver une cause immédiate pour une œuvre ou pour sa partie.

Achard repose la question de la relation des trois sortes de raisons éternelles entre elles en II, 19 :

« Bien que notre examen actuel s'attache aux raisons causales, ce qui a été dit est pourtant vrai non seulement des raisons causales, mais aussi des autres. En fait, on comprend que nos expressions elles-mêmes embrassent aussi les autres raisons : lorsque, en effet, à propos d'une chose quelconque, on dit qu'il y a une raison qu'elle advienne, le nom de raison doit être rapporté à parts égales à toutes. Car ce n'est pas seulement la cause de faire, mais aussi la forme du fait lui-même et le mode de son déploiement qui est signifié par le nom de cause rationnelle, lorsque l'on énonce qu'il existe une raison que quelque chose advienne. Si, en effet, l'une quelconque de ces trois <déterminations> n'est pas rationnelle, il n'y aura plus de raison que l'œuvre elle-même advienne. Or la forme est dite et est rationnelle selon ce genre dont nous avons largement traité précédemment, et le mode, selon ce genre dont nous traiterons par la suite. En effet, la forme est visée comme rationnelle d'après les raisons formelles, la cause, d'après les raisons causales, le mode, d'après les raisons déployantes ou, si l'on peut dire, modales. Mais on ne dit pas de quelque chose qu'il y a une raison qu'elle advienne parce que cela même, à savoir l'advenir de la chose même, serait la raison elle-même (cela, en effet, est temporel alors que la raison est éternelle), mais parce qu'il y a une raison suivant laquelle et à cause de laquelle la chose peut et doit advenir⁶³⁸. »

⁶³⁷ « Similiter quoque et ratio aeterna, cum ipsa in se sit una, secundum quam formantur omnia, per infinitas tamen, ut superius monstratum est, eorum quae propter ipsam fiunt vel fieri possunt formales distinguuntur rationes. Quid igitur mirum, si ipsa eadem, cum sit generalis omnium causa, per infinitas tamen eorum quae propter ipsam fiunt causales distribuitur rationes, sive causas rationabiles. », *De unitate*, II, 18, éd. MARTINEAU, p. 186-187.

⁶³⁸ « Quamvis autem hoc loco circa causales intentio consistat rationes, quae tamen dicta sunt non solum de causalibus, sed de aliis quoque vera sunt rationibus. Sed et ipsae locutiones alias etiam complecti intelliguntur rationes. Cum enim de re qualibet dicitur quod ipsam fieri ratio est, nomen rationis ad omnes pariter referendum est. Non enim tantum causa faciendi, sed et forma ipsius facti et modus facti explicandi <nomine> rationa<bi>lis causae significatur, cum ut quid fiat ratio esse pronuntiatur. Si namque quodlibet de hiis tribus rationabile non fuerit, nec ipsum opus jam fieri ratio erit. Forma autem rationabilis dicitur esse et est ex eo genere rationum de quo supra satis egimus, modus ex eo, de quo post

Dans ce passage, Achard confirme ce qu'il a dit en I, 39 : il existe trois sortes de raisons pour chaque chose. De plus, ces trois sortes de raisons sont toutes des causes rationnelles.

En II, 20, Achard précise : « bien que de telles raisons soient éternelles, nous considérons cependant aussi certaines d'entre elles d'après ce qui n'est pas éternel⁶³⁹ ». C'est-à-dire, il y a des raisons causales qui désignent des causes temporelles. Ensuite, il nous propose sa classification :

Rationes causales			
juxta ea quae tantum facta	juxta ea quae modo aliquo praecedunt facienda		
	in solo est Deo	id quod in alio	
		id quod est naturae,	aliae secundum id quod est liberi arbitrii, id est voluntatis bonae sive malae
		natura rerum	juxta merita voluntatum sive etiam operum
causae finales	originales	naturales	judiciales

De cette façon, Achard dit qu'il existe quatre types de causes : finales, originelles, naturelles et judiciaires. Et c'est seulement les causes finales qui « sont désignées d'après ce qui est fait » et les trois autres sortes de causes sont désignées « d'après ce qui précède en quelque façon les choses à faire ». Les trois dernières sortes de raisons ne sont pas éternelles, elles agissent pour chaque chose concrète, mais cela ne les rend pas moins vraies.

Les expressions *ratio causalis* et *causa rationabilis* ont été introduites en II, 17-18. Achard y promet de parler de la deuxième sorte de raisons : les raisons finales. De cette façon, ces notions (*ratio causalis* et *causa rationabilis*) sont égales à celle de raisons finales introduites en I, 39. En II, 20, Achard explique que les raisons causales englobent quatre sortes des raisons. Il est probable qu'en II, 20, Achard élargit sa doctrine des causes.

agemus. Forma siquidem rationabilis esse secundum rationes attenditur formales, causa secundum causales, modus secundum explicatrices, sive, ut ita dictum sit, modales. Non autem ideo dicitur de re aliqua, quod ipsam fieri est ratio, quia idipsum, id est ipsam rem fieri, sit ratio ipsa, id enim temporale est, ratio autem aeterna, sed quia ratio est secundum quam et propter quam fieri queat, aut esse debeat. », *De unitate*, II, 19, éd. MARTINEAU, p. 190-193.

⁶³⁹ «Rationes vero hujusmodi, licet aeternas, attendimus tamen nonnullas secundum ea etiam quae non sunt aeterna », *De unitate*, II, 20, éd. MARTINEAU, p. 192-193.

L'exposé des raisons causales termine pratiquement le *De unitate* (il reste encore le chapitre II, 21). Comme on vient de le remarquer, Achard a probablement modifié son projet initial et a changé la doctrine des raisons finales. Il a ajouté les raisons permettant de juger les œuvres de différents points de vue (causes originales, naturelles et judiciaires).

Les raisons causales (ou les causes rationnelles) sont déterminées par l'utilité rationnelle d'une œuvre. Chaque œuvre à sa cause rationnelle immédiate, mais toutes se réfèrent à Dieu en tant que leur première Cause et Raison. Les œuvres qui changent sont jugées à un certain moment du temps (*modo*), ce qui n'est pas toujours correct par rapport à leur utilité *nunc* (dans l'éternité). La raison causale est une notion plus large que la raison finale, elle englobe aussi les autres causes qui ne sont pas éternelles (original, naturelle et judiciaire). Achard choisit également un autre terme pour juger des causes rationnelles : la volonté divine. Elle est toujours conforme à la justice.

La doctrine du Verbe-logos fait une partie de la métaphysique du *De unitate*. Notamment, elle permet de développer la doctrine des formes éternelles et d'expliquer comment elles sont en Dieu. Le Verbe est l'intellect de Dieu et la forme première. Il contient les formes créées. En ayant deux natures créée et incréée, le Christ est la métaphore parfaite pour expliquer les formes qui existent *in intellectu* (la forme première et les formes créées ont la substance divine) et *in actu* (les formés imprimés ont la substance sensible). En outre, la doctrine du Verbe incarné est importante pour l'explication du processus de la création. D'un côté, les formes existaient avant la création matérielle et contenaient les prototypes des choses créées. D'un autre côté, le Christ fait partie des événements de la préhistoire spirituelle.

La *ratio* au sens de raison éternelle est introduite pour la première fois dans le chapitre I, 14 du *De unitate*, comme une des pluralités existantes en Dieu. Cette pluralité est dans une personne : le Verbe qui est l'intellect de Dieu. Cette doctrine sera développée dans la partie consacrée aux formes, qui sont les prototypes intelligibles des choses.

La raison éternelle est définie par rapport à sa fonction : elle cause l'existence d'une chose temporelle. Achard distingue trois sortes de raisons pour une chose: *causa*, *forma*, et *modus* (*finalis*, *formalis* et *explicatrix*). La première explique pourquoi une chose (une œuvre) existe (le but de sa création à un moment donné). La deuxième explique ce qu'est une chose (ses caractéristiques perceptibles par l'intellect). Et la troisième explique comment la chose se développe avec le temps. La troisième sorte des raisons n'est pas exposée dans le *De unitate*. Cependant, Achard compte les modes parmi les formes (I, 43).

En posant les questions de la distinction et du nombre des raisons, Achard introduit la doctrine des attributs de Dieu. A savoir la puissance, qui correspond aux raisons déployantes, la sagesse qui correspond aux raisons formelles et l'indulgence (*indulgentia*) qui correspond aux raisons finales. En II, 18, Achard introduit un autre attribut qui définit la distribution des causes – la Volonté divines.

Voici les attributs de Dieu par rapport aux sortes de raisons :

Causa	Forma	Modi
Indulgentia, Voluntas	Sapientia	Potentia

Pourtant, ces attributs ne correspondent pas aux personnes de la Trinité. Comme il a déjà été dit, les trois sortes de raisons se trouvent dans une personne divine – le Fils.

Finalement, en II, 17, Achard décrit les raisons causales (les causes rationnelles). Les causes sont ordonnées selon cet ordre hiérarchique : la Cause, les causes des choses, et les causes de leurs parties. La signification de cette sorte de raison est plus pratique : c'est d'après elles que les œuvres sont jugées rationnelles, soit utiles.

En II, 20, Achard ajoute à la doctrine des trois sortes de raisons la doctrine des raisons causales, ou causes rationnelles. Les causes rationnelles se divisent en causes finales (éternelles), originelles, naturelles et judiciaires (temporelles).

Ainsi, la troisième façon pour Dieu de se multiplier est de créer la pluralité des raisons dans le Verbe. D'après la tradition médioplatonicienne le Verbe est l'intellect de Dieu qui contenait le monde avant la création. De cette manière, Dieu contient en lui la multiplicité – les choses qui seront créées – et il provient dans le monde sans se changer. Cette doctrine a été bien transmise par Augustin et Erigène dans leurs commentaires sur l'Évangile selon saint Jean. Elle a sûrement inspiré Achard en sorte qu'il dise qu'il existe une pluralité des raisons dans une seule personne.

Achard reprend de cette tradition également les éléments suivants :

- le monde multiple était d'abord contenu dans le Fils;
- il existe une hiérarchie des raisons.

La manière de diviser les raisons d'après leurs fonctions provient apparemment d'Aristote. Elle a été transmise à travers les textes de Sénèque et de Boèce, mais aussi dans sa forme prépositionnelle chez Augustin et Erigène. Thierry de Chartres, le contemporain d'Achard, liste les quatre causes de la création du mode (*efficiens, formalis, finalis, materialis*) dans son traité *De sex*

*dierum operibus*⁶⁴⁰. Son confrère Guillaume de Conches unit les trois attributs (Puissance, Sagesse et Bonté) avec les trois causes (efficiente, formelle et finale). La quatrième cause est la matière ou la substance⁶⁴¹.

La liste des raisons proposée par Achard (*inales, formales, explicatrices*) ne se répète pas ailleurs. C'est la présence de la raison *explicatrix* qui la rend unique. Les prépositions des raisons (*propter, secundum* et *per*) apparaissent respectivement chez Sénèque, Augustin et Erigène, mais jamais ensemble.

Nous allons étudier les raisons formelles dans le chapitre suivant.

L'expression *ratio causalis* a été déjà utilisée par Augustin. En II, 3 et II, 18, Achard reprend cette expression, mais sa définition des raisons causales ou des causes rationnelles (la cause pour laquelle quelque chose est fait) ne correspond pas à celle d'Augustin (la cause qui fait que les choses se développent successivement). Nous croyons qu'Achard a été plutôt influencé par la doctrine générale de causalité du Timée. Martineau note qu'en II, 17, Achard cite le Timée (28a) traduit par Calcidius⁶⁴². L'influence de cette œuvre est vue, à notre avis, aussi en II, 19, quand Achard dit que toutes les causes sont rationnelles.

Les raisons déployantes (*explicatrices*) ne sont même pas exposées, et il n'est pas possible pour l'instant d'établir l'origine du nom de cette sorte de raisons. Emmanuel Martineau trouve que le concept de raison déployante provient des raisons séminales d'Augustin, et que le terme *nous* a été emprunté au texte grec de l'*Épître aux Romains* X, 34⁶⁴³. Il rejette la version d'origine calcidienne (*Commentarium*, 176 et 152). Calcidius, quant à lui, utilise le terme *nous* (« quem noyn Graeci uocant ») pour expliquer le deuxième Dieu qui provient à partir du premier et qui est son intellect, ou la providence⁶⁴⁴. Il nous semble probable qu'Achard a utilisé la transcription *noyn* du mot calcidien *noyn*.

⁶⁴⁰ « Mundane igitur substantie causae sint quator: efficiens ut deus formalis ut dei sapientia finalis ut eiusdem benignitas materialis quatuor elementa », Thierry de Chartres, *De sex dierum operibus*, ed. HÄRING, p. 555.

⁶⁴¹ « Notantur autem quatuor in principio principales causae: efficiens, id est creator; formalis, ipsius sapientia; finalis, eiusdem bonitas; materialis, quatuor elementa. », GUILLAUME DE CONCHES, *In Consolationem*, metrum 9, dans *Opera omnia*, t. II, *Glosae super Boetium*, éd. L. NAUTA, Turnhout, 1999 (CCCM, 158), p. 145; « Ostendit Philosophia hucusque diuinam potentiam quae est efficiens causa mundi, et ipsius sapientiam quae est formalis, eiusdem que bonitatem quae est finalis. », *ibid.*, p. 169; « Et ut eum perpetuitati propaget, quatuor illius causas, scilicet efficientem, formalem, finalem, materialem ostendit, ut ex talibus causis quiddam perpetuum posse creari manifestet. Et est efficiens causa diuina essentia, formalis diuina sapientia, finalis diuina bonitas, materialis quatuor elementa. », GUILLAUME DE CONCHES, *Opera omnia*, t. III, *Glosae super Platonem*, XXXII, ed. E. JEAUNEAU, Turnhout, 2006 (CCCM, 203), p. 60-61.

⁶⁴² ACHARD DE SAINT-VICTOR, *L'unité <de Dieu> et la pluralité des créatures (De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum)*, éd. E. MARTINEAU, Saint-Lambert-des-Bois, 1987, p. 183, II, 17, note 2.

⁶⁴³ E. MARTINEAU, « Eclaircissement III. Les causes efficientes et leur dénominations latine et grecque », dans ACHARD DE SAINT-VICTOR, *L'unité <de Dieu> et la pluralité des créatures (De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum)*, éd. E. MARTINEAU, Saint-Lambert-des-Bois, 1987, p. 212-214.

⁶⁴⁴ P. DRONKE, *The spell of Calcidius: platonic concepts and images in the medieval West*, Firenze, 2008, p. 24.

Cette raison s'appelle aussi l'art de Dieu. L'art de Dieu est sa Sagesse d'après Augustin (*In Iohannis Evangelium tr.* I, 17) et Erigène (*Periphyseon*, III). Erigène même dit qu'il est une cause *per hoc*.

Achard est le seul penseur qui unit la doctrine des trois sortes de raisons avec la doctrine des attributs de Dieu. Les attributs qu'il décrit ressemblent à ceux d'Hugues de Saint-Victor. Le sujet de l'équilibre des attributs a été introduit brièvement par Hugues et Richard. En effet, la raison *explicatrix* d'Achard fait penser au fait que chez Hugues de Saint-Victor la puissance de Dieu déploie (*explicat*) les causes primordiales (*Sententiae de divinitate*, Pars 2, 77-89; *De sacramentis* (I, II, XXII). Ces aspects de la doctrine des raisons sont communs pour Achard, Hugues et Richard.

La question de savoir si Dieu peut faire ce qui contredit aux lois qu'il a établies a été reprise plus tard par Hugues de Saint-Cher, Thomas d'Aquin, Henri de Gand, etc. Il s'agit d'une discussion à propos de la puissance absolue et conditionnée (Hugues de Saint-Cher) ou absolue et ordonnée (Duns Scot)⁶⁴⁵.

La deuxième doctrine de la causalité d'Achard (celle du chapitre II, 20) semble ne pas avoir de modèles directs. Même si chaque cause ou raison prise séparément peut trouver son analogue dans les écrits qui précèdent Achard⁶⁴⁶, les définitions exactes de ces causes données dans le *De unitate*, et même cette liste des causes, n'ont pas de correspondances directes.

⁶⁴⁵O. BOULNOIS, « Introduction : Ce que Dieu ne peut pas », dans *La puissance et son ombre. De Pierre Lombard à Luther*, éd. O. BOULNOIS, Paris, 1994, p. 53-57.

⁶⁴⁶La cause originelle chez Augustin, *De Trinitate*, III, 8, 13, dont l'occurrence a été repérée par Emmanuel Martineau, voir ACHARD DE SAINT-VICTOR, *L'unité <de Dieu> et la pluralité des créatures (De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum)*, éd. E. MARTINEAU, Saint-Lambert-des-Bois, 1987, p. 193, I, 20, note 3 ; la cause naturelle chez Cicéron, *De fato* et Sénèque, *Naturales quaestiones*, etc. ; la cause judiciaire dans le vocabulaire de la rhétorique judiciaire, ACHARD DE SAINT-VICTOR, *Sermons inédits. Texte latin avec introduction, notes et tables*, éd. J. CHATILLON, Paris, 1970 (Textes philosophiques du Moyen Age, XVII), Sermo XIV, p. 192, note 14 ; et la cause finale, comme nous l'avons déjà démontré, chez Aristote et Sénèque.

Conclusion

Nous avons étudié les voies de l'apparition de la multiplicité en Dieu selon Achard de Saint-Victor. Sa formule trinitaire (l'Unité, Ce qui lui est égal et l'Égalité) apparaît suite à l'emploi du principe de la participation à Dieu. Ce principe provient de l'association de deux éléments :

- la doctrine aristotélicienne de la prédication intra- et extra-catégorielle ;
- la doctrine platonicienne selon laquelle les créatures ont leurs prototypes en Dieu. Ces prototypes sont leurs exemplaires et les sources de l'existence des créatures.

Par conséquent, Achard enseigne que les êtres uns dans le monde participent à l'unité en Dieu (c'est la prédication extra-catégorielle) et que les personnes divines (l'unité et l'égalité) sont identiques (dans ce cas, la participation, que nous expliquons comme prédication intra-catégorielle, devient l'identité). De cette façon, la première multiplicité en Dieu est logique et non ontologique. Les deux attributs de Dieu – l'unité et l'égalité – sont, d'après Achard les personnes. Cela nous permet d'appeler cette pluralité les pluralités des attributs.

La procession des deux personnes à partir de la première fait penser à la procession qui a lieu dans le néoplatonisme entre la source et les dérivés. La perfection de la source fait procéder les hypostases. Achard n'adopte pas cette doctrine. La deuxième personne apparaît en Dieu car la pluralité existe nécessairement dans l'unité première (I, 1 et 25). Achard accepte la procession des personnes dans la Trinité, mais il souligne que la procession s'arrête à la troisième personne. Le fait que les personnes sont différentes grâce à leurs qualités distinctives crée une autre pluralité en Dieu – la pluralité des propriétés. Les relations entre les personnes de la Trinité sont des exemplaires – des prototypes – des relations dans le monde créé, mais les personnes ne sont pas les sources des êtres. Dieu est distinct d'une créature, il est sa cause exemplaire.

La troisième pluralité en Dieu est la pluralité des raisons dans une seule personne – le Verbe. Ces raisons sont distinguées non seulement quantitativement (selon les êtres créés), mais aussi qualitativement (trois sortes de raisons pour chaque être : finales, formelles et déployantes). Cette doctrine est liée à celle de la création du monde. Dieu a eu les raisons dans son Verbe avant de créer les êtres dans le monde selon ces raisons. Cette doctrine incorpore aussi celle de la hiérarchie platonicienne : il existe la première raison (Forme ou Cause) et les raisons qui proviennent à partir d'elle. Les raisons sont distinguées aussi grâce aux trois attributs de Dieu, ce qui est une doctrine théologique majeure de l'époque. Dans le cas d'Achard, ces attributs sont la Puissance (les raisons déployantes), la Sagesse (formelles) et la Volonté (ou l'indulgence, finales).

Les éléments de la doctrine d'Achard pouvaient être inspirés par les doctrines des penseurs tardo-antiques et contemporains. Dans le cas des doctrines de la participation et des raisons dans le Verbe, l'inspiration tardo-antique est plus présente, dans le cas des doctrines de la procession

(notamment l'impossibilité de la procession de quatrième personne) ou des attributs de Dieu, l'influence de Saint-Victor est plus claire.

Nous avons montré que les doctrines platoniciennes de la participation et de la multiplicité des raisons dans le Verbe ont été transmises par Augustin et Erigène. La doctrine des causes des êtres a été transmise par plusieurs penseurs différents, dont notamment Sénèque, Calcidius, Augustin, Erigène et Hugues de Saint-Victor.

Troisième partie

La pluralité dans les créatures

Introduction

Dans la troisième partie, nous allons continuer à étudier le platonisme du XII^e siècle, mais notre attention se portera vers un niveau plus bas dans la hiérarchie des êtres. Le sujet de cette partie est la relation entre les unités intelligibles et les êtres sensibles. Selon la doctrine platonicienne, Dieu connaît le monde. Les unités intelligibles sont les moyens de cette connaissance et les êtres sensibles les objets. Nous allons nous demander quelles sont les doctrines et les questions qui s'appliquent à ce niveau de la hiérarchie.

Nous poursuivrons l'étude de cette question : comment l'unité et la pluralité coexistent-elles ? La définition de l'unité, dans ce cas, s'appuie sur la question de l'identité ou de la similitude entre les objets, et la pluralité sur la multiplication des prototypes. Nous verrons comment Achard définit ces principes en développant les schémas platoniciens de procession des êtres à partir de Dieu.

Le fil rouge de notre récit est le problème de l'identité. Il s'agit d'établir la similitude entre l'unité-prototype et l'unité-copie, mais aussi de définir ce qui rend chaque objet unique.

Achard consacre la plus grande partie du *De unitate* à l'étude des formes. Voilà pourquoi le chapitre VIII sera consacré à la doctrine des formes chez Achard et ses prédécesseurs. Nous allons établir quelles notions (idées, formes, espèces, etc.) ont été considérées comme les unités intelligibles par les platoniciens tardo-antiques et alto-médiévaux, et quels traits distinctifs de ces notions Achard incorpore dans sa doctrine des formes. Achard utilise la notion de la forme première. Cela permet de supposer qu'il développe la doctrine de la hiérarchie des unités intelligibles. Nous allons étudier les différentes versions de cette doctrine qui ont été établies avant Achard pour comprendre quelle est la particularité de sa doctrine, et d'où il pouvait tirer son inspiration. La dernière question, que nous allons étudier dans le chapitre VIII, est la variété des formes chez Achard. Aristote décrit une chose individuelle à travers des notions générales. Voilà pourquoi, notre premier pas vers la définition de l'identité des choses est d'établir s'il existe des formes individuelles et générales dans la doctrine d'Achard.

Après avoir établi la présence de la hiérarchie des formes chez Achard, nous allons étudier la relation entre les différents niveaux de cette hiérarchie dans le chapitre IX. Pour expliquer cette relation, Achard introduit le couple *in intellectu/in actu* qui désigne deux niveaux des êtres. Nous allons examiner l'origine possible du nom de ce couple (*intellectus* et *actus*) et de son sens (la distinction de deux niveaux chez les auteurs tardo-antiques). Cela mènera à définir la modalité de cette distinction chez Achard, à savoir établir s'il s'agit de la doctrine de la connaissance ou de l'être. Ensuite, la relation entre les différents niveaux de la hiérarchie sera analysée. Nous allons nous demander quelles sont les similitudes et les distinctions entre les unités à ces niveaux et

comment le couple terminologique *in intellectu/in actu* sert à les expliquer. L'identité en question dans ce chapitre est celle qui apparaît entre les modèles et les copies dans les systèmes platoniciens. Les formules d'identité développées par les philosophes anciens seront comparées avec celle d'Achard de Saint-Victor.

Le chapitre X est consacré au monde sensible. Il n'était jamais prioritaire pour les penseurs chrétiens. Dieu – un être *par excellence* – a un caractère non sensible. Tous les savoirs à propos du monde sont aussi intelligibles. En même temps, les philosophes antiques ont parlé de Dieu et de la matière comme de deux principes distincts. Platon décrit le monde du devenir qui consiste en la matière et en des idées. Dans la philosophie chrétienne, le monde créé a une nature différente de Dieu. Les penseurs chrétiens ont, par conséquent, un défi : expliquer comment Dieu pouvait créer le monde qui a une nature qui lui est différente. Ainsi, après avoir exposé, dans les chapitre VIII et IX, la manière dont le monde est vu par Dieu et par l'homme, dans le chapitre X, nous examinerons la question : quels sont les êtres dans le monde. Une étude de la doctrine de la forme peut créer l'impression qu'il n'y a rien dans le monde sauf des formes et que les choses sont égales aux *idos* (des formes dans la matière). Dans le chapitre X, cette conclusion sera mise en question. Nous allons étudier les notions qui ont été utilisées pour décrire le monde sensible par les penseurs antérieurs au XII^e siècle et par les victorins : essence, substance, corps, matière, etc. La difficulté de notre travail consiste dans le fait que la vision du monde sensible chez les platoniciens est un sujet assez mal étudié. Pourtant, nous croyons que cette étude est indispensable pour comprendre comment Achard de Saint-Victor accepte l'héritage des platoniciens et, notamment, pour établir sa réponse à la question de l'identité. L'étude du monde sensible nous permettra de poser enfin la question de l'identité des êtres dans les changements et de comprendre quels éléments de l'être changent et lesquels restent identiques.

CHAPITRE VIII

La *forma*

Voici les questions qui ont été posées par rapport à la doctrine de la forme du *De unitate*:

- Qu'est-ce que la forme ? (dans le cadre de quelle doctrine Achard la définit-elle ?) ;
- Est-ce qu'il existe une hiérarchie des formes ?
- Quelles unités intelligibles y-t-il parmi les formes ?

Comme nous allons le montrer, la *forma* est une notion qui croise le champ sémantique de plusieurs autres notions. Par conséquent, ce chapitre va porter majoritairement sur l'étude de cas d'emploi du mot *forma* et sur des notions qui lui ressemblent chez des penseurs tardo-antiques et médiévaux. La question de la hiérarchie a été déjà partiellement étudiée dans le chapitre V : « L'unité et la pluralité en Dieu ». Nous avons montré comment la distinction de deux niveaux des êtres arrive jusqu'au XII^e siècle. Nous avons aussi étudié la doctrine du Verbe qui est la première unité intelligible dans le chapitre VII : « La pluralité des raisons dans le Verbe ». Désormais, le centre de notre intérêt va se déplacer vers les niveaux moyens de la hiérarchie métaphysique. Dans ce chapitre, nous allons étudier les unités intelligibles qui unissent la première unité et les êtres sensibles, pour voir quelles elles sont et comment elles décrivent la réalité.

VIII.1 La notion de *forma* dans la philosophie tardo-antique latine

Le terme *forma* est apparu dans l'ancienne philosophie latine pour traduire les termes grecs *eidos*, *idea* et *morphe*, qui se trouvaient chez deux philosophes majeurs : Platon et Aristote⁶⁴⁷.

Platon propose la théorie des idées en tant que prototypes et raisons des choses qui existent dans le monde (livre VII de *La République*). Les idées sont imposées dans le réceptacle (la matière pure) pour créer des choses. Les idées dans les choses sont les *idos*.

Aristote développe une doctrine selon laquelle chaque chose a quatre causes (*Physique*, II, 3, 194b23-195a, 2 ; II, 7, 198a14-22). L'une de ces causes est la forme (*morphe*, livre V de *La Métaphysique*).

Une autre doctrine qui a influencé le développement de la notion de forme au Moyen Age est la doctrine des deux substances d'Aristote (*Catégories*, 1a, 20–1b8). La substance première est

⁶⁴⁷ « Forme », dans *Vocabulaire européen des philosophies : dictionnaire des intraduisibles*, éd. B. CASSIN, Paris, 2004, p. 451.

la réalité concrète d'une chose et la substance seconde est son concept. Aristote décrit également neuf accidents. La substance première (la chose concrète) est expliquée comme l'union de la substance seconde et des accidents. La chose change quand la substance seconde change⁶⁴⁸. Les substances et les accidents seront compris aussi comme des formes.

Voyons comment la notion de forme a acquis tous ces sens à travers l'histoire de la pensée.

VIII.1.1 La définition de la forme

L'un des premiers témoignages de l'emploi du terme *forma* se trouve chez Cicéron (*Orator*, III, 9-10):

« De même donc que dans les formes et les figures il y a quelque chose de parfait et d'excellent que nous ne voyons qu'en imagination et à quoi nous nous référons pour imiter ce dont le propre est d'échapper à notre regard, de même il y a une image de l'éloquence parfaite que nous voyons en esprit et dont nos oreilles attendent le reflet. Ce sont ces modèles des choses qu'appelle « idées » le garant et le maître le plus profond non seulement de la spéculation intellectuelle, mais aussi de l'expression, Platon ; il dit qu'elles ne sont pas engendrées mais éternelles et qu'elles résident dans notre raison et notre intelligence ; les autres choses naissent, meurent, s'écoulent et passent, et ne restent pas longtemps dans un seul et même état⁶⁴⁹. »

Les formes de Cicéron correspondent aux idées de Platon. Cicéron oppose les formes, qui sont éternelles, au reste, qui naît et périt. De cette manière, Cicéron transmet le dualisme de Platon. En même temps, les formes sont des notions accessibles à notre connaissance⁶⁵⁰.

Sénèque emploie la notion de forme dans ses *Lettres*. Il traduit le mot aristotélicien *morphe* par le mot *forma*, et il reprend les notions platoniciennes *idea* et *idos*. Dans la *Lettre* LVIII, il définit l'*idos* en tant que « la forme prise au modèle et passée dans l'œuvre⁶⁵¹ ». Dans la *Lettre* LXV (4-5),

⁶⁴⁸ Cf. SPADE, P.V., « The Warp and Woof of Metaphysics: How to Get Started on some Big Themes », disponible sur: <<http://pvspade.com/Logic/docs/WarpWoof.pdf>>, (consulté le 6 août 2016), p. 19-22.

⁶⁴⁹ « Vt igitur in formis et figuris est aliquid perfectum et excellens, cuius ad cogitatum speciem imitando referuntur ea quae sub oculis ipsa non cadunt, sic perfectae eloquentiae speciem animo videmus, effigiem auribus quaerimus. Has rerum formas appellat 'ιδέας ille non intellegendi solum sed etiam dicendi gravissimus auctor et magister Plato, easque gigni negat et ait semper esse ac ratione et intelligentia contineri; cetera nasci, occidere, fluere, labi nec diutius esse uno et eodem statu. » , CICERON, *De oratore*, éd. et trad. A. YON, Paris, 1964, p. 4.

⁶⁵⁰ A propos de la doctrine de forma chez Cicéron voir S. GERSH, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, vol. I, Notre Dame, 1986, p. 145-154.

⁶⁵¹ « forma ab exemplari sumpta et operi inposita », SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, LVIII, éd. PRECHAC, trad. NOBLOT, p. 77.

Sénèque expose deux doctrines : celle de Platon et celle d'Aristote. Il énumère les quatre causes d'Aristote (matière, ouvrier, forme et fin). La forme, pour lui, est un *idos*⁶⁵².

Une fois, Sénèque emploie aussi le terme *forma* au sens de l'idée (LVIII, 27):

« Admirons, planant au plus haut de l'espace, les formes idéales de toutes choses ; un Dieu séjournant au milieu de ces êtres⁶⁵³. »

De cette façon, la forme a une double signification dans les *Lettres* de Sénèque : l'idée et l'*idos*. Il transmet aussi la vision d'Aristote d'une forme en tant que cause.

Ainsi, deux auteurs latins – Cicéron et Sénèque – reprennent la doctrine de Platon. Ils disent qu'il existe deux niveaux – les idées et les êtres muables (à ces derniers correspondent les *idos*). Les unités séjournant aux deux niveaux ont des qualités différentes, et, cependant, les idées sont les prototypes des *idos*. Selon Cicéron, la forme correspond à l'idée, et selon Sénèque, la forme correspond plutôt à l'*idos*.

Un autre parallèle entre la doctrine platonicienne et la notion de forme se trouve chez un représentant du médioplatonisme, Apulée (*Platon et sa doctrine*, VI, 192-3):

« Quant aux « idées », c'est-à-dire aux formes de toutes choses, elles sont simples et éternelles, sans d'ailleurs être corporelles ; c'est dans leur nombre que Dieu a choisi les modèles des choses présentes et futures ; on ne peut trouver dans ces archétypes plus d'une seule image de chaque espèce ; et tout ce qui naît a, comme la cire, sa forme et sa figure marquées par cette empreinte des modèles⁶⁵⁴. »

Ainsi, les formes sont les idées et les modèles (*exempla*) des choses. Dieu opère par ces idées. Il existe seulement une forme archétype pour chaque espèce. De cette manière, Apulée pose la question du nombre des prototypes par rapport aux choses.

⁶⁵² « 'Tertia est forma, quae unicuique operi inponitur tamquam statuae' : nam hanc Aristoteles idos uocat. » SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, LXV, éd. PRECHAC, p. 107.

⁶⁵³ « Miremur in sublimi uolitantibus omnium formas deumque inter illa uersantem », *Ibid.*, LVIII, éd. PRECHAC, trad. NOBLOT, p. 79.

⁶⁵⁴ « Ἰδέαις vero, id est formas omnium, simplices et aeternas esse nec corporales tamen; esse autem ex his, quae deus sumpserit, exempla rerum quae sunt eruntque, nec posse amplius quam singularum specierum singulas imagines in exemplaribus inueniri gignentium que omnium ad instar cerae formas et figurationes ex illa exemplorum impressione signari. », APULEUS, *De philosophia libri*, éd. C. MORESCHINI, Stuttgart- Leipzig, 1991 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), p. 93 ; trad. APULEE, *Platon et sa doctrine*, dans APULEE, *Opuscules philosophiques*, éd., trad. et notes J. BEAUJEU, Paris, France, 1973, p. 65.

La notion de *forma* a aussi été acceptée par Augustin. Dans son *De ideis*, il dit que la traduction littéraire du mot *idea* serait *forma* bien qu'il préfère le terme *ratio*. Les idées, d'après lui, sont les « formes principales » des choses⁶⁵⁵.

Augustin explique aussi pourquoi les choses sont formées (*De libero arbitrio*, II, XVII, 45) :

« En effet, tout être muable est aussi nécessairement formable ; car de même que nous disons muable ce qui est susceptible d'une mutation, de même j'appellerais formable tout ce qui est susceptible d'une formation. Or rien ne peut se former soi-même, parce que rien ne peut donner ce qu'il n'a pas ; et, assurément, c'est pour avoir une forme qu'un être est formé⁶⁵⁶. »

Augustin explique le changement dans le monde grâce à la formation. Changer, pour une chose, consiste à recevoir une nouvelle forme. La chose ne peut pas se former elle-même car elle ne peut se donner la forme qu'elle n'a pas. Elle reçoit donc sa nouvelle forme à partir d'une forme éternelle. Les formes éternelles se superposent sur des réceptacles qui existent dans le monde créé. Dans le cas du changement décrit par Augustin, le réceptacle a déjà une forme à laquelle se superpose une autre.

Dans les autres œuvres d'Augustin, la forme est employée dans le cadre de doctrines théologiques différentes (par exemple, l'incarnation dans le *De Trinitate*, I, VII, 14 : la forme de Dieu et la forme d'un esclave, en reprenant le vocabulaire de saint Paul dans ses traductions latines, *Philip.* 2,6).

Dans le livre XV du *De Trinitate* (VIII, 14), Augustin parle de la transformation de la nature (forme) humaine grâce à Dieu :

« Nous passerons d'une forme à une autre, de la forme obscure à la forme lumineuse. Car la forme obscure est déjà image de Dieu et par là même sa gloire : forme dans laquelle nous avons été créés hommes, supérieurs aux autres animaux. C'est de la nature humaine que ces paroles sont dites : 'L'homme ne doit pas se voiler la face, étant donné qu'il est l'image de la gloire de Dieu'. Cette nature, la plus noble parmi les choses créées, une fois purifiée de

⁶⁵⁵ « Ideas igitur Latine possumus vel formas vel species dicere, ut verbum e verbo transferre videamur. Si autem rationes eas vocemus, ab interpretandi quidem proprietate discedimus – rationes enim Graece *logoi* appellantur non *ideae* –, sed tamen quisquis hoc vocabulo uti voluerit, a re ipsa non abhorrebit. Sunt namque *ideae* principales quaedam formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae divina intellegentia continentur. », AUGUSTIN, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, qu. 46, éd. MUTZENBECHER, p.71.

⁶⁵⁶ « Omnis enim res mutabilis etiam formabilis sit necesse est. Sicut autem mutabile dicimus quod mutari potest, ita formabile quod formari potest appellauerim. Nulla autem res formare se ipsam potest, quia nulla res potest dare quod non habet, et utique ut habeat formam formatur aliquid. », AUGUSTIN, *De libero arbitrio*, II, XVII, 45, éd. GREEN, p. 257; trad. AUGUSTIN, *Dialogues philosophiques III*, introd., trad. et notes par G. MADEC, Paris 1976 (BA, 6), p. 359.

son impiété par son Créateur, quitte sa forme déformée (*deformis forma*) pour devenir une forme belle en quelque sorte fidèle à elle-même (*forma formosa*)⁶⁵⁷. »

Par la forme, Augustin comprend une nature en l'occurrence humaine qui est susceptible d'être purifiée. Cette nature passe de l'état difforme à l'état formé, voir même « beau » (*formosa*), en s'approchant de Dieu. Elle se forme selon la forme qui est le Verbe.

Ainsi, dans cette doctrine, Augustin utilise deux applications de la notion *forma* : la nature humaine et le Verbe de Dieu. La dernière forme est plus haute et parfaite, et elle sert en tant qu'exemple à la première.

Augustin propose aussi la doctrine de la conversion – le retour spirituel de l'homme vers Dieu, grâce à la formation (*De Gen. ad litt.*, I, IV, 9). Cette formation est possible car la créature imite la forme du Verbe (Fils de Dieu). Selon Aimé Solignac, cette doctrine doit son origine à la doctrine de l'ascension de Plotin⁶⁵⁸.

Dans le *De ideis*, Augustin accepte la doctrine platonicienne. Dans ces autres œuvres, il emploie la forme au sens aristotélien : une forme peut remplacer une autre forme, ce qui implique le changement d'une chose. Augustin introduit dans ses textes les deux aspects de la signification de la forme – la forme supérieure (le Verbe) et les formes qui influencent les choses.

La notion de *forma* a également été employé par Boèce. Voir le *De Trinitate*, II :

« Et de fait, tout être est à partir d'une forme. La statue, en effet est dite effigie de l'animal non pas selon l'airain, parce qu' (il est sa) matière, mais selon la forme, qui en est distinctive, et l'airain lui-même n'est pas dit selon la terre, parce qu' (elle est) sa matière, mais selon la figure de l'airain. La terre elle-même non plus n'est pas dit *kata ten hylen*, mais selon la siccité et la gravité, qui sont des formes. Rien, par conséquent, n'est dit selon la matière mais (tout est dit) selon la forme propre⁶⁵⁹. »

⁶⁵⁷ « De forma in formam mutamur atque transimus de forma obscura in formam lucidam, quia et ipsa obscura imago dei est, et si imago, profecto etiam et gloria in qua homines creati sumus praestantes ceteris animalibus. De ipsa quippe natura humana dictum est: Vir quidem non debet uelare caput cum sit imago et gloria dei. Quae natura in rebus creatis excellentissima cum a suo creatore ab impietate iustificatur a deformi forma formosam transformatur in formam », AUGUSTIN, *De Trinitate*, XV, VIII, 14, éd. MOUNTAIN, GLORIE, p. 478, trad. P. AGAËSSE et J. MOINGT, p. 459 (trad. modifiée I. LYSTOPAD).

⁶⁵⁸ A. SOULIGNAC, « Conversion et formation », dans AUGUSTIN, *Confessions*, éd. M. SKUTELLA, introd. et notes A. SOULIGNAC, trad. E. TRÉHOREL et G. BOUISSOU, Paris, 1962 (BA, 14), p. 614-615.

⁶⁵⁹ « Omne namque esse ex forma est. Statua enim non secundum aes, quod est materia, sed secundum formam, qua in eo insignita est, effigies animalis dicitur, ipsumque aes non secundum terram, quod est eius materia, sed dicitur secundum aeris figuram. Terra quoque ipsa non 'kata ten hylen' dicitur, sed secundum siccitatem gravitatemque, quae sunt formae. Nihil igitur secundum materiam esse dicitur sed secundum propriam formam. », BOECE, *De Trinitate*, 2 dans *De consolatione philosophiae. Opuclusa theologica*, éd. C. MORESCHINI, Munich-Leipzig, 2005 (Biblioteca teubneriana), p. 169-170 ; trad. BOECE, *Opuclusa Sacra*, trad. A. GALONNIER, t.II, Louvain-Paris, 2013, p. 138-141.

Boèce considère les êtres comme étant constitués de matière et de forme. La forme est un élément principal, elle définit ce qu'est la chose. La connaissance est possible grâce aux formes et non à la matière. Plus loin, il ajoute :

« Seulement, la substance divine est une forme sans matière et pour cela elle est aussi quelque chose d'un, et est ce qu'il est [...]. Il ne peut effectivement pas être rendu sous-jacent ; en effet, il est forme, et les formes ne peuvent être sous-jacentes. C'est un fait que d'autres formes sont sous-jacentes à des accidents, comme l'humanité, qui ne reçoit pas vraiment d'accidents en ce qu'elle est elle-même, mais en ce que la matière lui est sous-jacente ; en effet, au moment où la matière sous-jacente à l'humanité reçoit un accident quelconque, l'humanité elle-même paraît le recevoir. Tandis que la forme, qui est sans matière, ne pourra être quelque chose de sous-jacent ni même inhérent à la matière, sans quoi, en effet, elle ne serait plus forme mais image. C'est effectivement de ces formes-ci, qui sont exemptes de matière, que proviennent ces formes-là, qui sont dans la matière et produisent le corps. Car nous abusons en appelant formes celles qui sont dans les corps, alors qu'elles sont des images⁶⁶⁰. »

Les formes pour Boèce sont : la forme qui est Dieu, et les formes séparées de la matière (l'humanité, la gravité, etc.). Les formes dans la matière sont des images et non de vraies formes.

Le fait que Dieu est la forme implique qu'il soit un, car la forme séparée de la matière n'accepte pas d'accidents et Boèce adopte la doctrine de l'individuation des êtres à travers les accidents. Dans le *De Trinitate*, Boèce dit que la matière reçoit des formes. De cette façon, il suit la doctrine de Platon⁶⁶¹.

Dans le *De hebdomadibus*, Boèce associe la forme avec l'être (*esse*) en le distinguant de ce qui est (*id quod est*)⁶⁶². De cette manière, la forme est comprise comme une source véritable de l'être de la chose.

Voici l'emploi de la notion de *forma* dans le *De diuisione* :

⁶⁶⁰ « Sed divina substantia sine materia forma est atque ideo unum est, et est id quod est [...]. Neque enim subiectum fieri potest : forma enim est, formae vero subiectae esse non possunt. Nam quod ceterae formae subiectae accidentibus sunt, ut humanitas, non ita accidentia suscipit eo quod ipsa est, sed eo quod materia ei subiecta est; dum enim materia subiecta humanitati suscipit quodlibet accidens, ipsa hoc suscipere videtur humanitas. Forma vero quae est sine materia non poterit esse subiectum nec vero inesse materiae: neque enim esset forma, sed imago. Ex his enim formis quae praeter materiam sunt, istae formae venerunt quae sunt in materia et corpus efficiunt. Nam caeteras quae in corporibus sunt abutimur formas vocantes, dum imagines sint. », *Ibid.*, éd. MORESCHINI p. 170-1; trad. GALONNIER, p. 140-143.

⁶⁶¹ Cf. P.V. SPADE, « The Warp and Woof of Metaphysics: How to Get Started on some Big Themes », disponible sur: <<http://pvspade.com/Logic/docs/WarpWoof.pdf>>, (consulté le 6 août 2016), p. 11-12.

⁶⁶² « Diversum est esse et id quod est; ipsum vero esse nondum est, at vero quod est, accepta essendi forma, est atque consistit. », BOECE, *De hebdomadibus*, éd. MORESCHINI, p. 187.

« La multitude des parties est la matière et la forme est la composition de ces mêmes parties⁶⁶³. »

« La matière est le genre et la forme est la différence⁶⁶⁴. »

La forme est comprise comme un élément qui se superpose au réceptacle (la matière). La forme et la matière, dans ce contexte, sont des principes métaphysiques employés dans un sens technique pour désigner les phénomènes de l'individu composé de parties dans le premier cas, de l'espèce et de la différence dans le deuxième. Dans cette œuvre, Boèce prend la relation matière-forme pour expliquer la réception d'une nouvelle forme par un objet existant.

De cette manière, Boèce suppose que la forme peut avoir des applications différentes : la forme qui est Dieu, les formes séparées de la matière et les images des formes dans la matière. La forme se superpose au réceptacle (la matière). En même temps, la forme est un composant d'une chose dont elle définit ce qu'elle est.

En définitive, dans la philosophie tardo-antique, la définition de la forme absorbe des éléments du platonisme et de l'aristotélisme. En un sens platonicien, elle désigne une raison de la chose qui est séparée d'elle-même. Ce mode d'emploi se retrouve chez tous les auteurs étudiés : Cicéron, Sénèque, Apulée, Augustin et Boèce. Dans le sens aristotélicien, elle désigne une partie d'une chose qui rend cette chose connaissable. Ce qui a été introduit par Aristote comme la substance – une partie essentielle d'une chose – est interprétée par Augustin et Boèce comme la forme. Elle provient de Dieu. Et cela rapproche ses doctrines du platonisme. Et en même temps, elle influence les êtres muables. Et c'est cette tendance à poser la structure du monde sensible, notamment d'une chose, comme le sujet indépendant de l'enquête qui témoigne de l'influence de l'aristotélisme sur Augustin et Boèce.

VIII.1.2 La hiérarchie des formes

Dans le *De unitate*, Achard propose une hiérarchie des formes : la forme première, la forme deuxième et la forme troisième. Par hiérarchie, nous comprenons une série des êtres, telle que chacun de ses éléments se trouve subordonné à celui qu'il suit.

⁶⁶³ « Totius vero partium multitudo materia est, forma vero earumdem partium compositio. », BOECE, *De divisione*, éd. J. MAGEE, Leiden, New York, Köln, 1998, p.14 =PL 64, 879D, trad. I. LYSTOPAD.

⁶⁶⁴ « Unde fit ut quaedam materia genus sit, forma differentia. » BOECE, *De divisione*, éd. J. MAGEE, p.16 =PL 64, 880B, trad. I. LYSTOPAD. Cf. l'*Isagoge* : « Et genus quidem consimile est materiae, formae vero differentia », PORPHYRE, *De Isagoge a Boethio translata*, éd. L. Minio-Paluello, *Aristoteles latinus*, t. 1 (6-7). *Categoriarum supplementa*, Bruges, Paris, 1966, p. 23.

Le développement du platonisme mène à l'élaboration d'une sorte de hiérarchie des principes qui expliquent la diversité des êtres dans le monde par leur relation à la source de leur existence.

Le médioplatonisme apporte la doctrine que les idées sont les pensées de Dieu. Les origines de cette doctrine se trouvent chez Platon et Aristote⁶⁶⁵. Les deux niveaux – Dieu et les idées – sont distingués. Cette doctrine se transforme dans une doctrine du *Logos*-Fils de Dieu qui contient des *logoi*.

Les formes se trouvent aux différents niveaux de cette hiérarchie. Pour Sénèque, la forme est plutôt l'*idos* (en bas), pour Cicéron, la forme est l'idée (en haut). Sénèque, Cicéron et Apulée lient Dieu et les formes, mais ils disent toujours que ce sont deux principes séparés.

Augustin et Boèce voient le monde divisé en trois parties : Dieu, les formes et les choses. Augustin distingue les formes-natures et la Forme-Verbe divine qui leur sert de modèle. Boèce distingue les formées séparées de la matière et la Forme-Dieu.

Désormais, nous allons observer les autres doctrines de l'Antiquité tardive concernant les unités sensibles qui contiennent des éléments hiérarchiques.

Certains éléments de la doctrine de Platon sont connus à travers la traduction latine du *Timée* faite par Calcidius :

« Il existe une première espèce, que ne perçoivent pas les sens, et qui reste en elle-même, à l'abri de la naissance et de la mort, une espèce qui n'admet en elle aucun élément venu d'ailleurs, et qui n'apparaît en rien d'autre, une espèce qui échappe à la vue et à la sensation et qui n'est perceptible qu'à la contemplation attentive de l'intellect. Il y a ensuite une seconde espèce qui est soumise à la naissance et aux sens ; cette espèce doit avoir un substrat, elle s'établit en un endroit qu'elle quitte lorsqu'elle change ou est détruite. On peut la connaître par l'opinion qui accompagne la sensation. La troisième espèce est celle du lieu, qui n'est pas lui non plus concerné par la destruction. Il fournit un emplacement à ce qui naît, mais il est perçu sans que celui qui le perçoit n'en ait une expérience sensible, et on ne peut s'en faire une idée que par le moyen d'un raisonnement bâtard⁶⁶⁶. »

⁶⁶⁵ R. M. JONES, « The Ideas as the Thoughts of God », in *Classical Philology*, t. 21, 1926, p. 324-326.

⁶⁶⁶ « Esse eius modi speciem semotam a sensibus in semet locatam sine ortu, sine occasu, quae neque in se recipit quicquam aliunde neque ipsa procedit ad aliud quicquam, inuisibilem, insensibilem, soli mentis intentioni animaduersionique perspicuam ; porro quod ab hoc secundum est, natiuum, sensibile, sustentabile, consistens aliquo in loco et rursum cum immutatione et interitu recedens, sensibus et opinione noscendum. Tertium genus est loci, quod ne ad interitum quidem pertinet; sedem porro praebet his quae generantur, sed ipsum sine sensu tangentis tangitur, adulterina quadam ratione opinabile. », CALCIDIUS, *Platonis Timaeus*, éd. B. BAKHOUCHE, p. 198-199= éd. Estienne 51E-52B.

Dans ce passage, Platon parle de trois espèces : imperceptible, perceptible et le lieu. Ces trois espèces correspondent aux idées (formes), aux *idos* (formes composées avec la matière) et à la matière⁶⁶⁷. En parlant de la cause, Platon parle de l'*opifex* : le démiurge de l'univers. Cet artisan crée l'univers d'après un modèle (28AB). La première espèce (les idées) est ce modèle (48E). Ainsi, dans le *Timée*, Platon décrit quatre éléments : Dieu, les idées, les *idos* et la matière. Parmi eux, la relation causale existe seulement entre les idées et les *idos*, les deux autres éléments participent chacun indépendamment de trois autres à la production du monde.

Un exemple de la hiérarchie médioplatonicienne est connu à travers Apulée (*Platon et sa doctrine*, V, 190):

« Platon estime qu'il y a trois principes des choses : Dieu, la matière – inachevée, non façonnée et que ne distingue ni forme, ni marque de qualité – et les formes des choses, qu'il appelle encore des 'idées'⁶⁶⁸. »

Ces trois principes ont des caractéristiques différentes et sont subordonnés. Dieu opère par les idées et les idées sont imprimées dans la matière.

Calcidius reprend la doctrine de Platon dans son *Commentaire sur le Timée*. Tullio Gregory décrit trois principes qui ont été pris par Calcidius de la philosophie médioplatonicienne : Dieu suprême, l'intellect de Dieu et l'âme du monde⁶⁶⁹. Nous allons définir la place des unités intelligibles dans ce schéma.

Voici sa description de l'espèce principale (*principalis species*, II, 339):

« Disons que l'espèce principale, c'est pour nous du moins qui sommes doués d'intellect, le premier objet intelligible, c'est du point de vue de dieu, la pensée parfaite de dieu ; par rapport à la matière, la limite et la mesure des choses corporelles et matérielles ; c'est par rapport à elle-même, une substance incorporelle et la cause de tout ce qui lui emprunte sa ressemblance ; c'est, en ce qui concerne le monde, le modèle éternel de tout ce qui a engendré la nature ; et pour le dire en peu de mots l'espèce principale, qui est l'Idée, doit être définie comme une substance incorporelle, sans couleur ni forme (*figura*), qui ne peut

⁶⁶⁷ P.V. SPADE, « The Warp and Woof of Metaphysics: How to Get Started on some Big Themes », disponible sur: <<http://pvspade.com/Logic/docs/WarpWoof.pdf>>, (consulté le 6 août 2016), p. 6.

⁶⁶⁸ « Initia rerum tria esse arbitrat Platō: deum et materiam inabsolutam, informem, nulla specie nec qualitatis significatione distinctam, rerum que formas, quas ἰδέας idem vocat. », APULEUS, *Platon et sa doctrine*, V, 190, éd. MORESCHINI, p. 92 ; trad. BEAUJEU, p. 63.

⁶⁶⁹ T. GREGORY, « The Platonic Inheritance », dans *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, éd. P. DRONKE, Cambridge-New York, 1988, p. 55.

être touchée, et qui doit cependant être saisie rationnellement par l'intellect, et de plus comme la cause de tout ce qui lui emprunte sa ressemblance⁶⁷⁰. »

D'après Calcidius, Il existe une espèce primaire qui doit « être saisie rationnellement par l'intellect ». Elle est ainsi accessible pour nous à travers ces effets.

L'espèce principale est formée (*formata*) et non formée en même temps. Elle n'est pas formée car elle n'est pas composée. Elle est formée car c'est à travers elle que les choses sont formées de l'espèce et de la matière⁶⁷¹.

Calcidius décrit également la seconde espèce (*secunda species*, II, 344):

« La seconde espèce, celle qui vient à l'être (*nativa*), doit son existence à l'espèce principale, qui est éternelle et ne vient pas à l'être, et qui est désignée sous le nom d' 'idée' »⁶⁷². »

Voici comment Calcidius introduit la distinction entre les espèces première et deuxième (II, 337) :

« Il faut faire une distinction, en ce qui concerne le modèle des choses, entre deux espèces : il y a celle qui sert à ordonner la matière, et il y en a une autre à l'image de laquelle a été produite l'espèce attribuée à la matière. De fait l'espèce assignée à la matière est seconde, tandis que la première est celle à l'image de laquelle a été produite la seconde [...] ; de même aussi l'espèce qui a ordonné la matière, est de second rang, tandis que l'autre, celle selon laquelle l'espèce seconde a été achevée, est l'espèce principale, sur laquelle porte notre propos à présent⁶⁷³. »

⁶⁷⁰ « Est igitur principalis species, ut cum aliqua dicatur effigie, iuxta nos quidem qui intellectus compotes sumus, primum intellegibile ; iuxta deum uero, perfectus intellectus dei ; iuxta siluam, modus mensura que rerum corporearum atque siluestrium ; iuxta ipsam uero speciem, incorporea substantia causaque eorum omnium quae ex ea similitudinem mutuatur ; iuxta mundum uero exemplum sempiternum omnium quae natura progenuit ; atque ut conceptim dicatur, primaria species, quae idea est, substantia definitur carens corpore, colore, figura, sine tactu, intellectu tamen cum ratione comprehendenda causaque omnium quae ex se similitudinem mutuatur. », CALCIDIUS, *In Platonis Timaeum*, II, 339, éd. B. BAKHOUCHE, p. 564-567. Ici et ensuite, la traduction est modifiée par I. LYSTOPAD.

⁶⁷¹ « Rursum silua dicebatur informis < ; dicetur etiam principalis species non formata > sed nec informis ; formatum enim quidque compositum sit necesse est ex participante et ex participabili, ut statua, in qua participat quidem aes, participatur uero impressa forma, sed species est simplex et incomposita. Propterea igitur species negatur esse formata ; nec uero minime est formata, nam propter hanc alia quoque omnia quae sunt formata in possessione uultus sunt. », *Ibid.*, II, 338, p. 564.

⁶⁷² « Quippe secunda species, id est natiua, mutuatur substantiam de specie principali, quae sine ortu est et aeterna, censita ideae nomine, silua demum ex natiua specie sumit substantiam. », *Ibid.*, II, 344, p. 570-571.

⁶⁷³ « Eodem igitur modo etiam in exemplo rerum gemina species consideratur: illa, qua exornata silua est, nihiloque minus alia species ad cuius similitudinem illa species facta est quae siluae tributa est. Et est imposita quidem siluae species secunda, prima uero illa, ad cuius haec secunda similitudinem facta est. [...], sic etiam species quae siluam exornauit secundae dignitatis est, illa uero alia iuxta quam secunda species absoluta est, principalis est species, de qua sermo habetur ad praesens. », *Ibid.*, II, 337, p. 562-565.

De cette façon, la distinction entre la première et la seconde espèce correspond à la distinction platonicienne entre *idea* et *idos*.

Calcidius parle aussi du troisième genre qui, selon son interprétation des textes platoniciens, serait la matière (*silua*). La matière est le « lieu » des espèces incorporelles, ou le réceptacle des espèces corporelles⁶⁷⁴. L'espèce principale (*species principalis* ou *primaria*), l'espèce seconde (*species nativae*) et la matière constituent les trois « rayons » constitutifs du monde d'après Calcidius.

Ainsi, bien que Calcidius utilise une terminologie différente des autres auteurs tardo-antiques, il propose une hiérarchie consistant en trois éléments : l'espèce principale, les espèces *nativae* et la matière.

Calcidius donne aussi une autre version de cette doctrine (II, 272):

« Assurément le premier élément de l'univers est la matière dépourvue de forme et de qualité, et que modèle la forme intelligible pour que le monde soit ; c'est d'elles – la matière et l'espèce – que viennent le feu pur et intelligible et les autres substances pures qui, au nombre de quatre, sont à leur tour à l'origine des matières sensibles – ignées, aquatiques, terrestres ou aériennes. Le feu pur et les autres espèces de substance, pures et intelligibles, qui sont les modèles des corps, sont appelés Idées⁶⁷⁵ ».

Dans ce passage, Calcidius décrit les éléments suivants de l'univers :

- l'espèce (*intelligibilis species*) ;
- les quatre premières substances (elles-mêmes idées ou espèces) ;
- les matières sensibles qui proviennent de ces idées ;
- la matière (*silua*) « dépourvue de forme et de qualité.

Plus loin, il ajoute que les idées sont les modèles des choses naturelles⁶⁷⁶.

Par conséquent, il distingue la matière première et les matières formées par les espèces. Les quatre premières substances (ignées, aquatiques, terrestres et aériennes) sont parmi les espèces secondes.

⁶⁷⁴ « Puto eum dignitatis respectu tertium genus dixisse siluam [...]. At uero locum uocat eam uelut regionem quandam suscipientem specierum incorporearum intelligibilium que simulacra, semper eandem, uel quia sine generatione est et interitu uel quia necesse est eam locum stationem que esse et uelut receptaculum corporearum specierum, quae sunt membra mundi », *Ibid.*, II, 344, p. 570.

⁶⁷⁵ « Quippe primum elementum uniuersae rei silua est informis ac sine qualitate quam, ut sit mundus, format intelligibilis species; ex quibus, silua uidelicet et specie, ignis purus et intelligibilis ceteraque sincerae substantiae quattuor, e quibus demum hae materiae sensiles, igneae, aquatiles, terrenaes et aereae. Ignis porro purus et ceterae sincerae intelligibiles que substantiae species sunt exemplaria corporum, ideae cognominatae », *Ibid.*, II, 272, p. 500-501. Voir à propos de ce passage : S. GERSH, « Calcidius' Theory of First Principles », dans *Studia Patristica*, 18/2 : *Papers of 1983 Oxford Patristic Conference*, 1989, p. 86-7.

⁶⁷⁶ « *Idae* sunt exempla naturalium rerum », CALCIDIUS, *In Platonis Timaeum*, II, 304, éd. B. BAKHOUCHE, p. 532.

En définitive, Calcidius décrit les deux hiérarchies des êtres intelligibles: tripartite (espèce première, espèces secondes et la matière) pour décrire les formes qui se multiplient ; et quadripartite (espèce première, substances premières, les matières sensibles et la matière) pour montrer comment la matière sert à multiplier la forme sensible. Ces hiérarchies apparaissent suite au mouvement du deuxième principe – l'intellect de Dieu – qui, par sa nature, opère par des êtres intelligibles. Nous continuerons l'étude de ce principe dans un chapitre « *Intellectus* » en posant la question : « comment et à quel moment les espèces se multiplient-elles ? ».

Ajoutons quelques éléments de la doctrine d'Augustin :

« Pour que ces êtres muables ne s'arrêtent pas, mais continuent, par leurs mouvements calculés et la variété distincte de leurs formes, à parcourir, pour ainsi dire, le cours des temps, il doit exister une forme éternelle et immuable, telle qu'elle n'est ni contenue et comme répandue dans l'espace, ni étendue et diversifiée dans le temps⁶⁷⁷. »

Ainsi, Augustin discerne la forme unique des formes, et les formes qui proviennent à partir de cette forme unique. Plus loin, il ajoute qu'une forme éternelle et immuable existe pour que les corps et les esprits soient formés⁶⁷⁸. De cette façon, il propose un système hiérarchique qui comprend non seulement des entités immuables en haut et muables en bas, mais aussi l'unité (une forme) en haut et la multitude des choses en bas.

Un autre exemple fameux de hiérarchisation se trouve dans le *Periphyseon* d'Érigène :

« La première division de la Nature correspond à cette forme ou à cette espèce qui crée et qui n'est pas créée [...] ; la deuxième division de la nature correspond à la forme qui à la fois est créée et qui crée ; la troisième division de la Nature correspond à la forme qui est créée et qui ne crée pas ; enfin, la quatrième division de la Nature correspond à la forme qui ne crée pas et qui n'est pas créée⁶⁷⁹. »

⁶⁷⁷ « Ut ista mutabilia non intercipientur, sed dimensis motibus et distincta uarietate formarum quasi quosdam uersus temporum peragant, esse aliquam formam aeternam et incommutabilem, quae neque contineatur et quasi diffundatur locis neque protendatur atque uarietur temporibus », AUGUSTIN, *De libero arbitrio*, II, XVI, 44, éd. GREEN, p. 257 ; trad. AUGUSTIN, *Dialogues philosophiques III*, introd., trad. et notes par G. MADEC, Paris 1976 (BA, 6), p. 359.

⁶⁷⁸ « Quid autem amplius de mutabilitate corporis et animi dicamus? superius enim satis dictum est. conficitur itaque, ut corpus et animus forma quadam incommutabili et semper manente formentur. cui formae dictum est: mutabis ea et mutabuntur; tu autem idem es et anni tui non deficient. annos sine defectu pro aeternitate posuit prophetica locutio. de hac item forma dictum est quod in se ipsa manens innouet omnia. », *Ibid.*, II, XVII, 45, éd. GREEN, p. 267.

⁶⁷⁹ « Si rite forma uel species dicenda est prima omnium causa [...] ; quae creat et non creatur ; secunda in eam quae et creatur et creat; sequitur tertia quae creatur et non creat; dehinc quarta quae nec creat nec creatur », JEAN SCOT ÉRIGÈNE, *Periphyseon*, II, éd. JEAUNEAU, p. 3 = PL 122, 525AB; trad. BERTIN, t. I-II, p. 282.

Edouard Jeuneau explique cette division de la manière suivante :

- 1) « nature qui crée et n'est pas créée (Dieu en tant que cause suprême de toutes choses);
- 2) nature qui est créée et qui crée (les idées-archétypes, causes primordiales de toutes choses) ;
- 3) nature qui est créée et qui ne crée pas (les êtres soumis à la génération dans le temps et dans le lieu) ;
- 4) nature qui ne crée pas et qui n'est pas créée (Dieu en tant que fin ultime de toutes choses)⁶⁸⁰.»

En effet, la première et la quatrième natures désignent Dieu dans ces différentes fonctions : en tant que source et en tant que but. De cette façon, la division d'Érigène peut être réduite aux trois niveaux : Dieu, les idées et les êtres changeants du monde (bien que cette explication exclue du système érigénien le mouvement de retour).

Érigène est le premier à utiliser l'expression « forma prima » qui apparaît plus tard chez Achard. D'après Érigène, cette première forme de la nature est la Cause première, « le principe sans forme de toutes les formes et de toutes les espèces⁶⁸¹ ».

En outre, Érigène propose aussi la doctrine de « la Forme unique de toutes les formes » qui est le Verbe du Père. Les causes primordiales sont formées grâce à la conversion perpétuelle vers cette forme⁶⁸². Les causes sont à la fois éternelles (car elles participent à la forme éternelle) et créées (car elles se séparent à un moment donné du Verbe pour créer de choses)⁶⁸³. Il décrit la hiérarchie qui contient la forme première, les causes primordiales, les choses et la matière.

En définitive, la hiérarchie cognitive tripartite est souvent présente dans la philosophie tardo-antique. Dans le cas de Platon (le *Timée*) et de Calcidius, cette hiérarchie consiste en l'espèce première (l'idée), les espèces secondes (les *eidei*) et la matière. Dieu est le principe séparé des

⁶⁸⁰ E. JEAUNEAU, « L'homme et l'œuvre », dans JEAN SCOT, *Homélie sur le Prologue de Jean*, introd., texte critique, trad. et notes E. JEAUNEAU, Paris, 1969 (Sources chrétiennes, 151), p. 44.

⁶⁸¹ « Prima omnium causa [...] dum sit formarum et specierum omnium informis principium », JEAN SCOT ÉRIGÈNE, *Periphyseon*, II, éd. JEAUNEAU, p. 3 = PL 122, 525A ; trad. trad. F.BERTIN, t. I-II, p. 282.

⁶⁸² « Semper enim ad unam rerum omnium formam quam omnia appetunt, uerbum patris dico, conuersae formantur et formationem suam nusquam nunquam deserunt. Quae uero sub ipsis sunt in inferioribus rerum ordinibus ita ab eis creantur, ut ad se ipsas ea attrahant omnium que rerum unum principium appetant; et nullo modo ad ea quae sub eis sunt respiciunt, sed suam formam superiorem se semper intuentur, ut semper ab ea formari non desinant. Nam per se ipsas informes sunt et in ea uniuersali sua forma, in uerbo dico, semet ipsas perfecte conditas cognoscunt. Quis autem recte intelligentium haec quae de primordialibus causis dici possunt de informitate rerum dicere audebit? Praesertim cum et informis rerum materia non aliunde credatur manare, nisi ex primordialibus causis. Si enim primordiales causae ideo primordiales appellantur quia primitus ab una creatrice omnium causa creantur et ea quae sub ipsis sunt creant - nam primordiales causas et creari et creare praediximus - quid mirum si, quemadmodum in numero eorum quae post et per primordiales causas condita sunt informem materiem esse credimus certis que rationibus firmamus, eam quoque a primordialibus causis creari fateamur? », *Ibid.*, II, éd. JEAUNEAU, p. 30 = PL 122, 547B-548A.

⁶⁸³ Cf. R. ROQUES, « Remarques sur la signification de Jean Scot Érigène », dans *Miscellanea A. Combes*, Rome, 1967, p. 282.

idées. Apulée désigne trois principes : Dieu, idées et matière. Dans le cas d'Augustin, de Boèce et d'Erigène, la hiérarchie consiste en Dieu (le Verbe, la forme première), les formes, qui sont dans la forme première (les idées), et les formes dans les choses (*eidei*). La matière est aussi présente dans la doctrine de ces derniers, mais sa position est obscure (nous allons étudier cette question dans le chapitre : « La structure des êtres et le problème de l'identité dans le monde sensible chez les penseurs tardo-antiques et médiévaux »).

VIII.1.3 La variété des formes

Il a été établi que les formes sont des unités intelligibles. Elles fournissent des images aux êtres de ce monde. De cette façon, les formes sont à l'origine de l'existence des choses en tant que leurs prototypes et causes intelligibles. Descendons maintenant au deuxième échelon de la hiérarchie, et posons-nous la question : comment la multiplicité des formes créées apparaît-elle ?

VIII.1.3.1 Les unités intelligibles éternelles chez Augustin

Pour discuter de la problématique des unités intelligibles, Augustin utilise des notions différentes : *ratio*, *forma*, *idea*. L'une des notions qui croise le champ sémantique de la forme est *species*. Dans le *De Trinitate*, Augustin emploie la notion d'espèce corporelle. Dieu invisible gouverne toutes les espèces visibles à travers sa volonté (III, IV, 9). Dans le *De Genesi ad litteram*, les êtres qui étaient enfermés dans les causes primordiales naissent sous l'espèce visible (*manifestam*) propre à leur genre⁶⁸⁴.

Dans le *De civitate Dei*, il distingue deux sortes de *species* : les espèces à l'aide desquelles Dieu a créé le monde, et les espèces à l'aide desquelles des artisans humains transforment la matière corporelle (XII, XXVI)⁶⁸⁵. Dans le *De Trinitate* (XI, IX, 16), Augustin distingue quatre types d'espèces :

- l'espèce du corps perçu ;
- celle produite dans le sens du sujet percevant ;
- celle produite dans la mémoire ;

⁶⁸⁴ « Sed etiam ista secum gerunt tamquam iterum se ipsa inuisibiliter in occulta quadam vi generandi, quam extraxerunt de illis primordiis causarum suarum, in quibus creato mundo, cum factus est dies, antequam in manifestam speciem sui generis exorerentur, inserta sunt », AUGUSTIN, *De genesi ad litteram*, VI, X, 17, éd. J. ZYCHA, p. 470-471.

⁶⁸⁵ « Cum enim alia sit species, quae adhibetur extrinsecus cuicumque materiae corporali, sicut operantur homines figuli et fabri atque id genus opifices, qui etiam pingunt et effingunt formas similes corporibus animalium; alia uero, quae intrinsecus efficientes causas habet de secreto et occulto naturae uiuentis atque intellegentis arbitrio, quae non solum naturales corporum species, uerum etiam ipsas animantium animas, dum non fit, facit: supra dicta illa species artificibus quibusque tribuatur; haec autem altera non nisi uni artifici, creatori et conditori deo, qui mundum ipsum et angelos sine ullo mundo et sine ullis angelis fecit. », AUGUSTIN, *De civitate Dei*, éd. B. DOMBART et A. KALB, trad. G. COMBÈS, F.-J. THONNARD et M. A. DEVYNCK, Paris 1959, p. 236 (BA, 35).

- celle produite dans le regard intérieur de celui qui représente cet objet.

Ainsi, d'après le *De Trinitate*, les espèces sont des unités intelligibles formées dans l'esprit de l'homme grâce à sa sensation. Ces espèces sont des empreintes des espèces éternelles à l'aide desquelles Dieu a créé le monde.

Les autres sortes d'unités intelligibles sont des *vera*. Dans le *De libero arbitrio*, Augustin dit que la sagesse, en tant que Vérité, contient tout cela qui est immuablement vrai (*vera*, II, XII, 33). Il s'agit d'une « réalité qui se présente en commun à tous ceux qui font usage de leur raison et de leur intelligence⁶⁸⁶ ». Augustin explique cette réalité comme « objective » (quand deux personnes voient un objet, il n'appartient pas aux esprits de ces personnes). Dans les *Confessions*, Augustin décrit les *vera* comme les postulats que les philosophes prononcent à propos du monde et de la création⁶⁸⁷. Il utilise également l'antonyme – les *falsa* (faussetés). Dans le *De doctrina christiana*, les *vera* sont les « idées vraies » (d'après la traduction de Goulven Madec) qui sont dans l'âme. Elles sont formées grâce à la Vérité immuable qui est au-dessus d'elles⁶⁸⁸. De cette façon, les *vera* sont des réalités objectives qui sont dans le monde. Elles sont exprimées en tant que pensées vraies et postulats vrais.

Augustin propose donc les unités intelligibles suivantes : les espèces corporelles, les espèces dans l'esprit de l'homme, les espèces à l'aide desquelles Dieu a créé le monde et les *vera*. Dans le chapitre VII : « La pluralité des raisons dans le Verbe », nous avons décrit l'autre sorte d'unités intelligibles présentes dans les œuvres d'Augustin : les causes primordiales.

VIII.1.3.2 Les nombres dans la philosophie tardo-antique

Platon pose entre les idées et les choses sensibles une classe d'entités qui sont les objets mathématiques. Les nombres font partie de ces objets⁶⁸⁹.

⁶⁸⁶ «Omne autem quod communiter omnibus ratiocinantibus atque intellegendibus praesto est », AUGUSTIN, *De libero arbitrio*, II, XII, 33, éd. GREEN, p. 257 ; trad. AUGUSTIN, *Dialogues philosophiques III*, introd., trad. et notes par G. MADEC, Paris 1976 (BA, 6), p. 337. Cf. : *De libero arbitrio*, II, XIII, 36.

⁶⁸⁷ « Et multa uera de creatura dicunt et ueritatem, creaturae artificem, non pie quaerunt », AUGUSTIN, *Confessiones*, V, III, 5, éd. L. VERHEIJEN, Turnhout, 1981 (CCSL, 27), p. 59.

⁶⁸⁸ « Quae tamen omnia quisquis ita dilexerit, ut iactare se inter imperitos uelit et non potius quaerere unde sint uera, quae tantummodo uera esse persenserit, et unde quaedam non solum uera, sed etiam incommutabilia, quae incommutabilia esse comprehenderit, ac sic ab specie corporum usque ad humanam mentem perueniens, cum et ipsam mutabilem inuenerit, quod nunc docta, nunc indocta sit, constituta tamen inter incommutabilem supra se ueritatem et mutabilia infra se cetera, ad unius dei laudem atque dilectionem cuncta conuertere, a quo cuncta esse cognoscit, doctus uideri potest, esse autem sapiens nullo modo. », AUGUSTIN, *De doctrina christiana*, II, XXXVIII, 57, éd. J. MARTIN, p. 222.

⁶⁸⁹ Voir: A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Paris, 1996, p. 21.

Augustin dit que tous les êtres sont des formes car ils ont des nombres (*De libero arbitrio*, II, XVI, 42⁶⁹⁰). Des nombres sont imprimés en notre âme en vertu d'une propriété de leur nature (« ex aliqua sua natura », II, VIII, 21)⁶⁹¹ dans une lumière inférieure (II, VIII, 23)⁶⁹². Les nombres et leurs lois sont inchangeables et éternels. Ils se trouvent dans une Sagesse unique qui est la Vérité (II, XVI, 42)⁶⁹³.

Boèce développe aussi la doctrine des nombres. Dans son *De arithmetica*, il dit :

« Tout ce qui a été édifié par la nature en son premier âge apparaît formé selon le système des nombres. Car tel a été le premier modèle dans l'esprit du créateur. C'est ce système qui est à l'origine de la pluralité des quatre éléments, l'origine de la succession des temps, du mouvement des astres et des révolutions du ciel⁶⁹⁴. »

De cette façon, Augustin et Boèce considèrent les nombres en tant qu'unités intelligibles qui se trouvent dans la Sagesse ou dans l'esprit du Créateur.

Augustin propose aussi une hiérarchisation des nombres. Dans les *Confessions* (X, XII, 19), il distingue les nombres que nous nombrons (*quos numeramus*), et ceux par lesquels nous nombrons (*quibus numeramus*)⁶⁹⁵. Les premiers sont des images des deuxièmes.

Boèce, quant à lui, dans le *De Trinitate* (III), distingue les nombres *quo numeramus* et les choses *numerabiles*. Les premières se composent des idées incorporelles de nombres, les deuxièmes des choses nombrables⁶⁹⁶.

⁶⁹⁰ « Intuere caelum et terram et mare et quaecumque in eis uel desuper fulgent uel deorsum repunt uel uolant uel natant. formas habent quia numeros habent; adime illis haec, nihil erunt. a quo ergo sunt nisi a quo numerus? quandoquidem in tantum illis est esse in quantum numerosa esse. », AUGUSTIN, *De libero arbitrio*, II, XVI, 42, éd. GREEN, p. 265-6.

⁶⁹¹ « Tamen, si tibi aliquis diceret numeros istos non ex aliqua sua natura, sed ex his rebus quas corporis sensu attingimus inpressos esse animo nostro quasi quasdam imagines quorumque uisibilium, quid responderes? an tu quoque id putas? (euodius) nullo modo id putauerim. non enim si sensu corporis percepi numeros, idcirco etiam rationem partitionis numerorum uel copulationis sensu corporis percipere potui. », *Ibid.*, II, VIII, 21, éd. GREEN, p. 250.

⁶⁹² « Unde ergo nouimus per omnes hoc esse, aut qua fantasia uel fantasmate tam certa ueritas numeri per innumerabilia tam fidenter nisi in luce interiore conspicitur, quam corporalis sensus ignorat? », *Ibid.*, II, VIII, 23, éd. GREEN, p. 252.

⁶⁹³ « Transcende ergo et animum artificis, ut numerum sempiternum uideas: iam tibi sapientia de ipsa interiore sede fulgebit et de ipso secretario ueritatis. », *Ibid.*, II, XVI, 42, éd. GREEN, p. 266. Voir la doctrine d'Augustin sur le nombre dans le *De libero arbitrio* : O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris, 1966, p. 246-248.

⁶⁹⁴ « Omnia quaecumque a primaeua rerum natura constructa sunt, numerorum uidentur ratione formata. Hoc enim fuit principale in animo conditoris exemplar. Hinc enim quattuor elementorum multitudo mutuata est, hinc temporum uices, hinc motus astrorum caelique conuersio. », BOECE, *De arithmetica*, I, II, éd. J. SCHILLING et H. OOSTHOUT, Brepolis, 1999, p. 14, trad. *Institution arithmétique*, éd. et trad. J.-Y. GUILLAUMIN, Paris, 1995, p. 11.

⁶⁹⁵ « Sensi etiam numeros omnibus corporis sensibus, quos numeramus; sed illi alii sunt, quibus numeramus, nec imagines istorum sunt et ideo ualde sunt. », AUGUSTIN, *Confessiones*, X, XII, 19, éd. VERHEIJEN, p. 165.

⁶⁹⁶ « Numerus enim duplex est, unus quidem quo numeramus, alter uero qui in rebus numerabilibus constat. Etenim unum res est, unitas, quo unum dicimus. Duo rursus in rebus sunt ut homines uel lapides; dualitas nihil, sed tantum dualitas, qua duo homines uel duo lapides fiunt. Et in ceteris eodem modo. Ergo in numero quo numeramus repetitio unitatum facit pluralitatem; in rerum uero numero non facit pluralitatem unitatum repetitio, uel si de eodem dicam: 'gladius unus mucro unus ensis unus'. », BOECE, *De trinitate*, 3, éd. MORESCHINI, p. 171-2. Les deux dernières liens ont été signalés par Martineau, voir E. MARTINEAU, « Numeri numerabiles », dans ACHARD DE SAINT-VICTOR, *L'unité <de*

En définitive, les nombres sont expliqués par Augustin et Boèce comme unités intelligibles qui ont leur propre hiérarchie : nombres-exemplaires et nombres dans les corps. Ils se trouvent dans une première unité intelligible – l’esprit du créateur.

VIII.1.3.3 Les universaux

Nous avons montré que la notion platonicienne d’idée et la notion aristotélicienne de forme sont à l’origine de la notion médiévale de forme. Le croisement de ces notions crée le problème des universaux exprimé dans le *Commentaire aux Catégories* de Porphyre :

« Pour l’instant je m’abstiens de décider, concernant les genres et les espèces, s’ils subsistent ou s’ils sont situés dans les intellects seuls et nus, et s’ils subsistent, s’ils sont corporels ou incorporels et s’ils sont séparés des sensibles ou situés en eux et sont constants par rapport à eux, car ce travail est très ardu et suppose une longue recherche⁶⁹⁷. »

Les universaux, par leur définition même, sont des notions communes opposées aux objets individuels. La question principale relevant du problème des universaux est : comment ces notions communes existent-elles. Alain de Libera démontre que les néoplatoniciens ont formulé la théorie des trois états de l’universel pour répondre à cette question⁶⁹⁸. Ce sont : le réalisme, le conceptualisme et le nominalisme.

D’après Christophe Erismann, le réalisme correspond au questionnement théologique, quand les universaux sont traités comme les idées dans l’intellect divin (*ante rem*). Le conceptualisme représente l’approche logique et épistémologique selon laquelle les universaux existent dans l’esprit humain, comme produit de l’abstraction (*post rem*). Enfin, le nominalisme, qui dit que les universaux sont immanents et existent dans les individus (*in re*), correspond à l’approche ontologique⁶⁹⁹.

Le questionnement concernant les universaux commence en Occident avec Boèce. Il propose sa réponse dans le *Commentaire à l’Isagoge* de Porphyre :

Dieu> et la pluralité des créatures (De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum), éd. E. MARTINEAU, Saint-Lambert-des-Bois, 1987, p. 228-229.

⁶⁹⁷ « Mox de generibus et speciebus illud quidem siue subsistunt siue in solis nudis purisque intellectibus posita sunt siue subsistentia corporalia sunt an incorporalia, et utrum separata an in sensibilibus et circa ea constantia, dicere recusabo. Altissimum enim est huiusmodi negotium et maioris egens inquisitionis. », PORPHYRE, *De Isagoge a Boethio translata*, éd. L. Minio-Paluello, p. 5; trad. A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Paris, 1996, p. 128.

⁶⁹⁸ Cf. A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Paris, 1996.

⁶⁹⁹ CHR. ERISMANN, « Immanent realism. A reconstruction of an early medieval solution to the problem of universals », dans *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, t. 18, 2007, p. 211-212.

« L'espèce est un résultat de la cogitation assemblée (*cogitatio collecta*) à partir de la ressemblance substantielle d'individus différents, le genre est un résultat de la cogitation assemblée à partir de la ressemblance des espèces⁷⁰⁰. »

Boèce emploie également l'expression *res universalis*. Il l'introduit en transmettant la division principale des *Catégories* d'Aristote (1a, 20–1b9) :

« Chaque chose est soit la substance, soit l'accident, soit universelle, soit particulière⁷⁰¹. »

Comme nous l'avons montré dans le chapitre V : « L'unité et la pluralité en Dieu », ce sont les deux sortes de définitions qui se croisent pour décrire les quatre notions principales : substance universelle, substance particulière, accident universel et accident particulier. La chose universelle désigne, de cette façon, soit la substance universelle (l'homme) soit l'accident universel (la blancheur). La dernière notion est réelle (existe en tant que substance) seulement dans une métaphysique néoplatonicienne. Notamment comme dans le cas d'Augustin qui dit que les qualités des choses existent à travers la participation aux substances supérieures, comme une chose blanche est telle à travers la participation à la blancheur.

Boèce transmet à l'Occident les catégories d'Aristote non seulement en traduisant l'œuvre correspondante, mais en citant aussi la liste des catégories dans le *De Trinitate* et dans le *De arithmetica* (1, 1, 1-2). Cette dernière œuvre est particulièrement intéressante pour notre propos :

« Nous disons que sont les choses qui ne connaissent ni accroissement par extension, ni diminution par réduction, ni changement par variation, mais qui toujours se maintiennent dans le caractère de leur nature en s'appuyant sur leurs propres ressources. Ce sont les qualités, les quantités, les configurations, les grandeurs, les petites, les égalités, les relations, les actes, les dispositions, les lieux, les temps et tout ce que l'on trouve uni de quelque façon aux corps ; ces êtres sont eux-mêmes incorporels par nature, tirant leur particularité du caractère immuable de leur substance, mais, en participant aux corps, ils connaissent le changement et, par le contact d'un être changeant, sont affectés par la mutation et le changement. De ces êtres, donc, puisque comme on l'a dit, ils ont une substance et un caractère immuables par nature, on dit en toute vérité et propriété du terme

⁷⁰⁰ « Nihilque aliud species esse putanda est nisi cogitatio collecta ex indiuiduorum dissimilium numero substantiali similitudine, genus uero cogitatio collecta ex specierum similitudine. », BOECE, *In Isagogen Porphyrii commenta*, éd. S. Brandt, Vienne, Leipzig, 1906 (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, 48), p. 166 ; traduit par nos soins à l'aide de la traduction d'Alain de Libera. Voir : A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Paris, 1996, p. 130-1.

⁷⁰¹ « Omnis enim res aut substantia est, aut accidens, aut universalis, aut particularis », BOETHIUS, *In Categorias Aristotelis Commentaria*, éd. PL 64, 169D, trad. I. Lystopad.

qu'ils sont. C'est donc de ces êtres qui sont au sens propre et que l'on appelle, du terme qui leur convient, des essences, que la sagesse propose la science⁷⁰². »

Les onze « catégories » citées dans ce passage sont prises en tant qu'essences, tandis qu'Aristote présente seulement la première catégorie comme substance (*ousia*). Nous considérons cela comme un témoignage d'une influence de la métaphysique néoplatonicienne dont nous avons parlé plus haut. Les neuf catégories qui étaient considérées comme des accidents deviennent elles-mêmes des substances.

Cette liste des onze « déterminations » a été empruntée à l'*Arithmétique* de Nicomaque de Gérase⁷⁰³. Étant néopythagoricien, ce philosophe a écrit un livre qui est devenu un véritable manuel pour les écoles néoplatoniciennes. Ces « catégories » existent en tant qu'inchangeables *ante rem* et elles s'adaptent aux choses auxquelles elles participent. De cette façon, elles existent également *in re*.

Ainsi, Boèce montre dans ces œuvres différentes des solutions conceptualiste (*cogitatio collecta*) et réaliste du problème des universaux.

Érigène introduit aussi les différences, les propriétés, les accidents et les dix catégories d'Aristote en précisant que leurs notions sont leur substance elle-même dans l'esprit divine⁷⁰⁴. Cette thèse démontre que l'existence intelligible est vraie contrairement à l'existence sensible. Érigène cite aussi le passage du *De arithmetica* de Boèce analysé plus haut à propos des catégories⁷⁰⁵.

En décrivant la deuxième forme de la nature, Érigène introduit les causes primordiales (voir le chapitre « La pluralité des raisons dans le Verbe »). La cause de toutes causes est la Trinité. Elle contient les causes primordiales, qui, à son tour, se multiplient jusqu'à l'infini. Voici ces causes :

⁷⁰² « Esse autem illa dicimus, quae nec intentione crescunt nec retractione minuuntur nec uariationibus permutantur, sed in propria semper vi suae se naturae subsidiis nixa custodiunt. Haec autem sunt qualitates, quantitates, formae, magnitudines, paruitates, aequalitates, habitudines, actus, dispositiones, loca, tempora et quidquid adunatum quodammodo corporibus inuenitur, quae ipsa quidem natura incorporea sunt et immutabili substantiae ratione uigentia, participatione uero corporis permutantur et tactu uariabilis rei in uertibilem inconstantiam transeunt. Haec igitur quoniam, ut dictum est, natura immutabilem substantiam uimque sortita sunt, uere proprieque esse dicuntur. Horum igitur, id est, quae sunt proprie quaeque suo nomine essentiae nominantur, scientiam sapientia profitetur. », BOECE, *De arithmetica*, I, I, éd. J. SCHILLING et H. OOSTHOUT, p. 9 ; trad. J.-Y. GUILLAUMIN, p. 6.

⁷⁰³ J.-Y. GUILLAUMIN, « Notes Complémentaire », dans BOECE, *Institution arithmétique*, éd. et trad. J.-Y. GUILLAUMIN, Paris, 1995, p. 182, note 11.

⁷⁰⁴ « N: Quid ergo mirum, si rerum notio, quam mens humana possidet, dum in ea creata est, ipsarum rerum quarum notio est substantia intelligatur, ad similitudinem uidelicet mentis diuinae, in qua notio uniuersitatis conditae ipsius uniuersitatis incommutabilis substantia est? Et quemadmodum notionem omnium, quae in uniuersitate et intelliguntur et corporeo sensu percipiuntur substantiam dicimus eorum quae intellectui uel sensui succumbunt, ita etiam notionem differentiarum ac proprietatum naturalium que accidentium ipsas differentias et proprietates et accidentia esse dicamus? A: Non mirum. N: Creata est igitur in eo irrationabilitas, et omnes species, omnis que differentia, et proprietas ipsius irrationabilitatis, et omnia quae circa eam naturaliter cognoscuntur, quoniam horum omnium et similium notitia in ipso condita est. 'Similium' autem dixi, propter illa quae extra animalia natura rerum continet, ut sunt mundi elementa, herbarum quoque lignorum que genera, et species, quantitates et qualitates, caetera que per innumerabiles differentias multiplicata. », JEAN SCOT ÉRIGÈNE, *Periphyseon*, IV, éd. JEAUNEAU, p. 41 = PL 122, 769AB.

⁷⁰⁵ *Ibid.*, IV, éd. JEAUNEAU, p. 42 = PL 122, 769CD.

«Ces causes primordiales [...] sont donc la Bonté en soi, l'Essence en soi, la Vie en soi, la Sagesse en soi, la Vérité en soi, l'Intellect en soi, la Raison en soi, le Pouvoir en soi, la Justice en soi, le Salut en soi, la Grandeur en soi, la Toute-Puissance en soi, l'Eternité en soi, la Paix en soi, et toutes les autres puissances et toutes les autres causes primordiales que le Père a créées sous un mode synchronique et synthétique dans le Fils⁷⁰⁶. »

Tout ce qui est bon existe à travers la participation au Bien en soi, les essences et les substances à travers l'Etre en soi, etc. Toutes les propriétés (*virtus*) des choses existent à travers la participation à ces causes primordiales⁷⁰⁷. Selon Erismann, les causes primordiales sont les universaux *ante rem* ou antérieurs au multiple⁷⁰⁸.

Le problème des universaux est au cœur du débat métaphysique de la première moitié du XII^e siècle tel qu'il est vu par les chercheurs modernes. Le développement du problème des universaux au XII^e siècle est souvent décrit comme l'opposition du « réalisme », et du « nominalisme ». Les doctrines des réalistes ont été reconstruites, d'abord, à partir des œuvres d'Abélard (la *Logica Ingredientibus* et l'*Historia calamitatum*) et identifiées grâce notamment au *Metalogicon* de Jean de Salisbury.

Alain de Libera précise la classification des écoles du XII^e siècle à la lumière des recherches contemporaines. Plusieurs sectes ont fait leur « profession de foi » : des listes de postulats. De Libera prend comme point du départ le *Fons philosophiae* de Godefroid de Saint-Victor qui divise les sectes en cinq : quatre sortes de *Reales* et les *Nominales*⁷⁰⁹. Les doctrines des universaux des sectes nominalistes sont résumées par Alain de Libera en deux postulats : « les universaux comme les genres et les espèces sont des noms » et « rien n'est en dehors du particulier »⁷¹⁰. Les réalistes

⁷⁰⁶ « Sunt igitur primordiales causae [...] per se ipsam bonitas, per se ipsam essentia, per se ipsam uita, per se ipsam sapientia, per se ipsam ueritas, per se ipsum intellectus, per se ipsam ratio, per se ipsam uirtus, per se ipsam iustitia, per se ipsam salus, per se ipsam magnitudo, per se ipsam omnipotentia, per se ipsam aeternitas, per se ipsam pax, et omnes uirtutes et rationes, quas semel et simul pater fecit in filio. », *Ibid.*, II, éd. JEAUNEAU, p. 125 = PL 122, 616 C; trad. BERTIN, t. I-II, p. 419 (trad. modifiée I. LYSTOPAD).

⁷⁰⁷ « Quaecunq[ue] enim bona sunt, participatione per se boni bona sunt; et quaecunq[ue] essentialiter et substantialiter subsistunt, participatione ipsius per se ipsam essentiae subsistunt; quaecunq[ue] uiuunt, participatione per se ipsam uitae uitam possident. Similiter quaecunq[ue] sapiunt et intelligunt et rationalia sunt, participatione per se ipsam sapientiae et per se ipsam intelligentiae et per se ipsam rationis participatione sapiunt et intelligunt et ratiocinantur. Eodem modo de caeteris dicendum. Nulla siquidem uirtus, siue generalis siue specialis, in natura rerum inuenitur, quae a primordialibus causis ineffabili participatione non procedat. », *Ibid.*, II, éd. JEAUNEAU, p. 125 = PL 122, 616 C-617A.

⁷⁰⁸ CHR. ERISMANN, « Dialectique, universaux et intellect chez Jean Scot Erigène », dans *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale : actes du XI^e Congrès international de philosophie médiévale de la Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale (SIEPM) Porto, du 26 au 31 août 2002*, éd. J. MEIRINHOS et M. C. PACHECO, Turnhout, 2006 (Rencontres de philosophie médiévale, XI), p. 832.

⁷⁰⁹ Voir : A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Paris, 1996, p. 132-3. Les doctrines de ces sectes ne sont pas restreintes par le problème des universaux. Voir à ces propos : Y. IWAKUMA, « Twelfth-Century Nominales The Posthumous School of Peter Abelard », dans *Vivarium*, t. 30, 1992, p. 97-109.

⁷¹⁰ A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Paris, p. 138-9.

soutiennent les postulats opposés et la thèse de Porphyre (*Isagoge*, 6 : « par participation à l'espèce plusieurs hommes font un homme⁷¹¹ »).

Il est important de noter que la notion d'universel est courante à l'époque, et que l'exposé du problème des universaux s'appuie sur les *Catégories* d'Aristote (les notions de substance, d'accident, de quantité, de qualité, etc.).

Nous avons vu comment la *forma* est définie dans les œuvres tardo-antiques et médiévales qui sont les sources directes d'Achard de Saint-Victor. D'abord, elle intègre différents aspects des doctrines de Platon et Aristote. Ensuite, dans la pensée platonicienne, elle s'inscrit dans les doctrines d'une source première intelligible et d'une hiérarchie des êtres.

Nous avons aussi étudié les notions qui sont proches de *forma*. Augustin décrit les espèces qui sont dans les corps, les espèces qui sont dans l'esprit, les pensées et les postulats vraies (*vera*). Augustin et Boèce placent les nombres parmi les principes de l'univers. D'après eux, les nombres sont reliés aux formes. La discussion concernant le problème des universaux est trop élaborée pour être exposée ici. Pour notre étude d'Achard, il est important de noter que cette discussion se porte sur les catégories et qu'elle comprend l'expression *res universalis*.

VIII.2 La forme chez Hugues de Saint-Victor

VIII.2.1 Définition de la forme

Boyd Coolman a déjà effectué une étude concernant la notion de forme chez Hugues de Saint-Victor⁷¹². Il affirme que Hugues accepte la notion de *forma* en mélangeant deux doctrines :

- la doctrine néoplatonicienne des idées dans l'esprit divin ;
- la doctrine du « moule » qui se superpose sur un réceptacle⁷¹³.

Dans ce chapitre, nous allons vérifier cette définition et préciser le contexte de l'emploi de la *forma* chez Hugues de Saint-Victor.

Hugues utilise la notion de *forma* le plus souvent dans le contexte théologique. Par exemple, les deux étapes de l'histoire spirituelle selon Hugues – la création et la rédemption⁷¹⁴ – sont interprétées comme formation et reformation du monde et de l'homme.

⁷¹¹ *Ibid.*, p. 150.

⁷¹² Cf. B. T. COOLMAN, *The theology of Hugh of St. Victor: an interpretation*, New York, 2010, spécialement la partie I : « Formation in Wisdom », p. 31-78.

⁷¹³ *Ibid.*, p. 16-17.

⁷¹⁴ *L'opus conditionis* et *l'opus restaurationis*, Cf. HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis Prologus*, II, PL 176, 183A. Cf. P. SICARD, *Hugues de Saint-Victor et son école*, Turnhout, 1991, p. 92-6.

Dans les *Sententiae de divinitate*, Hugues parle de la forme dans le contexte de la création. Dans le *Prologue*, il dit :

« L'œuvre de la création est de faire ce qui n'était pas ou de former ce qui était informe⁷¹⁵. »

Dans la première partie, Hugues dit que Dieu n'a pas créé le monde d'un coup, mais successivement pendant les six jours. D'abord, il a fait exister ce qui n'existait pas et, ensuite, il a perfectionné la créature pour qu'elle soit belle⁷¹⁶. La deuxième étape correspond à la formation de la créature. De cette façon, la forme est ce qui rend la créature belle. Elle finalise la créature⁷¹⁷.

Hugues appelle les êtres, qui ont été créés au début, *informia*, et l'état général du monde l'*informitatem rerum*⁷¹⁸. Hugues n'interprète pas *informitatem* comme la privation totale de forme, mais comme un état d'imperfection de l'être par rapport à la beauté qu'il aura après l'obtention de cette forme. Au début, Dieu créa la matière qui consistait en quatre éléments⁷¹⁹. De cette façon, la matière a déjà eu certaines formes. Les autres formes sont ajoutées à cette matière pour finaliser la création. Ainsi, la forme est comprise comme superposée à un réceptacle.

Dans la deuxième partie des *Sententiae* consacrée aux causes primordiales, Hugues reprend le terme *forma*. La forme est ce qu'un artisan a dans son esprit (*animus*) avant qu'il crée une chose. Dieu conçoit les formes des choses dans son esprit avant de créer les choses dans le temps. Dans l'esprit de Dieu (*in mente divina*), les formes sont les idées, les notions ou les causes primordiales des choses. Elles sont dans sa Sagesse et elles lui sont coéternelles. Elles sont les causes parce qu'elles font que les effets existent, et elles sont primordiales car elles ne proviennent de rien⁷²⁰.

⁷¹⁵ « Opus conditionis est facere id quod non erat uel formare quod informe erat. », HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Sententiae de divinitate, Prologus*, éd. PIAZZONI, p. 920, 233-234, trad. I. LYSTOPAD.

⁷¹⁶ « Noluit igitur Deus simul facere mundum, sed successiue. Noluit statim formatum facere, sed primo produxit de non esse ad esse, postea ad pulchrum esse. », *Ibid.*, Pars 1, éd. PIAZZONI, p. 928, 24-26.

⁷¹⁷ Cf. B. T. COOLMAN, *The theology of Hugh of St. Victor: an interpretation*, New York, 2010, p. 38-9.

⁷¹⁸ « Ut igitur timorem omni homini incuteret hoc modo Deus machinam suam construxit, ut primo cuncta in statu bono, sed non summo, fabricaret, ea scilicet informia creando de nichilo, deinde ad summum produceret informitatem rerum ad formas et ordinem redigendo. », HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Sententiae de divinitate*, Pars 1, éd. PIAZZONI, p. 929, 32-36.

⁷¹⁹ « Melius est ergo dicere materiam appellari informem, non quia omni caruerit forma, sed in cooperatione illius pulchritudinis quam modo habent. Sed nunc uideamus cuiusmodi fuerit informitas illa que in materia mundi precessit, pro quo modo, qua ratione, quo ordine, ab illa informitate ad hanc pulchritudinem diuina operatio illam produxerit. Sciendum quod primo Deus quatuor elementa creauit de nichilo, tante quantitatis tante capacitatis ut nunc sunt, licet non ad hunc ordinem redacta, immo confusa, sic tamen ut terra proprium locum obtineret quem modo habet, id est medium et imum, habens iam alueos quosdam in se, id est futura receptacula, id est aquarum. », *Ibid.*, Pars 1, éd. PIAZZONI, p. 930-1, 100-110.

⁷²⁰ « Vt si quis uel arcam uel domum fabricare intendat, antequam ad opus accedat omnem formam rei quam facturus est in animo suo depingit. Eodem quoque modo in diuinis actibus contingit. Deus enim, antequam temporaliter operari inciperet, more periti artificis, ab eterno in sapientia sua, que sibi coeterna est, formas omnium creaturarum conceperat, que quidem forme coeternae sunt ipsi sapientie et dicuntur rationes rerum in mente diuina, uel idee, uel notiones; et he forme primordiales omnium rerum sunt que sic possunt describi, primordiales cause sunt, rationes rerum ab eterno in mente diuina constitute, que quidem 'cause' ideo dicuntur quia ab eis alia procedunt, 'primordiales' uero quia prime sunt et uniuersaliter prime, id est ita sunt cause quod ipse nullas habuere causas quia eterne sunt. », *Ibid.*, Pars 2, éd. PIAZZONI, p. 937, 41-52 ; Cf. « Que sapientia, quando humiliat, se ab eminentia diuinitatis declinat, ut inferiora, terrena scilicet, disponat et gubernet, uidetur quasi se ipsa inferior et infra diuinam naturam subsistere, et ita, licet forme ille

Les formes sont ainsi les prototypes des choses. De cette façon, Hugues accepte l'exemplarisme d'Augustin.

Dans le *De sacramentis*, Hugues développe également la doctrine de la création. La matière des choses visibles et corporelles avait, juste après la création, la forme de la confusion. Ensuite, elle a été formée pour avoir la disposition⁷²¹. Le mot *forma* désigne ici de manière générale les deux états des êtres : confusion (par rapport à son état final) et disposition. Le chemin entre ces deux formes a duré les six jours : les trois premiers jours, Dieu a ordonné les créatures et, les trois jours suivants, il les a ornés⁷²².

Hugues se sert de la notion de forme pour développer la doctrine de la rédemption. Dans le *Sententiae*, il explique que, une fois créé, le monde contient en lui un exemple du chemin de l'informité vers la beauté suprême. Un homme peut utiliser cet exemple afin de former sa vertu. Ainsi, l'état de l'homme au début de son chemin spirituel est l'*informitas uitiorum*, et il doit arriver à la *conformitas uirtutum*⁷²³. L'*informitas*, dans ce contexte, n'implique pas la privation totale de forme, mais la forme donnée lors de la création puis détériorée par la chute. Le but de l'homme est de restaurer sa forme et même de faire en sorte que cette forme devienne meilleure qu'avant la chute (*reformatio in melius*)⁷²⁴. D'après Boyd Coolman, la *forma* est une notion importante de l'anthropologie de Hugues. Depuis sa création, l'homme possède une forme qui est sa « structure divine » et son « essence », mais qui est susceptible de changer⁷²⁵.

En outre, Hugues utilise la notion de *forma* pour expliquer le changement des corps. Il la définit comme « la disposition des parties dans la totalité ». Le changement de la disposition des parties change la forme d'une chose⁷²⁶.

que in mente Dei primordiales cause dicuntur non sint aliud ab ipso Deo, tamen infra Deum dicuntur subsistere. », *Ibid.*, 63-66.

⁷²¹ « Omnia quippe simul condita sunt quoniam uno et eodem tempore pariter coepisse credimus et visibilium omnium materiam et invisibilium naturam utramque informem secundum aliquid et utramque secundum aliquid formatam. Sicut enim visibilium et corporalium omnium materia in exordio illo conditionis primariae et formam confusionis habuit et non habuit formam dispositionis donec postea formaretur et ordinem concederet ac dispositionem », HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis*, I, V, V, PL 176, 249B.

⁷²² B. T. COOLMAN, *The theology of Hugh of St. Victor: an interpretation*, New York, 2010, p. 39.

⁷²³ « Item quia Deus hominem uidit peccatum, et per peccatum cassurum, ne tunc homo eum statum solum esse crederet, et se ad ulteriorem gradum meliorem posse proficisci desperaret, proposita est ei mundi machina quasi exemplar ut sicut diuina dispositio ab informitate prima ad summam redegit pulchritudinem, sic diuina cooperante gratia ab informitate uitiorum homo posset reduci ad conformitatem uirtutum, et his de causis, neque simul neque statim formatus factus est mundus. », HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Sententiae de diuinitate*, Pars 1, éd. PIAZZONI, p. 929, 44-51.

⁷²⁴ B. T. COOLMAN, *The theology of Hugh of St. Victor: an interpretation*, New York, 2010, p. 28 et 49.

⁷²⁵ *Ibid.*, p. 229-230.

⁷²⁶ « Et non est forma aliquid omnino nisi dispositio partium in toto; et cum haec mutatur (quia partes locum mutant) mutatur forma in toto, quia dispositio partium mutatur quae est forma totius. », HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis*, I, III, XV, PL 176, 221DE.

VIII.2.2 La sagesse de Dieu

Hugues emploie la notion de Sagesse dans des doctrines différentes. Dans le *Didascalicon*, la Sagesse désigne une source qui permet à un homme d'être illuminé (connaître la vérité). Dans le *De sacramentis*, la Sagesse est un des trois attributs de Dieu, qui est associé avec le Fils. Elle participe également à la création du monde (le *De tribus diebus*). Nous allons désormais examiner s'il existe une connexion entre les formes et la Sagesse et si la Sagesse comprend plusieurs niveaux.

Hugues reprend la doctrine que la Sagesse désigne le Verbe de Dieu. Elle est identique à Dieu⁷²⁷. Les causes sont multiples dans la Sagesse. Hugues ne dit pas explicitement que la Sagesse contient des formes, mais il donne des indications en faveur de cette doctrine. Dans le *Didascalicon*, il déclare que la forme du bien parfait est dans la Sagesse⁷²⁸ et que les choses sont formées pour ressembler à la Sagesse⁷²⁹. La philosophie est l'amour de cette sagesse, qui est l'esprit vivant et la seule raison des choses⁷³⁰.

La Sagesse participe à la création du monde. Dans le *De tribus diebus*, Hugues établit l'ordre suivant de la création (*ordo conditionis*)⁷³¹:

Sapientia Dei	Veritas
creatura rationalis	imago veritatis
creatura corporea	umbra imaginis

⁷²⁷ «Quod verbum Dei quod et Deus est? verbum enim hominis non est homo, sed verbum Dei Deus est. Sicut verbum cordis cor est, et de corde verbum exit, et non est aliud verbum cordis quam ipsum cor, sic verbum Dei aliud esse non potest quam Deus. Sapientia est verbum cordis; quae de corde nascitur, et a corde non separatur. Ipsum cor sapientia est, et de corde ipso sapientia est, et una sapientia cor et sapientia sua. Sic Deus sapientia est, et de ipso Deo sapientia est, et est una sapientia Deus et sapientia sua. Sapientia Dei verbum Dei est. », HUGO DE SANCTO-VICTORE, *De Verbo incarnato coll. II*, éd. PL 176, 318D. Voir : B. T. COOLMAN, *The theology of Hugh of St. Victor: an interpretation*, New York, 2010, p. 83-85.

⁷²⁸ «Omnium expetendorum prima est sapientia, in qua perfecti boni forma consistit », HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon*, I, I, ed. BUTTIMER, p. 4 = PL 176, 741B.

⁷²⁹ « Diuina sapientia significatur, que propterea nullius indigere dicitur, quia nihil minus continet, sed semel et simul omnia intuetur preterita, presentia et futura. Viuax mens idcirco appellatur quia quod semel in diuina fuerit ratione nulla umquam obliuione aboletur. Primeua ratio rerum est quia ad eius similitudinem cuncta formata sunt. », *Ibid.*, II, I, ed. BUTTIMER, p. 23 = PL 176, 751A.

⁷³⁰ « Est autem philosophia amor et studium et amicitia quodammodo sapientie, sapientie uero non huius, que in ferramentis quibusdam, et in aliqua fabрили scientia notitiaque uersatur, sed illius sapientie, que nullius indigens, uiuax mens et sola rerum primaeva ratio est », *Ibid.*, I, II, ed. BUTTIMER, p. 6-7 = PL 176, 743A.

⁷³¹ « Ille ordo est cognitionis, iste conditionis, quia primum corporea creatura quae uisibilis est in cognitione occurrit; deinde a corporea creatura ad incorpoream cognitio transit; postremo uia inuestigationis aperta usque ad conditorem utriusque peruenit. In conditione uero primo gradu ad imaginem Dei rationalis creatura facta est, deinde creatura corporea, ut creatura rationalis in ea foris agnosceret, quid a creatore intus accepisset. In sapientia Dei est ueritas, in rationali creatura imago ueritatis, in corporea creatura umbra imaginis. Rationalis creatura facta est ad Dei sapientiam; corporea creatura facta est ad rationalem creaturam. Propter quod omnis motus et conuersio corporeae creaturae est ad rationalem creaturam, et omnis motus et conuersio rationalis creaturae esse debet ad Dei sapientiam, ut dum quodque suo semper superiori adheret per conuersionem, nec primae conditionis ordinem, nec primi exemplaris in se perturbet similitudinem. Quisquis ergo uia inuestigationis de uisibilibus ad inuisibilia transit, primum a corporea creatura ad rationalem creaturam, deinde a rationali creatura ad considerationem sui creatoris mentis intuitum ducere debet. », HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De tribus diebus*, XXV, éd. POIREL, p. 61 = PL 176, 835A-C. Cf. Th. LESIEUR, « Raison et rationalité chez Hugues de Saint-Victor », dans *L'école de Saint-Victor de Paris. Influence et rayonnement du Moyen Âge à l'Époque moderne*, éd. D. POIREL, Turnhout, 2010 (Biblioteca Victorina, XXII), p. 393-4.

La création a deux étapes : la création rationnelle et la création corporelle. La sagesse de Dieu est un acteur de la création, la créature rationnelle est faite selon elle. Mais la Sagesse est identique à Dieu, elle n'est pas créée. Le retour des créatures à son créateur (*conversio*) va suivre l'ordre inverse pour que chaque créature (corporelle et rationnelle) rejoigne son prototype (*exemplar*). La vérité se dégrade en descendant du haut vers le bas. Comme les êtres humains se situent en bas, l'ordre de la connaissance est l'inverse de l'ordre de la création. Des traces de Dieu dans la créature corporelle mènent vers son image dans la créature rationnelle et, à la fin, vers Dieu lui-même.

Nous avons ainsi établi que la forme est reliée à la Sagesse. La Sagesse est le prototype du bien dans la créature car elle contient la forme de tout ce qui est bon. Elle contient aussi la vérité qui est le prototype des *vera*. De cette façon, elle est le modèle de la créature. Elle est incréée et elle est en haut dans la hiérarchie de la création. Cependant, Hugues ne développe pas vraiment la doctrine de la multitude des formes. Vu que la sagesse est identique à Dieu, elle est homogène. Elle ne se multiplie pas.

En définitive, la notion de *forma* n'est pas centrale chez Hugues de Saint-Victor. Richard ne l'utilise quasiment jamais. La définition hugonienne de *forma* a été prise des doctrines aristotélicienne (la structure qui se superpose sur un réceptacle en le changeant) et platonicienne (l'idée, le prototype intellectuel d'une chose matérielle). Il semble qu'Hugues a aussi été influencé par Augustin, notamment par sa doctrine de la transformation de la nature humaine grâce à Dieu et par la doctrine de la conversion.

La Sagesse de Dieu est la forme exemplaire. La hiérarchie des êtres est présente chez Hugues, mais ce n'est pas la hiérarchie des formes.

VIII.3 *Forma* dans le *De unitate* d'Achard de Saint-Victor

La forme est l'une des notions les plus fréquemment utilisées dans le *De unitate*. La plus grande partie de cette œuvre (I, 43-II, 15) est consacrée à l'une des sortes de raisons premières appelées ici « raisons formelles » ou simplement « formes ».

Cette doctrine a été déjà, partiellement, analysée dans le chapitre VII : « La pluralité des raisons dans le Verbe ». Nous avons étudié la raison formelle en tant que sorte des raisons éternelles et la forme première en tant que Verbe. Certains problèmes relatifs à la doctrine des formes comme ceux des deux niveaux d'existence des formes *in intellectu/in actu* et la correspondance entre les formes et le monde sensible seront traités dans les chapitres suivants.

Examinons les cas d'emploi du mot *forma* et de ces dérivés (*formare – formatus – formatio – formalis – formaliter*) dans le *De unitate*.

Selon les questions qui ont été posées au début de ce chapitre, nous allons étudier (1) les différents aspects de la notion de *forma*, (2) la hiérarchie des formes et (3) leur variété. Nous allons traiter également (4) l'emploi de *forma* dans le chapitre II, 21 qui est différent du reste du texte. Il est intéressant de voir dans quelle mesure cette acception correspond à la doctrine de *forma* qui ressortira des chapitres I, 37 – II, 16.

VIII.3.1 Qu'est-ce que la forme ?

La réponse la plus courte à la question « qu'est-ce que la forme » est : « la raison formelle d'une chose » (I, 39, puis II, 3). L'idée de la primauté de la forme par rapport à la chose est présente dans cette réponse (même s'il n'est pas évident tout de suite si cette primauté est ontologique ou épistémologique⁷³²). Par conséquent, cette définition semble être inscrite dans un cadre platonicien : la forme est un prototype d'une chose. Pourtant, les aspects du sens de *forma* peuvent varier à l'intérieur de cette définition. Dans cette sous-partie, les différents sens de la notion de *forma* seront étudiés.

Pour la première fois, Achard parle de l'existence des raisons formelles aux deux niveaux *hic et ibi* en I, 39 :

« Autre est ce selon quoi, à savoir la forme du livre que l'esprit perçoit, soit qu'elle ait été conçue du dedans par une communication propre ou quelque révélation, soit qu'elle <y> ait été introduite du dehors par l'intermédiaire des sens corporels et à nouveau traduite à l'extérieur dans la matière corporelle par les instruments du corps afin qu'elle soit là aussi corporellement ce qu'elle est auprès de <l'esprit>, et que <celui-ci>, même lorsqu'il l'a épanchée, la retienne corporellement⁷³³ ».

Ainsi, Achard distingue les formes conçues par quelqu'un et les formes dans la matière corporelle. La perception a lieu quand les formes matérielles sont conçues à travers les sens corporels.

⁷³² La question si les formes sont premières dans la réalité (ontologiquement) ou dans la connaissance (logiquement) sera posée dans le chapitre IX « Intellectus ».

⁷³³ « Aliud secundum quod id est forma libri quam intuetur animus vel ab intus propria ex communicatione sive aliqua revelatione conceptam vel a foris per corporis sensus introductam, quam iterum per corporis instrumenta forinsecus in corporalem trajicit materiam, ut et ibi sit corporaliter quod apud se, et in se etiam cum effuderit eam retineat corporaliter », *De unitate*, I, 39, éd. MARTINEAU, p. 108-109.

En I, 40, Achard traite de *Jean*, I, 3-4, *Genèse* I, 3; I, 6 et I, 10 de manière à développer la doctrine des trois sortes de raisons. À propos du verset : « ce qui a été fait, en lui était vie » (*Jean* I, 3-4), il précise qu'il s'agit de « la forme intellectuelle de ce qui a été fait » ou de « la première raison formelle de ce qui a été fait ». Il nous semble qu'il parle ici plutôt de la forme unique de tout ce qui a été créé (comme la forme première qui est Verbe). Mais, à la fin de ce chapitre, il traite un autre exemple de la Genèse, où il interprète le verset « Que la lumière soit » ou « Que le firmament soit » (*Gen* I, 3) en tant que « la forme de la chose à faire » (*Gen* I, 6). Ici il s'agit de la création de la chose particulière (la lumière) qui a une forme. Les deux exemples présentés dans ce chapitre servent à illustrer les différents types de formes (la forme première unique de tout ce qui a été créé et les formes qui sont les prototypes des choses).

Un autre exemple de l'emploi de la notion de forme (ou plutôt les pronoms *ipsa* et *quae* qui désignent la forme) dans deux sens différents est en II, 2 :

« Elle est donc elle-même le modèle premier de tout et la forme première en laquelle s'accomplit la formation intellectuelle éternelle des choses. Quant à <la forme> qui provient d'elle, <elle se trouve> actuellement dans ces choses mêmes faites dans le temps, et par conséquent elle est aussi elle-même faite temporelle ici-bas⁷³⁴. »

A la fin de ce même chapitre, d'autres arguments en faveur de l'existence de la forme première sont présents. Rappelons :

- selon l'Écriture les créatures ont été formées d'abord *in intellectu* par Dieu comme les formes ; étant donné qu'elles sont formées, il doit exister un prototype qui soit supérieur à elles, c'est-à-dire forme première⁷³⁵ ;
- tout a été formé par Dieu selon sa Sagesse, qui est donc une forme première.

Le premier argument renvoie au fameux argument du « troisième homme » : si chaque forme avait été formée selon son propre modèle, ce modèle aurait eu son propre modèle et cela aurait continué jusqu'à l'infini⁷³⁶. Le deuxième permet de découvrir que la forme première en tant

⁷³⁴ « Ipsa ergo primum est exemplar omnium formaque prima in qua est intellectualis rerum formatio aeterna; quae ex ipsa est actualiter in rebus ipsis temporaliter factis, et ideo ipsa quoque hic facta temporalis. », *De unitate*, II, 2, éd. MARTINEAU, p. 140-141. Combes ainsi que Martineau (p. 141, note 23) ont remarqué cette acception. A. COMBES, *Un inédit de saint Anselme ? Le traité « De unitate divinae essentiae et pluralitate creaturarum »*, Paris, 1944, p. 95, note 1.

⁷³⁵ Rappelons notre explication proposée auparavant : « la forme première possède la nature plus haute que les formes, si non elle ne pourrait pas être le modèle premier (*exemplar primum*) et il y aurait donc l'infinité des modèles pour chaque forme », voir : II, 2 « Oportet ergo ut et ibi secundum formam et exemplar aliquod facta sint et formata, quod et superius eis sit et natura prius, non solum ut hic sunt, sed etiam ut ibi <sicut> suadet ratio, alioquin et ipsum ibi formatum esset ipsumque jam exemplar habere aliud necesse esset, nec exemplar primum esse posset; sed nec aliquid vel hic vel ibi a Deo formari potuit quod non secundum rationem formaretur, nec secundum aliam nisi secundum aeternam atque divinam, id est secundum ipsam Dei sapientiam, in qua et ipse fecit omnia antequam in se ipsis fierent per illam », *De unitate*, éd. MARTINEAU, p. 140.

⁷³⁶ Une source possible de l'argument du troisième homme dans le *De unitate* est le *Timée* de Platon trad. par Calcidius :

que Sagesse est en même temps le modèle premier et le milieu où les formes ont été créées (« Tu as tout fait dans la sagesse », *Psaume CIII*, 24⁷³⁷).

Ainsi, Achard utilise le mot « forma » en deux emplois : la forme première et les formes des choses. Ces deux types de formes précèdent les choses et la forme première précède les formes créées.

Les nuances de la signification de la notion de *forma* peuvent être distinguées à travers l'analyse de l'emploi du verbe *formare*. Il signifie « mettre en forme », « former », « façonner ». Envisageons comment Achard comprend le processus de « mettre en forme ». Il existe deux sortes d'objets de ce processus : des choses (I, 19, 39) ou des formes elles-mêmes (II, 2).

Les choses sont formées par les raisons formelles et, d'une certaine façon, selon les raisons déployantes (I, 39). Elles sont formées d'abord en Dieu intellectuellement et, ensuite, ici-bas en acte. Achard dit que, en dehors des formes, les choses possèdent aussi une certaine matière (les essences simples, informes, I, 43) et, donc, nous pouvons décrire le processus de *formare* des choses comme l'imposition de forme au réceptacle⁷³⁸.

Une autre notion qui décrit la relation des choses et des formes est la *formatio*. En I, 43, Achard dit que la formation active (*formatio activa*) de l'essence est opposée à sa simplicité naturelle, qui est comprise comme la privation de toutes les formes. Cela nous fait penser qu'il s'agit de la formation au sens de processus quand le composé de la forme et de l'essence est créé. Dans le chapitre II, 2, Achard dit que la formation intellectuelle éternelle des choses s'accomplit dans la forme première et il le redit dans le chapitre II, 13.

Un fragment du chapitre II, 10 peut nous donner une clé pour comprendre la notion de *formatio* :

« Ainsi, une bague neuve, si l'or en est ancien, ne devient pas pour autant purement et simplement ancienne : dans une telle expression, la vétusté est attribuée à la seule matière entrant dans ce compos l'acte de la formation⁷³⁹. »

« Nunc utrum recte mundum unum dixerimus an plures dici oportuerit uel innumerabiles, etiam considerandum. Vnum plane, quoniam iuxta exemplum formatus est, id enim quod uniuersa continet intellegibilia cum alio secundum esse non poterat ; utrum enim ex duobus contineret omnia non, opinor, liqueret nec esset unum et simplex initium cuncta continens, sed coniugatio copulata. Vt igitur exemplari, cuius aemulationem mutuabatur, etiam in numero similis esset, idcirco neque duo nec innumerabiles mundi sed unicus a deo factus est. », CALCIDIUS, *Platonis Timaeus*, dans *Commentaire au « Timée » de Platon*, éd. B. BAKHOUCHE, p. 158-160= éd. Estienne 31AB. Cependant, Achard fait la différence au niveau de la terminologie entre l'*exemplum* (copie) et l'*exemplar* (modèle) (voir I, 43 du *De unitate*), tandis que pour Calcidius ces deux termes sont les synonymes (voir, par exemple, le passage cité).

⁷³⁷ *De unitate*, II, 2, éd. MARTINEAU et la suite : « ipsa autem facta non est vel formata; ipsa ergo primum est exemplar omnium formaque prima in qua est intellectualis rerum formatio aeterna », p. 140.

⁷³⁸ Nous croyons que la description de l'impression des formes dans la matière donnée par Paul Vincent Spade peut être reprise comme l'équivalent de la formation. P.V. SPADE, « The Warp and Woof of Metaphysics: How to Get Started on some Big Themes », disponible sur : <<http://pvspade.com/Logic/docs/WarpWoof.pdf>>, (consulté le 6 août 2016), p. 6.

⁷³⁹ « Sic enim anulus novus, si aurum est vetus, non tamen simpliciter vetus: in hac siquidem locutione, vetustas soli attribuitur materiae in illa formatione. », *De unitate*, II, 10, éd. MARTINEAU, p. 168-169, trad. Modifiée par I. LYSTOPAD.

La formation des formes (toujours désignée par le verbe *formare*) s'accomplit dans la forme première et d'après elle. C'est la Sagesse qui est sa raison éternelle et divine, le Verbe de Dieu et son intellect (II, 2). La création des formes se passe de la manière suivante : elles sont faites de rien (*ex nihilo*), créées dans elles-mêmes et formées intellectuellement (II, 2). Ce processus est comparé à la génération du Fils⁷⁴⁰. Les formes ne sont faites de rien (*ex nihilo*). Dans ce cas, il s'agit plutôt de la création pure et non de l'imposition de forme au réceptacle.

En conséquence, même avant d'exposer sa doctrine de la hiérarchie des formes, Achard se rend compte que le mot *forma* peut avoir des emplois différents : la forme première, la forme créée, la forme dans la matière. La forme première précède les formes créées selon l'existence, mais les formes dans la matière précèdent les formes créées selon l'ordre de la connaissance de l'homme.

La forme prise dans un contexte hiérarchique (forme première, formes créées, etc.) désigne la cause d'une existence de l'être qui provient à partir d'elle. La forme n'est créée de rien comme l'idée dans l'intellect de Dieu, mais ensuite elle est imposée comme *idos* au réceptacle dans le monde sensible.

VIII.3.2 La hiérarchie des formes

Dans cette partie, la doctrine d'Achard sur l'ordre des formes sera étudiée. Nous allons montrer qu'elle est développée de manière explicite, mais aussi implicite.

Dans le chapitre II, 13, Achard énumère les trois types de formes : la forme première (qui est le Verbe même), les formes (qui sont formées dans la forme première) et les formes qui sont dans les choses (II, 13). Il identifie les deux dernières avec les *ideae* et les *idos* (cette distinction est empruntée à Sénèque, ainsi que la manière d'écrire *idos* pour *eidōs*)⁷⁴¹. L'idée ou la forme du deuxième type est, selon Achard, « la forme de la chose à faire » (*forma faciendae rei*), c'est-à-dire la forme qui sert de modèle de la chose, tandis que l'*idos* où la forme du troisième type est « la forme de chaque chose » (*forma quidem cujusque rei*), c'est-à-dire la forme réalisée dans la chose⁷⁴². C'est ainsi qu'Achard attribue aux idées l'existence comme intelligées par l'âme (*mens*⁷⁴³) ou par l'esprit, et aux *idos* l'existence matérielle dans les œuvres.

⁷⁴⁰ « Si quis autem quaerat utrum ibi sint per creationem, numquid hoc verius per solam Filii generationem per quam et hic quoque sunt: ibi sunt per ipsam creationem, <nedum> tamen ibi facta sunt, sed et dici possunt ibi antequam in seipsis creata et de nihilo facta et intellectualiter prorsus formata... », *De unitate*, II, 2, éd. MARTINEAU, p. 140.

⁷⁴¹ « Stoicis placet unam causam esse, id quod facit. Aristoteles putat causam tribus modis dici: 'prima, inquit, causa est ipsa materia, sine qua nihil potest effici: secunda opifex: tertia est forma, quae unicuique operi imponitur tamquam statuae': nam hanc Aristoteles idos uocat. 'Quarta quoque, inquit, his accedit, propositum totius operis.' », SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, LXV, éd. PRECHAC, p. 107. A ce propos voir I. CAIAZZO, « Sur la distinction sénèqueenne *idea/idos* au XII^e siècle », dans *Chora*, t. 3/4, 2006, p. 99-100 et 104.

⁷⁴² « ...in arte rem faciendi videtur et forma faciendae rei et forma quidem cujusque rei. », *De unitate*, II, 13, éd. MARTINEAU, p. 172-173.

« Or la forme *première* est véritablement et absolument coéternelle, immuable et, comme on l'a dit, elle est non seulement dans le Verbe de Dieu, mais le Verbe de Dieu lui-même. Pour la forme *seconde*, en revanche, si elle est qualifiée d'éternelle et d'immuable, comme on l'a montré plus haut, ce n'est pourtant pas à cause de sa substance, mais uniquement à cause de son mode d'exister, c'est-à-dire d'être intelligée, là-bas ; <dès lors>, elle n'est point le Verbe lui-même, mais elle est à partir du Verbe, quoique non encore en acte. Quant à la forme *troisième*, elle n'est absolument pas dans le Verbe, et elle est temporelle et variable : elle est telle selon sa substance, ce que n'est pas la première, et selon son mode d'existence, ce que ne sont ni la première, ni la seconde. La première, cependant, convient avec la seconde dans un certain mode d'existence, mais elle diffère de la troisième et dans la substance et dans le mode de subsistance. La seconde, quant à elle, convient avec la première, comme on l'a dit, dans le mode, mais elle en diffère dans la substance, tandis qu'elle convient avec la troisième dans la substance, mais en diffère dans le mode. La seconde, en effet, n'est rien d'autre que la forme telle dans l'intellect qu'elle est en acte, mais non pas dans le même état⁷⁴⁴. »

À partir de cela, les statuts de chacun des trois types de formes sont plus ou moins clairs. La forme première et la forme seconde ont le même mode d'existence, qui est différent de celui de la troisième. Nous croyons qu'il s'agit des modes d'existence *in intellectu* (la forme première et seconde) et *in actu* (la forme troisième). La substance de la forme première n'est pas la même que la seconde et la troisième. Achard ne précise pas de quelle substance il s'agit. Pourtant, nous supposons que la substance de la forme première est divine, car elle est le Verbe de Dieu. De ce fait, la substance des formes seconde et troisième est différente de celle-là (voir à ce propos le chapitre VII.3.1.3 : « L'incarnation et la doctrine des formes » de notre recherche).

De cette manière, Achard utilise la Bible pour établir la doctrine selon laquelle la forme première est la deuxième personne de la Trinité, c'est-à-dire le Fils ou la Sagesse de Dieu, ou son Verbe. Les formes créées sont dans cette première forme *in intellectu*, et, dans le monde, *in actu*.

⁷⁴³ La *mens* dans le *De unitate* peut désigner l'âme humaine mais aussi l'intelligence divine, voir le chapitre IX « *Intellectus* ».

⁷⁴⁴ « Et est prima vere prorsus coaeterna, non mutabilis, et, ut dictum est, non modo in Dei verbo, sed et ipsum Dei verbum. Secunda autem, si nominatur aeterna et immutabilis, ut supra ostendimus, non tamen propter substantiam, sed solum propter ibi existendi, id est intelligendi, modum, nec est verbum ipsum, sed ex verbo, quamvis nondum <in actu>. Tertia vero omnino est <non> in verbo, et est temporalis et variabilis, id est secundum substantiam, quemadmodum non prima, et secundum existendi modum, quod nec prima, nec secunda. Tamen <con>venit prima cum secunda in quodam existendi modo, a tertia autem differt et in substantia et in modo subsistendi. Secunda vero cum prima convenit, ut dictum est, dans Modo, sed differt in substantia, e converso autem cum tertia convenit in substantia sed in modo differt. Secunda namque non est aliud nisi forma talis in intellectu qualis in actu, sed non taliter. », *De unitate*, II, 13, éd. MARTINEAU, p. 172-173.

L'origine philosophique de cette doctrine est également évoquée par Achard, elle provient des textes de Platon à travers Sénèque et Augustin⁷⁴⁵.

En décrivant la forme première, dans le chapitre II, 14, Achard dit qu'elle est « non <certes> informe, mais suprêmement formelle (belle), quoique non formée⁷⁴⁶. » Donc, par rapport à la forme et son réceptacle, il existe trois états possibles : être formée (*formata*), informe (*informis*) et suprêmement formelle (*summe formosa*).

L'adjectif *informis* apparaît dans le *De unitate* trois fois : 1) dans les choses, il y a des essences simples informes (I, 43) ; 2) la forme première n'est pas informe (II, 14) ; 3) la nature n'avait pas de forme avant la grâce de la création (II, 21, *ad naturam informem formandam*). « Informe » désigne ainsi quelque chose qui n'a pas sa propre forme.

L'adjectif *formata* est le participe passé du verbe *formare*, et en tant que tel il est employé souvent dans le *De unitate*. Il qualifie le réceptacle qui a déjà reçu sa forme ou la forme qui a été créée intellectuellement. Il y a également d'autres participes passés qui servent à décrire les formes : *facta* et *creata*.

Après avoir établi l'ordre des formes en II, 13-15, Achard applique l'expression « ce qui a été fait, en lui était vie » (*Jean*, 1, 4) afin de préciser le statut des formes. La forme première n'est ni *facta* ni *formata* en elle-même (II, 13), mais elle est *summe formosa* (suprêmement formelle, belle) (II, 14). Par ailleurs, cette première forme peut être conçue comme faite et formée en acte, c'est-à-dire dans les choses (II, 13).

Par rapport aux formes qui sont de la forme première, Achard affirme en II, 2 :

« Ils⁷⁴⁷ sont là-bas par la création même, mais, loin d'avoir été faits <en acte> là-bas, on peut dire que là-bas, avant d'être en eux-mêmes, ils ont été 'créés', <au sens de> faits de rien, c'est-à-dire bel et bien formés intellectuellement⁷⁴⁸. »

Dans le chapitre II, 5, il dit que les formes des choses sont non créées (*increateae*) en elles-mêmes et créées dans les choses sujettes (II, 5). En ce qui concerne les *idos* Achard n'examine pas s'ils sont faits ou créés.

En définitive, *formata*, *facta* et *creata* s'applique aux formes, ainsi qu'aux choses. Pourtant, il faut toujours préciser la modalité de ces notions (dans l'intellect ou en acte) qui est dépendante

⁷⁴⁵ Voir le chapitre II, 12 du *De unitate*, éd. MARTINEAU, p. 170-171. Martineau précise qu'il s'agit des *Lettres* LVIII et LXV de Sénèque et de *De diversis quaestionibus* 83, qu. 46 d'Augustin.

⁷⁴⁶ « Hic formata, quae ibi non informis, sed summe formosa, non tamen formata », *De unitate*, II, 14, éd. MARTINEAU, p. 174-175.

⁷⁴⁷ En décrivant les raisons éternelles des choses ou des formes, Achard parle souvent au neutre (*facta*, *creata*, *formata*) ce qui est traduit en français au masculin.

⁷⁴⁸ « Ibi sunt per ipsam creationem, <nedum> tamen ibi facta sunt, sed et dici possunt ibi antequam in seipsis creata et de nihilo facta et intellectualiter prorsus formata », *De unitate*, II, 2, éd. MARTINEAU, p. 140-41.

d'un sujet auquel elle s'applique. La forme première en elle-même n'est ni faite, ni créée, ni formée, mais dans les choses sujettes elle est conçue comme telle. Les formes sont formées, créées et faites de rien dans le Verbe de Dieu, qui est la forme première intellectuellement, mais elles sont formées, créées et faites dans les choses (dans la matière) en acte. Les choses sont formées, faites et créées *in actu* ici-bas, mais elles sont conçues comme les formes dans l'intellect.

L'adjectif *formosa* est utilisé une seule fois dans l'expression *forma formosa* (II, 14). Cet adjectif provient originellement du mot *forma* et signifie proprement « fait au moule », par suite « bien fait, beau ». Dans le *De unitate*, Achard emploie une fois l'expression *Forma summe formosa* (II, 14) que Martineau traduit comme « suprêmement formelle », « belle », et Feiss comme “supreme formal beauty”. Normalement, nous devons traduire « formosa » par « belle » en gardant l'idée de forme. De plus, les trois adjectifs employés dans cette phrase (*informis, formata, formosa*) évoquent un ordre de l'état de la forme et que *formosa* correspond à l'état le plus haut qui dépasse *formata*.

En outre, Achard introduit la doctrine de la hiérarchie des formes lors de la description des sortes différentes des formes. Voici sa description des vertus et des béatitudes qui sont également parmi les formes des choses :

« Or les vertus des créatures que les saints reçoivent par grâce sont des participations de ces vertus premières et suprêmes qui sont toutes en Dieu et tout entières et en même temps et toujours, et toutes ne sont substantiellement là-bas qu'une seule vertu, et elle-même n'est rien d'autre que Dieu même ; de même les béatitudes des créatures ne sont rien sinon des dérivations de la béatitude suprême qui est en Dieu et qui est Dieu, et les unes et les autres ne sont rien d'autre que des connexions de la créature rationnelle au Créateur, comme de l'image à l'Unité, qui elles-mêmes paraissent être des images de cette connexion suprême qui est entre les personnes de la Trinité⁷⁴⁹. »

Voici une interprétation de sa doctrine des vertus et des béatitudes dans la lumière de la doctrine de la hiérarchie des formes éternelles :

⁷⁴⁹ « Virtutes autem creaturarum quas per gratiam accipiunt <sancti>, quaedam sunt illarum quae in Deo omnes et totae et simul et semper sunt virtutum primarum et summarum participationes, quae omnes substantialiter ibi una sunt virtus, nec ipsa aliud nisi ipse Deus. Item creaturarum beatitudines non nisi beatitudinis summae quae in Deo et Deus est quaedam sunt derivationes, et utraeque non aliud sunt nisi creaturae rationalis ad creatorem suum tanquam imaginis ad unitatem connexiones », *De unitate*, II, 3, éd. MARTINEAU, p. 144.

Les vertus

una virtus	ipse Deus	
virtutes primae et summae		omnes substantialiter ibi una sunt virtus
virtutes autem creaturarum	quas per gratiam accipiunt <sancti>	participationes virtutum primarum et summarum

Les béatitudes

beatitudo summa	in Deo et Deus est
creaturarum beatitudines	derivationes beatitudinis summae

Ainsi, les vertus ont le même ordre hiérarchique que les formes (la Vertu – la forme première, les formes créées – les vertus premières et suprêmes, les vertus acceptées des créatures – les formes dans les choses). Les vertus des saints participent aux vertus premières et les vertus premières sont substantiellement une Vertu. Les béatitudes, par contre, n'ont que deux niveaux exprimés: la béatitude suprême et les béatitudes des créatures. Les dernières dérivent directement de la première.

Les nombres sont aussi parmi les formes. Ils sont donc de deux sortes : intelligibles et nombrables (postérieurs) – ce qui correspond à deux niveaux métaphysiques : là-bas et ici. Achard compare les nombres aux formes :

« Mais peut-être bien que l'on peut intelliger, à propos des nombres, tout comme à propos des formes des choses, qu'ils sont les mêmes dans les raisons ou en eux-mêmes, c'est-à-dire invariables, incréés, éternels, véritables et premiers, ou plutôt la vérité même, un principe et une cause des nombres postérieurs, mais que, dans les créatures et les choses sujettes, conformément à la qualité et à la nature de celles-ci, ils sont variables, créés et temporels, n'étant alors que des simulacres et des traces de la vérité, et des effets de la cause principale⁷⁵⁰. »

⁷⁵⁰ «Forsitan vero ut de rerum formis sic intelligi potest et de numeris quia ipsi idem in rationibus sive in se ipsis <in>variables sunt, increati, aeterni, veri et primi, vel potius veritas ipsa atque principium quoddam causaque posteriorum, in creaturis vero et rebus subjectis pro rerum earundem qualitate atque natura, variables, creati, temporales, simulacra et vestigia veritatis, effectusque causae principalis. », *De unitate*, II, 5, éd. MARTINEAU, p. 152-3.

Par conséquent, les nombres existent aussi aux deux niveaux – celui de raisons et celui des choses. Achard ajoute que parmi les nombres intelligibles il y a également les proportions des nombres qui sont les connexions des nombres. Voici le schéma de la hiérarchie des nombres :

numeri intellectuales primi	proportiones numerorum = connexiones numerorum	in Dei sapientia
numeri numerabiles	proportiones rerum	inferiores

Ainsi, il s'agit de l'ordre hiérarchique : la Sagesse de Dieu, les nombres intellectuels (y compris leurs proportions) et les nombres nombrables.

Il est finalement établi que les sortes différentes de raisons formelles ont leur hiérarchie qui est, dans la plupart des cas, celle des trois niveaux : la forme première (la Sagesse ou le Verbe), les formes créées et les formes imprimées dans la matière. La forme première (le Verbe) est suprêmement formelle, donc elle n'est pas créée comme les autres formes. Les formes sont créées *ex nihilo* dans l'intellect de Dieu (elles sont formées *in intellectu*) et elles sont formées *in actu* en tant qu'*idos* à travers l'impression à la matière.

Le même schéma tripartite s'applique aux vertus et aux nombres (ceux-ci sont également dans la Sagesse de Dieu, ensuite il y a les nombres premiers et les nombres nombrables dans les choses). Les béatitudes des créatures sont les dérivées de la béatitude suprême qui est en Dieu. De cette façon, elles sont également distinctes selon les niveaux, et pourtant leur hiérarchie consiste en deux termes exprimés et non trois.

VIII.3.3 La variété des formes

La première présentation de la doctrine des formes en I, 39 crée une impression qu'il existe une seule forme pour une seule chose ou qu'il s'agit d'une certaine forme individuelle. Mais Achard ne le dit pas. Au contraire, il décrit plusieurs unités intelligibles qui sont formes ou qui existent parmi les raisons, mais qui sont susceptibles de se multiplier et d'être dans les plusieurs choses. Désormais, nous allons les étudier.

1) Comme nous venons de le dire, les nombres font partie des raisons éternelles.

2) Une autre sorte de formes est définie en II, 5. Cependant, Achard en parle avant. En I, 45, il dit :

« Là-bas cependant sont distinctes les formes non seulement substantielles, mais aussi accidentelles, non seulement génériques, mais spécifiques, étant également telles dans les accidents. Parmi les formes substantielles, en outre, <il y a> non seulement les formes communes, mais aussi les formes singulières⁷⁵¹. »

Les formes substantielles (génériques, spécifiques et singulières) et accidentelles sont décrites. En II, 3, Achard parle de la distinction des raisons éternelles :

« Et en effet là-bas sont nécessairement sous leurs raisons propres non pas seulement les genres des choses, et tous leurs espaces, mais aussi les individus, et non seulement les tous, mais les parties, bien qu'elles soient infinies dans une chose même unique, et tout ce qui est substantiel et accidentel, et dans les accidents tant les quantités que les qualités, etc.⁷⁵². »

Nous proposons le classement suivant :

- Les substances :

- les individus : les êtres singuliers et leurs parties ;
- les genres et les espèces ;

- les accidents : quantités, qualités, etc.

- les vertus et les béatitudes⁷⁵³.

De cette façon, Achard reprend les divisions principales de l'ontologie aristotélicienne (*Catégories*, 1a, 20–1b9): celle de la substance et des accidents et celles de la substance particulière et universelle. A ces sortes de raisons il ajoute les vertus et les béatitudes qui sont dans les créatures.

En II, 5, Achard présente des formes qui servent à concevoir les choses sensibles :

« Et aux raisons formelles et éternelles des choses se rapportent également, semble-t-il, toutes celles dans lesquelles les choses sont vues ou peuvent être vues, à savoir les espèces des choses, ou leurs quantités, ou leurs natures, ou leurs figures, ou leurs relations, ou leurs mouvements, ou quoi que ce soit qui est dans les choses et peut être véritablement compris

⁷⁵¹ «Distinctae autem sunt ibi formae non solum substantiales sed accidentales, non modo generales sed speciales, in accidentibus quoque tales. In substantialibus quoque non solum communes sed et singulares.», éd. MARTINEAU, *De unitate*, I, 45, p. 116-117.

⁷⁵² « Etenim ibi sunt necessario sub rationibus suis non modo rerum genera et species universae sed et individua, nec modo tota, sed et partes, licet sint infinitae in re et una, et ea quae <sunt> substantialia et accidentalialia, et in accidentibus tam quantitates quam qualitates, et <caetera> universaliter omnia », *De unitate*, II, 3, éd. MARTINEAU, p. 144-145.

⁷⁵³ «Nec tantum certe creaturarum et naturarum, <sed et> virtutum et beatitudinum distinctae sunt ratione », *De unitate*, II, 3, éd. MARTINEAU, p. 144.

en elles ; or assurément tout cela ne peut l'être que dans leurs raisons et leurs vérités, lesquelles doivent être immuables pour qu'à partir d'elles, même des choses muables, soit également prise une connaissance inébranlable⁷⁵⁴.»

Ainsi, en II, 5, Achard répète certaines formes qui ont été déjà mentionnée avant (les espèces, les quantités, les natures⁷⁵⁵). Le fait qu'il parle des quantités et des relations fait penser aux dix catégories d'Aristote. Il appelle ces raisons formelles « celles dans lesquelles les choses sont vues ».

3) Et puis, dans le chapitre II, 7, Achard distingue deux classes de formes des choses :

« Mais aux raisons formelles des choses, il faut enseigner que se rapportent non seulement celles dans lesquelles les choses sont connues, mais aussi celles à partir desquelles elles sont connues, c'est-à-dire à partir desquelles il est démontré que, relativement à la démonstration d'une chose même unique, et pour prouver à son sujet même une seule vérité, peuvent converger des raisons innombrables. Ainsi, pour montrer par exemple d'une ligne qu'elle n'est pas constituée de points, d'une surface, qu'elle n'est pas constituée de lignes, ou d'un volume (*corpus*), qu'il n'est pas constitué de surfaces : nous intelligeons alors des points, des lignes, des surfaces incorporels, tels que les conçoit ou les définit la raison, qui ne peuvent jamais tomber sous le sens ou l'imagination, mais subsistent dans la seule compréhensibilité de la raison ou de l'intellect. Or peut-être bien qu'ils ne sont rien d'autre que certaines mesures et formes intelligibles des longueurs et des largeurs qui sont dans les corps, de même que ces corps mêmes qu'on appelle mathématiques, et qui sont déterminés d'après la puissance et les raisons des nombres, semblent n'être rien d'autre que certaines formes intelligibles des corps sensibles qui sont ou peuvent être en acte, ou certaines raisons des nombres grâce auxquels se constitue une science concernant <ces corps>. <Et> bien que ce soit là-bas, dans les nombres intellectuels et premiers, que nous découvrons de nombreuses <propriétés> de ce genre qui <se trouvent> dans les nombres inférieurs, la matière des corps pour ainsi dire infimes ne paraît pas, elle non plus, moins capable de les recevoir⁷⁵⁶. »

⁷⁵⁴ « Ad formales quoque rerum rationes aeternas spectare videntur omnes illae in quibus videntur et videri possunt, sive rerum species, sive rerum quantitates, sive naturae, sive figurae, sive relationes, sive motus, sive alia quaelibet quae in rebus sunt et vere comprehendi possunt, quod utique non possunt etiam nisi in rationibus et veritatibus suis quas incommutabiles esse oportet ut ita ex eis et irrefragibilis capiatur mutabilium etiam rerum cognitio. », *De unitate*, II, 5, éd. MARTINEAU, p. 152-153.

⁷⁵⁵ Les substances.

⁷⁵⁶ « Ad formales autem rerum rationes non solum pertinere tradendae sunt illae in quibus res agnoscuntur, sed et illae ex quibus agnoscuntur, id est ex quibus demonstratur quod circa unius quoque <rei> demonstrationem ad unam, et de re

Ce sont des formes (1) « dans lesquelles les choses sont connues » et (2) « à partir desquelles elles sont connues ». La première sorte de formes a été déjà exposée en II, 5. La deuxième sorte aide l'intellect et la raison à comprendre les choses corporelles. C'est grâce à eux que la raison ou l'intellect voit certaines choses comme unies (les lignes, les surfaces, les corps mathématiques). Voici la description de ces formes vues par l'intellect par rapport à leur « porteurs » perçus par le sens ou l'imagination :

illae ex quibus agnoscuntur	formae intelligibiles : puncti, lineae, superficies, corpora, longitudo, latitudo, corpora mathematica	ratio, intellectus
	corpora sensibilia	sensus, imaginatio

Ainsi, il y a les formes des points, des lignes, des surfaces incorporelles, des volumes, des longueurs, des largeurs et des corps mathématiques qui sont parmi les nombres intellectuels et premiers et qui peuvent être conçus par la raison ou l'intellect.

4) Achard consacre le chapitre II, 8 aux universaux. Voici la question qu'il pose :

« Mais comment les choses universelles sont-elles dans les raisons éternelles des choses ? Ont-elles elles-mêmes là-bas leurs raisons et leurs formes supérieures, d'après lesquelles elles seraient formées là-bas intellectuellement et ici en acte, de même que sont formées d'après elles les choses sujettes ? Ou bien est-ce que les formes premières des choses sont elles-mêmes immuables et éternelles en soi, et infusées temporellement et par participation aux choses formées d'après elles ? La question n'est pas mince, ni facile à trancher pour nous actuellement⁷⁵⁷. »

illa, veritatem comprobendam confluere possunt innumerabiles. Ut circa lineam, gratia exempli, <quia> punctis non constat, vel superficiem, quia ipsa nec ex lineis, vel corpus, quia nec ipsum ex superficiebus; <punctos> autem <vel> lineas vel superficies intelligimus incorporales quales eas concipit vel definit ratio, quae ad sensum vel imaginationem nunquam venire possunt, sed in sola rationis vel intellectus comprehensibilitate subsistunt; quae forsitan aliud non sunt nisi mensurae quaedam et formae intelligibiles earum quae in corporibus sunt longitudinum atque latitudinum, veluti et corpora ipsa quae appellantur mathematica, quae determinantur secundum vim et rationes numerorum aliud esse non videntur nisi formae quaedam intelligibiles eorum quae actu sunt, vel esse possunt, corporum sensibilibus, vel rationes quaedam numerorum per quas de illis doctrina constituitur. Quamvis ibi in numeris intellectualibus et primis multa reperiantur circa hujusmodi, quae in numeris inferioribus, materia ipsa corporum quasi infir[m]orum et minus capax non videtur posse suscipere. », *De unitate*, II, 7, Éd. MARTINEAU, p. 158-159.

⁷⁵⁷ « Res vero universales qualiter sint in aeternis rerum rationibus, utrumne scilicet ipsae suas habeant ibi rationes et formas superiores secundum quas et ipsae ibi sint intellectualiter formatae et hic actu ipso, quemadmodum et secundum eas res formantur subjectae, an et ipsae formae sint rerum primae incommutabiles in se et aeternae sed rebus secundum eas formati ex tempore per participationem infusae, quaestio est non modica nec a nobis nunc facile definienda. », *De unitate*, II, 8, éd. MARTINEAU, p. 160-161.

Achard propose deux hypothèses. Voici la première :

rationes et formas superiores	formatio		ibi
res universales		formatio	hic
res subjectae			

Il existe trois termes : les formes supérieures, les choses universelles et les choses sujettes. Les choses universelles sont formées d'après les formes supérieures et les choses sujettes sont formées d'après les choses universelles. La formation des choses sujettes à partir des choses universelles imite la formation des choses universelles à partir des formes supérieures.

La deuxième hypothèse:

ipsae formae rerum primae incommutabiles		ibi
	infusae rebus per participationem	hic
res	formatae	

Il existe deux termes : les choses universelles (qui elles-mêmes sont les formes) et les choses sujettes. Dans ce cas, il n'y a qu'une seule formation : les formes – les choses.

Afin de répondre, Achard donne plusieurs citations d'Augustin et de Sénèque. Rappelons ces exemples :

- l'âme juste d'après laquelle les âmes sont formées ;
- la raison d'un corps carré d'après laquelle les corps sont jugés – la forme générique des corps carrés ;
- l'homme commun.

Voici sa conclusion :

« Il est donc raisonnable qu'il existe aussi, et invariablement, même par rapport aux choses sujettes, certaines choses universelles, à quelque degré que les choses elles-mêmes varient sous cette chose <universelle>⁷⁵⁸. »

⁷⁵⁸ « Res etiam quaslibet et universales, circa res quoque subjectas, consistere invariables videtur ratio, quantumcumque res ipsae varientur sub re », *De unitate*, II, 8, Ed. MARTINEAU, p. 160-161.

Or cette phrase ne répond pas à la question initiale car Achard affirme que les choses universelles existent, mais il ne dit pas comment elles existent. Dans les exemples proposés, les unités existent à deux niveaux :

- 1) dans les formes éternelles : l'âme, la forme générique d'un corps carré, l'homme ;
- 2) dans les choses créées : les âmes, les corps carrés, les hommes.

Cette division correspond à la deuxième hypothèse proposée au début par Achard.

Achard discerne aussi deux types d'universaux : 1) ceux qui peuvent s'adapter à la taille de chaque chose (comme le carré est la forme générique de tous les carrés) et 2) ceux qui subsistent identiques en acte (« nature », « chose », etc.).

Achard souligne que les noms que nous donnons aux universaux désignent les universaux pris dans leurs participations ici et non dans leur existence là-bas. De cette façon, Achard signale qu'il soutient la doctrine des platoniciens chrétiens concernant l'impossibilité de parler proprement de Dieu et du monde supérieur⁷⁵⁹.

5) Les énoncés vrais (*vera*) à propos de Dieu et des créatures sont là-bas intellectuellement comme les formes et, ici, conçus par nous. Les justifications de ces deux types d'énoncés (à propos de Dieu et à propos des créatures) sont différentes. La vérité des premières se justifie par rapport au fait que Dieu est bon. Voici comment Achard justifie la vérité des deuxièmes :

« Or de même qu'ici <ces jugements vrais> résident dans des connexions de choses, de même là-bas ils résident dans certaines connexions de raisons ou de vérités des mêmes choses, lesquelles connexions de raisons ou de vérités sont elles-mêmes des formes et des vérités de ces connexions qui sont dans les choses. C'est pourquoi les <jugements> qui ailleurs sont seulement vrais, là-bas sont non seulement tels, mais encore les vérités elles-mêmes, et c'est à ce titre qu'ils sont dits vrais⁷⁶⁰. »

Voici la récapitulation :

ibi	connexiones rationum sive veritatum = formae et veritates connexionum earum quae in rebus	veritas
hic	in connexionibus rerum	verum

⁷⁵⁹ Concernant l'impossibilité de parler de Dieu, voir : L. VALENTE, *Logique et théologie. Les écoles parisiennes entre 1150 et 1220*, Paris, 2008, 448 p. 47-58.

⁷⁶⁰ « Ut autem hic sunt in connexionibus rerum, ita et ibi in connexionibus quibusdam rationum sive veritatum earundem rerum, quae et ipsae connexiones rationum sive veritatum formae quaedam sunt et veritates earum quae in rebus sunt connexionum. Et ideo quae alibi sunt solum vera, ibi non solum sunt ita, sed et veritates ipsae », *De unitate*, II, 10, éd. MARTINEAU, p. 166.

Les énoncés vrais (*vera*) sont prononcés ici à propos des connexions des choses et là-bas, elles sont comme les vérités et les formes mêmes des connexions des choses. Ainsi, les connexions des raisons là-bas sont elles-mêmes aussi des formes dont la valeur sémantique consiste en le fait d'être vraie (la vérité).

En définitive, les nombres, les individus, les substances et les accidents, les vertus, les béatitudes, celles dans lesquelles les choses sont vues (les catégories), celles à partir desquelles les choses sont vues (les objets mathématiques), les universaux, les énoncés vrais à propos de Dieu et à propos des créatures sont parmi les formes des choses.

Cette variété des formes montre qu'Achard reprend aussi l'aspect conceptuel de la forme. La forme pour lui est ce qu'il est possible de connaître à propos d'une chose. En même temps, il ne dit pas qu'il existe une seule forme qui est à l'origine d'une seule chose. Il décrit la forme singulière et un individu qui est parmi les formes. Pourtant, il parle également de beaucoup des formes qui servent à former une chose. Ces formes (genres, espèces, corps mathématiques, etc.) sont nommées et peuvent être définies. Elles sont universelles contrairement à une forme singulière. Achard n'explique pas clairement ce qu'est une forme singulière ni quel est son rapport aux formes universelles.

VIII.3.4 *Forma* dans le chapitre II, 21

En II, 21, Achard introduit la notion de *forma* dans un contexte différent. Il quitte la recherche métaphysique pour s'immerger dans des méditations théologiques proches de celles des *Sermons*. Il faut remarquer que le chapitre II, 21 ne ressemble pas stylistiquement aux chapitres précédents (bien qu'ici certains aspects des causes originelles soient expliquées, donc thématiquement II, 21 est relié aux II, 16-20), nous le classifierions plutôt comme une digression spirituelle par rapport au plan du traité. Désormais, nous allons étudier la notion de *forma* seulement dans le cadre de ce chapitre.

Là, Achard parle des trois « rivières de grâces » : celle de la création, de la rédemption et de la justification des anges⁷⁶¹ auxquelles il ajoute une quatrième – « la collation de ces bienfaits temporels que Dieu manifeste même aux méchants »⁷⁶². Dans la suite, il ne se réfère plus à la

⁷⁶¹ Dans les *Sermons*, Achard décrit la manière triple dont la créature spirituelle participe à son créateur : selon la création, selon la justification et selon la béatification, qui correspondent aux trois régions de la ressemblance : selon la nature, selon la grâce et selon la gloire (*Sermon IX, 4-6*). La première région dénote les biens donnés à l'homme avant la chute, la deuxième pendant la rédemption et la troisième ceux qui seront donnés après la résurrection.

⁷⁶² « Cujus bonitas, cum in se sit una, ex ea tamen sola, sed distributionibus variis et quasi derivationibus multifluis omnia profluunt et proveniunt in creaturis gratuita bona et dona, tanquam a fonte uno rivuli innumerabiles, qui tamen magna ex parte in principales duos atque generales colliguntur et confluent fluvios, quorum alter in mundi creatione, alter <in hominum> fluxit redemptione », « Praeter haec autem duo quasi gratiarum fluentia duo quoque videntur esse

quatrième « grâce », mais aux trois premières, et il emploie la notion de forme dans le contexte de la rédemption :

« Mais la seconde, c'est-à-dire la grâce de la rédemption et de la justification humaine, non seulement est antérieure au bon mérite, mais encore postérieure au mauvais mérite : <Elle est destinée> non seulement à conférer le bon mérite, mais encore à supprimer et détruire le mauvais mérite, et non seulement à former la nature informe, mais encore à réformer la nature difforme, et elle fut propre non seulement à reconduire les hommes de la terre au ciel, mais encore à conduire Dieu du ciel sur la terre, <cela> non seulement pour que l'esclave reçût *la forme de Dieu*, mais encore pour que Dieu *prît la forme d'un esclave* (*Philippiens*, II, 6-7)⁷⁶³ . »

La rédemption est le résultat du sacrifice de Jésus qui donne à l'homme la possibilité d'être sauvé. Cette grâce change la nature humaine, voilà pourquoi elle s'appelle aussi « la justification humaine ».

Dans cet extrait, il s'agit de deux mérites : le bon et le mauvais. Le bon mérite est ce que l'homme a mérité par ces bonnes actions, appuyées sur la grâce ; le mauvais mérite ce que l'homme a fait de mauvais après la chute. La rédemption donne la grâce à l'homme, ce qui lui permet de « cumuler » son bon mérite. Elle détruit également le mauvais mérite.

La notion de nature informe et difforme a été également utilisée dans le *Sermon XIII*. Selon la version de l'histoire spirituelle proposée par Achard, la « nature informe » (l'état humain naturel) a été formée pendant la création quand elle a reçu la grâce, puis elle a été déformée à cause du péché originel, mais la rédemption du Christ lui a permis d'être « réformée ». Donc, il s'agit là de la formation de la nature humaine pendant la création et de sa réformation pendant la rédemption⁷⁶⁴.

Ainsi, la nature informe a été formée pendant la création, après elle a été déformée par le péché, et désormais elle va être réformée.

Pour comprendre la deuxième partie du passage d'Achard il faut se référer au texte de *Philippiens*, II, 6-7 et faire attention au fait que, dans la phrase « Dieu *prît la forme d'un esclave* », il s'agit du Christ. La ligne citée décrit l'Incarnation. « La forme de Dieu » et « la forme d'un

alia, quámvis fortasse minora, alterum videlicet superius in angelorum justificatione, alterum inferius in temporalium quae malis etiam exhibet beneficiorum Dei collatione», *De unitate*, II, 21, éd. E. MARTINEAU, p. 194-195.

⁷⁶³ « Illa vero, id est gratia redemptionis et justificationis humanae, non modo fuit ante meritum bonum, sed et post meritum malum, non modo ad bonum meritum conferendum, sed ad malum meritum tollendum atque delendum, nec modo ad naturam informem formandam, sed et ad deformem reformandam, nec modo ad id valuit ut homines in caelum a terra perduceret, sed et ad id ut <Deum> in terram a caelo adduceret, non modo ad id ut servus formam Dei reciperet, sed ad id ut Deus servi formam acciperet », *De unitate*, II, 21, éd. E. MARTINEAU, p. 196-197.

⁷⁶⁴ La formation et la réformation de l'homme au cours de la création et, ensuite, par l'arrivée de Jésus Christ a été décrit dans le *Sermon XIII* d'Achard. Voir, notamment, l'exposé de ce sermon fait par Jean Châtillon dans ACHARD DE SAINT-VICTOR, *Sermons inédits. Texte latin avec introduction, notes et tables*, éd. J.CHATILLON, Paris, 1970 (Textes philosophiques du Moyen Age, XVII), p. 133.

esclave » correspondent, selon la doctrine chrétienne, aux deux natures du Christ, divine et humaine. Selon les *Sermons*, il existe deux types de formes : celles qui ont été reçues grâce à la création et celles qui ont été reçues grâce à la rédemption. L'expression « l'esclave reçut *la forme de Dieu* » désigne la réception de la forme de Dieu qui a été donnée à l'homme lors de la rédemption.

La signification de « Dieu *prêt la forme d'un esclave* » est montrée plus bas dans la suite du *De unitate*:

« Non seulement pour que l'homme devînt juste grâce à Dieu, mais encore pour que Dieu justifiant lui-même devînt homme, et non seulement pour que Dieu justifiant et la justice elle-même devînt un homme juste, mais aussi pour que <l'homme> fût justifié, c'est-à-dire rendu juste, mais non pas de non juste qu'il était : <rendu> non pas juste par soi-même, mais à partir de Dieu l'assumant, c'est-à-dire juste non pas à partir de la nature de l'homme, mais par la seule grâce de Dieu, <fait> non seulement un homme non juste par soi, mais encore un homme en soi infirme, c'est-à-dire un homme passible et mortel, et même mourant, et mourant non seulement de la mort la plus amère, mais encore de la mort la plus honteuse⁷⁶⁵. »

Ainsi, il s'agit de l'action de la nature divine de se former. Le Christ assume la deuxième nature – humaine – et il la rend juste. De cette façon, il forme sa nature divine et il réforme la nature de l'homme. Ainsi, « Dieu *prêt la forme d'un esclave* » n'est pas la même chose que « l'esclave reçut *la forme de Dieu* », puisque Dieu s'est formé et l'homme a été réformé.

Par conséquent, dans cette ligne biblique citée par Achard, il s'agit de la grâce de rédemption qui permet aux hommes de réformer leur nature corrompue par le péché originel grâce à Dieu qui descend du ciel sur la terre en prenant la forme d'un esclave. Par rapport à la doctrine de la forme, cela nous donne l'image de la forme donnée chaque fois par la grâce, soit pour former la nature humaine informe, soit pour réformer la nature déformée. Les expressions « la forme de Dieu » et « la forme d'un esclave » y évoquent les deux natures du Christ qui s'unirent de telle manière que la première domine.

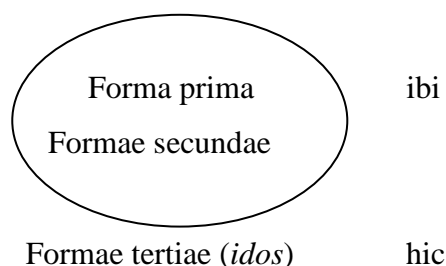
Dans ce même chapitre, Achard décrit aussi la forme de la nature (donnée ici gratuitement) et la forme de la justice (faite là-bas gratuitement) qui sont plus excellentes et qui correspondent aux grâces de la création du monde et de la justification des anges (celle de la rédemption).

⁷⁶⁵ « Non modo ad id ut homo fieret ex Deo justus, sed et ad id ut homo fieret et ipse justificans Deus, nec modo ad id ut Deus justificans et ipsa justitia homo fieret justus, sed et ut justificatus, id est factus justus, non de non justo, [sed] non justus a seipso, sed et ex assumente Deo, id est justus, non ex ipsa hominis natura, sed justus ex sola gratia Dei, nec modo homo non a se justus, sed et homo in se infirmus, id est homo passibilis atque mortalibus, sed et moriens, nec morte amarissima, sed morte turpissima. », *De unitate*, II, 21, éd. MARTINEAU, p. 196-197.

Bien que ces textes ne nous permettent pas d'expliquer en détail la notion de *forma* dans ce contexte, il est possible de remarquer qu'elle est prise comme pouvant être imposée à un certain réceptacle. Il s'agit de l'obtention de la nouvelle forme avec chaque grâce : créatrice, rédemptrice, justificatrice⁷⁶⁶ qui s'impose sur le substrat présent – la nature humaine dans l'état correspondant aux grâces précédentes.

La notion de *forma*, comme elle est introduite dans le chapitre II, 21, n'est pas la même que celle des chapitres précédents. Là, il s'agit plutôt des réalités spirituelles communes à toute l'humanité, mais qui ont été établies au moment de la création et qui changent avec la résurrection du Christ. Comme les formes des chapitres I, 37 – II, 20, la forme de II, 21 descend du haut (le Ciel) vers le bas (la Terre). Contrairement à la notion de *forma* décrite précédemment, le fait d'être imposée à un réceptacle est essentiel pour la notion de *forma* du chapitre II, 21.

Pour conclure, nous proposons la visualisation de la doctrine de forme dans le *De unitate* :



La pluralité des formes créées est dans la forme première. Les formes créées sont dans le monde sensible.

Il est possible de remarquer la présence de deux manières de définir la forme dans le *De unitate*. La première est la définition de la forme en tant que raison éternelle (une cause) d'une chose qui précède cette chose. Cela correspond à la doctrine de la hiérarchie des formes décrite plus haut. Cette définition suit la tradition platonicienne dans laquelle *forma* est comprise comme la cause de l'existence d'une chose.

La deuxième définition de la forme est l'unité intelligible qui s'impose au réceptacle, en lui donnant ces qualités (II, 21, voir aussi la *formatio*). La forme s'imprime soit dans la matière (II, 13) soit dans une autre forme (II, 21). La forme est comprise ici comme la partie d'un composé, ce qui

⁷⁶⁶ Selon l'interprétation des *Sermons* donnée par Châtillon, Achard y opère par les deux notions : la matière et la forme. La première s'applique à la grâce (qui, dans ce cas, caractérise l'état naturel de l'homme après la Création et la Rédemption) et la deuxième à la justification. Voir J. CHATILLON, *Théologie, spiritualité et métaphysique dans l'œuvre oratoire d'Achard de Saint-Victor. Études d'histoire doctrinale, précédées d'un essai sur la vie et l'œuvre d'Achard*, Paris, 1969 (Études de philosophie médiévale, LVIII), p. 218-219.

correspond à la tradition aristotélicienne. La doctrine de la forme du chapitre II, 21 semble être un développement de la doctrine d'Augustin (*De Trinitate*, XV, VIII, 14).

De plus, comme la cause formelle d'Aristote, la forme d'Achard réunit tout ce qu'il est possible de savoir à propos de ce qu'est la chose. Achard parle brièvement de la relation entre la perception humaine et la forme (I, 39). La forme est une réalité objective qui peut être perçue par l'homme et imprimée dans la matière. Augustin a déjà enseigné cela à propos des espèces (*De Trinitate*, XI, IX, 16).

La fusion de la doctrine platonicienne des idées et la doctrine aristotélicienne des catégories se manifeste dans la notion de *forma* des auteurs tardo-antiques, en particulier, chez Sénèque et Augustin. Hugues de Saint-Victor accepte cette définition de *forma* et, pourtant, il ne la met pas comme Achard au centre de sa doctrine.

La hiérarchie des formes est présente dans le *De unitate*. La théorie principale de la *forma* selon Achard consiste en une division en trois types (la forme première, les formes créées et les *idos*). Achard souligne les connexions entre les différents types de forme (les *idos* proviennent des formes créées, la forme première contient les formes créées et les *idos* de manière à leur être égale), mais il construit aussi la doctrine de la forme première en tant que Verbe de Dieu.

Les éléments principaux du schéma néoplatonicien, tels que la source unique (la forme première), les degrés de procession (les trois types de formes) et la pluralité en bas (les choses) sont présents. Rappelons que la structure des raisons causales⁷⁶⁷ ressemble à celle des raisons formelles⁷⁶⁸, sauf le troisième niveau (les *idos*).

La hiérarchie proposée par Achard rappelle celle établie par des auteurs tardo-antiques chrétiens : Augustin, Boèce et Erigène. Comme eux, Achard unit le principe premier (la forme) et Dieu et il ne prend pas non plus la matière en tant qu'un niveau de la hiérarchie. Contrairement à eux, Hugues de Saint-Victor ne développe pas la doctrine expresse du Verbe de Dieu qui contient les causes multiples.

Nous avons découvert les unités intelligibles qu'Achard met au niveau des formes, qui sont :

- les nombres ;
- les individus et leurs parties ;
- les substances et les accidents ;
- les vertus et les béatitudes ;
- ce en quoi les choses sont vues (les catégories) ;
- ce à partir de quoi les choses sont vues (les objets mathématiques) ;
- les universaux ;
- les énoncés vrais (*vera*) à propos de Dieu et à propos des créatures.

⁷⁶⁷ La raison de Dieu et les causes rationnelles.

⁷⁶⁸ La première forme, les formés créées, les *idos*.

En ce qui concerne le problème des universaux, Achard est sûrement réaliste. Cependant, il ne s'agit pas pour lui de défendre la thèse réaliste, mais plutôt d'illustrer que les universaux sont des formes qui sont à l'origine des choses.

Par contre, Achard ne définit pas clairement ce qu'est une forme singulière. S'il n'employait pas cette notion une fois (en I, 45), on pourrait dire que les formes singulières n'existent pas dans sa doctrine. Les individus sont au niveau des formes, mais ils ne sont pas forcément des formes. Nous allons revenir sur cette question dans les chapitres suivants.

Nous avons déjà démontré que les unités intelligibles qu'Achard range parmi les formes ont leur origine chez Augustin (*vera*) et Boèce (les concepts des *Catégories*, la *res universalis*). L'idée que les universaux s'adaptent à des objets différents a son origine dans le *De arithmetica* de Boèce (1, 1, 1-2).

En définitive, Achard a pris plusieurs éléments des doctrines tardo-antiques pour créer sa doctrine de la forme. L'analyse de cette doctrine chez Hugues a montré qu'il a été inspiré par les mêmes doctrines qu'Achard, mais Achard est allé plus loin dans la construction d'une doctrine propre inspirée par platonisme.

CHAPITRE IX

Intellectus (in intellectu/in actu)

Le couple *in intellectu/in actu* désigne chez Achard les deux niveaux des entités : créées dans l'intellect de Dieu et dans le monde. Ce couple *in intellectu/in actu* désigne également les relations entre les différents niveaux des êtres : la forme première et les formes créées, les formes créées et les choses.

Voici les questions qui seront posées concernant le couple terminologique *in intellectu/in actu* :

- 1) Quelle est la nature de cette distinction ? est-elle épistémologique ou ontologique ?
- 2) Comment la multitude des formes et des choses peut-elle provenir d'une forme première ?
- 3) Est-ce que les êtres *in intellectu* et *in actu* sont identiques ?

IX. 1 L'origine de la doctrine du *De unitate*

IX.1.1 L'origine de la distinction *in intellectu/in actu*

Nous allons étudier l'origine des termes *intellectus* et *actus*, surtout dans les cas où ils apparaissent ensemble, mais aussi les autres couples terminologiques destinées à expliquer la différence entre les êtres sensibles et leurs prototypes intelligibles.

Voyons désormais l'origine de la désignation *intellectus*. Ce terme désigne, en premier lieu, la faculté cognitive. Il sert en tant que variante de la traduction du *nous* grec⁷⁶⁹. Voici quelques exemples de la structure des facultés cognitives chez les penseurs tardo-antiques.

La structure de l'âme selon Augustin⁷⁷⁰ :

mens	spiritus	sensus
ratio, intelligere	imaginatio	percipere

⁷⁶⁹ A. DE LIBERA « Intellectus », dans *Vocabulaire européen des philosophies : dictionnaire des intraduisibles*, éd. B. CASSIN, Paris, 2004, p. 587.

⁷⁷⁰ Le tableau est tiré du C. NADEAU, *Le vocabulaire de saint Augustin*, Paris, 2001, p. 47-48 et construit à partir du *De diversis quaestionibus* 83, qu.7, de l'Epist. 145, du *De Ordine*, II, 11, 30, et du *Serm.* 43, II d'Augustin.

Calcidius, <i>Commentarium</i> , 231, 335	mens	intellectus	sensus
Boèce, <i>De consolatione</i> , V, 12-18	ratio	imaginatio	sensus
Erigène, <i>Periphyseon</i> , I, éd. Jeauneau, p. 71 = PL 122, 578A-D	intellectus	ratio	sensus

Ainsi, pour Calcidius et Erigène, l'*intellectus* désigne un des aspects de la faculté mentale.

La deuxième signification du mot l'*intellectus* est celui de concept⁷⁷². La notion d'*intellectus* dans le contexte médiéval est liée à la doctrine sémiotique aristotélico-boécienne⁷⁷³. L'origine de cette doctrine se trouve dans le *De interpretatione*, 16a, d'Aristote. Dans son commentaire *In De interpretatione* I, Boèce discerne les éléments suivants : (1) les sons et les lettres, (2) les intellections ou les passions de l'âme (*intellectus quos animae passiones vocat*) et (3) les choses⁷⁷⁴. Les intellections, d'après Boèce, sont les passions de l'âme, une étape intermédiaire entre les choses et les sons⁷⁷⁵. Ces passions sont similaires aux choses qui influencent l'âme⁷⁷⁶. De cette façon, la notion d'*intellectus* dans les commentaires de Boèce désigne l'unité intelligible – les empreintes des choses dans l'âme.

⁷⁷¹ B. BAKHOUCHE, « Boèce et le Timée », dans *Boèce Ou la Chaîne Des Savoirs : Actes Du Colloque International de la Fondation Singer-Polignac, Paris, 8-12 Juin 1999*, éd. A. GALONNIER, Louvain, 2003, p. 17. Béatrice Bakhouche pense que Boèce connaissait les œuvres du Calcidius, *ibid.* p. 21.

⁷⁷² C. PANACCIO, « Conceptus », dans *Vocabulaire européen des philosophies : dictionnaire des intraduisibles*, éd. B. CASSIN, Paris, 2004, p. 248-249.

⁷⁷³ Cf. A. DE LIBERA, I. ROSIER, « La pensée linguistique médiéval », dans *Histoire des idées linguistiques*, éd. S. AUROUX, t. II, Liège, 1992, p. 122 ; L. VALENTE, *Logique et théologie. Les écoles parisiennes entre 1150 et 1220*, Paris, 2008, 448 p. 36-45.

⁷⁷⁴ « Nec vero in hoc constitit, ut de solis vocibus atque intellectibus loqueretur, sed quoniam voces atque litteras non esse naturaliter constitutas per id significavit, quod eas non apud omnes easdem esse proposuit, rursus intellectus quos animae passiones vocat per hoc esse naturales ostendit, quod apud omnes idem sint, a quibus id est intellectibus ad res transitum fecit », BOETHIUS, *In librum Aristotelis Peri hermeneias commentarii (editio secunda)*, éd. C. Meiser, Leipzig 1880, p. 39 = PL 64, 412B.

⁷⁷⁵ Voir à propos du triangle sémantique boécien : T. SUTO, *Boethius on Mind, Grammar and Logic. A study of Boethius' Commentaries on Peri Hermeneias*, Leiden-Boston, 2012, p. 31-34; L. VALENTE, *Logique et théologie. Les écoles parisiennes entre 1150 et 1220*, Paris, 2008, p. 42-45.

⁷⁷⁶ « Intellectus uero animae quaedam passio est. Nisi enim quandam similitudinem rei quam quis intellegit in animae ratione patitur nullus est intellectus. Cum enim uideo orbem uel quadratum, figuram eius mente concipio et eius mihi similitudo in animae ratione formatur patiturque anima rei intellectae similitudinem, unde fit ut intellectu et similitudo sit rei et animae passio. », BOETHIUS, *In librum Aristotelis Peri hermeneias commentarii, prima editio*, éd. C. Meiser, Leipzig 1877, p. 37 = PL 64, 297BC.

Boèce transmet également les dichotomies qui comprennent la notion d'*actus* : *actus* et *intellectus* (*In Categorias Aristotelis*), *actus* et *potestas* (*In Porphyrii Isagogen commentorum editio secunda*). Dans le *De arithmetica*, Boèce oppose les états *potentia* et *actu vel opere*. L'unité est *potentia* par rapport aux nombres et figures qui sont *actu vel opere* (I, XXI ; II, VIII, etc.). Cet emploi correspond sûrement à la dichotomie *en ergô/en dunami* d'Aristote (*Physique* II, 193b).

Dans le chapitre « Le Verbe et les raisons », nous avons décrit l'origine de la doctrine du Verbe de Dieu en tant que sa Sagesse. Le Verbe contient les raisons éternelles avant même qu'elles soient créées dans le monde sensible. L'une des conséquences de cette relation est que les raisons sont dans le Verbe de Dieu car elles sont connues par lui.

L'idée que Dieu connaît la créature avant sa création, et aussi que les créatures existent car Dieu les connaît, apparaît dans la pensée latine d'abord chez Augustin (*De Trinitate*, XV, XIII, 22 ; *De Genesi ad litteram*, V, XIII, 29)⁷⁷⁷ et ensuite dans le *Peripsyseon* de Jean Scot Erigène :

« Dieu ne connaît pas les existants parce que les existants subsistent, mais, au contraire, les existants subsistent parce que Dieu les connaît. Car la connaissance divine constitue la cause de l'être même des existants⁷⁷⁸. »

Les êtres en Dieu sont différents de ceux dans le monde. Cette différence apparaît dans le couple terminologique d'Augustin *in arte/in opere* (*In Iohannis Evangelium* tr. I, 17) :

« Il y a et ce coffre qui a été fabriqué dans l'œuvre (*in opere*), et ce coffre qui demeure et existe dans l'art (*in arte*) ; car le premier peut pourrir mais, à partir du celui qui existe dans l'art, un autre peut encore être fabriqué. Distinguez donc le coffre dans l'art et le coffre dans l'œuvre. Le coffre dans l'œuvre n'est pas vie, le coffre dans l'art est vie, car l'âme de l'ouvrier est vivante, qui renferme tout cela dans son idée avant de le produire au-dehors. De même donc, frères très chers, parce que la Sagesse de Dieu, par qui tout a été fait, contient selon l'art tous les êtres avant de les créer, il s'ensuit que tout ce qui est réalisé par le moyen de cet art n'est pas vie du fait même, mais que tout ce qui a été fait est vie en lui. Tu vois la terre, il y a aussi une terre dans l'art ; tu vois le ciel, il y a aussi un ciel dans l'art ; tu vois le

⁷⁷⁷ J.-C. BARDOUT, O. BOULNOIS, « Introduction : l'invention du monde », dans *Sur la science divine*, textes présentés et traduits sous la direction de J.-C. BARDOUT et O. BOULNOIS, Paris, 2002, p. 25, note 1.

⁷⁷⁸ « Non enim ideo deus scit ea quae sunt quia subsistent, sed ideo subsistent quia ea deus scit. Eorum enim essentiae causa est diuina scientia. », JEAN SCOT ÉRIGÈNE, *Periphyseon*, II, éd. JEAUNEAU, p. 97 = PL 122, 596B; trad. BERTIN, t. I-II, p. 386.

soleil et la lune, ils existent aussi dans l'art ; mais dans leur réalité extérieure (*foris*) ce sont des corps, dans l'art ils sont vie⁷⁷⁹. »

D'après le traducteur d'Augustin Goulven Madec, le Verbe est la forme première et l'art de Dieu⁷⁸⁰. Ainsi, *in arte* désigne l'être dans la Sagesse ou dans la forme première. Les qualités de cet état (*in arte*) sont l'éternité et l'immutabilité. Les entités *in arte* sont les modèles des choses corruptibles.

Erigène développe également la doctrine que les êtres ont d'abord été créés dans le Verbe de Dieu (*Periphyseon*, II) :

« Je juge que ces deux opérations sont coéternelles l'une à l'autre, je veux dire la génération du Verbe et la création de tous les existants dans le Verbe. Car on considère à juste titre qu'aucun accident impliquant un mouvement temporel ou un procès temporel n'existe en Dieu⁷⁸¹. »

Ainsi, Erigène croit non seulement que les existants ont été créés dans le Verbe, mais aussi qu'ils lui sont coéternels. Pour désigner le lieu de la préexistence des êtres, Erigène emploie l'expression *in Verbo*. Dans les autres endroits, il parle de l'intellection de tout qui est la substance dans la Sagesse divine⁷⁸². Il décrit aussi la différence entre l'existence des êtres dans le Verbe de Dieu et leur intellection dans la connaissance humaine. La première est *causaliter*, la deuxième *effectualiter*⁷⁸³.

⁷⁷⁹ « Et illa in opere facta est, et illa manet quae in arte est : nam potest illa arca putrescere, et iterum ex illa quae in arte est, alia fabricari. Attendite ergo arcam in arte, et arcam in opere. Arca in opere non est vita, arca in arte vita est, quia vivit anima artificis, ubi sunt ista omnia antequam proferantur. Sic ergo, fratres carissimi, quia sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, secundum artem continet omnia, antequam fabricet omnia; hinc quae fiunt per ipsam artem, non continuo vita sunt, sed quidquid factum est, vita in illo est. Terram vides; est in arte terra. Caelum vides, est in arte caelum. Solem et lunam vides; sunt et ista in arte; sed foris corpora sunt, in arte vita sunt. », AUGUSTIN, *Tractatus in Iohannis evangelium I-XVI*, éd. R. WILLEMS, Turnhout, 1954 (CCSL, 36), p. 10 ; trad. Augustin, *Homélie sur l'Évangile de saint Jean I-XVI*, trad., introd. et notes. M.-F. BERROUARD, Paris, 1993 (BA, 71), p. 162-165, traduction modifiée par I. LYSTOPAD.

⁷⁸⁰ G. MADEC, « La Sagesse, art de Dieu », dans AUGUSTIN, *Dialogues philosophiques III*, introd., trad. et notes par G. MADEC, Paris 1976, p. 567-570.

⁷⁸¹ « Sed haec coaeterna sibi esse arbitror, generationem dico uerbi et creationem omnium in uerbo. Nullum enim in deo accidens aut temporalis motus aut temporalis praecessio recte quis intelligit. », JEAN SCOT ÉRIGÈNE, *Periphyseon*, II, éd. JEAUNEAU, p. 42 = PL 122, 556CD; trad. BERTIN, t. I-II, p. 327.

⁷⁸² « Siquidem intellectus omnium in diuina sapientia substantia est omnium, immo omnia; cognitio uero, qua se ipsam in se ipsa intelligit intellectualis et rationalis creatura, ueluti secunda quaedam substantia eius est, qua se nouit solummodo se nosse et esse. », *Ibid.*, IV, éd. JEAUNEAU, p. 43 = PL 122, 770C.

⁷⁸³ « Et quemadmodum diuinus intellectus praecedit omnia et omnia est, ita cognitio intellectualis animae praecedit omnia quae cognoscit, et omnia quae praecognoscit est, ut in diuino intellectu omnia causaliter, in humana uero cognitione effectualiter subsistant. », *Ibid.*, IV, éd. JEAUNEAU, p. 55 = PL 122, 779BC. Cf. R. ROQUES, *Libres sentiers vers l'érigénisme*, Rome, 1975, p. 70, note 62.

De cette façon, les deux penseurs chrétiens – Augustin et Erigène – enseignent que les êtres étaient dans le Verbe de Dieu avant la création du monde. Augustin emploie aussi le couple terminologique *in arte/in opere* pour désigner ces deux modes d'existence.

Pour conclure, les mots *intellectus* et *intelligere* désignent chez les différents penseurs des niveaux différents de faculté cognitive. Boèce introduit dans ce schéma les motifs aristotéliens. Pour Boèce, l'*intellectus* est le concept, la similitude d'une chose. Il transmet également l'opposition *potentia/actus* qui désigne un état avant et après la réalisation de l'être.

En outre, la désignation de deux niveaux d'êtres est présente chez des auteurs qui acceptent la doctrine selon laquelle les êtres intelligibles existaient avant qu'ils ne soient créés dans le monde sensible. Augustin appelle ces niveaux *in arte/in opere*. Erigène introduit la doctrine de l'existence de tout *in Verbo* avant la création dans le monde.

IX. 1.2 La multiplication des êtres à partir d'une source unique

Dans la philosophie platonicienne, la multiplication apparaît quand l'unité première se divise en unités dérivées.

Martineau pense que l'idée de la multiplicité a été transmise au XII^e siècle à travers Calcidius (*Commentaire au Timée*, II, 272) :

« Platon n'aborde pas la question pour l'instant et ne cherche pas à savoir s'il y a une seule espèce 'archétypale' commune à tout ce qui est, ou si elles sont innombrables et fonction du nombre d'objets existants, dont la réunion et l'assemblage constituerait la masse de l'univers. Mais peut-être la même forme est-elle une et multiple, comme Platon l'enseigne dans le *Parménide*⁷⁸⁴. »

De cette façon, Calcidius laisse la question ouverte⁷⁸⁵. Martineau pense qu'Achard a repris la deuxième supposition de Calcidius, à savoir que la forme première est une et multiple.

Dans le chapitre « Histoire de la notion de *forma* », nous avons exposé une hiérarchie tirée du *Commentaire* de Calcidius (l'espèce première, l'espèce seconde et la matière). L'espèce

⁷⁸⁴ « Quarum ad praesens differt examinationem nec quaerit unane sit archetypa species eorum quae sunt communis omnium, an innumerabiles et pro rerum existentium numero, quarum coetu et congregatione concreuerit uniuersa moles, an uero idem unum pariter et multa sint, ut docet in *Parmenide*. », CALCIDIUS, *In Platonis Timaeum*, II, 272, éd. B. BAKHOUCHE, p. 500-501 ; voir E. MARTINEAU, « Calcidius, médiateur de la problématique de l'uni-pluralité », dans ACHARD DE SAINT-VICTOR, *L'unité <de Dieu> et la pluralité des créatures (De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum)*, éd. MARTINEAU, Saint-Lambert-des-Bois, 1987, p. 215-217.

⁷⁸⁵ Cf. S. GERSH, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, vol. II, Notre Dame, 1986, p. 466, note 203.

première et l'espèce deuxième sont des unités intelligibles. L'espèce deuxième est une forme dans la matière - l'*idos*. Elle est multiple. Il existe plusieurs espèces secondes qui sont dans les corps. L'espèce première est-elle multiple ? Quelle est sa relation avec Dieu ?

Stephen Gersh pose la question de la relation entre Dieu et les espèces dans son article « Calcidius' Theory of First Principles »⁷⁸⁶. Il observe que Calcidius fusionne deux paradigmes :

- Dieu est l'esprit et les espèces sont dans cet esprit (Dieu est immanent aux espèces) ;
- Dieu est la providence et les espèces sont ses créatures (Dieu est supérieur aux espèces).

En tout cas, les espèces et Dieu ne sont pas deux principes indépendants. Les espèces proviennent de Dieu.

Calcidius décrit l'espèce principale en tant qu'idée et intellect de Dieu, elle est le modèle de toutes les choses engendrées (II, 339). En même temps, elle n'est ni privée, ni douée de qualité (338)⁷⁸⁷. Elle n'a pas de qualités elle-même, mais elle les donne aux espèces qui proviennent d'elle. Et pourtant, auparavant Calcidius dit que les idées, qui sont les produits de l'intellect de Dieu, sont l'origine des choses (II, 304)⁷⁸⁸. De cette façon, cette espèce primordiale est une et multiple. Elle a une nature supérieure aux idées et elle est ces idées. La raison possible de cette ambiguïté est dans le fait que Platon, dans le *Timée* 29AB, présente le monde sensible en tant qu'image des formes prises ensemble⁷⁸⁹.

En définitive, Calcidius développe une notion de l'espèce première qui est une et multiple. Elle a un caractère intelligible, semblable aux espèces secondes et, en même temps elle leur est supérieure et différente. De cette façon, la multiplication apparaît chez Calcidius quand des espèces secondes apparaissent dans une espèce première. En même temps, elle est transcendante à ces espèces, ce qui peut être lié au fait qu'elle est l'intellect parfait de Dieu.

Un autre penseur qui parle de la multiplicité des unités dans le premier principe est Augustin. Nous avons déjà décrit sa doctrine des raisons éternelles. Les raisons multiples sont dans le Verbe de Dieu (*De Genesi ad litteram*, V, XII, 28), elles sont aussi les idées dans l'intellection de Dieu (*De diversis quaestionibus* 83, qu. 46, 2). Augustin enseigne qu'il existe un Verbe (Sagesse, art de Dieu, son intellection) qui contient de multiples raisons. Voici son témoignage (*De civitate Dei*, XI, X, 3) :

⁷⁸⁶ S. GERSH, « Calcidius' Theory of First Principles », dans *Studia Patristica*, 18/2 : *Papers of 1983 Oxford Patristic Conference*, 1989, p. 85-92. Cf. S. GERSH, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, vol. II, Notre Dame, 1986, p. 460.

⁷⁸⁷ Voir les notes du chapitre VIII.1.2 : « La hiérarchie des formes ».

⁷⁸⁸ « Operatur porro opifex et exornat omnia iuxta uim rationabilem maiestatemque operum suorum; opera uero eius intellectus eius sunt, qui a Graecis *ideae* uocantur; porro *ideae* sunt exempla naturalium rerum. Quo pacto inuenitur tertia exemplaris origo rerum. », CALCIDIUS, *In Platonis Timaeum*, II, 304, éd. B. BAKHOUCHE, p. 532.

⁷⁸⁹ E. D. PERL, *Thinking Being. Introduction to Metaphysics in the Classical Tradition*, Leiden-Boston, 2014, p. 62.

« La Sagesse n'est pas multiple mais une, et en elle sont des trésors infinis – finis pour elle – des choses intelligibles contenant toutes les raisons invisibles et immuables des êtres, même visibles et changeants qui par elle ont été faits. Car Dieu n'a rien créé sans connaissance, ce qu'on ne peut vraiment dire d'aucun artisan humain. Or s'il a tout fait par connaissance, il n'a évidemment fait que ce qu'il avait d'abord connu. [...] pour nous, ce monde ne pourrait être connu, s'il n'existait ; pour Dieu s'il n'était connu, il ne pourrait exister⁷⁹⁰. »

Le Verbe ou la Sagesse de Dieu est l'intellect qui connaît (*novit*) les choses. La multiplication apparaît quand Dieu conçoit le monde dans sa Sagesse.

Érigène propose aussi une doctrine selon laquelle tout ce qui existe provient d'une source unique (*Periphyseon*, II) :

« La cause, si elle est véritablement cause, précontient en elle-même sous un mode de perfection absolue tous les effets dont elle est cause, et elle parfait en elle-même tous ses effets avant qu'ils ne deviennent manifestes dans une concrétisation quelconque ; mais même lorsque les effets jaillissent par voie de génération dans leurs genres et dans leurs espèces visibles, ces effets n'abandonnent pas pour autant la perfection qu'ils ont dans leur cause, mais tous les effets continuent à demeurer dans leur cause sous un mode plénier et immuable, et ces effets n'ont besoin d'aucune autre perfection que celle de leur cause dans laquelle tous les effets subsistent éternellement sous un mode synchronique et synthétique⁷⁹¹. »

Érigène souligne que les êtres proviennent non seulement de sa cause, mais continuent de demeurer en elle. De plus, ils perdent la perfection et la plénitude lors de leur réalisation dans le monde. Ainsi, il existe une cause qui est multiple car elle contient en elle ces effets. Plus loin, Érigène explique cette cause comme le Verbe de Dieu :

⁷⁹⁰ « Neque enim multae, sed una sapientia est, in qua sunt infiniti quidam eique finiti thesauri rerum intellegibilium, in quibus sunt omnes invisibiles atque incommutabiles rationes rerum etiam visibilium et mutabilium, quae per ipsam factae sunt. Quoniam Deus non aliquid nesciens fecit, quod nec de quolibet homine artifice recte dici potest; porro si sciens fecit omnia, ea utique fecit quae noverat. [...] quod iste mundus nobis notus esse non posset, nisi esset; Deo autem nisi notus esset, esse non posset. », AUGUSTIN, *De civitate Dei*, éd. B. DOMBART et A. KALB, trad. G. COMBÈS, F.-J. THONNARD et M. A. DEVYNCK, Paris 1959, p. 68-69 (BA, 35).

⁷⁹¹ « Causa siquidem, si vere causa est, omnia perfectissime quorum causa est in se ipsa praeambit, effectus que suos, priusquam in aliquo appareant, in se ipsa perficit. Et dum in genera formas que visibiles per generationem erumpunt, perfectionem suam in ea non deserunt, sed plene et immutabiliter permanent, nullius que alterius perfectionis indigent, nisi ipsius in qua semel et simul et semper subsistunt. », JEAN SCOT ÉRIGÈNE, *Periphyseon*, II, éd. JEAUNEAU, p. 29 = PL 122, 547A; trad. BERTIN, t. I-II, p. 313.

« Le Fils de Dieu est Raison, parce que c'est Lui qui est Prototype principal de tous les existants sensibles ou intelligibles [...]. Car c'est en Lui que le Père a contemplé tous les existants qu'il voulait créer, avant même que ceux-ci fussent créés. Enfin, le Fils de Dieu est Cause, parce que c'est en Lui que les causes primordiales de tous les existants subsistent sous un mode éternel et immuable.

[...] Le Verbe de Dieu, qui est à la fois absolument simple et infiniment multiple en soi, est la Raison et la Cause créatrice de l'univers créé. Le Verbe de Dieu est simple, car la totalité des existants forme en Lui une unité indivisible et indissociable ; ou plutôt, le Verbe de Dieu est Lui-même l'unité indivisible et indissociable de tous les existants, car il est Lui-même tous les existants. Mais c'est à juste titre que nous pouvons considérer le Verbe de Dieu comme multiple, parce que le Verbe de Dieu se diffuse à l'infini à travers tous les existants, et parce que c'est cette diffusion même qui fait subsister tous les existants⁷⁹². »

Le Fils de Dieu est la cause qui contient une image intelligible du monde. Le Fils de Dieu est le Verbe qui est simple et multiple à la fois. Les êtres existent dans le Verbe, étant éternels et immuables. Ils sont ensemble dans le Verbe et le Verbe est tous les êtres. C'est une véritable unité où la diversité future des êtres est conçue⁷⁹³.

Nous avons étudié trois doctrines (Calcidius, Augustin et Erigène) qui parlent de la multiplication du premier principe. Ce premier principe est Dieu dans le cas de penseurs chrétiens ou liée à Dieu dans le cas de Calcidius. Il contient dans son Intellect (sa Sagesse) les prototypes des êtres qui procèdent à partir de lui et, par conséquent, il est multiple. Dans le cas de Calcidius, l'espèce première est multiple. Dans le cas d'Augustin, Dieu conçoit le monde avant qu'il soit créé. Dans le cas d'Erigène, Dieu conçoit les êtres comme parfaits et ils se dégradent lors de leur création dans le monde.

IX. 1.3 Est-ce que les êtres intelligibles et sensibles sont identiques ?

Nous avons montré que la philosophie tardo-antique accepte l'idée de l'existence de deux niveaux d'unités : intelligibles et sensibles. Les unités intelligibles précèdent les unités sensibles en

⁷⁹² « Ratio uero, quoniam ipse est omnium uisibilium et inuisibilium principale exemplar [...]. In ipso enim pater omnia quae uoluit fieri, priusquam fierent, uidit facienda. Causa quoque est, quoniam occasiones omnium aeternaliter et incommutabiliter in ipso subsistunt. [...] Dei uerbum est simplex et in se infinite multiplex creatrix uniuersitatis conditae ratio et causa. Simplex quidem, quia rerum omnium uniuersitas in ipso unum indiuiduum et inseparabile est; uel certe indiuidua et inseparabilis unitas omnium dei uerbum est, quoniam ipsum omnia est. Multiplex uero non immerito intelligitur esse, quoniam per omnia in infinitum diffunditur, et ipsa diffusio subsistentia omnium est. », *Ibid.*, III, éd. JEAUNEAU, p. 36 = PL 122, 642BD; trad. BERTIN, t. III, p. 104.

⁷⁹³ J. MOREAU, « Le Verbe et la création selon saint Augustin et Jean Scot Erigène », dans *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie*, Paris, 1977, p. 204-209.

étant leurs causes. Les unités intelligibles existent en tant que perçues par les intellects humains, mais l'intellect humaine n'est pas la seule source de leur existence. Les unités intelligibles existent en tant que réalités avant la création du monde. Dans la philosophie de Platon, les idées sont les origines éternelles des choses. Dans la philosophie médioplatonicienne, Dieu contient les idées en tant que pensées dans son intellect (voir, par exemple, *De ideis* d'Augustin). Le problème, qui provient de la philosophie de Platon, est : comment les unités intelligibles peuvent-elles être à l'origine des unités sensibles ?

Dans le *De unitate* (I, 48), Achard demande si les choses sont *eaedem numero hic et ibi*. Etudions l'origine de cette expression. Dans le *De Trinitate*, I, Boèce parle de ce qui est *idem in numero* :

« Et de fait, la diversité de trois choses – ou aussi nombreuses qu'on voudra – réside soit dans un genre, soit dans une espèce, soit dans un nombre ; en effet, toutes les fois que l'on dit 'identiques', on prédique d'autant aussi 'divers'. De fait, 'identique' se dit selon trois modes : ou bien selon le genre, par exemple : 'homme (est) identique à cheval', parce que le genre leur (est) identique, à savoir 'animal' ; ou bien selon l'espèce, par exemple : 'Caton (est) identique à Cicéron', parce que l'espèce (leur est) identique, à savoir 'homme' ; ou bien selon le nombre, par exemple : 'Tullius et Cicéron', parce qu'il est un selon le nombre⁷⁹⁴. »

D'après Boèce, les choses sont différentes quand elles ont des accidents différents, surtout celui de lieu (*De Trinitate*, I). Jorge Gracia souligne que, selon Boèce, la différence numérique apparaît dans les choses qui peuvent être comptées comme différentes⁷⁹⁵. A la lumière de cette définition, nous pouvons interpréter la question d'Achard de la manière suivante : « est-ce que les unités ici et là-bas sont identiques dans tous leurs accidents ? ». Cette question comprend deux aspects : quantitatif et qualitatif.

Le premier aspect induit la question : « est-ce qu'il existe le même nombre d'êtres ici et là-bas ? », ou plutôt : « est-ce que chaque unité là-bas correspond à une unité ici ? ». Dans le cas d'une réponse positive, il faut établir la doctrine de l'identité des deux objets. Dans le cas de la réponse négative, il faut établir la doctrine qui expliquerait autrement les relations entre les êtres en haut et ceux en bas. La doctrine néoplatonicienne de la multiplication des unités qui descendent du haut (monde intelligible) vers le bas (monde sensible) sert bien ce propos.

⁷⁹⁴ « Trium namque rerum vel quotlibet tum genere tum specie tum numero diversitas constat; quotiens enim idem dicitur totiens diversum etiam praedicatur. Idem vero dicitur tribus modis: aut genere, ut idem homo quod equus, quia his idem genus, ut animal; vel specie, ut idem Cato quod Cicero, quia eadem species, ut homo; vel numero ut Tullius et Cicero, quia unus est numero. », BOECE, *Trinitate*, 1, éd. MORESCHINI p. 167-8; trad. GALONNIER, t. II, p. 134-137.

⁷⁹⁵ J. J. E GRACIA, *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, Munchen, 1988, p. 99.

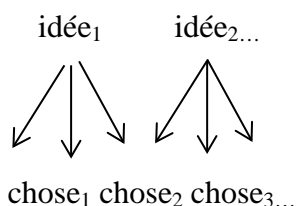
Le deuxième aspect (qualitatif) induit la question : « est-ce que une unité-prototype est complètement identique à une unité-copie ? ». Dans la philosophie platonicienne, les idées sont plus parfaites que les choses. La question se transforme désormais de la manière suivante : « comment les êtres qui sont éternels, inchangeables et immuables, peuvent-ils être à l'origine des êtres temporels, qui naissent, périssent et changent ? ».

IX. 1.3.1 L'identité quantitative

Nous voyons deux réponses possibles à cette question, établies dans la philosophie tardo-antique et médiévale.

IX. 1.3.1.1 La multiplication

Dans la philosophie de Platon, les idées sont à l'origine des choses. Une idée sert modèle à plusieurs choses. Les choses sont des êtres complexes qui participent à plusieurs idées. Ainsi, la multiplication dans l'univers platonicien correspond au schéma suivant :



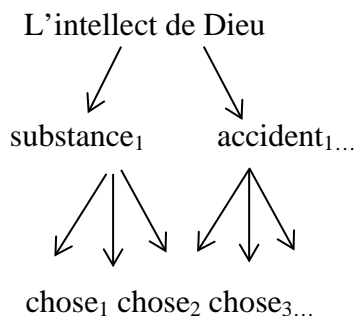
Platon dit qu'il est possible d'avoir la connaissance précise du monde des idées, mais non du monde en devenir (*Timée*, 52a). Appliquons cette thèse au problème des nombres des choses et des idées. Le nombre des idées est fixe ; le nombre des choses est variable et peut dépasser le nombre des idées.

L'influence d'Aristote sur le médioplatonisme et le néoplatonisme ne change pas radicalement ce schéma⁷⁹⁶. Les idées s'appellent désormais les substances et les accidents universels. Mais leur nombre reste fixe.

Le schéma proposé est parfaitement compatible avec le schéma néoplatonicien du déploiement ontologique des entités réelles à partir d'une source unique⁷⁹⁷. La multiplication des êtres apparaît comme la dégradation ontologique d'une source primaire :

⁷⁹⁶ Alain de Libera montre que les doctrines d'Aristote et de Platon sont deux formes du réalisme : A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Paris, 1996, p. 63-65.

⁷⁹⁷ Cf. CHR. ERISMANN, « *Processio id est multiplicatio*. L'influence latine de l'ontologie de Porphyre: le cas de Jean Scot Erigène », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, t. 88, 2004, p. 416.



La véritable identité numérique entre les êtres intelligibles et sensibles n'est pas prévue au sein de cette approche. Par conséquent, le problème de l'individuation d'une chose (comment la chose peut-elle se définir comme unique à l'aide des idées générales) se pose. Calcidius (*Commentaire*, 272) et Erigène (*Periphyseon*, II) acceptent cette approche.

IX. 1.3.1.2 L'exemplarisme radical

L'exemplarisme est une doctrine qui enseigne que Dieu est cause (*exemplar*) de tout ce qui existe car tout ce qui existe a son modèle en lui⁷⁹⁸. La thèse que Dieu contient en lui les causes exemplaires des créatures (des idées) a été exprimée par Cicéron, Sénèque et Apulée⁷⁹⁹. Elle était développée dans le contexte chrétien par Augustin et le pseudo-Denys⁸⁰⁰.

Nous allons étudier ici la version la plus radicale de cette doctrine : chaque chose a son modèle en Dieu. Augustin dit que les choses existent d'abord *in arte divina* avant d'être réalisée dans le monde (*In Iohannis Evangelium tr.* I, 17, voir notre analyse plus haut). Un autre exemple de cette doctrine chez Augustin se trouve dans le *De Genesi ad litteram*, VI, XII, 19 :

« Dieu a achevé ces œuvres, lorsqu'il a tout créé à la fois si parfaitement qu'il ne lui restait désormais plus rien à créer dans l'ordre des temps qui n'ait déjà été créé par lui dans l'ordre des causes ; mais il les a commencées en ce sens que, ce qu'il avait alors prédéterminé dans les causes, il devait ensuite le produire en fait⁸⁰¹. »

⁷⁹⁸ L. J. BOWMAN, « The Cosmic Exemplarism of Bonaventure », dans *The Journal of Religion*, t. 55, 1975, p. 184.

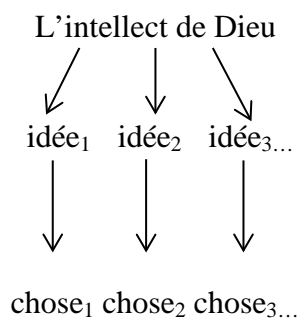
⁷⁹⁹ J. HAMESSE, « *Idea* chez les auteurs philosophiques des 12^e et 13^e siècles », dans *Idea . VI Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo, Roma, 5-7 gennaio 1989*, éd. M. FATTORI et M. BIANCHI, Roma, 1990 (*Lessico Intellettuale Europeo*, 51), p. 109.

⁸⁰⁰ K.-S. ONG-VAN-CUNG, « Malebranche et l'exemplarisme médiéval », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. 3, *Philosophies françaises*, 1997, p. 343.

⁸⁰¹ « Consummasse quippe ista intellegimus Deum, cum creavit omnia simul ita perfecte, ut nihil ei adhuc in ordine temporum creandum esset, quod non hic ab eo iam in ordine causarum creatum esset, inchoasse autem, ut, quod hic praefixerat causis, post inpleret effectis. », AUGUSTIN, *De genesi ad litteram*, VI, XII, 19, éd. J. ZYCHA, trad., P. AGAËSSE et A. SOLIGNAC, p. 472-473.

Ainsi, Dieu a créé d'abord tous les êtres simultanément comme raisons éternelles et ensuite les a placés dans le temps.

Cette doctrine correspond à un schéma où chaque chose sensible a comme modèle une seule unité intelligible :



Ainsi, le nombre des idées correspond au nombre des choses. Leur quantité est fixe.

L'exemplarisme peut incorporer la doctrine de la multiplication. Par exemple, selon la doctrine de Bonaventure, Dieu connaît les choses individuelles, mais aussi les universaux dans son Verbe⁸⁰².

D'après la doctrine de l'exemplarisme, Dieu connaît parfaitement la créature qui est contenue en lui telle qu'elle sera créée dans le monde sensible. Cela permet d'éviter le problème de l'individuation, car les choses individuelles sont en Dieu avant leur création matérielle. En revanche, elle implique le problème des changements des choses tout au long de son existence dans le monde. Comment Dieu peut-il contenir le changement si lui-même est immuable ? Le problème de l'identité se pose autrement au sein de cette doctrine. Il faut établir ce qui fait qu'une chose soit unique tout au long de son existence.

IX. 1.3.2 L'identité qualitative

La question est de savoir comment les êtres éternels causent l'existence des êtres temporels. La réponse a été donnée dans le cadre de la doctrine de la connaissance de Dieu. Le médioplatonisme et le néoplatonisme chrétiens acceptent la doctrine aristotélicienne que Dieu ne connaît que lui-même, et le postulat biblique que Dieu connaît parfaitement le monde. Ces thèses sont développées dans la doctrine selon laquelle Dieu connaît le monde car le monde existe en lui⁸⁰³. Cristina d'Ancona Costa démontre que, dans le platonisme tardif, le premier principe (Dieu)

⁸⁰² L. J. BOWMAN, « The Cosmic Exemplarism of Bonaventure », dans *The Journal of Religion*, t. 55, 1975, p. 182.

⁸⁰³ Cf. J.-C. BARDOUT, O. BOULNOIS, « Introduction : l'invention du monde », dans *Sur la science divine*, texte présentés et traduits sous la direction de J.-C. BARDOUT et O. BOULNOIS, Paris, 2002, p. 9-26; C. D'ANCONA COSTA,

n'est pas connu par les intellects créés car il leur est supérieur. En même temps, Dieu connaît les êtres qui proviennent de lui. Le premier principe, qui est indivisible, immuable et éternel, connaît les êtres dérivés comme divisibles, muables et temporels. D'Ancona Costa trouve cette doctrine chez Proclus et, ensuite, chez le pseudo-Denys⁸⁰⁴.

Dans la philosophie platonicienne latine, cette doctrine a été transmise à travers le *De ideis* d'Augustin⁸⁰⁵. Rappelons :

« Et bien qu'elles-mêmes [les idées] ne naissent ni ne périssent, on dit pourtant que c'est selon elles qu'est formé tout ce qui peut naître et périr et tout ce qui naît et périt⁸⁰⁶. »

Plus haut, nous avons aussi décrit sa doctrine de l'existence des objets selon ces deux modes : *in arte* et *in opere*. Il s'agit dans ce cas des êtres qui ont des qualités différentes aux deux niveaux, et qui sont reliés car les premiers causent l'existence des deuxièmes.

Erigène développe également cette doctrine. Voici comment il décrit l'existence de la substance de l'homme (*Periphyseon*, IV):

« Car on peut envisager la substance humaine sous un premier mode, comme créée dans les causes intelligibles, on peut envisager la substance humaine sous un seconde mode, comme engendrée dans les effets sensibles. En tant que la substance humaine subsiste dans les causes, elle s'avère exempte de toute mutabilité ; en tant que la substance humaine subsiste dans les effets, elle s'avère soumise à la mutabilité ; en tant que la substance humaine subsiste dans les causes, la substance humaine, qui s'avère simple et exempte de tous les accidents, échappe à tout entendement créé ; mais en tant que la substance humaine comporte une composition de propriétés quantitatives et qualitatives, et de tous les autres accidents afférents à sa substance même, elle devient accessible à l'entendement⁸⁰⁷. »

« Proclus, Denys, le *Liber de Causis* et la science divine », dans *Le contemplateur et les idées : modèles de la science divine du néoplatonisme au XVIII^e siècle*, éd. O. BOULNOIS, J. SCHMUTZ et J.-L. SOLERE, Paris, 2002 (Bibliothèque d'histoire de la philosophie : nouvelle série), p. 19-44.

⁸⁰⁴ *Ibid.*, p. 32-37.

⁸⁰⁵ L.M. DE RIJK, « Quaestio *De ideis*. Some Notes on an Important Chapter of Platonism », *Kephalaion : Studies in greek philosophy and its continuation offered to Professor C. J. De Vogel*, ed. by J. MANSFELD and L. M. DE RIJK, Assen, 1975, p. 208.

⁸⁰⁶ « Et cum ipsae neque oriuntur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest et omne quod oritur et interit. », AUGUSTIN, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, qu. 46, éd. MUTZENBECHER, p.71 ; trad. G. MADEC, dans *Revue Thomiste*, t. 53.3, 2003, p. 358.

⁸⁰⁷ « Aliter enim humana substantia per conditionem in intellectualibus perspicitur causis, aliter per generationem in effectibus. Ibi quidem omni mutabilitate libera, hic mutabilitati obnoxia; ibi simplex omnibus que accidentibus absoluta omnem effugit conditum intellectum, hic compositionem quandam ex quantitativis et qualitativis caeteris que quae circa eam intelliguntur patiens mentis recipit intuitum », JEAN SCOT ÉRIGÈNE, *Periphyseon*, IV, éd. JEAUNEAU, p. 115 = PL 122, 771A; trad. BERTIN, t. IV, p. 98.

Erigène décrit les deux modes d'existence de la substance humaine : *ibi* (dans les causes intelligibles) et *hic* (dans les effets sensibles). *Ibi*, elle est simple et immuable et *hic* mutable et composée des accidents.

Christophe Erismann propose l'interprétation suivante de cette doctrine :

« La même et unique nature des existants subsiste sous un double mode, dans l'éternité du Verbe de Dieu et dans la temporalité du monde. C'est le mode d'être et non l'essence qui varie⁸⁰⁸. »

De cette façon, deux penseurs chrétiens latins, Augustin et Erigène, acceptent que Dieu, qui est éternel et interchangeable, contienne en lui les modèles des êtres temporels et muables.

L'étude de l'origine du couple achardien *in intellectu/in actu* et des problèmes qu'il soulève montre que ce couple reflète les doctrines métaphysiques importantes de l'Antiquité tardive telles que l'origine de la connaissance humaine, la connaissance du monde par Dieu, la multiplication du premier principe et l'identité des êtres temporels et éternels. Nous avons montré comment Calcidius, Augustin, Boèce et Erigène ont contribué au développement de ces doctrines.

L'opposition *in intellectu/in actu* est le fruit de la transmission du dualisme platonicien des mondes intelligible et sensible (chez Augustin et Erigène), et des doctrines aristotéliennes de l'acte et de la puissance (chez Boèce). Le mot *intellectus* désigne la faculté de connaître. Dans la pensée platonicienne, il s'agit également des connaissances divines. C'est le fait d'être intelligé par Dieu qui donnent aux unités intelligibles le statut prioritaire par rapport aux êtres sensibles. Les unités intelligibles deviennent les êtres par excellence, et leur primauté est, par conséquent, ontologique.

La multiplicité première apparaît dans l'intellect de Dieu qui conçoit les êtres en tant qu'intelligibles. Les penseurs chrétiens précisent que c'est le Verbe de Dieu qui contient les prototypes des choses.

La doctrine des unités intelligibles qui sont dans l'intellect de Dieu comprend deux aspects :

- la multiplication du principe premier (Calcidius et Erigène) en plusieurs unités ;
- l'identité (quantitative et qualitative) entre les unités intelligibles et leurs copies sensibles.

⁸⁰⁸ CHR. ERISMANN, « Dialectique, universaux et intellect chez Jean Scot Erigène », dans *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale : actes du XI^e Congrès international de philosophie médiévale de la Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale (SIEPM) Porto, du 26 au 31 août 2002*, éd. J. MEIRINHOS et M. C. PACHECO, Turnhout, 2006 (Rencontres de philosophie médiévale, XI), p. 838.

IX. 2 Les niveaux des êtres chez les victorins

Dans ce chapitre, nous allons répondre à la question s'il existe chez Hugues la doctrine de deux niveaux des êtres et quelle est la différence entre ces niveaux.

IX.2.1 Les états des êtres

Hugues utilise souvent l'opposition visible-invisible⁸⁰⁹. Dans le *De tribus diebus*, il explique que sa méthode prévoit l'étude de l'invisible à partir du visible. Pour se justifier, il cite le *Romains* I, 20 :

« Ce qu'il a d'invisible depuis la création du monde se laisse voir à l'intelligence à travers ses œuvres [de Dieu]⁸¹⁰. »

Ensuite, Hugues montre la corrélation entre l'invisible et le visible⁸¹¹ :

invisibile	visibile
exemplar	simulacrum

L'invisible contient le modèle (*exemplar*) et le visible le reflet (*simulacrum*). Dans le *De tribus diebus*, Hugues décrit en particulier les propriétés de Dieu (les perfections invisibles : puissance, sagesse, bonté) et la manière dont elles sont reflétées dans le monde (les perfections visibles : immensité, beauté et utilité)⁸¹². Après la chute, la personne humaine n'est plus capable de saisir directement l'invisible, voilà pourquoi elle doit étudier le visible qui témoigne de la nature de

⁸⁰⁹ Voir I. van't SPIJKER, « Image of Thought: Hugh of Saint-Victor and Richard of Saint-Victor on Thinking », dans *Speaking to the Eye. Sight and Insight through Text and Image (1150-1650)*, ed. T. DE HEMPTINNE, V. FRAETERS and M. E. GÓNGORA, Turnhout, 2013, p. 28-34.

⁸¹⁰ *La Bible de Jérusalem. Traduite en français sous la direction de l'école biblique de Jérusalem*, Paris, 2000, p. 1939.

⁸¹¹ Cf. POIREL, D. « Voir l'invisible: la spiritualité visionnaire de Hugues de Saint-Victor », dans *Spiritualität in Europa des Mittelalters. L'Europe spirituelle au Moyen Age. 900 Jahre Hildegard von Bingen. 900 ans l'abbaye de Cîteaux*, dir. Jean FERRARI et Stephan GRÄTZEL (Hgg.), St. Augustin, 1998, (Philosophie im Kontext. Interdisziplinäre Studien 4), p. 3.

⁸¹² « Querendum ergo est quod horum prius contemplantibus in agnitione occurrat. Et credo quod illud inuisibile prius in contemplatione comprehenditur, quod in suo uisibili simulacro expressius et manifestius declaratur. Simulacra autem inuisibilium ipsa uisibilia dicuntur, utpote inuisibilis potentiae simulacrum est creaturarum immensitas, inuisibilis sapientiae simulacrum est creaturarum decor, inuisibilis benignitatis simulacrum est creaturarum utilitas. Omnis autem creatura, quanto uicinius similitudini creatoris appropinquat, tanto uicinius creatorem suum declarat. Illud ergo uisibile simulacrum inuisibile exemplar prius ostendere debet, quod diuinae similitudinis imaginem perfectius in se expressam retinet. », HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De tribus diebus*, XVI, éd. POIREL, p. 34 = PL 176, 823D-824A. Cf. « Haec est distantia theologiae huius mundi ab illa, quae diuina nominatur theologia. Impossibile enim est inuisibilia nisi per uisibilia demonstrari, et propterea omnis theologia necesse habet uisibilibus demonstrationibus uti in inuisibilium declarationem. », HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Super Ierarchiam Dionisii*, I – Prol., éd. D. POIREL, Turnhout, 2015 (CCCM, 178), p. 403 = PL 175, 926D.

Dieu⁸¹³. Cette doctrine correspond à l'idée principale du *De tribus diebus* : traiter le monde comme un livre inspiré par Dieu⁸¹⁴. Ce livre montre à son lecteur attentif le chemin vers Dieu.

Dans le *Super Ierarchiam*, la différence visible-invisible est exprimée aussi à travers les adverbes *hic* et *ibi*⁸¹⁵. L'invisible est *ibi* et le visible *hic*. Les êtres visibles ici (*ista*) ont une similitude avec les êtres invisibles là-bas (*illa*) car ils proviennent du même bien suprême⁸¹⁶. Dans ce contexte, les adverbes *hic* et *ibi* désignent les deux niveaux d'existence des êtres et les adjectifs *illa* et *ista* les êtres qui sont à ces deux niveaux.

Dans le *De sacramentis*, Hugues introduit la distinction *hic/ibi* dans le contexte de la doctrine de la connaissance divine. Les futures choses créées là-bas (*ibi*) sont les causes des êtres créés ici (*hic*). Les choses futures sont éternelles, incréées et connues par Dieu. Les choses créées sont temporelles⁸¹⁷. De cette façon, les adverbes *hic/ibi* désignent chez Hugues les deux niveaux où les êtres existent : dans la connaissance divine et dans le monde créé.

Dans les *Sententiae de divinitate*, Hugues parle des deux modes d'être d'une chose : *in actu* et *in ratione*. Voici la comparaison de ces deux modes :

in actu	in ratione
dispositio temporalis in opere	artifex aliquis preuidet in mente sua
in opere compleat	in animo deposuerat
	in sapientia Dei, in mente diuina ⁸¹⁸

⁸¹³ B. T. COOLMAN, *The theology of Hugh of St. Victor: an interpretation*, New York, 2010, p. 169. I. van't SPIJKER, « Image of Thought: Hugh of Saint-Victor and Richard of Saint-Victor on Thinking », dans *Speaking to the Eye. Sight and Insight through Text and Image (1150-1650)*, ed. T. DE HEMPTINNE, V. FRAETERS and M. E. GÓNGORA, Turnhout, 2013, p. 36.

⁸¹⁴ D. POIREL, « Lire l'univers visible : le sens d'une métaphore chez Hugues de Saint-Victor », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, t. 95, 2011, p. 363-4.

⁸¹⁵ «Modo quibusdam exemplis propositis probat, quoniam ea quae de uisibilibus natura ad inuisibilia referuntur aliter hic atque aliter ibi subsistunt », *Super Ierarchiam Dionisii*, III – II, éd. POIREL, p. 480 = PL 175, 980C;

⁸¹⁶ «Non solum uidelicet quia ea quae dicuntur aliter hic et aliter ibi subsistere intelliguntur, sed ideo etiam quia, quaecumque hic sunt, secundum aliud similitudinem habent ad ea quae ibi subsistunt, quoniam et haec et illa ab uno bono sunt quod sunt, et secundum imaginem quam ad illud possident ista, illorum quoque figuram et similitudinem praetendunt. », *ibid.*, III-II, éd. POIREL, p. 486 = PL 175, 484C.

⁸¹⁷ «CAP. XV. Quomodo omnia in Deo ab aeterno erant priusquam in semetipsis subsisterent; et eorum illic non praescientia, sed scientia erat. An dicemus quod omnia in Creatore ab aeterno increata fuerunt quae ab ipso temporaliter creata sunt, et illic sciebantur ubi habebantur; et eo modo sciebantur quomodo habebantur; et non cognovit aliquid extra se Deus qui omnia habebat in se? Nec ideo ibi fuerunt, quia hic futura fuerunt; nec causa illorum fuisse credatur ex istis, neque ideo huc venerunt quia ibi fuerunt, quasi esse non potuissent illa sine istis. Nam et illa fuissent etiam si ista ex illis futura non fuissent; tantum istorum causa non fuissent, si ista futura non fuissent. CAP. XVI. Si res futurae non fuissent sapientia Dei scientia esset, sed praescientia non diceretur. Et fuisset quidem scientia eorum quae essent; praescientia autem non fuisset eorum quae futura non essent.», *De sacramentis*, I, II, XV-XVI, PL 176, 212BC.

⁸¹⁸ « Notandum omnis res habent unum esse in actu, aliud in ratione. Esse in actu est quando aliqua res in opere et temporali dispositione completur. Esse in ratione est quando artifex aliquis, antequam manus ad operandum admoueat, ne inconsiderate accedat ad opus, preuidet in mente sua quid facturus sit, et quale, et quantum, et omnino cuiusmodi rem facturus sit, deinde ad operandum uenit ut sicut in animo deposuerat sic in opere compleat, et ita esse quod est in ratione precedit illud quod est in opere, quod satis perspicuum est. Vt si quis uel arcam uel domum fabricare intendat, antequam ad opus accedat omnem formam rei quam facturus est in animo suo depingit. Eodem quoque modo in diuinis actibus contingit. Deus enim, antequam temporaliter operari inciperet, more periti artificis, ab aeterno in sapientia sua, que sibi coeterna est, formas omnium creaturarum conceperat, que quidem forme coeterne sunt ipsi sapientie et dicuntur

Ainsi, Hugues distingue les choses :

- *in ratione* – conçues dans l'esprit d'un artisan ;
- *in opere* – complétées et disposées dans l'œuvre.

Cette distinction sert à expliquer comment les êtres ont été conçus comme éternels dans l'esprit et la Sagesse de Dieu et ensuite, faits dans le temps. Le passage, où il explique cela (*Sententiae de divinitate*, Pars 2, 34-52) renvoie aux deux passages d'Augustin :

- Celui de l'*In Iohannis Evangelium tr. I*, 17 où Augustin fait la distinction entre les états *in opere* et *in arte*. Il prend comme exemple un coffre (*arca*) fait par un artisan et conçu par Dieu, et met les êtres *in arte* dans la Sagesse de Dieu ;
- Celui de la '*De ideis*', où Augustin dit que les idées sont des formes ou des raisons dans l'intelligence divine.

En effet, Hugues dans les *Sententiae* et Augustin dans l'*In Iohannis Evangelium tr. I*, 17 prennent l'image d'une chose dans l'âme d'un artisan (*artifex*) pour expliquer comment les choses ont été conçues dans l'intellect de Dieu. Les deux auteurs se rendent compte qu'il s'agit de trois niveaux distincts : les choses, l'âme de l'artisan et la Sagesse de Dieu. Mais les deux derniers niveaux sont désignés par l'expression *in arte* dans le cas d'Augustin, et par *in ratione* dans le cas d'Hugues.

Dans un appendice du *Didascalicon*, (le *De tribus rerum subsistentiis*) Hugues décrit les trois substances des choses :

« Les choses peuvent subsister de trois façons : en acte, dans l'intellect, dans l'esprit divin, c'est-à-dire dans la raison divine, dans la raison humaine, en elles-mêmes. En elles-mêmes, elles passent sans subsister. Dans l'intellect humain, elles subsistent, certes, mais ne sont pas immuables. Dans l'esprit divin, elles subsistent sans être du tout soumises au changement. Ce qui est en acte est l'image de ce qui est dans l'esprit humain, et ce qui est dans l'esprit humain est l'image de ce qui est dans l'esprit divin⁸¹⁹. »

Dans ce cas, les trois niveaux des êtres sont clairement distingués.

Cette distinction se manifeste aussi au niveau de l'outillage de la connaissance. Hugues présente la métaphore des trois yeux capables de saisir les différents objets :

rationes rerum in mente diuina, uel idee, uel notiones », HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Sententiae de divinitate*, Pars 2, éd. PIAZZONI, p. 937, 34-47.

⁸¹⁹ « Tribus modis res subsistere habent: in actu, in intellectu, in mente divina; hoc est in ratione divina, in ratione hominis, in seipsis. in seipsis sine subsistentia transeunt, in intellectu hominis subsistunt quidem, sed tamen immutabiles non sunt, in mente divina sine omni mutabilitate subsistunt. item quod est in actu imago est eius quod est in mente hominis, et quod est in mente hominis imago est eius quod est in mente divina. », HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon*, appendix, ed. BUTTIMER, p. 134; trad. HUGUES DE SAINT-VICTOR, *L'art de lire*, trad. M. LEMOINE, Paris, 1991, p. 237.

- *oculus carnis, oculus rationis, oculus contemplationis* – *De sacramentis* (I, X, 2), et *Super Ierarchiam* (III-II) – les deux dernières sortes de visions fonctionnaient bien avant la chute et ne le font plus après⁸²⁰.

- *oculus carnis, oculus cordis, oculus Dei* – *De vanitate mundi* (704B).

En définitive, en distinguant entre le visible et l'invisible, le modèle et le reflet, *in opere* et *in ratione*, Hugues adopte la division bipartite du monde propre au platonisme, et en même temps, la structure métaphysique des êtres a trois niveaux (choses, esprit humain et esprit divin). Elle se manifeste dans la distinction *in actu, in intellectu, in mente divina* du *Didascalicon*.

Richard de Saint-Victor distingue clairement les modes des êtres dans le *De Trinitate* (I, VI) :

- être éternel et de soi-même ;
- être éternel et non de soi-même ;
- n'être ni éternel, ni de soi-même⁸²¹.

Il s'agit (1) de Dieu le Père qui est à l'origine de tout, (2) du Fils et du Saint-Esprit et (3) des êtres créés.

Ainsi, Richard différencie le Père et les deux autres personnes comme les modes d'être différents.

IX.2.2 La création du monde

La doctrine de la création est reliée à la doctrine des deux états des êtres chez Augustin et Erigène. Les êtres intelligibles sont toujours créés avant les sensibles. Hugues de Saint-Victor développe également ce sujet.

Nous avons déjà étudié l'aspect matériel de la création en six jours dans le chapitre précédent. La doctrine hugonienne de la création a aussi un aspect causal. L'ordre temporel de la création ne correspond pas à l'ordre spirituel.

Dans le *De sacramentis* (I, V, III), Hugues démontre que la créature rationnelle a été faite en premier d'un point de vue causal. Voici l'ordre établi par Hugues :

⁸²⁰ HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis*, I, X, II, PL 176, 329C; *Super Ierarchiam Dionisii*, II – I, éd. POIREL, p. 472-3 = PL 175, 976A; I. van't SPIJKER, « Image of Thought: Hugh of Saint-Victor and Richard of Saint-Victor on Thinking », dans *Speaking to the Eye. Sight and Insight through Text and Image (1150-1650)*, ed. T. DE HEMPTINNE, V. FRAETERS and M. E. GÓNGORA, Turnhout, 2013, p. 19.

⁸²¹ « Erit enim esse cuilibet existenti, aut ab aeterno et a semetipso, aut e contrario nec ab aeterno, nec a semetipso, aut mediate inter hec duo ab aeterno quidem nec tamen a semetipso. », RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate*, I, VI, éd. RIBAILLIER, p. 91-2 = PL 196, 893D.

Prima	Creator – natura increata
Secunda	Creatura rationalis
Tertia	Creatura corporea

La première est la nature incréée – Dieu. Ensuite, la créature rationnelle qui a été faite à la ressemblance de Dieu et en rapport avec Dieu. Et finalement, la créature corporelle faite d’après la créature rationnelle⁸²². La créature rationnelle comprend les anges et la nature spirituelle. D’après Hugues, elle a probablement été faite simultanément avec la matière au début de la création⁸²³.

Voici comment il la décrit dans le *Didascalicon* :

« La créature rationnelle fut faite, en premier lieu, à la ressemblance de la raison divine, sans médiation. Mais la créature corporelle, avec la médiation de la créature rationnelle, a été faite à la ressemblance de la raison divine⁸²⁴. »

En définitive, la créature rationnelle précède la créature corporelle dans l’ordre causal.

IX.2.3 L’immuabilité de la connaissance divine

Les philosophes néoplatoniciens chrétiens posent la question suivante : comment Dieu, qui est immuable, peut-il connaître le monde muable ?

D’après Hugues, la créature est un objet digne d’être connu, car elle reflète Dieu. Dans le *Super Ierarchiam Dionisii*, Hugues dit que la beauté des formes visibles témoigne de la beauté des êtres invisibles⁸²⁵. Dans le *De tribus diebus*, il souligne qu’il faut admirer la beauté de la créature :

⁸²² « Dicimus quod creatura rationalis prior facta est, et post eam facta est corporea creatura; non tamen tempore, sed causa solum et respectu et dignitate. Nam ipsius creaturae corporeae conditio ad ipsam refertur creaturam rationalem, et secundum ipsam perfecta est, sicut ipsius conditio ad solum creatorem refertur; quoniam secundum ipsum facta est sola. Sola quippe rationalis creatura ad similitudinem Dei facta legitur; et non dicitur quod creatura aliqua praeter solam rationalem ad similitudinem Dei facta sit, licet omnis creatura in ratione divina et in providentia aeterna ipsius causam et similitudinem habuerit ex qua et secundum quam perfecta sit in sua subsistentia [...]. Secundum hujusmodi rationem et considerationem corporea creatura post secundam tertio loco est creaturam rationalem, quoniam ad eam est facta, sicut rationalis ipsa ad primam facta est increatam naturam. », HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis*, I, V, III, PL 176, 247CD, 248C.

⁸²³ « Quantum vero pertinet ad momenta temporum et intervalla et spatia, hoc interim commodius et veritati vicinius profitemur, quod simul in tempore uno et in principio temporis quando tempora ipsa coeperunt, facta est sive creata pariter rerum omnium visibilium materia, et invisibilium in creatura angelica et spirituali natura. Nec fuisse in tempore nec coepisse alteram sine altera, nec prius unam quam alteram, sed utramque simul in tempore et cum tempore; et tamen priorem fuisse ad quam facta est altera in qua fuerunt exemplaria sapientiae quorum effectus sunt et expressiones quae visibilia condita sunt, ex hoc modo primo omnium creata est sapientia. », *ibid.*, I, V, IV, PL 176, 248CD.

⁸²⁴ « Rationalis ergo creatura ad similitudinem divinae rationis, nullo mediante, primo loco facta est, creatura vero corporea, mediante rationali creatura, facta est ad similitudinem divinae rationis. », HUGONIS DE SANCTO-VICTORE, *Didascalicon*, appendix, ed. BUTTIMER, p. 134; trad. LEMOINE, Paris, p. 238.

⁸²⁵ « Ideo per visibilia invisibilium veritas demonstrata est, quia non potest noster animus ad ipsorum invisibilium veritatem ascendere nisi per visibilium considerationem eruditus, ita videlicet ut arbitretur ‘visibiles formas’ esse ‘imaginationes invisibilis pulchritudinis’. Quia enim in formis rerum visibilium pulchritudo earumdem consistit,

« Vient ensuite ce qui est admirable pour sa beauté. Nous admirons la configuration de certaines choses parce qu'elles sont particulièrement gracieuses et arrangées de façon harmonieuse, en sorte que la disposition de l'ouvrage paraît elle-même indiquer un soin particulier de la part du créateur. [...]

Le premier et principal reflet de la sagesse incréée est donc la sagesse créée, c'est-à-dire la créature rationnelle; et, puisqu'elle est visible sous un rapport, invisible sous un autre, elle s'est faite à la fois la porte et le chemin de la contemplation⁸²⁶. »

De cette façon, Dieu connaît la créature car il l'a créée et l'homme l'étudie pour connaître Dieu. Le Verbe de Dieu est manifesté dans sa créature⁸²⁷.

Dans le *De tribus diebus*, Hugues compare les connaissances humaine et divine pour montrer que la connaissance divine n'est pas soumise aux imperfections humaines :

« Mais la connaissance divine n'admet aucun de ces changements. Elle n'augmente pas car elle est pleine. En effet, celui qui crée tout, gouverne tout, pénètre tout et soutient tout ne peut tout ignorer; et celui qui est présent à toutes choses par sa divinité, ne peut en être absent par la vision. Il ne peut diminuer, lui qui ne tient pas d'un autre tout ce qu'il est, mais qui tient de lui-même tout ce qu'il est, qui tient de lui seul l'unité et la totalité de ce qu'il est. Que dire de la variation ? Comment pourrait varier la sagesse qui comprend tout, ensemble et en une fois, sous un unique rayon de sa vision ? Ensemble, parce qu'elle comprend toute essence, toute forme, tous les lieux et tous les temps; en une fois, parce qu'elle ne reprend pas sa vision après l'avoir interrompue, ni ne l'interrompt après l'avoir suivie, mais ce qu'il est une fois, il l'est toujours et ce qu'il est toujours, il l'est tout entier. Il voit tout, voit tout de tout, voit toujours et voit partout. Rien de neuf, rien d'étranger ne vient s'ajouter à lui, rien de ce qu'il a ne se détache de lui. Quand une chose est future, il la prévoit; présente, il la

congrue ex formis uisibilibus inuisibilem pulchritudinem demonstrari dicit, quoniam uisibilis pulchritudo inuisibilis pulchritudinis imago est. », HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Super Ierarchiam Dionisii*, II – I, éd. POIREL, p. 435 = PL 175, 949AB. Sur la perception du monde sensible par Hugues voir G. A. ZINN, « Minding Matter: *Materia* and the World in the Spirituality and Theology of Hugh of St Victor », dans *Mind Matters: Studies of Medieval and Early Modern Intellectual History in Honour of Marcia Colish*, Turnhout, 2010, p. 47-67.

⁸²⁶ « Sequitur de his quae mirabilia sunt propter pulchritudinem. Quarumdam rerum figurationem miramur, quia speciali quodam modo decorae sunt et conuenienter coaptatae, ita ut ipsa dispositio operis quodammodo innuere uideatur specialem sibi adhibitam diligentiam conditoris », HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De tribus diebus*, XI, éd. POIREL, p. 23 = PL 176, 820A ; « Primum ergo ac principale increatae sapientiae simulacrum est sapientia creata, id est rationalis creatura; quae, quia secundum aliquid uisibilis est, secundum aliquid inuisibilis, ianua contemplationis facta est pariter et uia. », *Ibid.*, XVII, éd. POIREL, p. 36 = PL 176, 824D, trad. D. POIREL, *Le 'De tribus diebus' de Hugues de Saint-Victor. Edition critique et commentaire historique et doctrinal*, Paris, 1999. Thèse de doctorat, p. 594 et 598.

⁸²⁷ « Sic et in Deo uerbum intrinsecum et occultum et inuisibile uerbum fuit cordis ejus; et sapientia erat hoc uerbum et inuisibile, donec manifestatum est per uerbum extrinsecum quod uisibile factum est, quod erat opus ejus. Sicut per uerbum oris manifestatum est uerbum cordis; sic loquitur omnis natura ad auctorem suum, et indicat quod factum est opificem intelligendi sensum habentibus. », HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis*, I, III, XX, PL 176, 225B.

voit; passée, il la conserve en mémoire; et il n'y a pas de différence en lui entre prévoir, voir et conserver en mémoire; mais ce qui arrive dans le temps était dans sa vision et ce qui passe dans le temps demeure dans sa vision [...].

Or Dieu, pour qui c'est une même chose d'être, de vivre et de comprendre, n'étant pas partiel par son essence, ne pourra pas non plus être partiel par sa sagesse; mais comme il est immuable en son essence, de même est-il immuable aussi en sa sagesse⁸²⁸. »

Ainsi, la sagesse de Dieu ne change pas. Dieu connaît tout en totalité. En ce qui concerne le changement dans le temps, il connaît les choses passées, présentes et futures.

Le fait que Dieu a prévu ce qui allait se passer n'implique pas qu'il ait imposé la nécessité aux choses. Hugues distingue les actions de Dieu qu'il a prédestinées et le développement des êtres créés qu'il a préconnus, mais non prédestinés⁸²⁹. De cette manière, Hugues défend la liberté humaine.

Comment les raisons éternelles reflètent la connaissance de Dieu ?

Dans les *Sententiae*, Hugues souligne que les choses *in ratione* peuvent avoir des statuts (*status*) différents : être présentes ou futures. Certaines choses peuvent être dites *in ratione* selon des statuts différents. Même si Dieu les connaît toutes comme présentes, elles sont dites présentes ou futures par rapport à leur apparition dans le monde. Voilà pourquoi, Dieu a la science des choses présentes et la prescience des choses futures⁸³⁰.

⁸²⁸ « Sed has omnes mutabilitates cognitio diuina non recipit. Non augetur quia plena est. Neque enim nescire potest omnia qui creat, qui gubernat, qui penetrat, qui portat omnia; et qui omnibus presens est deitate, absens esse non potest uisione. Minui non potest qui aliunde non est quicquid est, sed idem ipsum, quicquid est, ab ipso est, ab uno et unum totum quod est. Quid de uicissitudine dicam? Quomodo uicissitudinem recipere possit sapientia, quae omnia simul et semel sub uno uisionis radio comprehendit? Simul quia omnem essentiam, omnem formam, omnia loca, omnia tempora; semel quia uisionem nec intermissam recipit, nec habitam intermittit, sed quod semel est semper est, et quod semper est totum est. Omnia uidet, et de omnibus omnia uidet, et semper uidet, et ubique uidet. Nichil ei nouum, nichil alienum aduenit, nichil suum recedit. Quando futurum est preuidet, quando presens est uidet, quando preteritum est retinet. Nec aliud in ipso est: preuidet, uidet, et retinet; sed quod aduenit in tempore, fuit in uisione, et quod preterit in tempore, permanet in uisione. [...]Deus autem, cui idem est esse, uiuere et intelligere, cum per essentiam ex parte non sit, nec per sapientiam ex parte esse poterit; sed sicut immutabilis est essentia, ita quoque immutabilis est sapientia. », HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De tribus diebus*, XX, éd. POIREL, p. 49-50 = PL 176, 830AD ; trad. D. POIREL, *Le 'De tribus diebus' de Hugues de Saint-Victor. Edition critique et commentaire historique et doctrinal*, Paris, 1999. Thèse de doctorat, p 602-3.

⁸²⁹ « Non igitur mutari uel cassari potest prescientia que ab eterno ita res precurrit ut eas sic fieri prouideret, quo ordine fieri deberent, licet tamen illa prescientia rebus nullam ingerat necessitatem. », HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Sententiae de diuinitate*, Pars 2, éd. PIAZZONI, p. 939, 119-121 ; « Quod enim facturus fuit hoc predestinauit. Quod autem facturus non fuit non predestinauit, sed tantum presciuit. », *Ibid.*, 143-144.

⁸³⁰ « Sed rememorandum est quod diximus superius, quod queque res habent unum esse in actu, aliud in ratione. Secundum esse in ratione fuerunt omnia ab eterno in mente Dei et secundum hoc ab eterno presentia Deo et ita in re dicitur scientia presentium secundum illum statum que secundum alium statum adhuc futura erant. Itaque cetere res et presentes dicuntur et future, secundum diuersos status. Eadem animi comprehensio et scientia dicitur et prescientia, sed, secundum quod res presentes sunt dicitur in Deo esse scientia, secundum quod res future sunt dicitur in eo fuisse prescientia. », *Ibid.*, p. 938, 101-108. Cf. D. Poirel, « Sagesse divine et la creation du monde », dans *Sur la science divine*, textes présentés et traduits sous la direction de J.-C. BARDOUT et O. BOULNOIS, Paris, 2002, p. 83-88.

En définitive, Dieu immuable connaît les êtres qui naissent et disparaissent dans le temps. Il les connaît en totalité comme présentes. Mais, Dieu connaît aussi les êtres tels qu'ils seront. Il attribue aux êtres *in ratione* le statut du passé, du présent ou du futur.

IX. 2.4 L'unité de Dieu et la distinction des créatures

Une autre question qui apparaît dans le cadre du néoplatonisme chrétien est, comment Dieu, qui est un, peut connaître le monde multiple.

En *De sacramentis*, I, V, III, Hugues soulève un problème concernant la nature des objets intelligibles préexistant en Dieu. Sont-ils parfaits ? Ils doivent être parfaits car ils sont en Dieu, qui est lui-même parfait. En même temps, Dieu les connaît tels qu'ils seront créés, donc imparfaits⁸³¹.

Hugues résout ce problème en disant que les êtres créés ont leur similitude en Dieu (*similitudinem in Deo habent*). Dieu voit les choses en totalité et les choses particulières (*singula*) dans cette totalité. Pour lui la partie et la totalité font un. Cependant, Dieu sait que les choses créées seront imparfaites et il a cette connaissance dans sa raison et dans sa providence⁸³². Par conséquent, Dieu les connaît de deux façons : parfaite et imparfaite.

Cela est possible grâce à la créature rationnelle qui provient en premier de Dieu. Elle est spirituelle et elle a Dieu lui-même comme ressemblance (*ipsum Deum similitudinem habet*). Elle ne contient pas en elle un seul objet qui est exemplaire pour les créatures, mais elle est l'image de Dieu. Elle est esprit, une, totalité (*totum*), capable de la prescience et de la providence. Elle est la raison et l'intelligence de la créature. Elle ressemble à Dieu, et, en même temps, elle lui est différente⁸³³.

Nous voyons désormais que la multitude chez Hugues n'apparaît pas suite à la multiplication des êtres. Elle résulte de la distinction de la totalité primordiale des créatures et des choses singulières. Voici comment elle a été faite :

⁸³¹ «Nam in Deo quidem omnia erant antequam essent in se secundum rationem et causam et providentiam ex qua futura erant; sed quasi minus erant singula perfecto et unumquodque hoc aliquid et non totum secundum rationem et discretionem uniuscujusque quae ratio omnia continebat; et major erat in toto et quasi superabundabat singulis. », HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis*, I, V, III, PL 176, 247D-248A.

⁸³² «Et ideo non erant singula hoc totum, sed in toto erant singula, quoniam totum ad totum et singula ad singula. Et tamen Deo in parte nihil minus erat quam in toto, quia pars et totum unum erat; sed ratione et providentia una discreta sunt quae futura erant in parte et toto, et minus futura erant in parte quam in toto. Ideo et ipsa in ratione minus habuerunt, quoniam ex ratione minus futura fuerunt. Tamen Deus minus non habuit, qui in toto totus fuit et perfectus et unus. », *ibid.*, I, V, III, PL 176, 248A.

⁸³³ « Propter hoc ergo rationali creaturae non unum aliquid aut hoc aut illud in ratione divina pro exemplari sufficere potuit, ad cuius similitudinem formaretur; sed quasi totum assumpsit Deum ut ejus ipsius imago fieret, et expressa est ad totum aemulans perfectionem. Ut sicut Deus spiritus erat, et unus erat, et in ipso totum erat secundum rationem et providentiam et praescientiam et causam, sic ipsa spiritualis esset capax in uno praescientiae et providentiae et rationis et providentiae omnium. Et eluxit perfecta imago imitans auctorem suum, et apparuit quasi ipsum in altero, et idem unum. », *ibid.*, I, V, III, PL 176, 248AB.

Creator – natura increata	Deus	
creatura rationalis	ipsum Deum similitudinem habet	imago, aemulans perfectionem, in toto erant singula
creatura corporea	similitudinem in Deo habent	omnia singula et unumquodque hoc aliquid

La créature rationnelle est constituée des êtres rationnels pris singulièrement en totalité. La créature corporelle est constituée des êtres imparfaits singuliers. Les êtres créés dans les corps sont distincts entre eux. La première multiplicité apparaît dans la connaissance de Dieu (au niveau de la créature rationnelle) qui a la prescience des êtres créés. Cette multiplicité se manifeste dans le monde.

En somme, Hugues adopte une distinction ontologique bipartite et tripartite. Dieu a une nature indivisible qui se reflète dans ses créatures visibles. Il existe ainsi deux niveaux : invisible et visible, *ibi* et *hic*. Ces deux niveaux correspondent aux états des êtres *in ratione* et *in actu*. Dans le *Didascalicon*, les créatures *in ratione* se divisent en celles qui existent dans l'intellect humain (*in intellectu*) et en celles qui sont dans l'esprit divin (*in mente Dei*). De cette façon, trois niveaux apparaissent : choses, raisons et Dieu, désignés par les expressions *in actu*, *in intellectu* et *in mente Dei*.

Dieu connaît de manière immuable les êtres muables et les êtres distincts dans leur totalité. Il a aussi les images des choses telles qu'elles seront créées : muables et distinctes. L'apparition de la multiplicité dans le principe premier chez Hugues a lieu non pas à travers la multiplication ou l'engendrement, mais à travers la distinction des unités intelligibles dans l'unité première. Hugues développe deux doctrines pour expliquer l'apparition de la pluralité : celle de la connaissance divine (Dieu connaît les êtres en totalité) et celle de la créature rationnelle (elle a sa similitude en Dieu donc elle est moins parfaite et moins une que lui).

En définitive, Hugues emprunte le cadre doctrinal des platoniciens chrétiens, en particulier d'Augustin et d'Erigène : les unités intelligibles précèdent les unités sensibles et elles sont contenues dans l'esprit de Dieu. Sauf qu'Hugues ne met pas l'accent sur la notion de l'intellect de Dieu, mais sur les êtres qui y sont. Il pose la question de l'identité des êtres intelligibles et sensibles et il cherche la réponse dans la doctrine de connaissance de Dieu. Sa réponse sort du cadre néoplatonicien décrit plus haut. Hugues décrit la première unité intelligible comme inséparable et contenant tous les êtres dans le monde dans leurs états parfaits et ayant la connaissance du passé, du présent et du futur. Du point de vue quantitatif, Dieu connaît plus d'êtres que ceux qui existent actuellement dans le monde. Et pourtant, cette comparaison n'est pas correcte car elles sont dans la

première unité inséparable. Du point de vue qualitatif, Dieu immuable connaît les êtres muables dans la totalité de leurs changements. Être parfait dans la Sagesse de Dieu implique avoir toute son « histoire de vie » inscrite dans la totalité de sa connaissance.

IX.3 *Intellectus (in intellectu/in actu)* dans le *De unitate*

La notion d'*intellectus* apparaît pour la première fois en I, 41. Elle désigne la faculté intellectuelle et le concept (en II, 4). Depuis I, 43, l'*intellectus* fait également partie de l'opposition *in intellectu/in actu* dans le cadre de la doctrine des formes.

Nous allons étudier en premier lieu cette opposition. En particulier, la différence entre *in intellectu* et *in actu*, l'application de ce couple terminologique à la doctrine de la forme première, et, enfin, son application pour démontrer la relation entre les formes et les choses. Ensuite, nous allons étudier les deux aspects de la notion même d'*intellectus*: la faculté intellectuelle et sa mise en œuvre dans l'intellection de la chose.

IX.3.1 Les deux niveaux (*in intellectu/in actu*)

En I, 43, Achard dit qu'il y a des êtres qui étaient et qui sont toujours *in intellectu*, et des êtres *in actu* qui en procèdent. C'est la première fois qu'il emploie ce couple terminologique. Mais la thèse qu'il existe deux niveaux d'existence des entités a été présentée avant.

Dans les chapitres I, 1-11, Achard utilise les adjectifs démonstratifs *haec*, *ista* et *illa* afin de souligner la différence entre l'existence de l'unité ici dans le monde, et là-bas dans la Trinité (voir article « *Unitas-Pluralitas* »). A partir du chapitre I, 14, Achard emploie également l'adverbe *hic* (ici) par opposition à *ibi* (là-bas). Les mots *illa* en I, 1-14, et *ibi* en I, 1-36, sont plus fréquents que *haec* et *hic*. Cela s'explique probablement par le fait que dans la première partie, Achard, selon sa propre expression, a découvert « les <êtres> invisibles de Dieu [...] à partir de l'unique nature invisible elle-même, sans égard pour les <êtres> qui ont été faits⁸³⁴ ». Par conséquent, dans la première partie du *De unitate*, il parle de Dieu dans les termes qui lui conviennent (*illa* et *ibi*).

Dans la deuxième partie du *De unitate*, Achard prévoit de parler de la relation entre les êtres faits en non faits (éternels). Et c'est à partir du chapitre I, 38, qui ouvre la deuxième partie, que *hic* et *ibi* sont employés comme un couple terminologique.

Voici une introduction de la distinction *hic/ibi* (I, 38) dans le *De unitate* :

⁸³⁴ « Invisibilia Dei [...] quam ex ipsa invisibili uni<ca>, sine eorum respectu [eorum] quae facta sunt, invenit natura. », *De unitate*, I, 37, éd. MARTINEAU, p. 106-107.

« ‘Ils’ sont venus ici, en effet, de là où ils n’eussent en aucun cas afflué si là-bas aussi ils n’avaient été selon quelque mode. Mais ils ne sont pas venus en cessant d’être là-bas lorsqu’ils sont venus ici, et ils ne furent ni ne sont point là-bas parce qu’ils sont venus ici, au contraire : s’ils ont été faits ici temporellement, c’est parce qu’ils furent et qu’ils sont non faits là-bas éternellement. Là-bas, cependant, ils ne sont pas comme des choses en elles-mêmes, mais comme dans leurs raisons éternelles en lesquelles assurément ‘tous les <êtres> sont un’⁸³⁵. »

Là-bas (*ibi*) les êtres invisibles sont « dans leurs raisons éternelles », alors qu’ici (*hic*), ils sont comme des choses en elles-mêmes. Par conséquent, il existe deux niveaux différents : ici et là-bas – les choses et leurs raisons éternelles.

Après avoir établi qu’il y a trois sortes de raisons éternelles (II, 39), Achard se concentre sur seulement une sorte de ces raisons – les raisons formelles (ou formes). C’est dans le chapitre I, 43 qu’il commence à s’interroger sur les formes⁸³⁶, et qu’il introduit la distinction *in intellectu/in actu*. Cette distinction précise la distinction des mondes créé et non créé introduite par les couples *hic/ibi* et *haec/illa*.

Voyons à présent pourquoi Achard nomme cette distinction *in intellectu/in actu*. Voici une explication théologique. Selon le *De unitate*, l’expression *in intellectu* signifie que c’est Dieu qui a intelligé de toute éternité absolument tout ce qu’il ferait dans le temps, car il est omniscient⁸³⁷. Ainsi les formes existent comme intelligées par Dieu éternellement *in intellectu*. Et, dès leur création, elles existent *in actu*. D’un point de vue cognitif, les formes *in intellectu* sont conçues par Dieu, tandis que les formes *in actu* sont créées par lui. D’un point de vue temporel, les formes *in intellectu* existent depuis toujours, tandis qu’elles n’existent *in actu* qu’à partir du moment où elles ont été faites dans le monde créé.

⁸³⁵ « Inde enim huc venerunt unde nullatenus profluxissent nisi et ibi juxta aliquem fuissent modum. Non autem ita inde venerunt ut ibi esse desiderint quando huc venerunt, nec ideo ibi fuerunt vel sunt quia huc venerunt, sed magis ideo hic temporaliter facta sunt quia ibi aeternaliter infecta fuerunt et sunt. Sunt autem ibi non ut res in semetipsis, sed ut in aeternis rationibus suis in quibus quidem «unum sunt omnia», quia et ipsae eorum rationes ratio sunt secundum substantiam et personam, ut ostendemus, una; », *De unitate*, I, 38, éd. MARTINEAU, p. 108-109.

⁸³⁶ Voir l’analyse de MARTINEAU du plan de recherche proposé par Achard, éd. MARTINEAU, I, 42, p. 112-113, notes 4-8.

⁸³⁷ «<Quod> enim omnia quae hic sunt et ibi ab aeterno fuerunt, quoquo ibi intelligantur fuisse modo, contradici non potest. Non enim hic est aliquid quod Deus non fecerit, nec Deus nesciens aliquid fecit, nec aliquid unquam scivit vel scire poterit quod non ab aeterno scierit et in aeternum sciturus sit: alioquin enim variatio aliqua in eum cadere posset. Intellexit igitur ab aeterno omnia quaecumque cum tempore vel in tempore facturus erat», *De unitate*, I, 43, éd. MARTINEAU, p. 112-115. Comme nous avons déjà établi dans le chapitre VII, il y a les traces de théorie de trois attributs de Dieu dans le texte d’Achard (puissance, sagesse, bonté). Et c’est aux raisons formelles que la Sagesse de Dieu se rapporte. Et en I, 41 Achard dit que la pluralité des formes est plus grande que celle des choses créées, et la Sagesse de Dieu est donc plus grande que sa puissance. Voilà pourquoi, cela semble logique pour lui de construire son argumentation en I, 43 à partir du fait que Dieu sait toutes les choses avant de les créer.

Pour souligner la différence entre les êtres *in intellectu* et *in actu*, Achard introduit une série de termes opposés (I, 43):

« Par conséquent, il ne faut pas dire que comme ils ont été faits ici, ils ont été intelligés là-bas, mais plutôt que comme ils ont été là-bas intelligés de toute éternité, ils ont été aussi faits temporellement ici, ou que tels ils ont été là-bas disposés, tels ils ont été exécutés ici. C'est donc selon qu'ils existent en tant qu'intelligés là-bas qu'ils sont faits ici, et c'est pourquoi les <êtres> intelligés là-bas peuvent à bon droit être appelés des modèles ou des formes des <êtres> faits ici ; ici, au contraire, sont des simulacres ou des copies de ceux-là⁸³⁸. »

Les voici :

ibi	hic
in intellectu	in actu
intellecta	facta
aeternaliter	temporaliter
disposita	composita
exemplaria	exempla
formae	simulacra

De cette manière, Achard caractérise les êtres *in intellectu/in actu*. Les premiers sont disposés (prévus depuis l'éternité) et les deuxièmes sont composés (créés dans la matière). Ils sont les modèles et les copies. Les uns sont faits intellectuellement, les autres corporellement. En II, 10, Achard décrit la distinction entre les vérités là-bas, et les vrais ici (voir l'article « *Forma* ») qui part du même principe.

Muhammad Ilkhani résume que la création du monde d'après Achard de Saint-Victor comprend deux étapes : la création éternelle en Dieu et la réalisation dans le temps⁸³⁹. Achard expose cette doctrine en II, 2. D'abord, il décrit comment les êtres sont *in intellectu* et *in actu* :

« Quant aux <êtres> qui sont ici, et sont dits être là-bas parce qu'ils sont intelligés, ils ont été eux aussi de toute éternité là-bas tels qu'ils sont maintenant en soi ; tels en effet ils étaient vus là-bas de toute éternité, ainsi qu'on l'a montré, quoique non pas dans le même

⁸³⁸ « Non ergo est dicendum quia, ut hic sunt facta, ibi sunt intellecta, sed ut magis ibi aeternaliter sunt intellecta, et hic temporaliter sunt facta, vel ut ibi sunt disposita, et hic composita. Secundum igitur quod ibi intellecta consistunt, hic facta, unde et ibi intellecta factorum hic non immerito exemplaria vel formae quaedam vocari possunt; hic autem illorum simulacra quaedam sive exempla. », *De unitate*, I, 43, éd. MARTINEAU, p. 114-115.

⁸³⁹ M. ILKHANI, *La philosophie de la création chez Achard de Saint-Victor*, Bruxelles, 1999, p. 195.

état, a cause de l'éternité même de leur intellection. Là-bas, donc, c'est de toute éternité qu'ils ont été faits intellectuellement avant d'advenir en eux-mêmes, selon ce que dit lui aussi le prophète, parlant de Dieu : *les <êtres> qui devaient être, voici qu'il les a faits*. Ainsi il a fait de toute éternité, selon la pensée du prophète, ce qu'il allait faire postérieurement, <à savoir> dans le temps — mais alors en intellect, et ensuite en acte⁸⁴⁰. »

Voici la série des oppositions introduites par Achard dans le passage cité :

in intellectu	in actu
ab aeterno	in se – in semetipsis
futura sunt, facienda	facta
ab aeterno	in tempore

De ce passage, on peut tirer la conclusion que les êtres existaient depuis toujours *in intellectu* tant que Dieu avait prévu de les créer *in actu*. Et puis, ils ont été créés *in actu* sans cesser d'exister *in intellectu*. D'une certaine façon, tous les êtres (ceux *in intellectu* et ceux *in actu*) sont créés, car il existe deux modes de création : *modus faciendi ad actum* et *modus faciendi ad intellectum*⁸⁴¹. Voici comment Achard décrit ces deux modes :

« Toutefois, l'on ne doit pas affirmer de façon absolue que Dieu a fait une chose de toute éternité : on se représenterait, en effet, le mode de faire qui est actuel, non pas celui qui est intellectuel. Mais si l'on prend soin de déterminer le mode, on peut dire que Dieu, non pas littéralement, mais absolument, *a fait les cieux en intellect*, c'est-à-dire qu'il a fait auprès de soi de toute éternité tous les <êtres> soit qui allaient être faits, soit qu'il allait faire. Ainsi est-il suggéré, en effet, qu'il n'est pas intelligé <comme> les ayant faits alors sur le même mode que par après, c'est-à-dire que sur celui en lequel les choses sont dites advenir selon l'acte même. Car si ces <êtres> étaient <alors> déjà faits, pourraient-ils être appelés allant être faits ensuite ou devant être faits ? Bien plutôt ces deux modes du faire peuvent-ils être nommés, ainsi qu'on l'a dit, à propos de toute chose dont il est rappelé qu'elle a été faite là-bas, <car il est dit> : *Dieu dit, que cela soit*, et il est ajouté ensuite : *et cela a été fait ainsi*, ou quelque chose de semblable. On le voit : l'Écriture, en disant : *Dieu dit : que cela soit*, a voulu

⁸⁴⁰ « Et ea utique quae sunt hic et ideo dicuntur ibi esse quia intelliguntur, qualia nunc sint in se talia ibi fuerunt ab aeterno; <t>alia namque ab aeterno videbantur ibi, ut monstratum est, licet non taliter propter ipsam intelligendi aeternitatem. Ibi ergo ab aeterno sunt intellectualiter facta antequam in semetipsis fierent, secundum quod et propheta ait de Deo quia tecum quae futura sunt. Fecit igitur ab aeterno juxta prophetiae sententiam quae facturus erat postmodum in tempore, sed tunc in intellectu, post in actu. », *De unitate*, II, 2, éd. MARTINEAU, p. 138-139.

⁸⁴¹ « Intelligeretur enim modus ille faciendi qui est ad actum, non ille qui est ad intellectum. », *De unitate*, II, 2, MARTINEAU, p. 138.

désigner cet advenir des choses qui est non seulement depuis le Verbe, mais encore dans le Verbe. C'est *auprès* de soi en effet qu'il a dit cela, non pas dans le temps, mais de toute éternité. Et il n'a pas dit cela avant qu'en son Verbe ce dont il a dit qu'il advînt fût déjà fait⁸⁴² ».

Les termes utilisés sont les suivants :

modus faciendi	ad intellectum	ad actum
	per se	ut quid
	factura vel facienda	facta
	in Verbo	ex Verbo
	ab eterno	ex tempore
citations de la Genèse	fiat	factum est ita

Achard y voit un problème sémantique : sans précision (*absolute pronuntiandum*) on parle de la création *in actu* comme de la seule création possible. Si « on prend soin de déterminer le mode » (*cum determinatione autem modi*), on pourra également parler de la création absolue dans le Verbe (*per se*) qui a eu lieu avant la création *in actu*. Ainsi, les êtres qui étaient toujours auprès de Dieu, sont créés par lui de manière intelligible.

En définitive, les êtres sont créés deux fois, d'abord *in intellectu* (dans l'intellect de Dieu), et puis *in actu*.

L'adverbe *intellectualiter* désigne l'existence des êtres *in intellectu* (I, 43, 45, II, 1-3, 8, 13). Les autres adverbes qui désignent cet état sont *aeternaliter* et *immutabiliter* (I, 46). Les adverbes qu'on trouve à propos des êtres *in actu* sont *actualiter* (I, 49, II, 2) et *corporaliter* (II, 3).

En II, 13, Achard remplace l'expression d'*in intellectu* par *in mente* et *in actu* par *in materia*. En II, 15, ces couples se transforment en *in mente/in opere*. Une série d'oppositions semblables à celles d'*in intellectu/in actu* se trouve dans le chapitre II, 17, où la raison causale est décrite :

⁸⁴² « Non autem absolute pronuntiandum est quod Deus ab aeterno aliquam rem fecerit. Intelligeretur enim modus ille faciendi qui est ad actum, non ille qui est ad intellectum. Cum determinatione autem modi dici potest quod per se, non ut quid fecit caelos Deus in intellectu, vel omnia apud se ab aeterno vel fecit quae factura erant, vel quae facturus erat. Si <c> enim innuitur quod non eodem modo intelligitur ea fecisse tunc quo post et quo res actu ipso fieri dicuntur. Si ea namque essent facta modo, tunc possent dici post factura vel facienda ? Hii autem modi duo faciendi nominari possunt, ut dictum est, de re qualibet quae facta ibi commemoratur: Dixit Deus: Fiat, et post annectitur: Et factum est ita, ut vel tale aliquid. Per hoc enim quod ait Scriptura: Dixit Deus: Fiat, significavit illum fieri rerum quod non solum est ex verbo, sed et in verbo. Apud se enim hoc dixit, nec ex tempore, sed ab aeterno. Nec prius hoc dixit, quam in verbo ipsius id quod dixit ut fieret jam factum est. », *De unitate*, II, 2, éd. MARTINEAU, p. 138-139.

ratio	
in se ⁸⁴³ ipsa	in creatura
substantialiter	actualiter
per naturam	propter gratiam
per plenitudinem	per participationem
perseverare	desinere

Les raisons existent en elles-mêmes : substantiellement, par leur nature, de manière pleine, en existant toujours. Dans la créature elles sont : actuellement (*in actu*), par la grâce, et par participation aux êtres qui cessent d'exister. De cette façon, la distinction des deux niveaux n'est présente pas seulement dans les chapitres qui parlent de formes.

Le couple *in intellectu/in actu* désigne les deux modes d'existence des êtres : dans l'intellect de Dieu et dans le monde créé. Il correspond aux adverbes *hic* et *ibi* qui désignent deux niveaux de réalité : Dieu et la créature. L'origine de cette expression se trouve dans la doctrine de Dieu qui conçoit le monde. *In intellectu* désigne en premier lieu les êtres dans l'intellect de Dieu. Achard développe également la doctrine de la double création du monde : d'abord intelligible *in intellectu* et puis sensible *in actu*.

Dans la doctrine d'Achard, le monde intelligible a la priorité sur le monde sensible. Etre *in intellectu Dei* est une existence véritable. La réalité intelligible précède la réalité sensible. Les unités intelligibles – les êtres *in intellectu* – sont des concepts dans la connaissance divine et, en même temps, des objets primaires dans la réalité. Dans ce cadre, la doctrine de la connaissance de Dieu décrit la réalité entière. De cette façon, elle devient ontologique. Ainsi, la distinction *in intellectu/in actu* est une distinction épistémologique au sens propre car elle décrit la différence entre la connaissance (de Dieu) et la créature. Cette distinction est ontologique au sens large car elle décrit la différence entre la réalité primaire et la réalité secondaire.

IX.3.2 *In intellectu/in actu* et la forme première

Il a été déjà établi qu'il existe trois types de formes : la première forme, les formes créées, et les *idos*. Les formes créées sont les prototypes des *idos* (formes dans les choses) et elles sont toutes

⁸⁴³ Le terme *in se* (*in seipso*, *in semetipsis*, etc.) s'ajoute parfois au couple *in intellectu/in actu*. L'étude de ce terme dans le *De unitate* montre qu'il ne désigne pas toujours le même mode (*in intellectu* ou *in actu*), mais sa signification dépend du contexte. Par exemple : la chose *in se = in actu*, (5 fois – I, 46 ; 2 fois – I, 47), une opposition répétée *in se/ibi* (I, 48), etc., une chose universelle en elle-même = *in intellectu* (II, 8), les formes sont intelligées là-bas *in se = in intellectu* (2 fois – II, 14). Même au sein du même chapitre *in se* évoque parfois une œuvre créée (*opera in se*), parfois la raison (*in seipsa*, II, 17).

intelligées dans la forme première. Pourtant, cette description est insuffisante. Notamment en ce qui concerne la description de l'interaction entre ces trois types de formes qui sont les trois niveaux de la hiérarchie verticale des unités intelligibles. Nous allons étudier d'abord la relation de la forme première aux formes créées et aux *idos*. Cela implique aussi la question : comment la pluralité des formes provient-elle à partir d'une forme unique ?

Voyons à présent quelle est la position de la forme première par rapport aux formes créées et aux *idos* dans le *De unitate* (II, 2) :

« Or celle-ci [la Sagesse] n'a été ni faite, ni formée ; elle est donc elle-même le modèle premier de tout et la forme première en laquelle s'accomplit la formation intellectuelle éternelle des choses. Quant à <la forme> qui est d'elle, <elle se trouve> actuellement dans ces choses mêmes faites dans le temps, et par conséquent elle est aussi elle-même faite temporelle ici-bas.⁸⁴⁴ »

Achard insiste sur le fait que « la formation intellectuelle éternelle des choses » s'accomplit dans la forme première. Il évite de dire que les formes proviennent de la forme première. Les formes secondes sont appelées formées, faites et créées (*facta* et *creata*⁸⁴⁵) dans la forme première, qui est le modèle premier (*exemplar primum*). Mais c'est *in actu* qu'elles sont faites dans la matière.

Achard traite davantage de la relation entre la forme première et les formes. En II, 14, il demande si le fait qu'il y ait à la fois la forme première et les formes créées signifie qu'il y ait pour chaque chose deux prototypes :

« Il ne faut pas croire, en effet, que Dieu a eu auprès de soi deux formes et modèles de chaque chose à former, <modèles> d'après lesquels il formerait une seule chose en acte selon un mode unique ; et pas davantage qu'était ou était intelligée là-bas dans une autre forme une forme différente d'elle numériquement — non : mais que c'est celle-là même qui était là-bas véritablement et essentiellement qui était elle-même intelligée là-bas en elle-même, et non pas une autre en elle. De même, ce sont absolument les mêmes <êtres> que

⁸⁴⁴ « Ipsa autem facta non est vel formata; ipsa ergo primum est exemplar omnium formaque prima in qua est intellectualis rerum formatio aeterna; quae ex ipsa est actualiter in rebus ipsa temporaliter factis, et ideo ipsa quoque hic facta temporalis. », *De unitate*, II, 2, MARTINEAU, p. 140-141, traduction modifiée par I. Lystopad. Nous avons éliminé le mot « provient » qui était ajouté par Martineau. Nous croyons qu'Achard réserve les termes *processio* et *procedere* à ce qui correspond à la divinité (cela est surtout visible dans les chapitres I, 1-36, où il utilise ces mots assez souvent – 45 fois pour *procedere* – afin de désigner les relations des personnes de la Trinité) et aux relations entre des formes créées et des choses (voir plus haut). Dans le deuxième traité on ne trouve pas souvent ces mots, mais il est remarquable qu'Achard l'emploie pour désigner les processus reliés aux aspects théologiques (la provenance de quelque chose de Dieu, voir II, 3) de sa doctrine ou à d'autres aspects. Ces mots n'apparaissent cependant jamais lorsqu'Achard fait référence à la forme première.

⁸⁴⁵ Bien que dans ce chapitre Achard parle en neutre, c'est plutôt le moyen stylistique pour évoquer les êtres intellectuels qui sont là-bas, cela-veut-dire, les formes : « Haec autem si<n>t apud Deum non modo facta, sed et creata et formata, in locis non paucis, ut ostensum est ex parte, testatur manifeste. », *De unitate*, II, 2, éd MARTINEAU, p. 140.

Dieu a vus, a intelligés, a possédés auprès de lui-même et qu'il a épanchés dans la chose à former, afin qu'advînt dans la matière la forme qui était jusqu'alors auprès de lui sans aucune matière, en sorte que, conduite jusqu'à la matière à laquelle elle est imprimée et en laquelle elle est temporellement exprimée, <cette forme> a été faite temporelle qui en elle-même était et est éternelle ; ici, <faite> variable et corruptible, elle qui là-bas <était et est> véritablement immortelle ; ici créée, elle qui là-bas <était et est> incréée ; ici formée, elle qui là-bas <était et est> non <certes> informe, mais suprêmement formelle (belle), quoique non pas formée ; ici faite, elle qui là-bas <était et est> engendrée ; ici <faite> œuvre de la raison, elle qui là-bas <était et est> la raison même ; ici <créée> une sorte de son exprimant le Verbe, elle qui là-bas <était et est> Verbe exprime sans son⁸⁴⁶. »

Ainsi, pour Achard, il est évident qu'il n'existe pas deux prototypes pour une même chose. Il est important de distinguer deux idées principales de ce passage :

1) « Les <êtres> que Dieu a intelligés auprès de lui-même » sont les mêmes que ceux « qu'il a épanchés dans la chose à former » (les *idos*). Nous supposons que ce passage donne accès à la signification du couple *in intellectu/in actu*. Les formes intelligées par Dieu *in intellectu* sont les *idos* dans les choses *in actu*. De même, les choses sont *in intellectu* comme les formes créées, qui correspondent aux *idos*.

2) La forme première n'est pas différente numériquement des formes créées. Les formes créées sont quant à elles dans les choses en tant qu'*idos*. Cependant, la première forme se trouve dans les choses et peut être conçue comme faite, temporelle, variable et corruptible.

En définitive, les mêmes formes sont intelligées dans la forme première, mais elles existent dans les choses *in actu*. La relation entre la forme première et les formes créées est décrite par Achard sans recours à des termes de provenance, tels que *provenire* ou *procedere*. En outre, la forme première peut être conçue en tant que :

- non faite (en elle-même) et faite (dans les formes créées et dans les choses) ;
- éternelle (en elle-même ou dans les formes créées) et temporelle (dans les choses) ;
- non formée et formée ;
- etc.

⁸⁴⁶ « Non enim Deum rei cujusque formandae duas apud se credendum est habuisse formas et exemplaria duo, secundum quae rem unam in actu uno formaret modo; nec in forma alia ibi erat vel intelligebatur forma numero differens ab illa, sed quae ibi erat vere et essentialiter ipsa ibi intelligebatur in se ipsa, nec altera in illa. Item prorsus numero illa eademque apud se vidit, intellexit et habuit, in rem formandam effudit, ut hic esset in materia <forma> quae apud illum usque erat absque omni materia, et exacta etiam materiae cui est impressa et in qua temporaliter est expressa, hic facta est temporalis quae in seipsa erat et est aeterna, hic variabilis et corruptibilis, <quae ibi erat> et <est> vere immortalis, hic creata, quae ibi increata, hic formata, quae ibi non informis, sed summe formosa, non tamen formata, hic facta, quae ibi genita, hic opus rationis, quae ibi ratio ipsa, hic quasi sonum Verbum exprimens, quae ibi Verbum absque sono expressum », *De unitate*, II, 14, MARTINEAU, p. 174-75.

Ainsi, c'est grâce à la relation *in intellectu/in actu* que la forme première est identique aux formes créées et aux choses.

En II, 3, Achard insiste sur le fait que les formes sont distinctes à l'intérieur de la forme première. Pourtant, il ne l'explique pas. Il dit même en II, 4 qu'il est impossible de définir quelles sont les « propriétés selon lesquelles elle [distinction entre les raisons] existe » et « comment la distinction des raisons procède de son origine⁸⁴⁷ ». En définitive, il ne donne pas de réponse satisfaisante à la question de savoir comment la pluralité des formes provient d'une forme première.

Pour conclure, la forme première contient la pluralité des formes *in intellectu*. Elle est réalisée dans ces formes *in actu*. Elle peut posséder des qualités opposées (être une et multiple, créée et incréée, éternelle et temporelle) dans deux modes d'existence. Achard explique comment la forme première est reliée à la pluralité des formes, mais non comment la pluralité des formes apparaît au sein de la forme première.

IX.3.3 L'identité des êtres *in intellectu* et *in actu*

Le deuxième sujet qui apparaît au sein de la hiérarchie des formes est la relation entre les formes créées (idées) et les formes dans les choses (*idos*). On a déjà découvert que ce sont les formes qui préexistent *in intellectu* et les copies qui sont créées *in actu*. Achard pose les questions suivantes par rapport à leur relation :

- Quelle est la distinction entre les êtres ici et là-bas ?
- Est-ce qu'il existe le même nombre de choses *in intellectu* et *in actu* ?
- En quoi consiste la différence qualitative entre les formes et les choses ?

1. La question de la distinction est posée en I, 43-45. Dans le chapitre I, 43, Achard introduit les termes *disposita* et *composita*, *exemplaris* et *simulacrum*, *forma* et *exemplum*. Ils désignent l'existence des formes *in intellectu/in actu*. Quelle est la signification de ces termes ?

« Il <Dieu> a donc intelligé de toute éternité absolument tout ce qu'il ferait avec le temps ou dans le temps : non seulement quels <êtres> il ferait, mais encore leur quantité, leur qualité, le comment de leur relation à lui ou entre eux, en quoi aussi ils seraient actifs ou passifs, où et quand ils seraient, comment ils devraient être placés dans leurs lieux propres, ce qu'ils

⁸⁴⁷ « Quodnam vero ipsa sit, id est quae proprietates secundum quas consistit, non <corre>lationes quas rationes rerum habent ad res ipsas tantum, earum rationes dicuntur vel qualiter distinctio rationum a sua procedit origine, hoc, ut opus ostendet[ur], non modo difficile, sed videtur indicibile. », *De unitate*, II, 4, éd. MARTINEAU, p. 148-149.

possèderaient, et absolument tout ce qui est ou peut être conçu avec vérité dans les choses [...]. C'est donc de toute éternité qu'il eut présentes auprès de soi, avant que rien ne fût, non seulement les substances de tout ce qu'il ferait, mais encore leurs quantités et leurs nombres, leurs lieux et leurs temps, etc⁸⁴⁸. »

En I, 45, Achard explique comment cela est possible :

« Car bien qu'il n'y ait ici qu'un seul soleil, qu'un seul monde, là-bas il y en a une infinité ! Et de même encore pour les individus : ils sont distingués là-bas par une infinité de formes, et par l'infinité des degrés de la même forme ! En effet le ciel qui, ici, n'est que rond, là-bas est triangulaire, là-bas est carré, et figuré à l'infini de toutes les manières⁸⁴⁹. »

Il s'agit ainsi de la variation des éléments (qui correspondent aux dix catégories d'Aristote) sous une chose. Par une chose, Achard comprend ce qui a été fait *in actu*. Les choses *in intellectu* sont disposées et prévues par Dieu avec toutes leurs variations possibles, et elles sont faites *in actu* composées de la collection définie d'éléments.

Substance₁ quantité₁ qualité₁ ...

Substance₂ quantité₂ qualité₂ ...



Chose

Achard choisit une chose créée comme le point de départ de sa doctrine métaphysique. La création intelligible prévoit la création des choses sensibles.

Au début du chapitre I, 46, Achard demande comment il est possible que les êtres changent ici (apparaissent et disparaissent), tandis qu'ils restent immutables en Dieu. Voici sa réponse :

« [Ces choses] qui sont ici ne sont pas identiquement dans l'intellect de Dieu. En cela consiste, en effet, cet être des choses dans l'esprit de Dieu dont nous traitons présentement :

⁸⁴⁸ « Intellexit igitur ab aeterno omnia quaecumque cum tempore vel in tempore facturus erat, non solum [ante] quae, sed et quanta et qualia et qualiter ad ipsum vel ad invicem referenda, quid etiam activa, quidque passiva, ubi et quando futura, qualiter in suis ponenda locis, et quid habitura, et omnino si quid aliud in rebus est vel vere excogitari potest. [...] Ab aeterno igitur antequam quicquam esset apud se praesentes habuit omnium quae facturus erat non solum substantias, sed et quantitates et numeros, loca et tempora, etc. », *De unitate*, I, 43, éd. MARTINEAU, p. 114-115.

⁸⁴⁹ « Cum enim unus hic sit sol, nec mundus nisi unus, ibi sunt infinita. Singula quoque individua per infinitas ibi distincta sunt formas, et per ejusdem formae gradus infinitos. Caelum enim quod hic est non nisi rotundum, ibi est triangulum, ibi est quadratum et usque in infinitum modis omnibus figuratum. », *De unitate*, I, 45, éd. MARTINEAU, p. 118-119.

à être là-bas par la connaissance et l'intelligence, c'est-à-dire à être là-bas connu et intelligé par Dieu (car Dieu connaît et intellige en soi-même tout ce qu'il connaît et intellige)⁸⁵⁰. »

Il s'agit donc de l'existence des êtres dans l'intellect (*intellectus*) ou esprit (*mens*) de Dieu, qui est différente de leur existence *in actu*. Cette différence consiste dans le fait que les unités *in intellectu* contiennent toutes les variations possibles des êtres *in actu*.

2. Achard pose en I, 46, et en I, 48 la question du nombre des choses là-bas par rapport au nombre des choses ici. Après avoir établi que les êtres ici et là-bas ne sont pas identiques, Achard se demande s'ils sont les mêmes dans le nombre. Comme nous l'avons déjà établi, cette question demande s'il existe un prototype intelligible pour chaque chose créée. Il s'agit du problème de l'identité numérique.

Achard répond que oui. L'argument principal en faveur de cette thèse est que Dieu a tout fait comme il l'a prévu car il est omnipuissant et omniscient (I, 46) :

« Mais si ce n'est pas la même chose numériquement qui est en acte et dans l'intellect de Dieu, dans son œuvre et dans sa connaissance, si ce n'est pas la même chose par le nombre qu'il a disposé de toute éternité et faite dans son œuvre, si au contraire il n'a pas vu qu'il ferait une chose autre par le nombre et a <pourtant> fait cette chose autre, et si celle qu'il a faite, il n'a pas vu qu'il la ferait même par le nombre, si enfin, comme ce qu'il voit qu'il fera, il a dit aussi par son Verbe coéternel qu'il le ferait, il n'a pas fait cela même, et donc manque d'accomplir ce qu'il avait prédit — alors, jusque dans son Verbe, qui pourtant est la Vérité même, il y aura eu quelque fausseté⁸⁵¹. »

Voici les termes utilisés par Achard pour désigner les deux niveaux où l'on compte le nombre des choses :

numerus	
in Dei intellectu	in actu
in ipsius cognitione	in opere
ab aeterno disposuit	in opere fecit

⁸⁵⁰ « Si autem eaedem non sunt, nec eaedem quae hic sunt in intellectu Dei sunt. Hoc namque est esse rerum in mente Dei de quo agimus esse ibi per notitiam atque intelligentiam, id est ibi a Deo nosci atque intelligi (in se ipso notuit et intelligit quaecumque novit et intelligit) », *De unitate*, I, 46, éd. MARTINEAU, p. 118-119.

⁸⁵¹ « Sed si non eadem numero res est in actu et in Dei intellectu, in opere et in ipsius cognitione, nec rem numero eandem ab aeterno disposuit et in opere fecit, sed alteram numero se facturum non vidit et alteram fecit, et quam fecit eandem numero se facturum non vidit, et quia quod facturum se videt, se etiam verbo sibi coaeterno facturum dixit, non autem ipsum id fecit nec adimplevit quod praedixit, et in verbo ejus quod ipsa veritas est falsitas fuerit. », *De unitate*, I, 46, éd. MARTINEAU, p. 120-121.

Par conséquent, Dieu a créé la même quantité de choses que ce qu'il avait prévu. *In intellectu* est égal ici à « ce que Dieu a prévu à faire » et *in actu* à ce qu'il a fait. Achard insiste sur le fait que ce sont les choses qui sont *in intellectu* et *in actu*. Voici les termes qu'il utilise pour décrire les deux modes d'existence des choses en I, 46 et 47 :

res	
in mente vel intellectu Dei	in ipso quem in se habent actu subsistendi
in mente Dei	in se ipsa
intellectualiter, aeternaliter quia immutabiliter	corporaliter quia variabiliter
intelligi	esse

La différence entre les choses *in intellectu* et *in actu* est semblable à la différence entre ces deux modes d'existence que nous avons décrits plus haut. En I, 47, Achard ajoute que l'existence des êtres *in actu* est proprement désignée par le verbe *esse*, tandis qu'*in intellectu*, leur existence est plutôt intelligée (*intelligi*).

Il semble que la solution du problème de l'identité numérique est qu'il existe le même nombre de choses *in intellectu* et *in actu*. Mais dans ce cas, comment les êtres qui sont immuables là-bas sont-ils les modèles des êtres qui changent ici, avec le temps ? Achard pose cette question en I, 48⁸⁵². Sa réponse est la suivante :

« Mais ce qui quelque part est en acte, cela même est advenu aussi en intellect ; en effet, tout ce qui est ici est aussi là-bas, mais tout ce qui est là-bas n'est pas ici, et tous les êtres qui se succèdent aussi ici sont simultanément là-bas en raison de leur vitalité et de leur externalité naturelles d'intellection⁸⁵³. »

En effet, les choses ici et là-bas n'existent pas de la même manière. Tandis qu'ici les choses changent dans le temps, elles possèdent là-bas tous ces changements simultanément. Les unités là-bas sont plus remplies par des éléments que les choses ici. Par conséquent, la question du nombre des choses reçoit sa réponse de la même façon que la question des distinctions des formes : à travers

⁸⁵² « Cum autem res eaedem, ut ostensum est, sint et hic et ibi, investigandum est utrumne illae quae eaedem [numero] sunt hic et ibi, sint hic et ibi eaedem numero, an alter hic alter ibi, an etiam respectibus diversis et eaedem et alterae, et quae eaedem et alterae », *De unitate*, I, 48, éd. MARTINEAU, p. 118.

⁸⁵³ « Quod autem alicubi sit actu, idipsum contigit et intellectu; quicquid enim hic est et ibi, sed non omne quod ibi est et hic, et quaecumque et hic sibi succedunt ibi ex naturali vivacitate et aeternalitate intelligendi simul sunt », *De unitate*, I, 48, éd. MARTINEAU, p. 124-125.

la différence *in intellectu/in actu*. Il existe le même nombre de choses ici et là-bas, mais les prototypes ne sont pas identiques aux copies. Les prototypes sont remplis par tous les éléments possibles et cela permet aux choses ici de varier (changer les éléments) dans le temps. Il faut souligner que la question de l'identité quantitative est posée par rapport aux choses.

3. En I, 49-50, Achard pose la question : comment les choses ici peuvent-elles être les copies des choses là-bas, étant donné que leurs propriétés sont différentes ? Il s'agit dans ce cas du problème identifié avant comme identité qualitative. Achard décrit les choses *in intellectu* et *in actu* de manière suivante :

« Disons donc, afin que soit bien déterminé, autant qu'elle peut l'être, la distinction modale entre les formes des choses en intellect et les formes de ces mêmes choses en acte, que les premières sont intellectuelles, les secondes actuelles, les premières immuables et éternelles, les secondes muables et temporelles, ce qui n'empêche que les unes et les autres ne soient — ou mieux qu'elles ne soient de part et d'autre — de même substance⁸⁵⁴. »

Dans ce passage, Achard change de sujet. Il passe des choses aux formes. Voici comment il caractérise la distinction des formes ici et là-bas (I, 50) :

formae rerum in intellectu	formae earundem in actu
invariabiliter	variabiliter
ibi	hic
illae	istae
intellectuales	actuales
immutabiles	mutabiles
aeternae	temporales
et ejusdem tamen substantiae sunt utraeque vel potius utrobique	

Bien que les choses ici et les formes là-bas aient des propriétés opposées (muables-immuables, temporelles-éternelles), Achard ne les perçoit pas comme deux termes indépendants. Il souligne qu'elles sont de la même substance « les deux » (*utraeque*) ou plutôt « de part et d'autre » (« des deux côtés », *utrobique*).

Les prémisses de cette conclusion ont été proposées en I, 49 :

⁸⁵⁴ « Ut ergo secundum modos inter formas rerum in intellectu et formas earundem in actu, qualis potest notetur distinctio: illae sunt intellectuales, istae actuales, illae immutabiles et aeternae, istae mutabiles et temporales; ejusdem tamen substantiae sunt utraeque vel potius utrobique. », *De unitate*, I, 50, éd. MARTINEAU, p. 134-135.

« Conclusion : c'est de façon immuable que sont là-bas toutes choses. Leur mode d'exister là-bas, en effet, est le mode même de les intelliger là-bas, de sorte que leur existence là-bas est leur intelligence là-bas. [...] Et c'est ce mode assurément qui distingue les choses en tant qu'elles sont dans l'intellect de ces mêmes choses en tant qu'elles sont en acte. Et ce mode est là-bas non seulement intellectuellement, mais encore essentiellement, tout comme l'intellect lui-même, tout comme Dieu lui-même. Mais le mode d'exister que les créatures possèdent en soi, bien qu'il soit dit être là-bas parce qu'il est intellige comme les créatures elles-mêmes, n'est pas là-bas cependant en acte même, pas davantage que ces <créatures> ; c'est pourquoi on pense qu'il faut croire que les choses sont là-bas plutôt immuables ou éternelles à cause du premier mode, qui là-bas ne fait absolument pas défaut, que muables ou temporelles à cause de leur substance ou de leur qualité ou de leur mode, ou autres quelconques <propriétés> qui ne peuvent être dites être là-bas sinon seulement parce qu'elles sont intelligées là-bas⁸⁵⁵. »

L'intention principale de ce chapitre est de montrer comment les choses sont muables et immuables simultanément. Toutefois, outre cela, Achard explique l'existence des choses *in intellectu* et *in actu*. Il appelle *in intellectu* et *in actu* des modes d'existence. Le mode *in intellectu* est essentiel et il inclut le mode *in actu*. Les propriétés des choses qui se révèlent *in actu* (être muables et temporelles) sont intelligées *in intellectu*. Mais les choses *in intellectu* ne possèdent pas ces qualités de la même manière qu'*in actu*.

En définitive, les choses là-bas et ici ne sont pas les mêmes qualitativement. Les premières sont *in intellectu* et les deuxièmes *in actu*. Il est essentiel que le mode d'existence *in intellectu* comprenne les propriétés du mode d'existence *in actu*, de sorte que ces propriétés soient intelligées là-bas. Vu qu'Achard ne sépare pas définitivement les choses des formes, les deux modes d'existence, *in intellectu* et *in actu*, sont adaptés à la fois aux choses et aux formes. Les choses peuvent être conçues là-bas comme immuables, incorruptibles et éternelles, et faites ici comme muables, corruptibles et temporelles. Les formes peuvent être prises en tant que prototypes des choses et les choses en tant que formes qui ont été faites.

⁸⁵⁵ « Immutabiliter igitur ibi sunt omnia. Modus enim illorum ibi existendi modus est ipsa ibi intelligendi, ut ipsorum ibi existentia ipsa est eorum ibi intelligentia. [...], et ille quidem modus discernit res prout sunt in intellectu ab eis ipsis prout sunt in actu. Qui modus ibi est non solum intellectualiter sed et essentialiter, veluti et ipse intellectus, veluti et ipse Deus. modus vero subsistendi quem habent creaturae in se, etsi dicatur ibi esse quia intelligitur ut ipsae creaturae, non tamen ibi est ipso actu, quemadmodum nec illae; et ideo magis credendum esse putatur quod res ibi immutabiles vel aeternae sunt propter modum priorem, qui omnino <non> deest ibi, quem mutabiles sive temporales propter earum substantiam vel qualitatem, vel modum sive quaelibet alia, quae non possunt dici esse ibi nisi quia solum intelliguntur ibi. », *De unitate*, I, 49, éd. MARTINEAU, p. 132-135.

Les vertus et les béatitudes sont aussi *in intellectu* et *in actu* de manière différente. *In intellectu*, elles sont de telle sorte que « l'infinité de ces vertus et de ces béatitudes correspond en quelque manière à son immensité, et que ce qui là-bas est en soi-même sans limite est aussi en celles-ci sans nombre », tandis qu'*in actu* elles sont « dans une distinction variée et multiple, et même infinie⁸⁵⁶ ».

En définitive, le couple terminologique *in intellectu/in actu* explique la différence entre les êtres ici et là-bas (les unités *in intellectu* contiennent toutes les variations des choses *in actu*). En introduisant le couple *in intellectu/in actu*, Achard établit l'identité quantitative des choses. Les choses *in actu* sont totalement égales aux choses *in intellectu*. Mais cette relation n'est pas réciproque. Les choses *in intellectu* ont plus des éléments et des qualités que les choses *in actu*.

IX.3.4 *Intellectus* comme notion indépendante

IX.3.4.1 *Intellectus* en tant que faculté de l'esprit

L'intellect désigne l'une des facultés cognitives de l'homme (avec le *sensus*, l'*imaginatio* et la *ratio*⁸⁵⁷). La raison et l'intellect sont des facultés mentales supérieures. Tandis que la raison permet de juger correctement, l'intellect est plutôt destiné à observer et à discerner les objets (I, 43 – l'intellect qui voit les trois sortes de raisons ; I, 44 – l'intellect qui voit la différence entre l'homme et l'âne ; I, 46 – l'intellect – une sorte d'œil « intérieur »⁸⁵⁸).

Il a été déjà démontré que l'expression *in intellectu* désigne l'existence des formes des choses dans l'intellect de Dieu, à savoir leur préexistence par rapport aux choses créées (I, 43, 47). L'intellect qui est Dieu lui-même, son Fils (le Verbe) et la forme première, a une substance supérieure aux choses et aux formes. Les distinctions des choses sont dans l'Intellect de Dieu (II, 4), qui est lui-même distinct en tant que forme première (II, 3).

L'adjectif *intellectualis* est employé pour qualifier les noms *forma* (I, 43, 50, II, 1), *modus* (I, 43, 48, II, 2) *res universalis* (II, 8), *formatio* (II, 2, 13), mais aussi une partie du terme *numerus*

⁸⁵⁶ « Intellectu tamen processit, ut istarum infinitas illius virtutum et beatitudinis quodammodo respondeat immensitati, <et> ut quod ibi in seipso sine termino in istis quoque sit et sine numero, ibique nihil sit in sua unitate quod non hic totum sit in varia et multiplici, imo infinita distinctione. », *De unitate*, II, 3, éd. MARTINEAU, p. 144-145.

⁸⁵⁷ Voir « quales eas concipit vel definit ratio, quae ad sensum vel imaginationem nunquam venire possunt, sed in sola rationis vel intellectus comprehensibilitate subsistunt », *De unitate*, II, 7, MARTINEAU, p. 158-159; « Ibi solum intelligibilia, hic sensibilia, vel imaginabilia, id est sensu vel imaginatione perceptibilia, quamvis non omnia; illa namque ad solum veniunt intellectum, quae de creaturis sunt incorporeis. », *De unitate*, II, 10, éd. MARTINEAU, p. 166-167.

⁸⁵⁸ C'est Martineau qui installe le parallèle entre l' « oculus, scilicet intellectus » d'Achard et l' « oculus interioris » d'Augustin, voir ACHARD DE SAINT-VICTOR, *L'unité <de Dieu> et la pluralité des créatures (De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum)*, éd. MARTINEAU, E., Saint-Lambert-des-Bois, 1987, I, 46, note 5, p. 121.

intellectualis (II, 5 – 2 fois, II, 7). Le contexte de l'emploi de cette notion montre qu'il s'agit de l'existence des êtres (formes, nombres, modes) au niveau de l'intellect de Dieu. La substance des raisons est elle-même intellectuelle (II, 9). Les essences et les choses sont aussi formées intellectuellement (*formatio intellectualis*). Ainsi, l'adjectif *intellectualis* désigne plutôt un être qui existe dans l'intellect de Dieu. Pour désigner les êtres conçus par l'homme Achard emploie l'adjectif *intelligibilis* (I, 43, II, 7 et 10).

Ainsi, en tant que faculté de l'esprit, *intellectus* peut appartenir à l'homme ou à Dieu. Achard utilise quelques notions reliées d'*intellectus* : *intelligentia* et *mens*.

Le plus souvent, *intelligentia* (« intelligence » trad. Martineau) désigne le processus de l'intellection (I, 46 ; II, 15, 18). Quelques fois, Achard utilise la métaphore de la vision pour illustrer ce concept : l'œil de l'intelligence (*oculus corporis vs oculus intelligentiae* I, 46; II, 16) qui est l'intellect lui-même ; un regard de l'intelligence que Dieu seulement est capable de faire (*intuitus intelligentiae*, I, 48) ; l'intelligence comme lumière de l'homme (II, 1, 14).

Parfois, la *mens* désigne l'esprit en tant que faculté humaine responsable de la réflexion (I, 5 ; II, 5, 16 et 18). Achard emploie notamment cette notion dans les exemples suivantes :

- le vers d'un poème est le même dans l'esprit, dans la voix et dans le livre (I, 46 – 3 fois et II, 15) ;
- l'esprit de l'artisan ne fonctionne pas de la même manière que celui de Dieu (II, 2) ;
- l'image de la vérité est dans l'esprit créé (II, 5 et 14).

En outre, la *mens* désigne l'esprit de Dieu (les trois sortes de raisons sont distinctes dans l'esprit de Dieu, I, 41, 42 ; I, 46, 47). Ce mot est aussi synonyme d'*intellectus* (*in mente vel intellectu Dei*, I, 46, les choses sont dans l'esprit de Dieu de manière à être intelligées, I, 46, 48). L'esprit de Dieu est plus haut que celui de l'homme (I, 46). Ainsi, la *mens* est un terme neutre (puisque'elle n'est impliquée dans aucune hiérarchie du *De unitate*) qui désigne la faculté intellectuelle de l'homme ou de Dieu.

IX.3.2.2 *Intellectus* en tant que chose conçue

L'*intellectus* signifie parfois quelque chose de conçu (I, 43, 50). En I, 43, les différences des substances se reflètent dans les intellections⁸⁵⁹. Ce n'est pas aux choses, mais à leurs intellections,

⁸⁵⁹ « Substantiae vero rerum consistunt et intelliguntur in connexione essentialium pariter atque formarum, quarum tamen ab invicem discretio secundum solas attenditur formas et <in> omnes illarum redundat intellectus, siquidem et essentialia non discernuntur a se, nisi ex formarum quae eis adjacent varietate », *De unitate*, I, 43, éd. MARTINEAU, p. 114-115.

que l'éternité et l'immutabilité sont attribuées⁸⁶⁰. Une forme n'est que l'intellection d'une chose⁸⁶¹. Il semble que, dans ces cas, un *intellectus* désigne une chose en tant que conçue

En II, 4, Achard développe la doctrine des intellections. Elle sert à expliquer comment Dieu peut voir les choses directement, et non pas à travers quelque chose. « L'intellection d'une chose quelconque est en quelque sorte une connexion de celui qui intelliige et de la chose intelligée⁸⁶². » (*intelligens-intellectus-res*). Celui qui intelliige est Dieu, la chose intelligée est le monde créé. De cette manière la notion d'*intellectus* sert à unir les choses intelligées et Dieu qui les intelliige.

Les raisons des choses se trouvent dans le Fils, dans l'intellect de Dieu, et les intellections se trouvent dans le Saint-Esprit (voir le chapitre V : « Les personnes de la Trinité »). Achard forme le triangle sémantique *ratio-intellectus-res*.

En définitive, la notion d'*intellectus* fait partie de la doctrine des raisons. La notion d'*intellectus* représente l'aspect cognitif de la raison, c'est-à-dire, le fait qu'elle soit conçue, et toutes les propriétés qu'elle possède grâce à cela (être immuable, éternelle, etc.). Mais elle ne reflète pas le contenu de la raison.

Le couple *in intellectu/in actu* est employé dans la deuxième partie du *De unitate* afin d'expliquer la relation entre les unités intelligibles et leurs copies sensibles. Tandis que *hic* et *ibi* (ici et là-bas) désignent les deux niveaux d'existence des êtres, les expressions *in intellectu/in actu* désignent leurs modes d'existence. D'un côté, l'emploi du couple *in intellectu/in actu* mène à une polarisation dans la doctrine d'Achard (les deux niveaux des êtres sont opposés). D'un autre côté, ce même couple sert à relier les *idos*, les formes et la forme première.

La distinction de deux modes d'existence des êtres provient de la doctrine platonicienne de la première production intelligible du monde dans l'esprit de Dieu. Le monde a été conçu en premier lieu intellectuellement dans l'esprit du créateur. Cette doctrine a été développée par Augustin et Erigène. Augustin dit surtout que les êtres sensibles ont été créés d'abord dans l'esprit de Dieu (*in arte*), puis dans le monde (*in opere*, *In Iohannis Evangelium tr. I, 17*). Cette distinction a été reprise par Hugues (*in actu* et *in ratione*, *Sententiae de divinitate*, pars 2). Hugues propose également la distinction tripartite : *in actu*, *in intellectu* et *in mente divina* (*Didascalicon, appendix*). Nous croyons qu'Achard appartient à la même tradition. *In actu* désigne chez lui le

⁸⁶⁰ « Non enim eis sed earum intellectui attribuitur aeternitas vel immutabilitas cum dicuntur ibi aeternae vel immutabiles esse », *De unitate*, I, 50, éd. MARTINEAU, p. 134-135.

⁸⁶¹ « Si enim investigetur quidnam ibi sunt res vel earum formae secundum quod dicuntur ibi esse solum quia de eis ibi habetur intellectus, negari nequit, ut in prioribus ostensum est, quin ibi sint prorsus quod hic, quia ibi prorsus intelliguntur quod sunt hic, sive substantia sive numero. », *De unitate*, I, 50, éd. MARTINEAU, p. 134-135.

⁸⁶² « Intellectus autem rei cujuslibet quasi connexio quaedam est intelligentis et rei intellectae. », *De unitate*, II, 4, éd. MARTINEAU, p. 148-149.

mode d'existence des créatures dans le monde sensible, *in intellectu* le mode d'existence des unités intelligibles.

L'expression *in intellectu*, dans le *Didascalicon*, n'a pas la même signification que dans le *De unitate*. Chez Hugues, *in intellectu* veut dire « être conçue par l'homme » et, chez Achard « être une unité intelligible dans l'esprit de Dieu ». En outre, comme Hugues, Achard emploie les termes « visible » et « invisible » en I, 37.

A notre avis, les noms *intellectus* et *actus* proviennent de la philosophie aristotélicienne à travers les pères latins et Boèce. L'*intellectus* désigne le concept du *De interpretatione* et *actus* provient de l'opposition *potentia/actus* de la *Physique*. Achard reprend la doctrine du triangle sémantique (*ratio-intellectus-res*) du *De interpretatione*. Contrairement à la doctrine sémantique aristotélico-boécienne, l'acteur de ce triangle n'est pas l'homme, mais Dieu. C'est lui qui conçoit les choses et qui a leurs *intellectus* dans son esprit (*De unitate* II, 4).

Les unités *in intellectu* existent en tant que conçues par Dieu, et les êtres *in actu* en tant qu'imprimés dans la matière. La vision des unités intelligibles comme produits de la connaissance est plutôt épistémologique. En même temps, dans le platonisme chrétien, être dans l'intellect de Dieu est une réalité supérieure et primaire. Le couple *in intellectu/in actu* désigne ainsi la différence entre les deux modes d'existence : primaire et secondaire. Cette distinction est ontologique.

Selon Achard, la première multiplicité apparaît dans la forme première. Les raisons des choses sont distinctes dans la forme première, mais Achard n'explique pas pourquoi cette distinction apparaît. Les choses ne quittent pas définitivement la forme première. Elles y restent *in intellectu*. La forme première peut être conçue à travers les formes créées et à travers les choses. Dans ce cas, elle est conçue comme multiple. La forme première est reliée aux choses non pas à travers la provenance, mais via les modes *in intellectu/in actu*. Elle est une en elle-même *in intellectu*, et elle est multiple dans les choses *in actu*.

Les partisans de la doctrine de l'esprit de Dieu, qui contient les unités intelligibles, disent aussi que cet esprit est la première unité intelligible. Augustin et Erigène précisent qu'il s'agit de l'intellect qui est le Fils de Dieu. Selon Augustin, Dieu conçoit (crée de manière intelligible) les choses dans le Verbe. Erigène croit que le Verbe est une cause si parfaite qu'elle jaillit dans le monde.

Calcidius croit que la première unité intelligible est une espèce. Il donne les indications pour les deux doctrines :

- Dieu crée les espèces secondes dans l'espèce première ;
- l'espèce première se multiplie en espèces secondes.

De cette façon, ils enseignent tous qu'il existe une unité première qui est l'intellect de Dieu. En même temps, cette unité a une nature semblable aux unités intelligibles secondaires qui

apparaissent à l'intérieur d'elle-même. L'unité première est une créature paradoxale qui réunit les traits du créateur et de la créature.

Achard suit Augustin : les formes ont été conçues comme distinctes par Dieu dans la forme première. Elle est l'intellect de Dieu et son Verbe. Elle est une et multiple en même temps.

Dans le *De unitate*, les êtres *in intellectu* et *in actu* sont identiques comme les modèles et les copies. Nous avons établi les deux principes de leur identité : quantitatif et qualitatif. Les deux doctrines anciennes, qui expliquent l'identité quantitative, sont la multiplication et l'exemplarisme radical.

Hugues développe la doctrine de Dieu qui connaît les créatures futures de manière parfaite et inséparable. Il établit l'identité qualitative des êtres dans la connaissance de Dieu et dans la créature car Dieu connaît des futurs êtres tels qu'ils seront. Quant à l'identité quantitative, Hugues décrit la totalité des êtres dans la connaissance de Dieu qui se diviseront en êtres singuliers. De cette façon, la pluralité apparaît à travers la division de la totalité première et non à travers la multiplication des universaux.

Achard enseigne qu'il existe le même nombre de choses ici et là-bas, et que chaque chose ici a son modèle là-bas. En pratique, cela veut dire que la pluralité des choses est présente ici et là-bas, mais de manières différentes. Achard suit l'exemplarisme d'Augustin. Il soulève un problème qui apparaît au sein de cette approche : comment un prototype intelligible contient-il le changement qu'une copie subit lors de son existence ? En effet, une chose *in intellectu* contient les éléments (rangés selon les dix catégories) qui permettent à une chose de changer lors de son existence.

Il est intéressant de poser une question concernant l'identité des choses *in intellectu*. Car si chaque chose individuelle contient toutes les variations selon toutes les catégories, alors les choses là-bas sont-elles vraiment différentes ? Nous allons étudier cette question dans le chapitre suivant.

Nous avons établi qu'il existe une unité quantitative des choses ici et là-bas et qu'Achard adopte la doctrine de l'exemplarisme radical pour l'expliquer. Une autre question qui apparaît est celle de l'identité quantitative des formes. Est-ce qu'il existe la même quantité de formes ici et là-bas ? Achard en parle peu. Du fait que les formes *in intellectu* et *in actu* sont les mêmes (II, 14), il est possible de déduire qu'il existe une identité des formes. Néanmoins, il faut préciser que cette identité est établie grâce à la définition. Ces sont les mêmes formes ici et là-bas, et en même temps, une forme là-bas peut être réalisée dans plusieurs choses ici. Même là-bas une chose contient la variété des formes.

Ainsi, dans le cas des choses Achard adopte l'exemplarisme radical : une chose là-bas correspond à une chose ici. Dans le cas des formes, Achard adopte la doctrine de la multiplication : une forme existe là-bas et ici dans plusieurs choses. De cette façon, Achard combine l'exemplarisme radical et la multiplication dans sa doctrine.

L'identité qualitative consiste dans le fait que les choses et les formes là-bas possèdent des qualités des êtres intelligibles (être éternelles et immuables), mais aussi, des qualités des êtres sensibles futurs (être temporelles et corruptibles). Les choses sensibles sont intelligées dans les formes intelligibles avec les qualités qui sont propres à leur mode d'existence. De cette façon, Achard propose la même solution qu'Augustin et Hugues: Dieu, immuable et éternel connaît les choses muables et temporelles. En définitive, les qualités des choses sensibles sont complètement égales à celles des choses intelligibles, mais les qualités des choses intelligibles sont égales seulement en partie à celles des choses sensibles. Cela implique que les formes là-bas contiennent toutes les qualités possibles des choses, y compris celles qui ne sont pas propres à Dieu. Dans ce cas, une chose là-bas contient plus de qualités qu'une chose ici.

Chapitre X

Le monde sensible

Dans le cadre de la philosophie platonicienne chrétienne, le monde intelligible a la priorité dans l'ordre causal sur le monde sensible. Dieu crée d'abord les objets intelligibles qui sont les prototypes des êtres sensibles. Cependant, nous avons vu que, dans la doctrine d'Achard, les êtres sensibles ne sont pas dépourvus de valeur. Dieu a des images des choses sensibles dans son intellect.

Est-ce que les formes contiennent tous les aspects d'existence des choses ? Y a-t-il dans la chose des éléments qui ne sont pas dans la forme ? Voici le sujet que nous allons traiter. Pour mieux comprendre, nous allons poser la question suivante :

1) De quoi est composé un être sensible ?

Nous avons établi que la position d'Achard par rapport à la question de l'identité quantitative des choses *in intellectu* et *in actu* est celle de l'exemplarisme radical. La question de la définition des éléments stables d'une chose, qui change, apparaît dans ce cas. Voilà pourquoi nous allons poser la question suivante :

2) Quel est le principe d'identité de la chose dans le changement ?

Pour répondre à ces questions, nous allons étudier les notions destinées à décrire les êtres sensibles : *essentia*, *substantia*, *corpus* et *materia* chez des auteurs qui ont pu influencer Achard. L'histoire de la notion de *res* est trop vaste pour qu'on l'examine dans le cadre de notre travail. Nous allons l'étudier uniquement par rapport à Achard.

X.1 La structure des êtres et le problème de l'identité dans le monde sensible chez les penseurs tardo-antiques et médiévaux

La dichotomie des mondes sensible et intelligible a pour contrepartie l'existence d'unités qui se correspondent dans les deux mondes. Des modèles d'interaction entre ces deux types d'unités ont été proposés par deux grands penseurs antiques, Platon et Aristote. Paul Vincent Spade⁸⁶³ décrit les deux paradigmes ontologiques que ces penseurs ont laissés au Moyen Âge.

Dans la tradition platonicienne, le monde sensible se trouve au croisement de la matière et des formes. Chaque chose sensible qui existe est une union de forme et de matière. Les choses sont connaissables à travers leurs formes. La relation entre le sujet et le prédicat, qui a été introduite par

⁸⁶³ P.V. SPADE, « The Warp and Woof of Metaphysics: How to Get Started on some Big Themes », disponible sur: <<http://pvspade.com/Logic/docs/WarpWoof.pdf>>, (consulté le 6 août 2016), p.1-30.

Aristote, a été employée par des platoniciens pour expliquer la relation entre la matière et la forme. La forme se prédique de la matière. La matière est elle-même « vide » (« bare particular » d'après Spade), sans forme. Plusieurs formes peuvent se prédiquer de la même matière. La matière est unique pour tous les objets sensibles. Tout ce qui est accessible à la connaissance provient des formes.

Dans la tradition aristotélicienne, les objets du monde sont également constitués de matière et de forme. Dans les *Catégories*, Aristote souligne que chaque objet sensible peut être décrit à l'aide de plusieurs formes (substance seconde et accidents). Cependant, la forme principale de la chose est sa forme substantielle⁸⁶⁴. Elle définit ce qu'est cette chose. Les autres formes sont accidentelles, elles se prédisent de cette forme substantielle.

La matière est individuelle pour chaque objet. Dans le système d'Aristote, l'accent est mis sur la description d'une chose concrète (substance première). La matière, qu'on peut connaître, fait partie de cette chose⁸⁶⁵.

Le questionnement concernant la nature des universaux au Moyen Age est basé sur la doctrine des *Catégories* d'Aristote. Cette œuvre inspire également une autre question : quelle est la nature des individus ? Ou plutôt : comment les objets individuels existent-ils et peuvent-ils être décrits à l'aide de notions générales ?

Jorge Gracia étudie cette question dans son livre *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*. Il remarque que Boèce introduit la doctrine de l'individuation à travers les accidents, qui s'est répandue en Occident. Elle est exprimée dans son *De Trinitate*, I :

« Mais c'est la variété des accidents qui fait la différence selon le nombre [...] ; deux corps, en effet, n'occuperont pas un seul lieu, qui est un accident. Et pour cela ils sont plusieurs selon le nombre, puisqu'ils sont faits plusieurs selon les accidents⁸⁶⁶. »

Jorge Gracia analyse ce passage, ainsi que les autres textes de Boèce. Il le résume en disant que Boèce propose deux définitions de l'individu :

- 1) l'individu est une substance avec une variété unique d'accidents ;
- 2) l'individu ne se prédique pas des autres entités⁸⁶⁷.

⁸⁶⁴ Paul Vincent Spade emprunte les termes *forme substantielle* et *accidentelle* de Thomas d'Aquin. *Ibid.*, p. 17.

⁸⁶⁵ Voir aussi E. D. PERL, *Thinking Being. Introduction to Metaphysics in the Classical Tradition*, Leiden-Boston, 2014, p. 76-77.

⁸⁶⁶ « Sed numero differentiam accidentium varietas facit. [...] duo enim corpora unum locum non obtinebunt, qui est accidens. Atque ideo sunt numero plures, quoniam accidentibus plures fiunt. », BOECE, *De Trinitate*, 1, éd. MORESCHINI p. 168; trad. GALONNIER, t. II, p. 136-137.

⁸⁶⁷ J. J. E. GRACIA, *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, Munchen, 1988, p. 109.

Nous sommes plutôt intéressée par la première définition : une chose individuelle est une substance avec une variété unique d'accidents. Les accidents, ou les formes (dans la terminologie néoplatonicienne), rendent une substance individuelle. Cette définition a été développée par Boèce dans le deuxième commentaire sur l'*Isagoge* de Porphyre⁸⁶⁸.

Nous avons observé comment Platon et Aristote décrivent des objets sensibles. D'après Paul Vincent Spade, la doctrine aristotélicienne est mieux adaptée pour décrire le monde qui change. Aristote fait la différence entre les changements accidentels (les formes accidentelles changent, mais la forme substantielle se maintient) et substantiels (la forme substantielle change). Les changements substantiels sont la génération et la corruption⁸⁶⁹. Ainsi, la manière aristotélicienne de définir le principe d'identité d'une chose consiste à indiquer des éléments qui restent stables lors d'un changement accidentel.

Dans la philosophie médio et néoplatonicienne, les êtres sensibles résultent de la multiplication d'un principe premier. Le problème de l'identité de l'être sensible correspond dans ce cas au problème de l'individuation tel qu'il était formulé par Aristote. Un être est défini comme une forme générale individualisée grâce à ces nombreux accidents.

Les penseurs chrétiens acceptent l'un de ces paradigmes (stabilité dans le changement ou individuation) ou les mélangent. Ils proposent plusieurs notions – substance, essence, corps, matière – pour décrire les objets dans le monde sensible. Ils ajoutent à ces doctrines Dieu, qui est le créateur des choses, et qui a les formes comme pensées dans son intellect.

Voyons désormais comment les penseurs tardo-antiques et médiévaux décrivent le monde sensible et comment ils expliquent le changement et l'identité.

Les notions d'*essentia* et de *substantia* ont été introduites dans l'Antiquité latine pour traduire la notion grecque d'*ousia*⁸⁷⁰. Sénèque emploie les notions d'essence et de substance dans ses *Lettres* (*essentia* en LVIII, 5 ; *substantia* en LVIII, 5, LXXXVII, 40, CXIII, 2)⁸⁷¹. Mais dans la philosophie de l'époque en latin, elles n'étaient pas des termes fréquents.

⁸⁶⁸ BRUMBERG J., « Logico-grammatical Reflections about Individuality in Late Antiquity », dans *Individuality in late antiquity*, éd. A. TORRANCE et J. ZACHHUBER, Farnham, 2014, p. 86-7 ; P. KING, « The Problem of Individuation in the Middle Ages », dans *Theoria*, t. 66, 2000, p. 163. Sur l'histoire de cette définition voir : CHR. ERISMANN, « L'individualité expliquée par les accidents : remarques sur la destinée "chrétienne" de Porphyre », dans *Compléments de substance. Etudes sur les propriétés accidentelles offertes à Alain de Liberan*, éd. CHR. ERISMANN, A. SCHNIEWIND Paris, Vrin, 2008, p. 51-66.

⁸⁶⁹ P.V. SPADE, « The Warp and Woof of Metaphysics: How to Get Started on some Big Themes », disponible sur : <<http://pvspade.com/Logic/docs/WarpWoof.pdf>>, (consulté le 6 août 2016), p. 22-23.

⁸⁷⁰ J.-F. COURTINE, « Essentia », dans *Vocabulaire européen des philosophies : dictionnaire des intraduisibles*, éd. B. CASSIN, Paris, 2004, p. 388-404.

⁸⁷¹ Sénèque est effectivement le premier qui a traduit l'*ousia* en tant qu'*essentia*. Pourtant, il attribue cette traduction à Cicéron (ce qui est faux) : « Non id ago nunc hac diligentia, ut ostendam, quantum tempus apud grammaticum perdidierim, sed ut ex hoc intellegas, quantum apud Ennium et Accium uerborum situs occupauerit, cum apud hunc quoque, qui cotidie excutitur, aliqua nobis subducta sint. 'Quid sibi, inquis, ista praeparatio uult? quo spectat?' Non celabo te : cupio, si fieri potest, propitiis auribus tuis 'essentiam' dicere; si minus, dicam et iratis. Ciceronem auctorem huius uerbi habeo, puto locupletem : si recentiore quaeris, Fabianum, disertum et elegantem, orationis etiam ad

La notion aristotélicienne d'*hyle* est traduite par *materia*, ou, par exemple chez Calcidius, par *sylva*.

X.1.1 Apulée

Apulée transmet la pensée platonicienne dans son œuvre *Platon et sa doctrine*. Nous avons déjà décrit les trois principes des choses selon Apulée : Dieu, la matière et les formes. Voici comment il explique la notion platonicienne de *materia* (V, 191):

« Pour la matière, il signale qu'elle ne peut être ni créée ni détruite, qu'elle n'est ni feu, ni eau, ni aucun autre des principes ou des éléments simples ; mais la première de toutes les réalités ; capable de recevoir des formes et se prêtant à être façonnée, encore brute et dépourvue de toute spécification de forme, c'est le Dieu artisan qui lui donne sa configuration d'ensemble⁸⁷². »

La matière n'est ni corporelle, ni incorporelle (car elle constitue les corps). La matière est à l'origine des corps. Elle s'unit avec des formes pour créer les quatre premiers éléments (le feu, l'eau, la terre et l'air, VII, 194). Ils génèrent les corps animés et inanimés (VIII, 196).

Voici comment les différentes unités sont perçues selon Apulée (V, 192) :

« En effet, les corps se reconnaissent en vertu de leur évidence distinctive, par un jugement d'une nature semblable à la leur ; tandis que ce qui n'a pas une substance corporelle n'est perçu que par la pensée. Aussi, faisant l'objet d'une conjecture bâtarde, la nature de cette matière se conçoit, selon lui, comme ambiguë⁸⁷³. »

Voici ses manières de concevoir les différentes structures du monde :

nostrum fastidium nitidae. Quid enim fiet, mi Lucili? quomodo dicetur *ousia* res necessaria, natura continens fundamentum omnium? Rogo itaque permittas mihi hoc uerbo uti. », SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, LVIII, éd. PRECHAC, p. 71-2 ; d'après Jean-François Courtine la *substantia* de Sénèque ne rend pas encore l'*ousia*, mais *hupostasis*. Il évoque Quantilien comme celui qui a traduit l'*ousia* comme la *substantia*. J.-F. COURTINE, « Essentia », dans *Vocabulaire européen des philosophies : dictionnaire des intraduisibles*, éd. B. CASSIN, Paris, 2004, p. 402-3.

⁸⁷² « Materiam vero improcreabilem incorruptamque commemorat, non ignem neque aquam nec aliud de principiis et absolutis elementis esse, sed ex omnibus primam, figurarum capacem fictioni que subiectam, adhuc rudem et figurationis qualitate viduatam deus artifex conformat universa<m>. », APULEUS, *Platon et sa doctrine*, V, 191, éd. MORESCHINI, p. 92-3 ; trad. BEAUJEU, p.64.

⁸⁷³ « Namque corpora propter insignem evidentiam sui simili iudicio cognosci, sed quae substantiam non habent corporum, ea cogitationibus videri. unde adulterata opinione ambiguam materiae huius intellegi qualitatem. », APULEUS, *Platon et sa doctrine*, V, 192, éd. MORESCHINI, p. 93 ; trad. BEAUJEU, p. 64-5.

corpora	cognoscere
substantiam non habent	cogitatio
materia	opinio

Ainsi, la matière n'est pas vraiment connue par l'esprit humain.

Apulée emploie également les notions d'*essentia* et de *substantia* (VI, 193-4):

« D'après lui [Platon], il y a deux *ousiai* – que nous appelons essences – qui engendrent toutes choses et le monde lui-même ; l'une n'est conçue que par la pensée, l'autre peut tomber sous les sens [...].

La première substance ou essence est celle du premier Dieu et aussi de l'esprit et des 'formes' des choses de l'âme ; de la deuxième est fait tout ce qui reçoit une forme, qui naît et qui tire son origine d'un modèle de la première substance, tout ce qui peut changer et se transformer, glissant et fuyant comme l'eau courante. De plus, cette substance intelligente dont j'ai parlé étant l'armée d'une solidité constante, les raisonnements qui la concernent sont également pleins de raison inébranlable et de sûreté ; au contraire, pour celle qui est comme l'ombre et l'image de la précédente, les arguments et les mots composant les raisonnements qui la concernent ne permettant d'établir qu'une doctrine dépourvue elle aussi de constance⁸⁷⁴. »

Essentia et *substantia* sont des synonymes pour Apulée. Il discerne deux types de substances (ou essences) :

- celle de Dieu et des formes (intelligibles) ;
- celle des êtres changeants (sensibles).

La substance du monde est une sorte de substrat général platonicien. Apulée emploie le terme *essentia* une seule fois (VI, 193). Dans le reste de son traité, il utilise le terme *substantia* pour désigner, par exemple, les trois substances du corps (XVII, 215). Jean-François Courtine trouve que la raison d'un tel emploi est que *substantia* rend mieux « ce qui est corporel ou sensible⁸⁷⁵ ».

⁸⁷⁴ « Οὐσίας, quas essentias dicimus, duas esse ait, per quas cuncta gignantur mundus que ipse; quarum una cogitatione sola concipitur, altera sensibus subici potest [...]. Et primae quidem substantiae vel essentiae primum deum esse et mentem formas que rerum et animam; secundae substantiae omnia quae informantur quae que gignantur et quae ab substantiae superioris exemplo originem ducunt, quae mutari et converti possunt, labentia et ad instar fluminum profuga. Adhuc illa, quam dixi, intellegendi substantia quoniam constanti nititur robore, etiam quae de ea disputantur, ratione stabili et fide plena sunt; at eius, quae veluti umbra et imago est superioris, rationes quoque et verba, quae de ea disputantur, inconstanti sunt disciplina. », APULEUS, *Platon et sa doctrine*, VI, 193-4, éd. MORESCHINI, p. 94 ; trad. BEAUJEU, p. 65.

⁸⁷⁵ J.-F. COURTINE, « Essentia », dans *Vocabulaire européen des philosophies : dictionnaire des intraduisibles*, éd. B. CASSIN, Paris, 2004, p. 401.

Pour conclure, les êtres sensibles (les corps) sont composés de matière et de forme. Ces deux composants forment les quatre premiers éléments. La matière ne peut pas être conçue toute seule, mais ensemble avec la forme. Le monde, en général, est divisé en deux substances : intelligible et sensible, ce qui correspond à la forme et à la matière. La matière n'est pas connue par l'intellect, mais elle peut être perçue ensemble avec la forme comme le corps.

X.1.2 Calcidius

Dans son *Commentarius*, Calcidius consacre plusieurs sections à la description de la matière (*De silva*, II, 268-354). Il expose d'abord les opinions des philosophes antiques (II, 275-302), et ensuite son point de vue (II, 302-320). A la fin, il applique sa doctrine de la matière au *Timée* (II, 321-354).

Calcidius transmet les doctrines suivantes :

- des Hébreux : la matière est créée ;
- d'Aristote : la matière est créée et apte à recevoir la forme, elle n'existe que par les accidents ;
- des stoïciens : il existe des matières corporelles (*corporeae materiae*) qui sont faites de la matière (*silva*) unique, créée, plus ancienne et commune à tous ;
- des pythagoriciens, de Platon et de Numenius : il existe deux principes, Bien et Mal, Dieu et la matière. Dieu gouverne l'univers, la matière est à l'origine des malheurs.

D'après Calcidius, la matière (*silva*) est « un matériau primordial et le premier substrat du corps ». Elle n'est pas une des substances primaires (feu, terre, etc.). Elle est privée de qualité, passive et indivisible. Elle n'est pas corporelle (*corporea*), mais elle constitue le corps du monde, qui est le fondement des autres corps⁸⁷⁶. Elle n'est donc pas complètement incorporelle non plus⁸⁷⁷.

La matière est le réceptacle et le substrat des formes. Les êtres dans la matière sont les simulacres et les images (*simulacra et imagines*) des êtres vrais. Calcidius nous encourage à chercher « la matière pure (*sinceram silvam*) qui se cache sous l'assemblage des corps variés »⁸⁷⁸. La matière est immortelle. Elle est le réceptacle des espèces corporelles (*corporearum specierum*,

⁸⁷⁶ « Recta est igitur nostra opinio neque ignem neque terram nec aquam nec spiritum esse siluam, sed materiam principalem et corporis primam subiectionem, in qua non qualitas, non forma, non quantitas, non figura sit ex natura propria, sed uirtute opificis haec ei cuncta conexas sint, ut ex his uniuerso corpori et singillatim perfectio et communiter uarietas comparetur. », CALCIDIUS, *In Platonis Timaeum*, II, 316, éd. B. BAKHOUCHE, p. 540-541.

⁸⁷⁷ « Recte igitur eam simpliciter et ex natura sua neque corpoream neque incorpoream cognominamus, sed possibilitate corpus et item possibilitate non corpus. », *Ibid.*, II, 319, p. 544 ; voir à ce propos : S. GERSH, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, vol. II, Notre Dame, 1986, p. 445-451.

⁸⁷⁸ « Nec uero putandum est agere nunc Platonem de nominum proprietate, quin potius dare operam ut assuescamus sinceram siluam, quae concursu uariorum corporum tegitur, ab eorundem corporum permixtione sollertia mentis distinguere. », CALCIDIUS, *In Platonis Timaeum*, II, 327, éd. B. BAKHOUCHE, p. 552-3.

II, 344)⁸⁷⁹, mais aussi des corps, des qualités et des autres caractéristiques du monde sensible (II, 350)⁸⁸⁰.

Calcidius transmet la doctrine d'Aristote : qu'un être peut devenir un autre être par accident, en acquérant une nouvelle forme (II, 284)⁸⁸¹. Il insiste sur le fait que ni la matière, ni l'essence ne sont affectées par des changements :

« Le changement se produit dans la matière sans que la matière elle-même ne subisse de mutation, or ce qui change ce sont les qualités qui sont en elle et contenues par elle⁸⁸². »

« Le changement et la transformation qui se produisent affectent non pas l'essence, mais la qualité où l'on trouve diversité et opposition⁸⁸³. »

La matière ne change pas, mais elle accepte des espèces secondes. Après avoir reçu les qualités, la matière obtient la capacité de se mouvoir et de changer (II, 352)⁸⁸⁴.

Stephen Gersh montre aussi un autre rôle de la matière chez Calcidius. Dans le chapitre 257, Calcidius introduit deux principes initiaux : l'espèce et la matière⁸⁸⁵. La multiplication apparaît suite au mélange de la matière et de l'espèce. La matière s'ajoute d'abord à l'espèce première pour créer les espèces secondes, et ensuite, elle s'ajoute aux espèces secondes pour créer les corps⁸⁸⁶. De cette façon, le principe de multiplication est la matière.

Dans le chapitre 347, Calcidius précise comment l'homme perçoit les unités du monde :

« L'idée est l'espèce intelligible, car saisie par le pur intellect ; l'espèce qui se trouve dans le devenir (*nativa*) est connaissable par l'opinion et, pour cela, se trouve du côté de la

⁸⁷⁹ «At uero locum uocat eam uelut regionem quandam suscipientem specierum incorporearum intellegibiliumque simulacra, semper eandem, uel quia sine generatione est et interitu uel quia necesse est eam locum stationemque esse et uelut receptaculum corporearum specierum, quae sunt membra mundi.», *Ibid.*, II, 344, p. 570.

⁸⁸⁰ « 'Locum' uero propterea quod silua receptaculum est corporum et qualitatum ceterorumque sensilium », *Ibid.*, II, 350, p. 576.

⁸⁸¹ « Consequenter igitur etiam corrumpetur aliquid et dissoluetur existens in aliud existens, sed non principaliter uerum ex accidenti, ut si ex simulacro Liberi patris formam quis transferat in simulacrum Apollinis; uidetur enim hoc quoque pacto forma in aliam speciem demigrare, sed non proprie uerum ex accidenti. », *Ibid.*, II, 284, p. 514.

⁸⁸² « Fit porro conuersio iuxta siluam non ipsa silua perpetiente mutationem sed earum quae sunt in eadem et continentur ab ea qualitatum. », *Ibid.*, II, 309, p. 536-7.

⁸⁸³ « Itaque conuersio commutatioque fit non essentiae, sed qualitatis, in qua et diuersitas et contrarietas inuenitur. », *Ibid.*, II, 325, p. 550-1.

⁸⁸⁴ « Et ante consortium quidem qualitatum neque stabat, opinor, neque mouebatur, erat tamen quaedam in ea naturalis opportunitas ad motus stationis que perceptionem; post qualitatum porro consortium exornata et perfectum corpus a deo facta, motus stationis que sumpsit officia, quibus diuersis temporibus uteretur. », *Ibid.*, II, 325, p. 578.

⁸⁸⁵ « Quippe primum elementum uniuersae rei silua est informis ac sine qualitate quam, ut sit mundus, format intellegibilis species; ex quibus, silua uidelicet et specie, ignis purus et intellegibilis ceterae que sincerae substantiae quattuor, e quibus demum hae materiae sensiles, igneae, aquatiles, terrenae et aereae. Ignis porro purus et ceterae sincerae intellegibiles que substantiae species sunt exemplaria corporum, ideae cognominatae. », *Ibid.*, II, 257, p. 500-501.

⁸⁸⁶ S. GERSH, «Calcidius' Theory of First Principles », dans *Studia Patristica*, 18/2 : *Papers of 1983 Oxford Patristic Conference*, 1989, p. 86.

conjecture ; la matière, elle n'a rien d'intelligible ni de conjectural, parce qu'elle ne saurait être saisie ni par l'intellect, ni par les sens, mais elle est l'objet d'une supposition – la supposition est une sorte de raisonnement illégitime et bâtard⁸⁸⁷. »

Il soutient la thèse platonicienne que la matière n'est perceptible ni par le sens, ni par l'esprit.

Calcidius emploie également les notions d'essence et de substance (*Commentarius*, I, 27):

« Il nous montre que la substance ou, comme dit Cicéron, l'essence, est double : l'une est indivisible, l'autre se divise dans les corps. Et l'indivisible est de la même espèce que toutes les réalités éternelles et incorporelles que l'on appelle intelligibles, tandis que la divisible est celle qui est à l'origine de l'existence des corps. Chaque corps en effet existe assurément ; or ce qui existe possède une essence ; les corps sont nombreux, mais unique est l'essence divisible que l'on trouve dans tous les corps ; et cette essence unique, qui se retrouve dans de nombreux corps à la fois, passe à bon droit pour se partager et être divisible. Ainsi donc, à partir de ces deux substances, le dieu artisan, explique Platon, a formé par mélange une troisième espèce d'essence qu'il a placée au milieu, entre les deux autres⁸⁸⁸. »

En définitive, il existe trois espèces d'essence : intelligible (même), corporelle (autre) et le mélange de deux (être)⁸⁸⁹.

Calcidius transmet aussi la doctrine des catégories d'Aristote. Il appelle la première catégorie l'*essentia* (II, 226) :

⁸⁸⁷ « Est idea quidem intellegibilis species, utpote quae puro intellectu comprehendatur ; species uero natiua opinione percipibilis proptereaque opinabilis ; silua porro neque intellegibile quid neque opinabile, quia neque intellectu neque sensu comprehendatur, uerum est suspicabilis, suspicio autem spuria quaedam ratio est atque adulterina. », CALCIDIUS, *In Platonis Timaeum*, II, 347, éd. B. BAKHOUCHE, p. 574-5, trad. modifiée par I.Lystopad.

⁸⁸⁸ « Quid est quod ait? Docet nos substantiam siue, ut Cicero dicit, essentiam duplicem esse, unam indiuiduam, alteram per corpora diuiduam. Et indiuiduam quidem esse eam, cuius generis sunt omnia aeterna et sine corpore, quae intellegibilia dicuntur, diuiduam uero quae corporibus existendi causa est; unumquodque enim corpus est certe ; quod uero est habet essentiam, et corpora multa sunt, una uero diuidua essentia, quae in cunctis corporibus inuenitur ; quae igitur una in multis simul inuenitur, recte scindere se putatur recte que diuidua. Igitur ex his duabus ait opificem deum tertium genus essentiae miscuisse id que medium locasse inter essentiam utramque. », *Ibid.*, II, 27, p. 234-235.

⁸⁸⁹ « Similiter docet naturam quoque non esse simplicem sed bimembrem, et ex his duabus facit opificis iussu tertium naturae genus extitisse quod aequae medium positum esset inter utramque essentiam, indiuiduam uidelicet atque diuiduam. Quatenus ergo bimembris est natura? 'Omnia', inquit, 'naturalia uel eadem sibi uel diuersa sunt' : eadem genere, diuersa specie, ut puta homo et item equus idem sunt (nam et hoc et illud animal est), at uero specie diuersa sunt (alterum enim eorum rationabile animal est, alterum inrationabile et mutum, et alterum bipes, alterum quadrupes). 'Haec' igitur 'omnia existentia', idem et essentiam et diuersum, 'in unam, inquit, speciem commiscuit' deus 'et effecit ex tribus unum', idem diuersum diuiduum, 'diuersa illa natura difficile se commodante concrecioni atque adunationi generum'. », *Ibid.*, I, 28, p. 234-235.

« Le propre de l'essence est de recevoir les affections contraires ; l'essence est la première des catégories et elle est connue avant toutes les autres⁸⁹⁰ ».

Le corps est une essence corporelle (II, 226) et l'âme une essence incorporelle (II, 227). La providence ou *nous* est une *essentia intelligibilis* (176). Calcidius transmet la doctrine platonicienne des mouvements. Il distingue les mouvements selon :

- le corps – translation et rotation ;
- la qualité – agrégation, désagrégation ;
- la quantité – croissance et décroissance ;
- l'essence – génération et corruption⁸⁹¹.

Substantia, dans plusieurs cas, est le synonyme d'*essentia*⁸⁹². La substance désigne davantage les quatre premiers éléments (la terre, le feu, l'eau, l'air, I, 22) et ce qui explique les phénomènes naturels (substance vitale, I, 99).

Le corps, d'après Calcidius, est constitué de matière et de qualité (forme). Il est borné et limité, perçu par les sens⁸⁹³. Les corps peuvent être matériels ou immatériels (objets mathématiques), simples (éléments) ou complexes (II, 222)⁸⁹⁴.

En définitive, d'après Calcidius, les êtres sensibles sont des corps constitués de matière et d'espèces secondes. Les corps ont une essence (substance).

Les essences et les substances peuvent désigner la première catégorie d'Aristote, et dans ce cas, il s'agit d'individus. Elles peuvent désigner aussi les deux principales catégories de substances du monde : sensible et intelligible. Les unités peuvent être constituées d'une essence intelligible (les idées) ou de deux essences : intelligible et sensible (les âmes).

⁸⁹⁰ « Inter omnes ex omnibus categoriis proprium essentiae fore suscipere contrarias passiones uicissim et esse antiquissimam praenoscique generibus ceteris. », *Ibid.*, II, 226, p. 456 ; trad. modifiée.

⁸⁹¹ « Cuius quidem motus aliquot diuersitates sunt, quas demonstrauit in *Legibus* : octo corporis, animae duas, corporeum motum locularem uocans, cuius duae sint species – translatio et circumlatio ; item alium quem appellat qualitatem, aequae in duplici specie – concretione et discretione ; tertium quem positum esse dicit in quantitate, habentem item duas species – incrementum et diminutionem ; quartum iuxta essentiam cuius aequae duae species intelleguntur – una generatio, altera interitus. », *Ibid.*, II, 262, p. 490.

⁸⁹² « Docet nos substantiam siue, ut Cicero dicit, essentiam duplicem esse, unam indiuiduam, alteram per corpora diuiduam. », *Ibid.*, I, 27, p. 234 ; « Ex quo perspicuum est, cum sint antiquissima initia rerum essentia siue substantia et haec duplex, altera indiuidua, diuidua altera », *Ibid.*, I, 53, p. 266 ; « Plerique etiam hoc pacto siluam et substantiam separant, quod asseuerant essentiam quidem operis esse fundamentum, ut mundi fore merito dicatur atque existimetur essentia, siluam uero contemplatione opificis dictam, quod eam fingat ac formet. », *Ibid.*, II, 291, p. 520.

⁸⁹³ « Quippe quod proprie dicitur corpus ex silua constat et qualitate, silua autem nequaquam ex silua constat et qualitate: minime ergo corpus est. Deinde nullum corpus sine qualitate, silua autem per se sine qualitate: non igitur corpus est. Quid quod ? Omne corpus habet figuram et siluae iuxta naturam suam nulla figura est. Non ergo corpus. Deinde omne corpus finitum ac determinatum est, silua autem infinita et minime determinata: non ergo corpus. [...] Quae cum ita sint, corpus sentitur, silua sensibilis non est: silua igitur non erit corpus. », *Ibid.*, II, 319, p. 544.

⁸⁹⁴ « Quodque corpora partim dicuntur mathematica, ut sphaera et cubus, partim artificiosa, ut nauis et statua, pleraque naturalia, quae motus originem intra se habent, uita uidelicet utentia, naturalis anima corporis entelechia sit necesse est. Competit alia etiam diuisio, nam corporum quaedam simplicia, ut elementa, quaedam composita, ut quae ex simplicibus coagmentantur. », *Ibid.*, II, 222, p. 450.

La matière première est dépourvue de qualité et de mouvement. Mais elle peut acquérir ces propriétés en recevant des formes.

L'essence et la matière sont immuables et inchangeables. Calcidius répète la thèse aristotélicienne, que la génération et la corruption sont les résultats d'un changement de forme essentielle. Néanmoins, il ne se pose pas la question de l'identité d'une chose.

La philosophie chrétienne comprend la doctrine du Dieu créateur. Les penseurs chrétiens se posent la question : en quoi la nature de Dieu est-elle différente de celle de la créature ?

X.1.3 Augustin

Augustin emploie la notion de *materia* pour décrire la création du monde. Voici comment il explique son dessein (*Confessions*, XII, VI, 6):

« Je fixai mon attention sur les corps eux-mêmes, en analysant plus à fond cette mutabilité, qui les fait cesser d'être ce qu'ils étaient, et commencer d'être ce qu'ils n'étaient pas. Je soupçonnai que ce passage d'une forme à une autre se faisait par je ne sais quoi d'informe, et non par un néant absolu⁸⁹⁵. »

De cette façon, Augustin reconnaît qu'il existe un substrat qui se maintient quand les choses disparaissent. Il explique que Dieu a créé quelque chose à partir de rien (*aliquid de nihilo*, *Confessions*, XII, VII, 7). Mais la première étape de la création est de créer un ciel et la terre. La terre était faite comme une matière informe (*materia informis*, Gen. 1,2, *Confessions*, XII, VIII, 8). Et les choses ont été faites à partir de cette matière informe. Elle est invisible et inorganisée, presque néant. Et c'est elle qui permet toute mutabilité.

Cette matière n'est pas sujette au temps, mais elle rend possible l'existence du temps. Le temps est constitué de la mutation des choses (XII, VIII, 8)⁸⁹⁶.

Augustin emploie concurremment les deux notions : l'essence et la substance. Dans les quatre premiers livres du *De Trinitate*, il souligne qu'ils sont synonymes⁸⁹⁷. Dans le chapitre V, II,

⁸⁹⁵ « Et intendi in ipsa corpora eorum que mutabilitatem altius inspexi, qua desinunt esse quod fuerant et incipiunt esse quod non erant, eundem que transitum de forma in formam per informe quiddam fieri suspicatus sum, non per omnino nihil », AUGUSTIN, *Confessiones*, XII, VI, 6, éd. VERHEIJEN, p. 219 ; trad. trad. de P. CAMBRONNE, Saint Augustin, *Œuvres*, t. I, Paris, p.1060.

⁸⁹⁶ « Terra autem ipsa, quam feceras, informis materies erat, quia inuisibilis erat et incomposita et tenebrae super abyssum: de qua terra inuisibili et incomposita, de qua informitate, de quo paene nihilo faceres haec omnia, quibus iste mutabilis mundus constat et non constat, in quo ipsa mutabilitas apparet, in qua sentiri et dinumerari possunt tempora, quia rerum mutationibus fiunt tempora, dum uariantur et uertuntur species, quarum materies praedicta est terra inuisibilis. », AUGUSTIN, *Confessiones*, XII, VIII, 8, éd. VERHEIJEN, p. 220.

3, il dit qu'*essentia* est une traduction de la notion grecque d'*ousia*, car *essentia* provient du verbe *esse* comme *ousia* d'*einai*. Il ajoute que la nature de Dieu n'est pas sujette aux accidents, qui produisent des changements. Cette caractéristique appartient plutôt à l'*essentia* ou *substantia*, s'est-à-dire la substance aristotélicienne⁸⁹⁸.

Augustin explique la différence entre ces deux notions dans le livre VII, V, 10 :

« Mais est-il de mise de dire de Dieu qu'il subsiste ? Subsister s'entend exactement de réalités sujettes d'attributs qui affectent un sujet, la couleur par exemple ou la forme dans un corps. Le corps subsiste, donc c'est une substance, mais les attributs ont dans le corps leur sujet subsistant, ils ne sont pas des substances, ils sont dans une substance [...]. Ce sont donc les réalités mobiles, dépourvues de simplicité, qu'on appelle substances.

[...] Il est interdit de dire de Dieu qu'il subsiste et soit le sujet de sa bonté, interdit de nier que cette bonté soit substance – ou essence si l'on veut – et que Dieu soit lui-même sa bonté comme si, au contraire, il en était le sujet.

Par conséquent, il est évident qu'appeler Dieu substance est une impropriété, et l'on voit, pour nous servir d'un mot plus courant, qu'il est essence, terme juste et propre, au point d'ailleurs que, peut-être, le terme d'essence appartient à Dieu seul⁸⁹⁹. »

Ainsi, selon Augustin, la *substantia* est tout ce qui subsiste, soit les choses dans le monde qui changent en subissant des accidents. Dieu n'a pas d'accidents, par conséquent, on ne peut l'appeler proprement substance. Il est donc plus correct de l'appeler *essentia*.

⁸⁹⁷ Cf. « quam recte pater et filius et spiritus sanctus unius eiusdemque substantia uel essentiae dicatur », AUGUSTIN, *De Trinitate*, I, II, 4, éd. MOUNTAIN, GLORIE, p. 31 ; I, VIII, 15 : « in ipsam substantiam uel essentiam Creatoris », *ibid.*, p. 47 . Augustin emploie aussi comme synonymes les trois termes *essentia*, *substantia* et *natura*, voir II, XVIII, 35 : « ipsa enim natura uel substantia uel essentia uel quolibet alio nomine appellandum est idipsum quod deus est, quidquid illud est, corporaliter uideri non potest. », *ibid.*, p. 126.

⁸⁹⁸ « Est tamen sine dubitatione substantia uel si melius hoc appellatur essentia, quam graeci *ousian* uocant. Sicut enim ab eo quod est sapere dicta est sapientia et ab eo quod est scire dicta est scientia, ita ab eo quod est esse dicta est essentia. Et quis magis est quam ille qui dixit famulo suo: Ego sum qui sum, et: Dices filiis Israel: Qui est misit me ad uos? Sed aliae quae dicuntur essentiae siue substantiae capiunt accidentias quibus in eis fiat uel magna uel quantacumque mutatio; deo autem aliquid eiusmodi accidere non potest. Et ideo sola est incommutabilis substantia uel essentia quae deus est, cui profecto ipsum esse unde essentia nominata est maxime ac uerissime competit. Quod enim mutatur non seruat ipsum esse, et quod mutari potest etiamsi non mutetur potest quod fuerat non esse, ac per hoc illud solum quod non tantum non mutatur uerum etiam mutari omnino non potest sine scrupulo occurrit quod uerissime dicatur esse. », AUGUSTIN, *De Trinitate*, V, II, 3, éd. MOUNTAIN, GLORIE, p. 207-8. Cf. P. KING, « The semantics of Augustine's Trinitarian Analysis in De Trinitate, 5-7 », dans *Le De Trinitate de Saint Augustin. Exégèse, logique, noétique*, éd. E. BERMON et G. O'DALY, Paris, 2012, p. 125.

⁸⁹⁹ « Si tamen dignum est ut Deus dicatur subsistere ? De his enim rebus recte intellegitur in quibus subiectis sunt ea quae in aliquo subiecto esse dicuntur sicut color aut forma in corpore. Corpus enim subsistit et ideo substantia est; illa uero in subsistente atque in subiecto corpore, quae non substantiae sunt sed in substantia; [...]. Res ergo mutabiles neque simplices proprie dicuntur substantiae [...]. Nefas est autem dicere ut subsistat et subsit deus bonitati suae atque illa bonitas non substantia sit uel potius essentia, neque ipse deus sit bonitas sua, sed in illo sit tamquam in subiecto. Vnde manifestum est deum abusiue substantiam uocari ut nomine usitatore intellegatur essentia, quod uere ac proprie dicitur ita ut fortasse solum deum dici oporteat essentiam. », AUGUSTIN, *De Trinitate*, VII, V, 10, éd. MOUNTAIN, GLORIE, p. 260-261, trad. M. MELLET, TH. CAMELOT, p. 537-539.

En définitive, Augustin contribue à transmettre à la philosophie chrétienne les notions de *materia*, *essentia* et *substantia*. La matière est le substrat général de toutes les créatures. Elle est informe et primaire. Elle permet la mutabilité. L'essence, en un certain sens, appartient proprement à Dieu en ce que lui seul est (*esse*) véritablement ; par ailleurs le terme de *substantia* ne lui convient pas à parler strictement, lui qui n'est pas sujet aux accidents. La substance correspond en effet à un corps individuel qui change en subsistant des accidents.

Un être sensible, selon Augustin, est un corps constitué de matière et de forme. Augustin enseigne que le corps a une essence et des qualités (*De Trinitate*, VII, I, 2)⁹⁰⁰. Le fait de mettre à part l'essence (ou la substance) comme catégorie principale a été fait par Aristote. Augustin incorpore aussi la doctrine des idées de Platon (*De ideis*). Il ne se pose pas la question de l'identité d'une chose.

X.1.4 Boèce

Boèce est l'un des auteurs les plus lus au XII^e siècle. Il est connu en tant que traducteur d'Aristote, et il contribue beaucoup au développement de la terminologie philosophique scolastique, notamment dans les domaines de la logique et de la théologie.

Dans le *Contra Eutychen et Nestorium*, Boèce soulève le problème de la traduction des notions théologiques du grec en latin. Voici les traductions qu'il propose :

οὐσία	essentia
οὐσίωσις	subsistentia
ὑπόστασις	substantia
πρόσωπον	persona

Ainsi, l'*ousia* correspond à l'*essentia*. Boèce dit que la traduction littérale de la terminologie grecque pousse à dire que Dieu a une seule essence et trois substances⁹⁰¹.

Boèce introduit aussi la distinction entre la substance et la subsistance :

« 'Subsiste' en effet, cela même qui, pour pouvoir être, n'a pas besoin d'accidents. Mais 'substantialise' ce qui subvient par un sujet quelconque aux autres accidents, afin qu'ils

⁹⁰⁰ « Sed candor corporis non est essentia quoniam ipsum corpus essentia est et illa eius qualitas. », *Ibid.*, VII, I, 2, éd. MOUNTAIN, GLORIE, p. 248.

⁹⁰¹ « Deus quoque et οὐσία est et essentia : est enim et maxime ipse est a quo omnium esse proficiscitur. Est οὐσίωσις, id est subsistentia (subsistit enim nullo indigens); et ὑπίστασθαι: substat enim. Unde etiam dicimus unam esse οὐσίαν vel οὐσίωσιν, id est essentiam vel subsistentiam deitatis, sed tres ὑποστάσεις, id est tres substantias. Et quidem secundum hunc modum dixere unam trinitatis essentiam, tres substantias tresque personas. », BOECE, *Contra Eutychen*, 3, éd. MORESCHINI, p. 218.

soient capables d'être. Il se tient, en effet, sous ces accidents tant qu'il est sujet. C'est pourquoi, genres ou espèces subsistent seulement ; ce n'est pas, en effet, aux genres et aux espèces qu'échoient les accidents. Les individus, en revanche, ne subsistent pas seulement, mais substantialisent eux aussi, car ils n'ont, eux non plus, pas besoin des accidents pour être ; ils sont déjà informés par leurs différences propres et spécifiques, et ils servent aux accidents à pouvoir être, bien entendu tant qu'ils sont sujets⁹⁰².»

Ainsi, les genres, les espèces et les individus sont des subsistances. Mais les individus sont en plus des substances.

Dans ces autres œuvres, Boèce n'emploie pas tous ces termes. Dans le *De Trinitate*, Boèce appelle la première catégorie d'Aristote la *substantia*. Il parle aussi de la substance de Dieu, qui est privée de matière et de mouvement. La substance de Dieu est absolument simple. Boèce finit par dire que Dieu est même au-delà de la substance (*ultra substantiam*).

Boèce traduit également la terminologie logique d'Aristote. Dans sa traduction des *Catégories*, il introduit la notion de *substantia* comme la traduction d'*ousia*. De cette façon, la distinction entre la substance première (l'individu) et la substance seconde (genre et espèce, *Cat.* 2a.11-19) est entrée dans la philosophie latine.

En définitive, la *substantia*, d'après Boèce, désigne l'individu (*Contra Eutychen*), Dieu (*De Trinitate*), et les substances premières et secondes dans la logique. L'essence, chez Boèce, est un terme rare qui désigne, en premier lieu, la nature de Dieu.

Boèce traduit l'*Isagoge* (III, 10), où Porphyre transmet la doctrine d'Aristote, à savoir qu'une chose est constituée de matière et de forme⁹⁰³. Boèce, lui-même, reprend cette doctrine. Selon lui, c'est un corps qui a ces deux constituants (*In Categorias Aristotelis libri IV, De divisione*). La forme et la matière sont parmi les causes des êtres (*De topicis differentiis*). En *De Trinitate*, II, Boèce décrit la matière comme concrète, par exemple l'airain et la terre. Dieu est la forme sans matière. C'est la matière qui permet à la forme de recevoir des accidents.

En *Contra Eutychen*, I, Boèce précise que la matière ne peut pas être intelligée par elle-même, mais seulement par privation des autres choses.

Voici ce que dit Boèce à propos du changement dans *Contra Eutychen*, VI :

⁹⁰² « Subsistit enim quod ipsum accidentibus, ut possit esse, non indiget. Substat autem id quod aliis accidentibus subiectum quoddam, ut esse valeant, subministrat; sub illis enim stat, dum subiectum est accidentibus. Itaque genera vel species subsistunt tantum; neque enim accidentia generibus speciebusve contingunt. Individua vero non modo subsistunt verum etiam substant: nam neque ipsa indigent accidentibus, ut sint; informata enim sunt iam propriis et specificis differentiis, et accidentibus, ut esse possint ministrant, dum sunt scilicet subiecta. », *Ibid.*, 3, éd. MORESCHINI, p. 216-7; trad. A. GALONNIER, t. II, p. 308-311.

⁹⁰³ « Rebus enim ex materia et forma constantibus », PORPHYRE, *De Isagoge a Boethio translata*, éd. L. Minio-Paluello, p. 18.

« Ce n'est pas toute chose, en effet, qui peut être convertie et transmutée en (une) tout (autre) chose. Car, bien que, parmi les substances, les unes soient corporelles, les autres incorporelles, ni la corporelle ne peut être changée en incorporelle, ni l'incorporelle (ne peut être changée) en celle qui est corps, par plus que les incorporelles n'échangent réciproquement l'une dans l'autre leurs formes propres ; seules, en effet, peuvent être changées et transformées l'une dans l'autre (les choses) qui ont en commun le sujet d'une matière unique, et encore non pas toutes celles-ci, mais celle qui peut faire et pâtir l'une dans l'autre⁹⁰⁴. »

Les choses, d'après Boèce, peuvent être corporelles et incorporelles. Elles ne peuvent pas être transformées les unes dans les autres. Seules les choses corporelles ont la matière. La matière dont Boèce parle est concrète. Dans la phrase suivante, il propose l'exemple de l'airain qui ne peut pas être métamorphosé en pierre. Plus loin, Boèce ajoute que les choses incorporelles ne peuvent pas être métamorphosées l'une en l'autre. Par conséquent, c'est la matière concrète qui permet aux choses de changer l'une en l'autre.

Nous avons déjà dit plus haut que Boèce a développé la doctrine de l'individuation à travers les accidents. Dans son deuxième *Commentaire à l'Isagoge*, il propose une autre doctrine : l'individuation à travers la qualité incommunicable. Les noms communs ont des qualités qui sont communicables : « humanité » est commun à tous les hommes. La qualité d'individu est propre à lui seul. Boèce propose de créer le mot « platonitas » pour désigner la qualité incommunicable d'être cet homme concret qui s'appelle Platon⁹⁰⁵.

En définitive, la matière, selon Boèce, est l'un des principes dont se composent les choses corporelles. Les choses peuvent recevoir des accidents grâce à la matière. La plupart du temps,

⁹⁰⁴ « Non enim omnis res in rem omnem verti ac transmutari potest. Nam cum substantiarum aliae sint corporeae, aliae incorporeae, neque corporea in incorpoream neque incorporea in eam quae corpus est mutari potest, nec vero incorporea in se invicem formas proprias mutant; sola enim mutari transformarique in se possunt quae habent unius materiae commune subiectum, nec haec omnia, sed ea quae in se et facere et pati possunt. », BOECE, *Contra Eutychen*, 6, éd. MORESCHINI, p. 228-9; trad. GALONNIER, t. II, p. 332-335.

⁹⁰⁵ « Alia est enim qualitas singularis, ut Platonis uel Socratis, alia est quae communicata cum pluribus totam se singulis et omnibus praebet, ut est ipsa humanitas. Est enim quaedam huiusmodi qualitas, quae et in singulis tota sit et in omnibus tota quotienscumque enim aliquid tale animo speculamur; non in unam quamcumque personam per nomen hoc mentis cogitatione deducimus sed in omnes eos quicumque humanitatis definitione participant. Unde fit ut haec quidem sit communis omnibus, illa uero prior incommunicabilis quidem cunctis, uni tamen propria. Nam si nomen fingere liceret, illam singularem quandam qualitatem et incommunicabilem alicui alii subsistentiae suo ficto nomine nuncuparem, ut clarior fieret forma propositi. Age enim incommunicabilis Platonis illa proprietates Platonitas appelletur. Eo enim modo qualitatem hanc Platonitatem ficto uocabulo nuncupare possimus, quomodo hominis qualitatem dicimus humanitatem. Haec ergo Platonitas solius unius est hominis et hoc non cuiuslibet sed solius Platonis, humanitas uero et Platonis et caeterorum quicumque hoc uocabulo continentur. », BOETHIUS, *In librum Aristotelis Peri hermeneias commentarii (editio secunda)*, éd. C. Meiser, Leipzig 1880, p. 136-7 = PL 64, 462D-463A ; cf. BRUMBERG J., « Logico-grammatical Reflections about Individuality in Late Antiquity », dans *Individuality in late antiquity*, éd. A. TORRANCE et J. ZACHHUBER, Farnham, 2014, p. 88-9.

Boèce la décrit comme concrète. Les choses corporelles se transforment grâce au fait qu'elles ont de la matière. Boèce emploie une fois la notion de « matière première » (*Contra Eutychem*, I).

Boèce introduit la distinction entre la substance et la subsistance. La substance est l'individu car il « subit » des accidents. Nous avons souligné plus haut que l'individuation, selon Boèce, a lieu à travers une unique variété d'accidents. Sa deuxième façon d'expliquer l'individuation est de décrire la qualité incommunicable. L'individu est la substance première d'Aristote. La substance, dans les œuvres de Boèce, désigne également la substance seconde d'Aristote et Dieu. La subsistance est une unité intelligible qui n'a pas besoin d'accidents pour exister : les genres et les espèces.

X.1.5 Erigène

Erigène emploie la notion d'*essentia*. Cette notion correspond à la notion grecque d'*ousia* (*Periphyseon*, V). Erismann souligne deux aspects principaux de la notion d'*essentia* dans les œuvres d'Erigène : l'*essentia universalis* et l'*essentia individualis (substantia)*⁹⁰⁶.

« Dieu est l'essence de tous les existants⁹⁰⁷ ». L'*essentia* désigne également l'essence des créatures, qui n'est pas connaissable en ce qu'elle est (*quod est*). Mais l'essence est connaissable parce qu'elle est (*quia est*) à travers les accidents⁹⁰⁸. Erismann insiste sur le fait qu'Erigène est un réaliste radical. L'*ousia* est une première catégorie, essence ou substance. Elle soutient les autres. L'*ousia* est l'essence générale de tout. Elle donne la subsistance aux corps, mais elle n'a pas besoin des corps pour subsister⁹⁰⁹.

Marenbon remarque qu'Erigène met le général avant l'individuel, le genre avant l'individu. Le nombre des individus n'est pas important vu qu'ils sont un dans le genre général⁹¹⁰.

En même temps, Erigène parle d'une essence pour chacune des créatures⁹¹¹. Il explique sa position en parlant des catégories :

⁹⁰⁶ CHR. ERISMANN, « *Generalis essentia*. La théorie érigénienne de l'*ousia* et le problème des universaux », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, t. 69, 2002, p. 13.

⁹⁰⁷ « Ipse nanque omnium essentia est », JEAN SCOT ERIGENE, *Periphyseon*, I, éd. JEAUNEAU, p. 5 = PL 122, 443B ; trad. BERTIN, t. I-II, p. 67.

⁹⁰⁸ « OΥΣΙΑ itaque nullo modo diffinitur quid est, sed diffinitur quia est. Ex loco nanque, ut diximus, et tempore accidentibus que aliis, quae siue in ipsa seu extra intelliguntur esse, tantummodo datur non quid sit sed quia est. », *Ibid.*, I, éd. JEAUNEAU, p. 63 = PL 122, 487AB.

⁹⁰⁹ « Siquidem omne subiectum per se subsistens accidentium non indiget ut sit, sicut ipsa OΥΣΙΑ· siue enim accident ei siue non accident, siue in ea sint quae sine ea esse non possunt, siue ab ea recedant quae ab ea segregari possunt seu sola cogitatione seu actu et opere, suis naturalibus subsidiis semper immutabiliter que subsistit. Corpus autem subtractis accidentibus nullo modo per se subsistere potest, quoniam nulla sui substantia fulcitur. », JEAN SCOT ERIGENE, *Periphyseon*, I, éd. JEAUNEAU, p. 84-5 = PL 122, 503AB. CHR. ERISMANN, « Érigène et la subsistance du corps », dans *Studia Philosophica*, t. 62, 2003, p. 99-100.

⁹¹⁰ J. MARENBOON, *Early medieval philosophy (480-1150) : an introduction*, London, Boston, Melbourne, 1983, p. 66-67.

⁹¹¹ « Quicquid autem in omni creatura uel... unicuique essentiae », JEAN SCOT ERIGENE, *Periphyseon*, I, éd. JEAUNEAU, p. 5 = PL 122, 443BC.

« Quoiqu'il y ait dix catégories, ne donne-t-on pas à une seule d'entre elles le nom d'essence ou de substance, alors que les neuf autres catégories sont des accidents et subsistent dans la substance ? Car ces catégories ne peuvent pas subsister par elles-mêmes. L'essence semble inhérente à toutes les catégories, car aucune catégorie ne peut subsister sans elle, et pourtant l'essence occupe sa place propre par elle-même. Car ce qui appartient à toutes les catégories n'appartient en propre à aucune catégorie, mais est commun à toutes les catégories ; et quoique l'essence subsiste dans toutes les catégories, elle ne cesse toutefois pas de subsister en elle-même selon sa raison propre⁹¹². »

Le deuxième aspect de la notion d'*essentia* est la substance première des *Catégories* d'Aristote. Les essences individuelles, ou comme Erigène les appelle, les substances propres, émanent de l'essence universelle⁹¹³.

En passant du genre général à l'individu, l'essence peut désigner également une étape intermédiaire : l'essence générique. Erismann remarque qu'Érigène décrit une essence commune pour tous les hommes⁹¹⁴. Ainsi, l'essence désigne également la substance seconde des *Catégories* d'Aristote.

Le fait que l'*essentia* a des applications différentes dans le *Periphyseon* est déterminé par la métaphysique d'Érigène. Voyons comment cela est possible. Erigène propose la hiérarchie métaphysique suivante (*Periphyseon*, IV):

« Toutes les espèces sont précontenues dans leur genre commun et ne font qu'un en lui, puis le genre se subdivise dans les espèces, et achève de se multiplier à travers les formes générales et les espèces individuelles⁹¹⁵ »

Cette hiérarchie correspond à un arbre de Porphyre. La subdivision des genres et des espèces commence à partir de l'essence unique⁹¹⁶. Elle subsiste dans toutes ces subdivisions.

⁹¹² « Nunquid, cum decem kategoriae sint, una earum essentia seu substantia dicitur, nouem uero accidentia sunt et in substantia subsistunt? Per se enim subsistere non possunt. Essentia in omnibus esse uidetur, sine qua esse non possunt, et tamen per se locum suum obtinet. Quod enim omnium est nullius proprie est sed omnium commune; et dum in omnibus subsistat, per se ipsum propria sua ratione esse non desinit. », *Ibid.*, I, éd. JEAUNEAU, p. 38 = PL 122, 467D ; trad.BERTIN, t. I-II, p. 105.

⁹¹³ « Non enim ueritati obstrepat, ut aestimo, si dicamus ex ipsa essentia, quae una et uniuersalis in omnibus creata est omnibus quae communis atque ideo, quia omnium se participantium est, nullius propria dicitur esse singulorum se participantium, quandam propriam substantiam, quae nullius alicuius est nisi ipsius solummodo cuius est, naturali progressionem manare. Cui etiam substantiae propria possibilitas inest, quae aliunde non assumitur nisi ex ipsa uniuersali uirtute ipsius praedictae uniuersalis essentiae. », *Ibid.*, I, éd. JEAUNEAU, p. 89 = PL 122, 506BC.

⁹¹⁴ CHR. ERISMANN, « Érigène et la subsistance du corps », dans *Studia Philosophica*, t. 62, 2003, p. 96.

⁹¹⁵ « Primo genus posuit, quoniam in ipso omnes species et continentur et unum sunt, et in eas diuiditur, et multiplicatur per generales formas specialissimasque species. », JEAN SCOT ERIGENE, *Periphyseon*, IV, éd. JEAUNEAU, p. 12 = PL 122, 748D ; trad.BERTIN, t. I-II, p. 61.

⁹¹⁶ Cf. CHR. ERISMANN, « The Logic of Being: Eriugena's Dialectical Ontology », dans *Vivarium*, t. 45, 2007, p. 207.

Les substances individuelles sont en bas de cette hiérarchie :

« Le sujet et ce qui est prédiqué d'un sujet coïncident et ne diffèrent en rien. Car si [...] Cicéron est un sujet et une substance première, alors qu'homme se prédique du sujet et est une substance seconde, quelle différence interviendra donc selon la nature, sinon que l'un consiste dans l'individu et que l'autre consiste dans l'espèce, puisque l'espèce n'est rien d'autre que l'unité qui subsume les individus et que l'individu n'est rien d'autre qu'une pluralification (*pluralitas*) de l'espèce ? Si donc l'espèce subsiste tout entière en tant qu'espèce une et indivisible dans les individus, et si les individus constituent une unité indivisible dans leur espèce, je ne vois pas quelle différence peut intervenir quant à la nature entre le sujet et ce qui est prédiqué du sujet⁹¹⁷. »

Dans les *Catégories* d'Aristote, « le sujet » est une substance première, soit un individu. « Ce qui est prédiqué du sujet » est une substance seconde, soit un genre ou une espèce. Erigène dit que les substances individuelles et les substances secondes sont identiques. Il affirme également que les accidents universels et particuliers sont identiques⁹¹⁸. Ainsi, une essence individuelle est une essence générique.

Erigène emploie les deux termes *essentia* et *substantia*. Parfois ils sont synonymes. Erismann remarque qu'*essentia* désigne plus souvent l'*ousia* générale ou le genre (la substance seconde selon Aristote), tandis que *substantia* désigne l'individu (la substance première)⁹¹⁹.

Pour définir la matière, Erigène s'appuie sur les doctrines d'Augustin et du pseudo-Denys. D'après le premier, la matière est une « mutabilité capable de recevoir des formes ». D'après le dernier, la matière informe est une « certaine absence de forme privée de participation à l'ordre, à la forme et à la beauté ». Elle est perçue par le seul intellect (*intellectus*)⁹²⁰. Il emploie également la

⁹¹⁷ « Vera tamen ratio consulta respondet subiectum et de subiecto unum esse et in nullo distare. Nam si, [...], Cicero subiectum est et prima substantia, homo uero de subiecta secundaque substantia, quae differentia est iuxta naturam nisi quia unum in numero alterum in specie, cum nil aliud sit species nisi numerorum unitas et nil aliud numerus nisi speciei pluralitas? Si ergo species tota et una est indiuidua que in numeris et numeri unum indiuiduum sunt in specie, quae quantum ad naturam distantia est inter subiectum et de subiecto non uideo. », JEAN SCOT ERIGENE, *Periphyseon*, I, éd. JEAUNEAU, p. 42 = PL 122, 470D-471A ; trad. BERTIN, t. I-II, p. 110.

⁹¹⁸ « Similiter de accidentibus primae substantiae intelligendum. Non aliud est enim quod in subiecto dicitur et aliud quod in subiecto simul et de subiecto. », *Ibid.*, I, éd. JEAUNEAU, p. 42 = PL 122, 471A.

⁹¹⁹ CHR. ERISMANN, « *Generalis essentia*. La théorie érigénienne de l'*ousia* et le problème des universaux », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, t. 69, 2002, p. 13-14.

⁹²⁰ « Siue itaque informis materia mutabilitas sit formarum capax secundum Augustinum atque Platonem, siue informitas quaedam speciei, formae ornatus que participatione carens secundum Dionysium, non negabis, ut arbitror, si quodam modo intelligi potest, non nisi solo intellectu percipi. », JEAN SCOT ERIGENE, *Periphyseon*, I, éd. JEAUNEAU, p. 81 = PL 122, 476AB ; trad. BERTIN, t. I-II, p. 156.

notion de matière des corps (*materia corporum*) qui résulte du mélange des quatre éléments, et à laquelle la forme s'ajoute⁹²¹.

Les corps sont des êtres individuels qui existent au bas de l'échelle métaphysique. Ils résultent de l'individuation de l'*ousia* et ils sont produits par un concours d'accidents⁹²². Voici comment Erigène décrit leur formation :

« Les quantités et les qualités sont incorporelles en elles-mêmes, mais, une fois combinées les unes avec les autres dans un composé homogène, ces quantités et ces qualités produisent la matière informe, laquelle, après ajout des formes et des couleurs incorporelles, se module ensuite en des corps variés⁹²³. »

De cette façon, les corps sensibles sont produits à partir des qualités intelligibles. Les corps ne peuvent pas exister sans leurs accidents⁹²⁴. Un individu (corps), d'après Erigène, est un faisceau d'universaux. L'individuation a lieu à travers des accidents, comme chez Boèce⁹²⁵. Erigène intègre la doctrine de la forme substantielle. La forme substantielle relève de l'*ousia*. Elle désigne une espèce et elle forme le corps avec la matière⁹²⁶.

Erigène propose sa solution au problème du mouvement :

« Seuls les accidents sont en mouvement, lequel n'affecte pas l'essence ; à dire vrai, les accidents eux-mêmes ne sont pas non plus soumis à un mouvement [...], mais seul leur participation par l'essence pâtit de tels changements. La vraie raison ne permet pas qu'il en aille autrement : car toute nature est immuable, tant la nature des essences que la nature de leurs accidents ; mais, comme nous l'avons déjà dit, la participation des essences par les

⁹²¹ « Non enim aliud te suadere aestimo quam ut cognoscamus quattuor mundi huius elementorum in se inuicem concursu contemperantia que materiam corporum fieri, cui adiecta qualicumque ex qualitate forma perfectum corpus efficitur. », *Ibid.*, II, éd. JEAUNEAU, p. 30 = PL 122, 548A.

⁹²² « Ex forma enim omnium, unigenito uidelicet patris uerbo, omnis forma, siue substantialis, siue quae ex qualitate assumitur materiae que adiuncta corpus generat, creata est. Ab ipsa quoque omnis informitas [...]. Quid igitur? Num iam tibi clare lucet non sine ratione a nobis dictum esse ex accidentium concursu corpora fieri, auctoritatem sancti Gregorii Nysaei sequentes, cum uideas alios siue graecos siue latinos auctores ex incorporalibus asserere corpora fieri? », *Ibid.*, I, éd. JEAUNEAU, p. 83 = PL 122, 502A.

⁹²³ « Quantitates siquidem et qualitates, {col. II: dum per se sint, incorporeae sunt; in unum uero coeuntes} informem efficiunt materiam, quae adiectis formis coloribus que incorporeis in diuersa corpora mouetur. », *Ibid.*, III, éd. JEAUNEAU, p. 63 = PL 122, 663A ; trad. BERTIN, t. III, p. 140.

⁹²⁴ « Corpora ergo non de nihilo, sed de aliquo fiunt. Non enim quis dixerit praedictas eorum occasiones nihil esse, hoc est quantitates et qualitates, formas uel species, colores, interualla longitudinis, latitudinis, altitudinis, et cum his loca et tempora. Quae si abstraxeris, corpora non erunt. », *Ibid.*, III, éd. JEAUNEAU, p. 64 = PL 122, 663B.

⁹²⁵ CHR. ERISMANN, « *Generalis essentia*. La théorie érigenienne de l'*ousia* et le problème des universaux », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, t. 69, 2002, p. 23-24.

⁹²⁶ « Ex praedicta formarum differentia, usiadum scilicet qualitatiuarum que, uideris mihi non aliud suadere nisi eam formam, quae species qualitatis est, materiae superadditam corpus, cui OΥΣΙΑ subsistit, perficere. », JEAN SCOT ERIGENE, *Periphyseon*, I, éd. JEAUNEAU, p. 74 = PL 122, 495B.

accidents ou la participation des accidents par les essences est soumise à un mouvement perpétuel⁹²⁷. »

Selon lui, les accidents et les essences naturelles des choses sont sujets aux changements quand ils sont intriqués. Erigène propose un schéma de la descente néoplatonicienne : l'essence générale se décompose en essences génériques et en accidents. Ces deux éléments s'unissent dans les corps et impliquent leurs changements. Le but des êtres individuels est de revenir (monter) à l'essence générale.

Pour conclure, dans les œuvres d'Erigène, l'essence désigne l'*ousia* générale et l'essence générique. Les substances et les corps désignent des êtres individuels. Les substances sont des essences individuelles. La distinction entre général et individuel est plutôt épistémologique. L'essence vraie est unique pour tous individus.

Les corps sont constitués de matière et de forme. Ils ont également une essence et des accidents. La matière première se subdivise en quatre éléments et devient la matière des corps. L'essence générale descend et s'individualise à travers les accidents. Un individu a une forme substantielle et un faisceau d'accidents. Des accidents le rendent unique et font que le mouvement du corps soit possible. Une forme substantielle permet à une chose de rester elle-même. De cette façon, Erigène combine les deux manières de définir un individu : 1) à travers un assemblage d'accidents ; 2) à travers sa forme substantielle.

X.1.6 Abélard

La question de comprendre quel est le substrat matériel du monde est au cœur du problème des universaux dans les œuvres d'Abélard. Dans la *Logica ingredientibus*, Abélard expose deux doctrines des universaux :

- 1) « Certains conçoivent ainsi une chose universelle : dans des choses qui diffèrent entre elles par des formes ils mettent une substance essentiellement la même, essence matérielle des êtres singulières en qui elle est, une en elle-même et diverse seulement par les formes des êtres rangés sous elle. Si l'on ôtait ces formes il n'y aurait plus aucune

⁹²⁷ « Accidentia enim in motu sunt, non essentiae; nec etiam ipsa accidentia in motu sunt [...], sed participatio eorum ab essentia tales patitur mutabilitates. Aliter enim uera ratio non sinit esse. Omnis siquidem natura seu essentiarum seu eis accidentium immutabilis est, participatio uero, ut diximus, essentiarum ab accidentibus seu accidentium ab essentiis semper in motu est. », *Ibid.*, I, éd. JEAUNEAU, p. 49 = PL 122, 476AB ; trad. BERTIN, t. I-II, p. 118.

différence entre les choses, qui ne se distinguent les unes des autres que par la diversité de leurs formes, leur matière étant par essence absolument la même⁹²⁸ ».

Abélard propose comme exemples la substance de l'homme, qui est la même dans tous les hommes, et la substance de l'animal, qui est la même dans tous les animaux. Cette doctrine a été adoptée par Guillaume de Champeaux. D'après Erismann, elle est influencée par la doctrine de l'*ousia* d'Érigène⁹²⁹.

Jorge Gracia voit deux interprétations possibles de cette doctrine :

- plusieurs essences matérielles, qui correspondent aux différents genres (homme, animal, etc.) existent ;
- une essence matérielle est commune à toutes les choses.

En tout cas, Abélard reprend la doctrine boécienne de l'individuation à travers des accidents⁹³⁰.

2) Voici la deuxième doctrine :

« Les choses singulières ne se distinguent pas les unes des autres par leurs seules formes, mais elles sont aussi personnellement distinctes dans leurs essences propres ; ce qui, matière ou forme, est dans l'une, n'est aucunement dans l'autre ; si l'on supprimait leurs formes ces choses n'en pourraient pas moins subsister dans leurs essences propres, parce que leur distinction personnelle, qui fait que celle-ci n'est pas celle-là, ne vient pas des formes mais de la diversité essentielle même⁹³¹. »

⁹²⁸ « Quidam enim ita rem universalem accipiunt, ut in rebus diversis ab invicem per formas eandem essentialiter substantiam collocent, quae singularium, in quibus est, materialis sit essentia et in se ipsa una, tantum per formas inferiorum sit diversa. Quas quidem formas si separari contingeret, nulla penitus differentia rerum esset, quae formarum tantum diversitate ab invicem distant, cum sit penitus eadem essentialiter materia. », PIERRE ABELARD, *Die Logica 'Ingredientibus'*, éd. B. GEYER, Munster, 1919, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters : Texte und Untersuchungen, 21/1), p. 10 ; trad. fr. J. JOLIVET, *Abélard ou la Philosophie dans le langage*, Paris, 1994, p. 126.

⁹²⁹ CHR. ERISMANN, « Alain de Lille, la métaphysique érigénienne et la pluralité des formes », dans *Alain de Lille, le docteur universel : philosophie, théologie et littérature au XII^e siècle : actes du XI^e Colloque international de la Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale, Paris, 23-25 octobre 2003*, éd. J.-L. SOLERE, A. VASILU et A. GALONNIER, Turnhout, 2005 (Rencontres de philosophie médiévale, XII), p. 27.

⁹³⁰ J. J. E. GRACIA, *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, Munchen, 1988, p. 199-200. A propos de la théorie de l'essence matérielle voir BRUMBERG J., « Les universaux dans le commentaire du Pseudo-Raban à l'*Isagoge* (P3) : entre Boèce et la théorie de l'essence matérielle », dans *Arts du langage et théologie aux confins des XI^e-XII^e siècles : textes, maîtres, débats*, éd. I. ROSIER-CATACH, Turnhout, 2011, p. 417-451.

⁹³¹ « Res singulas non solum formis ab invicem esse diversas, verum personaliter in suis essentiis esse discretas nec ullo modo id quod in una est, esse in alia, sive illud materia sit sive forma, nec eas formis quoque remotis minus in essentiis suis discretas posse subsistere, quia earum discretio personalis, secundum quam scilicet haec non est illa, non per formas fit sed est per ipsam essentiae diversitatem. », PIERRE ABELARD, *Die Logica 'Ingredientibus'*, éd. GEYER, p. 13 ; trad. fr. J. JOLIVET, p. 130-131.

D'après cette doctrine, les choses sont individuelles grâce à leurs essences. Elles n'ont pas besoin d'accidents pour s'individualiser (les formes dans la terminologie d'Abélard). Une essence désigne ici un être individuel.

Les deux doctrines ont été développées en détail et réfutées par Abélard. Elles représentent deux points de vue différents. D'après la première doctrine, la chose s'individualise grâce à la forme, et d'après la deuxième, grâce à l'essence. Dans le premier cas, l'*essentia* désigne l'essence générale de toutes les choses, dans le deuxième, une essence individuelle.

Nous avons étudié l'emploi de plusieurs notions liées au monde sensible chez les auteurs tardo-antiques et médiévaux. Les mots *essentia* et *substantia* ont été employés pour rendre le mot grec *ousia*. Il n'est pas étonnant que ces deux notions soient proches sémantiquement. Parfois, elles ont la même signification. Voici les acceptions principales de l'*essentia* et de la *substantia* dans l'Antiquité tardive:

- 1) les deux natures du monde : intelligible et sensible (chez Apulée et Calcidius) ;
- 2) La substance première et la substance seconde d'Aristote. Les acceptions et les sens de l'une ou des deux notions dépendent de la doctrine d'un auteur particulier. Par exemple, chez Calcidius, Augustin, Boèce et Erigène, la *substantia* désigne plutôt la substance première. Chez Boèce, elle désigne aussi la seconde substance.
- 3) l'essence unique de toutes les créatures (chez Erigène et Guillaume de Champeaux) ;
- 4) la nature exceptionnelle de Dieu (Augustin, Boèce).

La notion de matière première est transmise par Apulée, Calcidius, Augustin et Erigène. Selon Apulée, Calcidius et Erigène, la matière s'unit aux formes pour créer les quatre éléments, dont se composent les choses. Dans la tradition païenne, la matière est créée, dans la tradition chrétienne elle est créée.

Ces différents philosophes transmettent la doctrine que l'homme ne conçoit pas la matière première. Il n'a qu'une opinion non fiable à propos d'elle. Les objets sensibles (les corps dans le cas d'Apulée) sont perceptibles par le sens ; les objets intelligibles (les idées, les formes) par une faculté intellectuelle (*cogitatio* chez Apulée, *intellectus* chez Calcidius).

D'après Apulée, Calcidius, Augustin, Boèce et Erigène, les corps sont des unités créées qui sont constituées de matière et de forme. Augustin et Boèce enseignent que la matière est un substrat qui rend possible le changement des choses et leur transformation.

Calcidius, Augustin et Erigène incorporent la doctrine d'Aristote selon laquelle le changement est le résultat d'une variation des accidents. Augustin et Erigène incluent également la doctrine de la forme substantielle qui définit ce qu'est un corps.

Il est désormais possible de définir une structure de l'unité sensible, développée par les philosophes tardo-antiques. L'unité minimale du monde créé sensible est le corps. Tous les corps ont été créés de la même matière informe, à propos de laquelle l'homme n'a qu'une opinion incertaine. D'après certains penseurs, les corps peuvent aussi avoir de la matière concrète, qui est un mélange de la matière première et des formes. La forme d'un corps correspond à une substance (essence) individuelle. En pratique, elle est souvent décrite comme consistant en une forme substantielle (genre ou substance seconde) et des accidents (pluralités des formes).

La question de l'identité apparaît chez Calcidius, Boèce et Erigène. Ils mélangent les questionnements aristotélicien (l'identité dans les changements) et platonicien (l'individuation des idées). Le corps est défini à travers sa forme substantielle (genre). Il possède plusieurs accidents qui le rendent unique. Une variation d'accidents permet d'effectuer un changement qui ne touche pas à la forme substantielle du corps. Même avant Boèce, Calcidius et Augustin enseignaient que la matière première est le substrat qui permet aux corps de se mouvoir et de se développer dans le monde sensible. Erigène voit l'essence comme ce substrat. L'essence générale s'individualise selon lui grâce aux accidents.

X.2 Le monde sensible dans l'école de Saint-Victor

Dans ce chapitre, nous allons étudier la structure du monde sensible et la façon de définir les êtres individuels propres à Hugues et Richard de Saint-Victor. Nous nous rendons compte que la question de la description du monde sensible dans l'héritage philosophique l'école de Saint-Victor peut faire l'objet de plusieurs recherches spécialisées. Voilà pourquoi, nous nous limitons aux questions posées au début de ce chapitre (celles de la structure d'un être sensible et de l'identité des êtres).

X.2.1 Les éléments du monde selon Hugues de Saint-Victor

La division du visible et de l'invisible est au cœur de la philosophie d'Hugues⁹³². Dans le *Super Ierarchiam Dionisii*, I – Prol., il explique que pour connaître la vérité il faut passer du visible

⁹³² Voir : D. POIREL, « Lire l'univers visible : le sens d'une métaphore chez Hugues de Saint-Victor », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, t. 95/2, 2011, p. 363-371.

à l'invisible⁹³³. Dans le chapitre précédent, nous avons établi que la nature invisible était créée avant la nature visible selon l'ordre causal. Nous allons désormais établir quels éléments ont été introduits dans ces natures lors de la création.

Voici comment la création du monde est décrite dans le *De sacramentis* I, I, VI⁹³⁴ :

creatio (cum ipso principio temporis)		dispositio
natura incorporea	essentia invisibilium in angelica natura	se per conversionem amoris impressa
natura corporea	materia rerum visibilium omnium	disposita et ordinata

La création des êtres est faite en deux étapes : la création elle-même et la disposition. D'abord, la matière et l'essence – les fondements des êtres corporels et incorporels – ont été créées simultanément. Elles ont eu leurs premières formes qui vont être réformées pendant la disposition⁹³⁵. Ainsi, Hugues distingue les créatures corporelles et spirituelles :

Natura corporea = materia + forma

Natura spiritualis = essentia + forma

⁹³³ « Et est in his quasi progressio quaedam et profectus mentis ad cognoscendum uerum conscendentis. Per uisibiles enim uisibilium formas peruenitur ad inuisibiles uisibilium causas, et per inuisibiles uisibilium causas ascenditur ad inuisibiles substantias et earum cognoscendas naturas. », HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Super Ierarchiam Dionisii*, I – Prol., éd. POIREL, p. 404 = PL 175, 928A.

⁹³⁴ « Et ut breuiter quidquid mihi inde sentiendum uidetur absolvam, ego arbitror in primo principio temporis, vel potius cum ipso principio temporis, hoc est quando ipsum tempus coepit, simul coepisse et rerum visibilium omnium materiam, eodemque prorsus momento invisibilium in angelica natura essentiam; utramque quodammodo in forma, et utramque quodammodo sine forma. Nam quemadmodum illa formandorum corporum materia quando primum creata est, et quamdam formam habuit in qua subsistere coepit, et tamen informis erat, quia necdum disposita et ordinata fuit; ita prorsus illa rationalis natura quando primum in spiritibus angelicis creata est, mox quidem per sapientiam et discretionem formata est; sed, quia illi summo et uero bono (in quo beatificanda erat) nondum se per conversionem amoris impresserat, quodammodo adhuc informis permanebat. Utraque ergo natura et corporea scilicet per materiam, et incorporea per essentiam simul ad esse prodiit; quia et in illa unde facta et in ista quae facta est uno eodemque momento temporis, in tempore pariter, et cum tempore esse coepit. Nam spiritualis natura, (cum simplex sit eique idem sit omnino esse quod est) materialiter prius quam personaliter fieri non habet, sicut corporea natura; et propterea illa dum crearetur prius quidem per materiam ex qua facta est ad esse prodiit: haec uero statim in ipsa qua subsistit uita simplici et essentia immortalis indissolubili primum accepit. Utraque tamen simul facta est; altera, id est corporea in eo ex quo ipsa est; altera uero, id est incorporea in eo quod ipsa est. Utraque formata, et utraque informis, sicut dictum est. », HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis*, I, I, VI, PL 176, 192BD.

⁹³⁵ Cf. « Sequitur item alia questio, cum materiam illam in prima creatione constet fuisse informem, utrum omnino absque omni forma fuerit, an dicatur informis in respectu illius pulchritudinis que postea erat habitura. », HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Sententiae de diuinitate*, Pars I, éd. PIAZZONI, p. 930, 72-74.

Nous avons déjà étudié la notion de forme chez Hugues dans le chapitre VIII.2. Elle peut désigner soit un modèle (*exemplar*), soit une partie d'une chose qui s'impose sur un réceptacle (matière). En tant que partie d'une chose, la forme désigne son aspect visible⁹³⁶.

Il nous reste à étudier les notions d'essence et de matière.

X.2.1.1 *Essentia*

Nous venons de découvrir que l'*essentia* est présente dans la nature spirituelle⁹³⁷. Nous allons désormais voir si la notion d'*essentia* a d'autres applications dans les textes d'Hugues de Saint-Victor.

La notion d'essence chez Hugues désigne le plus souvent la nature unique de Dieu⁹³⁸.

Dans le *Super Ierarchiam Dionisii*, II-I, Hugues distingue les natures invisibles, dont les formes et les essences sont identiques, et les natures visibles, dont les formes et les essences sont séparables. Cela permet aux êtres visibles de changer⁹³⁹. Par conséquent, les formes des choses changent, tandis que les essences restent stables.

Les nombreuses essences célestes et spirituelles sont proches de Dieu⁹⁴⁰. Dans ce cas, le mot *essentia* est le synonyme de *natura* et désigne un être indépendant, par exemple, un ange.

En *De sacramentis*, I, I, VI, Hugues dit que les êtres, qui sont d'abord créés par essence (*per essentiam*) dans la matière, sont ensuite parachevés (*in forma*)⁹⁴¹. En I, III, XXXI, Il précise que tout ce qui a été en Dieu par la providence sera créé dans le temps par l'essence⁹⁴². Les êtres créés

⁹³⁶ Cf. « Prima enim, id est mathematica, speculatur uisibiles rerum uisibilium formas. », HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Super Ierarchiam Dionisii*, I – Prol., éd. POIREL, p. 404 = PL 175, 927B.

⁹³⁷ « Sed, sicut iam dictum est, quod spiritalem habet essentiam non potest originem habere corpoream, quia quicquid ex materia preiacente traducitur, corporeum esse comprobatur. », HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De tribus diebus*, XVII, éd. POIREL, p. 37 = PL 176, 825BC.

⁹³⁸ Cf. « Sic et essentia et in deitate Deus unus est. Quod autem essentia unum est, uere unum est; quod uero in deitate unum est, summe unum est », *Sententiae de diuinitate*, Pars 3, éd. PIAZZONI, p. 952, 136-7.

⁹³⁹ « Quia tamen in rebus uisibilibus aliud forma est et aliud est essentia, iccirco quaecunque uisibilia sunt mutabiliter pulchra sunt, quoniam quaecunque numero diuersa sunt et natura mutabilia inseparabiliter simul non consistunt. Inuisibilia autem, quibus aliud non est forma et aliud essentia, quia omne quod est unum est et simplex et idem esse, pulchra sunt ex eo quod sunt, et non est pulchritudo illorum compacta ex multis concurrentibus in unum, sicut uisibilis natura uidetur, cuius forma secundum spatia locorum explicatur et per figuras ex multis coaptatas disponitur. », HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Super Ierarchiam Dionisii*, II-I, éd. POIREL, p. 435 = PL 175, 949BC.

⁹⁴⁰ « 'Circa eam', uidelicet diuinam naturam, id est propinqua et uicinae illi 'sunt', et immediate coniunctae, 'illae essentiarum', hoc est illae essentiae siue naturae, quaecunque post ipsum esse datum 'innumerabiliter', uel multipliciter 'ab ea' dona uirtutum 'acceperunt'. In quibus primo loco censentur caelestes illae et spirituales naturae angelorum, quae non solum per subtilitatem sapientiae rationalia sunt, quia intellectu discernunt, sed per subtilitatem quoque spiritualis naturae intellectualia, quia solo intellectu in sua natura percipiuntur et sensum corporis non contingunt », *Ibid.*, V – IV, éd. POIREL, p. 519-520.

⁹⁴¹ « Per coelum namque et terram, materiam illam omnium coelestium terrestriumque, hoc loco significari puto, de qua postea succedenter in forma facta sunt quae in ipsa prius per essentiam simul creata fuerunt. », HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis*, I, I, VI, PL 176, 190D.

⁹⁴² « Ante omnem creaturam Creator erat solus quidem, sed tamen non solitarius, quia cum ipso erat sapientia sua in qua omnia ab aeterno per providentiam fuerunt quae ab ipso in tempore per essentiam facta sunt. Solus fuit quando nihil praeter ipsum fuit; et tamen solitarius non fuit, quia aliena societate non eguit qui sibi sufficiens fuit; cui nihil defuit, quia, sicut dictum est, totum in ipso per providentiam fuit, quod ab ipso per essentiam faciendum fuit. », *Ibid.*, I, III,

existent ainsi *per essentiam*. Dans le commentaire *In Ecclesiasten*, Hugues dit que Dieu a instauré l'essence, la forme et l'ordre des choses. Ces trois sont stables, et notamment les essences ont été créées de rien et elles ne cessent jamais d'exister⁹⁴³. Ici et dans ces autres œuvres, Hugues parle tantôt d'une essence des choses au singulier, tantôt des essences au pluriel⁹⁴⁴. De cette façon, l'*essentia* est créée en même temps que la matière et, comme la matière, elle est faite de rien.

Dans le *De tribus diebus*, Hugues relie l'essence et la forme aux manifestations des attributs de Dieu. Voici la récapitulation⁹⁴⁵ :

essentia	immensitas	potentia
forma	decor	sapientia

L'essence est reliée indirectement à la puissance, et la forme à la sagesse.

Ensuite, Hugues dit :

« Considérée sans forme, l'essence est chose informe. Sans doute, une réalité informe est bien semblable à Dieu en tant qu'elle est, mais elle diffère de Dieu en tant qu'elle est sans forme. Ce qui est formé est donc plus semblable à Dieu que ce qui n'est pas. Il est donc clair

XXXI, PL 176, 232BC. Cf. « Discernamus ergo, si possumus, si forte causam invenire valeamus, quare potius sub tempore quam vel cum tempore, vel in tempore, facta dixit vana esse opera hominum. Omnia quae facta sunt, vel cum tempore facta sunt, vel in tempore. Cum tempore enim facta sunt, quorum ortum tempus non praecessit: qualis est angelica natura, et illa informis materia rerum visibilium, quam in principio creavit Deus. In tempore facta sunt, quorum ortum tempus praecessit, sicut illa sex dierum opera in quibus Deus perfecit atque complevit hujus sensibilis mundi fabricam; sed et illa quae postmodum formaliter, sive essentialiter facta sunt, omnia in tempore facta sunt. », HUGUES DE SAINT-VICTOR, *In Ecclesiasten*, éd. PL 175, 128D-129A.

⁹⁴³ « Opus Dei est essentiam rerum de nihilo creare materiam rerum in formam disponere, motum autem rerum sub certo ordine temperare. Propterea tria haec ad opus Dei pertinent, id est essentia rerum, forma et ordo. Haec autem tria, sicut postea auctor ipse attestatur de operibus Dei, stabilia sunt, nec temporis capiunt mutabilitatem, quia et rerum essentiae hoc quod sunt nunquam esse desinunt », *Ibid.*, PL 175, 215D.

⁹⁴⁴ Pour l'emploi au singulier, voir les notes précédentes. Voici des cas de l'emploi d'*essentia* au pluriel : « Duo reliqua, id est de aliquo aliqua non in majus, sicut cum totum in partes dividitur, vel de aliquibus aliquid non in minus quemadmodum cum partes in toto uniuntur, creatura facere potest. Cujus opus recte propterea nihil esse dicitur, quia per ejus opus essentiis rerum sive in conjungendo divisa, sive in dividendo conjuncta nihil tollitur vel confertur. », HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis*, VI, XXXVII, PL 176, 285B ; « Qui enim de rerum creatione quasi vera sentiunt, de subsistentia rerum plurima mentiuntur, et non est finis disputationum et adinventionum hominum. Fingunt essentias, et formas, et atomos, et ideas principalium constitutionum, et elementa plurima, et nascentias infinitas, et motus invisibiles et efficientias procreatrices. », HUGUES DE SAINT-VICTOR, *In Ecclesiasten*, éd. PL 175, 238C.

⁹⁴⁵ « Tria diximus inuisibilia: potentiam, sapientiam, benignitatem. Querendum ergo est quod horum prius contemplantibus in agnitione occurrat. Et credo quod illud inuisibile prius in contemplatione comprehenditur, quod in suo visibili simulacro expressius et manifestius declaratur. Simulacra autem inuisibilium ipsa visibilia dicuntur, utpote inuisibilis potentiae simulacrum est creaturarum immensitas, inuisibilis sapientiae simulacrum est creaturarum decor, inuisibilis benignitatis simulacrum est creaturarum utilitas. Omnis autem creatura, quanto vicinius similitudini creatoris appropinquat, tanto vicinius creatorem suum declarat. Illud ergo visibile simulacrum inuisibile exemplar prius ostendere debet, quod diuinae similitudinis imaginem perfectius in se expressam retinet. Immensitas autem creaturarum magis ad essentiam, decor uero creaturarum magis pertinet ad formam. », HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De tribus diebus*, XVI, éd. POIREL, p. 34 = PL 176, 823D-824A.

que la beauté des créatures, qui se rapporte à leur forme, est un reflet plus évident que l'immensité des créatures, qui ne concerne que leur essence⁹⁴⁶. »

Dans ce passage, Hugues décrit l'essence et la forme comme deux constituants de l'être qui peuvent être perçus. Les formes témoignent de la beauté des créatures de manière plus évidente que les essences de son immensité. La forme et l'essence sont présentées comme les aspects visible et invisible d'un être.

Dans l'*In Ecclesiasten*, le processus de la perception est décrit de façon suivante :

- l'espèce (forme propre) des choses affecte la vision ;
- la forme des choses entre dans la vision ;
- l'essence des choses arrive à l'âme à travers la vision.

Ainsi, la forme est un intermédiaire qui sert à transmettre l'essence de la chose jusqu'à l'âme de l'homme qui la perçoit. L'essence dans ce cas est comparée à la signification du mot (*vox*) et la forme à la mélodie⁹⁴⁷.

Dans le *De tribus diebus*, Hugues dit :

« La connaissance humaine subit un changement selon l'essence lorsque nous pensons tantôt à ceci, tantôt à cela, car nous ne pouvons pas tout enfermer dans notre pensée ; selon la forme, comme lorsque nous prêtons attention à une même chose, tantôt sous un aspect, tantôt sous un autre, car nous ne pouvons faire les deux à la fois⁹⁴⁸. »

L'essence et la forme sont opposées dans ce passage comme un contenu et une apparence, les aspects intérieur et extérieur.

⁹⁴⁶ « *Essentia uero absque forma considerata informitas est. Quod autem informe est, in hoc quidem quod est, Deo simile est, sed in hoc quod forma caret a Deo dissidet. Quod ergo formatum est magis Deo simile est quam id quod formam non habet. Vnde constat quod plus euidens simulacrum est decor creaturarum, qui pertinet ad formam, quam immensitas creaturarum, quae ad solam spectat essentiam.*», HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De tribus diebus*, XVI, éd. POIREL, p. 34 = PL 176, 824A; trad. Poirel., p. 597.

⁹⁴⁷ « *Ergo essentia rerum per visum ad animam ingrediens, et uocum significatio per auditum scientiam pariunt. Forma uero rerum per visum intrans, et melodia uocum per auditum ad iucunditatem animum accendunt. Quoties enim foris sive rerum specie visus afficitur, sive auditus uocum dulcedine demulcetur, evigilat animus intus miris affectibus, illi quo exterius tactum se sentit, respondens.* HUGUES DE SAINT-VICTOR, *In Ecclesiasten*, éd. PL 175, 141CD.

⁹⁴⁸ « *In essentia uicissitudinem patitur humana cognitio, quando nunc hoc, nunc illud cogitamus, quia simul omnia nostro sensu comprehendere non possumus; in forma, ut quando idipsum nunc tale, nunc uero tale attendimus, quia utrumque simul non ualemus* », HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De tribus diebus*, XIX, éd. Poirel, p. 48 = PL 176, 830A.

De plus, dans le *De tribus diebus*, Hugues dit que le changement selon le lieu, c'est-à-dire le déplacement, ne change pas l'essence d'une chose⁹⁴⁹. Dans deux derniers cas, l'essence est présente comme une unité intelligible qui procure une connaissance intelligible d'une chose.

Ainsi, toutes les créatures, visibles et invisibles, ont des essences. Les créatures invisibles sont homogènes : leurs formes et essences sont inséparables. Cela fait que ces créatures ne changent pas avec le temps. Dans les êtres visibles, corporels, les essences sont unies à des formes, mais elles sont séparables. Les formes sont perceptibles par les sens et les essences sont connues par les âmes. La perception de la forme de chose fait capter son essence. A notre avis, l'essence désigne la partie invisible d'une chose. C'est un aspect principal qui définit ce qui est une chose. La forme est une partie visible. Elle donne des indications pour comprendre la partie invisible d'une chose.

L'analyse de la notion d'essence conduit Hugues à réfléchir sur l'immensité des créatures et la puissance de Dieu. De cette façon, l'essence est liée aux relations entre une chose et son créateur. Les essences ont un trait commun avec la matière : elles sont créées de rien au début. Pourtant, les essences chez Hugues sont des entités intelligibles. Quand Hugues parle de la création de l'essence et par l'essence, il emploie ce mot au singulier. Quand il décrit une essence d'une chose concrète, il dit *essentiae* au pluriel. En effet, Hugues peut sous-entendre l'existence d'une essence unique des êtres qui se multiplient en plusieurs essences individuelles. Il suivrait de cette façon la doctrine de Guillaume de Champeaux qu'on peut rapprocher à certains égards de la pensée érigénienne. Mais pour affirmer cela avec certitude, il faudrait une étude plus élaborée de la doctrine de l'essence chez Hugues de Saint-Victor.

X.2.1.2 *Materia*

Hugues décrit la création de la matière de manière détaillée dans la première partie du premier livre du *De sacramentis*. Dieu a créé la matière à partir du néant⁹⁵⁰ et avant de la former (I, I, II-III). D'abord, Dieu a créé la matière informe et, ensuite, elle a été formée par la conversion vers le créateur⁹⁵¹. La matière n'était pas absolument, mais relativement informe. Elle était formée

⁹⁴⁹ « Et est extrinseca haec mutatio, nichil que uariat de ipsius rei essentia, quia si esse desinit ubi fuit, non tamen quod fuit esse desinit, et si esse incipit ubi non fuit, non tamen quod non fuit esse incipit. », *Ibid.*, XIX, éd. POIREL, p. 43 = PL 176, 827D.

⁹⁵⁰ « Omnia ergo quae facta sunt, Deus non solum ex materia fecit, sed materiam omnium ipse de nihilo creavit », HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis*, I, I, I, PL 176, 187B.

⁹⁵¹ « Nam et ipsa rationalis creatura quodam suo modo prius informis facta est, postmodum per conversionem ad Creatorem suum formanda; et idcirco foris prius ei demonstrata est informis materia, postea formata, ut quanta foret inter esse et pulchrum esse distantia discerneret. », *ibid.*, I, I, III, PL 176, 189A.

dès le début de façon rudimentaire, ce que Hugues appelle « une forme de confusion », et ensuite, lors des six jours de la création, elle a reçu une forme plus élaborée : « la forme de disposition »⁹⁵².

En outre, Hugues parle aussi des quatre éléments. En *De sacramentis*, I, I, XXIX, il précise que le monde sensible avec tous ces éléments a été fait dans la matière au début de la création. Les quatre éléments du monde ont été distingués et mis à leur place lors des trois premiers jours de la création⁹⁵³.

Dans les *Sententiae*, Hugues explique de manière plus détaillée le rôle des éléments dans la création du monde. Ce sont les quatre éléments qui ont été créés à partir de rien. La terre a été séparée, tandis que les trois autres (le feu, l'eau et l'air) restaient mélangés⁹⁵⁴. Et ensuite, pendant les trois premiers jours de la création, ils ont été distingués l'un de l'autre et mis en place : le premier jour le feu, puis la terre et le troisième l'eau et l'air.

En définitive, Hugues comprend la matière comme le réceptacle d'une forme. La matière première a été formée au début pour assurer la disposition de quatre éléments. Contrairement à la matière informe, quatre éléments sont perceptibles.

X.2.2 Les êtres individuels dans la pensée des victorins

X.2.2.1 *Hoc aliquid*

Pour désigner un élément du monde sensible dans le *De sacramentis*, Hugues emploie quelquefois l'expression *hoc aliquid*. Cette expression a été introduite par Boèce pour traduire l'expression aristotélicienne *tode ti* (ce quelque chose). Le *hoc aliquid* désigne la substance première – une chose individuelle concrète (*Catg.* 3b10-14).

⁹⁵² « Ergo ante formam facta est materia, tamen in forma. In forma confusionis, ante formam dispositionis. In prima forma confusionis prius materialiter omnia corporalia simul et semel creata sunt; in secunda forma dispositionis postmodum per sex dierum intervalla ordinata. », *ibid.*, I, I, IV, PL 176, 189D.

⁹⁵³ « Opera ergo conditionis, id est mundus iste sensibilis cum omnibus elementis suis in materia quidem ante omnem diem in tempore pariter et cum tempore facta sunt. Postea sex diebus in formam disposita: tribus primis diebus ordinata, et sequentibus tribus ornata. », *ibid.*, I, I, XXIX, PL 176, 204C. Cf. D. POIREL, « Physique et théologie : une querelle entre Guillaume de Conches et Hugues de Saint-Victor à propos du chaos originel », dans *Guillaume de Conches: philosophie et science au XII^e siècle*, éd. B. OBRIST et I. CAIAZZO, Florence, 2011, p. 302.

⁹⁵⁴ « Sciendum quod primo Deus quatuor elementa creavit de nichilo, tante quantitatis tante capacitatis ut nunc sunt, licet non ad hunc ordinem redacta, immo confusa, sic tamen ut terra proprium locum obtineret quem modo habet, id est medium et imum, habens iam alios quosdam in se, id est futura receptacula, id est aquarum. Alia uero tria elementa, id est aqua, aer, ignis, confusa et in simul permixta, nec proprium locum nec propriam formam habentia, erant super faciem terre; circum aque ita ut confusio illa duraret a terra usque ad extremitatem corporee substantie et hec erat in prima creatione mundane materie informitas, que postea sub formis redacta est hoc modo. », HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Sententiae de divinitate*, Pars 1, éd. PIAZZONI, p. 931, 106-115.

Hugues emploie la notion de *hoc aliquid* en parlant du changement des esprits (I, III, XVI). Un *hoc aliquid* est concret (*definitum*). Un corps et un esprit sont des *haec aliqua*. Seul l'esprit créateur n'est pas un *hoc aliquid*, car il n'est pas concret⁹⁵⁵.

Ensuite, Hugues décrit l'existence des formes dans l'esprit (I, III, XXV). Les formes et les affections, qui sont dans l'esprit, ne sont pas *hoc aliquid* qui est dans la réalité. Mais ces formes existent dans une relation au *hoc aliquid*⁹⁵⁶.

Dans I, V, III, Hugues emploie le *hoc aliquid* pour la dernière fois dans le *De sacramentis*. Il affirme que Dieu connaît également les êtres dans leur totalité et chaque être particulier (*hoc aliquid*)⁹⁵⁷.

En définitive, *hoc aliquid* désigne chez Hugues un être particulier.

X.2.2.1 Substance et substantialité

Dans le *De Trinitate*, II, XII, Richard de Saint-Victor démontre l'incommunicabilité de Dieu. Pour faire cela, il introduit la notion de substantialité (*substantialitas*) :

« Nous appelons en effet substantialité, cette propriété de la subsistance qui lui donne d'être appelée et d'être substance⁹⁵⁸. »

Richard distingue trois sortes de la substantialité⁹⁵⁹ :

⁹⁵⁵ « Spiritum autem creatorem nec in loco esse nec loco mutari, quoniam corpus non est, nec tempore mutari, quoniam invariabilis omnino est. Propterea soli corpori recte assignari; et hoc aliquid esse quoniam definitum est, et hic alicubi esse quoniam circumscriptum est; et nunc aliquando esse quoniam variabile est. Spiritui vero creato convenire; et hoc aliquid esse quoniam definitus est, et nunc aliquando esse quoniam variabilis est; sed non hic alicubi esse quoniam circumscriptus non est, qui dimensionis capax non est. Creatorem vero spiritum: nec hoc aliquid esse quod definitus non est, nec hic alicubi esse quod circumscriptus non est, nec nunc aliquando esse quoniam invariabilis est; praesentem tamen veraciter et essentialiter omni quod hoc aliquid est, et omni quod hic alicubi est, et omni quod nunc aliquando est; quoniam in omnibus est, et ubique est et semper est. », HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis*, I, III, XVI, PL 176, 222D-0223A.

⁹⁵⁶ « Videt enim quoniam quae in mente sunt non vere idem sunt quod est ipsa mens. Separantur enim a mente haec aliquando; et cum adfuerint recedunt, et redeunt iterum cum abierint et variantur circa ipsam, nec vere sunt idem cum ipsa, sed quasi affectiones quaedam et formae ipsius, quibus non sit hoc aliquid esse, sed ad esse tantum ei quod est hoc aliquid. », *Ibid.*, I, III, XXV, PL 176, 227B.

⁹⁵⁷ « Nam in Deo quidem omnia erant antequam essent in se secundum rationem et causam et providentiam ex qua futura erant; sed quasi minus erant singula perfecto et unumquodque hoc aliquid et non totum secundum rationem et discretionem uniuscujusque quae ratio omnia continebat; et major erat in toto et quasi superabundabat singulis. », *Ibid.*, I, V, III, PL 176, 247D-248A.

⁹⁵⁸ « Substantialitatem namque dicimus illam proprietatem substantie ex qua habet substantia dici et esse », RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate*, II, XII, éd. RIBAILLIER, p. 118 = PL 196, 907CD ; trad. SALET, 129-131.

⁹⁵⁹ « Substantialitas vero alia generalis, alia specialis, alia individualis. Substantialitas autem illa est generalis, que est aliquibus speciebus communis, ut corporalitas, que inest omnibus corporibus, tam animatis quam inanimatis. Illa vero est specialis, que competit unius tantum speciei omnibus individuus, ut humanitas, que est omnibus hominibus communis. Individualis autem est illa, que uni soli quidem individuo inest et pluribus substantiis omnino communis esse non potest. » *Ibid.*, II, XII, éd. RIBAILLIER, p. 118-9 = PL 196, 907D.

Sortes de substantialité :	Définition :	Exemple :
generalis	aliquibus speciebus communis	corporalitas
specialis	quae competit unius tantum speciei omnibus individuis	humanitas
individualis	illa, quae uni soli quidem individuo inest, et pluribus substantiis omnino communis esse non potest	possumus a proprio nomine trahere : danielitas

Les sortes de substantialité sont définies selon les sortes de substances : générique, spécifique, individuelle. En effet, par la substantialité, Richard entend la qualité qui définit un genre ou une espèce. A notre avis, le sens de la substantialité chez Richard de Saint-Victor est proche de la notion de qualité incommunicable de Boèce. La substantialité du genre « corps » est la corporéité, de l'espèce « homme » est l'humanité. Ces substantialités sont communes à plusieurs individus. La substantialité d'un individu est incommunicable. Pour la nommer, Richard propose de créer un mot à partir d'un nom propre, par exemple, la daniélicité. Nico den Bok souligne que cette propriété est non accidentelle⁹⁶⁰.

Richard explique que la substance d'un individu est sa substantialité. La substance de Daniel est la daniélicité. La substance de Dieu est la divinité. Et c'est pour cette raison qu'il est incommunicable. Il n'y a que Dieu qui a la substance de Dieu.

L'individu selon Richard est celui qui ne partage pas sa substance (ces qualités principales) avec d'autres⁹⁶¹. Ainsi, il explique l'incommunicabilité de Dieu en le comparant à un individu. Dieu est un individu qui ne partage pas sa substantialité avec d'autres êtres.

X.2.3 L'identité d'une chose

Nous avons montré qu'une chose peut se définir à travers une forme générale et la multiplicité des éléments qui l'individualisent, ou à travers des éléments qu'elle garde dans les changements.

Selon Boèce les choses s'individualisent grâce aux accidents. Il nous semble qu'Hugues fait des allusions à cette doctrine :

« L'être dans la raison (*in ratione*) est quand un artisan [...] prévoit dans son esprit ce qu'il fera, sa qualité, sa quantité et plus généralement de quelle sorte sera la chose qu'il fera⁹⁶². »

⁹⁶⁰N. W. DEN BOK, *Communicating the most high: a systematic study of person and Trinity in the theology of Richard of St. Victor*, Paris-Turnhout, 1996, p. 217-218.

⁹⁶¹*Ibid.*, p. 220.

Ainsi, une chose est définie *in ratione* selon les catégories : *quod* (substance), *quale* (qualité), *quantum* (quantité), etc.

Hugues soulève la question des changements dans le *De sacramentis*, I, III. Nous en avons fait une récapitulation⁹⁶³ :

mutationes					
intrinsicus			extrinsicus		
forma			locus	tempus	
augmentum	diminutio	alteratio	totum	locum	sequitur mutationem
		apparet tantum forma alia in toto propter partes quae locum mutaverunt.	mutat consistentibus partibus in toto		loci et formae; et non est unquam sine ipsis in corpore

La différence entre le changement intérieur et extérieur est dans le fait que le premier change une chose et le second change les circonstances autour d'une chose⁹⁶⁴. Le temps, pour Hugues, est une succession de changements.

Dans ce passage, Hugues définit la forme d'une chose à travers ses parties. Il est ainsi important pour lui de distinguer le changement selon la forme (l'altération) et celui selon le lieu. Le premier a lieu quand les parties de la forme changent de place à l'intérieur de la totalité d'une chose en composant une autre chose. La deuxième est quand une chose entière change sa position dans l'espace. De cette façon, une chose reste elle-même car elle garde la même disposition des parties.

⁹⁶² « Esse in ratione est quando artifex aliquis [...] preuidet in mente sua quid facturus sit, et quale, et quantum, et omnino cuiusmodi rem facturus sit. », HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Sententiae de divinitate*, Pars 2, éd. PIAZZONI, p. 937, 36-38, trad. D. POIREL.

⁹⁶³ « Omne enim corpus aut loco mutatur, aut forma, aut tempore. Et quae forma mutantur: aut augmentum suscipiunt, aut diminutionem, aut alterationem. Et quae alterationem quidem suscipiunt non illis accedere quidquam videtur quod non erat, aut quod erat recedere probatur; sed quod erat tantum alteratur, et aliter habetur. Et non fit sine loco hoc quoniam partes locum transmutant in eodem consistente toto; et non fit tamen nisi secundum locum; nec tamen dicitur secundum locum propter totum quod locum mutat, sed apparet tantum forma alia in toto propter partes quae locum mutaverunt. Et ideo haec mutatio secundum formam dicitur; quoniam haec in toto manifeste videtur. Et non dicitur secundum locum (cum tamen in partibus secundum locum sit) quoniam haec manifeste non videtur. Et non est forma aliquid omnino nisi dispositio partium in toto; et cum haec mutatur (quia partes locum mutant) mutatur forma in toto, quia dispositio partium mutatur quae est forma totius. Et ita mutatio formae in toto fieri non potest sine mutatione loci in partibus. Sed non dicitur mutatio loci nisi cum totum locum mutat consistentibus partibus in toto. Sic mutatio temporis sequitur mutationem loci et formae; et non est unquam sine ipsis in corpore. Quoniam secundum has solum ordo inest; et successio quae tempus vocatur. », HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis*, I, III, XV, PL 176, 221C-222A.

⁹⁶⁴ « Item considerandum est quoniam ex his tribus mutationibus duae extrinsecus fiunt; quoniam non mutant esse rei, sed circa rem aliquid: hoc est mutatio loci et temporis. Iterum prima mutatio secundam et tertiam infert, quoniam causa illarum est. Secunda autem tertiam, quoniam causa illius est. Tertia vero tantum infertur et non infert, quoniam effectus solum est. Sola autem mutatio formae intrinseca vocatur; quoniam non circa rem, sed in ipsa re mutat aliquid; et ipsa tamen non fit sine mutatione loci et temporis. », *ibid.*, I, III, XV, PL 176, 222A.

L'esprit peut être changé par l'affection et la connaissance dans le temps⁹⁶⁵.

En définitive, nous avons trouvé chez Hugues deux manières de définir une chose : 1) à travers les accidents ; 2) à travers la disposition de ses parties.

Pour conclure, Hugues dit qu'une chose est constituée de ces composants : matière, essence et forme. La matière a été créée au début par Dieu. Elle est toujours unie à la forme. L'essence est une partie principale d'une chose. Elle est invisible et elle est reliée à l'immensité des créatures, qui, à son tour, est le reflet de la puissance de Dieu. La forme est un aspect visible d'une chose.

Hugues décrit également un être particulier : un *hoc aliquid*. C'est une notion aristotélicienne qui désigne une chose concrète. Dans d'autres endroits, Hugues explique qu'une chose est préconçue avec ses accidents et qu'elle reste elle-même tant qu'elle garde la bonne disposition de ses parties.

Pour expliquer l'individualité de Dieu, Richard introduit la notion de substantialité. Elle désigne la particularité de l'unité (du genre, de l'espèce ou de l'individu). L'individu dans le monde a sa substantialité également.

X.3 Monde sensible dans le *De unitate*

Nous avons vu que les auteurs tardo-antiques ont introduit des notions générales qui servent à décrire l'unité sensible : *essentia*, *substantia*, *materia* et *corpus*. Ces notions ont été reprises par les auteurs médiévaux y compris les victorins. Il existe aussi un faisceau de doctrines qui ont été transmises avec ces notions : la primauté de la matière lors de la création du monde, son inconnaissabilité, l'explication de l'*essentia* et de la *substantia* comme unités sensibles et intelligibles (la première et la deuxième substance d'Aristote), la définition de l'unité sensible grâce à la forme substantielle (dans les changements) ou grâce aux accidents (l'individuation). Dans cette partie, nous allons voir quelles notions et doctrines ont été reprises dans le *De unitate*. Pour faire cela, nous allons revenir à deux questions qui ont été posées au début de ce chapitre :

- 1) De quoi est composé un être sensible ?
- 2) Quel est le principe d'identité d'une unité créée ?

⁹⁶⁵ « Et videmus quod spiritus omnino nec augmento partium crescere potest quoniam corpus non est, nec decrescere diminutione, quoniam simplex natura est; et tamen affectu et cognitione mutatur spiritus. Et transit de hoc in illud; et variatur et vicissitudinem suscipit gaudii, doloris et poenitudinis et voluntatis; et crescit scientia et oblivio in eum cadit; et variat cogitationes et succedenter intelligit; et est quasi formae mutatio ista in eo mutatio scientiae et affectus. Et sequitur istam temporalis mutatio; et subjacet tempori propter ista quae variantur in eo. », *ibid.*, I, III, XVI, PL 176, 222B.

Pour répondre à la première question, nous allons rassembler plusieurs notions telles que la *materia*, l'*essentia*, la *substantia*, la *res* et le *corpus*. Le point du départ sera un passage des chapitres I, 43-44, dans lesquels Achard décrit la structure des unités dans le monde sensible.

La réponse à la deuxième question peut être trouvée en I, 48. Achard pose cette question de la manière suivante : est-ce que les êtres sont les mêmes en nombre ici et là-bas ? A savoir, est-ce que chaque unité qui existe ici existe également là-bas et vice versa ?

X.3.1 De quoi est composé un être sensible ?

X.3.1.1 I, 43-44

Dans le texte entier du *De unitate*, il ne se trouve qu'un seul passage où Achard parle explicitement des éléments qui constituent les choses dans le monde créé :

« I, 43

Chez nous aussi, <il est vrai>, on a parfois coutume d'appeler des « formes » tout ce qui existe dans les choses en dehors de leurs essences simples et, si je puis dire, informes, essences dont aucune connaissance n'est prise, d'ailleurs, sinon par l'intermédiaire des formes des choses, puisque c'est sur les formes des choses que porte toute science les concernant. Dieu, au contraire, sait et intelli^{git} toutes choses à partir de soi-même : c'est donc auprès de lui et en lui que sont intellectuellement toutes les formes de toutes les choses ; mais en plus, on ne peut nier que n'existent également là-bas, et sur le même mode, les essences mêmes ou se trouvent ces formes ; là-bas, en effet, elles aussi sont intelligées, et elles ne le sont pas seulement dans leur formation active, mais aussi dans la simplicité naturelle qui leur est propre, et par laquelle elles se distinguent de toutes les formes par la privation même de toutes formes. Quant aux substances des choses, elles existent et sont intelligées à part égale dans la connexion des essences et des formes ; toutefois, leur différence réciproque n'est considérée que selon les seules formes, et elle s'étend à toutes leurs intellections, s'il est vrai que même les essences ne sont pas <alors> discernées entre elles sinon par la variété des formes qui s'adjoignent à elles.

I, 44

Si ces formes des choses n'étaient également distinctes auprès de Dieu, il serait également impossible qu'un <intellect> quelconque voie aucune distinction des choses, qu'elle soit essentielle, formelle ou substantielle, et que son intellect à lui discerne entre l'homme et l'âne. Mais de même qu'il en serait ainsi là-bas, de même il n'y aurait pas non plus ici de distinction

entre elles si <les formes> ne les avaient là-bas précédées. Par conséquent, là-bas sont distinctes les formes de toutes les choses, et, dans les formes et selon les formes, tant les essences sur lesquelles s'appuient les formes que les substances des choses qui sont un assemblage d'essences et de formes.⁹⁶⁶»

Dans ce passage, Achard expose la doctrine des composants des unités du monde : des formes, des substances, des essences et des choses. Il est possible de discerner ces deux schémas :

Essentia simplex + forma(e) = res

Essentia + forma(e) = substantia

Achard ne distingue pas clairement les choses et les substances. Les deux sont constituées d'essences et de formes. Les substances font partie des choses (voir l'expression *substantiae rerum*). Ainsi, les choses sont constituées d'essences, de substances et de formes. Achard ne précise pas si la chose ou la substance a une seule forme ou plusieurs.

La formule : « *Essentia + forma = substantia* » rappelle une formule transmise par la philosophie antique : « *materia + forma = substantia* ». La substance et l'essence peuvent désigner :

<i>De unitate</i>	<i>Substantia</i>	<i>Essentia</i>
hypothèse 1	un matériau (le bois, l'air, la terre, etc.), qui est fait sur la base d'une matière première spécifiée par la forme	la matière première
hypothèse 2	une substance individuelle (la première catégorie d'Aristote), qui est constituée d'une essence (générale ou individuelle) et d'une forme	l'essence générale ou individuelle

⁹⁶⁶ « I, 43

Formae etiam et apud nos aliquotiens nominari solent omnia quae in rebus sunt praeter simplices earum et informes, ut sic dixerim, essentias, de quibus etiam nulla nisi per rerum formas capitur notitia: circa rerum namque formas omnis earum consistit scientia. Deus autem scit omnia et ex se ipso intelligit, apud ipsum ergo et in ipso sunt intellectualiter omnes rerum omnium formae. Negari etiam nequit et ibi ipsas quibus insunt formae modo eodem consistere essentias; ibi enim et illae intelliguntur nec solum <in> activa formatione, sed et in naturali sua simplicitate, qua ab omnibus discernuntur formis per ipsam omnium privationem formarum. Substantiae vero rerum consistunt et intelliguntur in connexionione essentiarum pariter atque formarum, quarum tamen ab invicem discretio secundum solas attenditur formas et <in> omnes illarum redundat intellectus, siquidem et essentiae non discernuntur a se, nisi ex formarum quae eis adjacent varietate.

I, 44

Quae quidem rerum formae nisi essent et apud Deum distinctae, nec omnis videret aliquam rerum distinctionem, sive scilicet essentialem sive formalem sive substantialem, nec inter hominem et asinum ejus discerneret intellectus. Sed quemadmodum ibi, sic nec hic aliqua earum foret distinctio, nisi et ibi praecessissent; distinctae igitur ibi sunt omnium formae rerum et in formis et secundum formas tam essentiae quibus formae quam rerum substantiae quae ex essentiis et formis sunt compactae. », *De unitate*, I, 43-44, éd. MARTINEAU, p. 114-117.

L'expression « *essentia simplex* » va dans le sens de la première hypothèse. Le fait que le mot « *essentia* » soit employé au pluriel va dans le sens de la deuxième.

Voici comment ces composants sont vus par Dieu :

formae rerum			scientia
substantiae	intelliguntur in connexione essentiarum pariter atque formarum	distinctae in formis et	intellectus
essentiae	naturali sua simplicitate	secundum formas	notitia

Dieu connaît les formes des choses, mais il a aussi des intellections des substances et de certaines notions des essences à travers les formes des choses. Ce schéma rappelle un postulat platonicien selon lequel la matière n'est pas perçue par l'intellect et nous n'avons qu'une notion incertaine à propos d'elle.

Essayons de mettre de la lumière sur toutes les notions choisies.

X.3.1.2 *Essentia et essentialiter*

L'*essentia* est une notion rare dans le *De unitate*. Elle se trouve pour la première fois dans le passage qui a été cité plus haut. Achard utilise la notion d'*essentia* une deuxième fois dans II, 10. Mais, il dit seulement que « l'essence simple, comme il faudra le montrer, peut être d'un certain point de vue rapportée à la propriété du Père⁹⁶⁷ ». Dans ce passage, il rapporte l'essence au Père, les vérités au Fils, et les connections au Saint-Esprit. De cette façon, il rétablit la structure trinitaire (voir le chapitre VI « Les personnes de la Trinité »).

Il emploie cette notion encore une fois dans le même chapitre : « Il en va ainsi comme d'un unique vers, ou d'une unique proposition, a chaque fois qu'on les énonce : bien que les proférations soient multiples, ou des essences numériquement diverses [...] ⁹⁶⁸ ».

Dans le premier cas, l'essence se réfère au Père. Cela rappelle la formule d'Hugues décrite plus haut. Dans le deuxième, les énoncés différents ont des essences différentes.

Étudions l'emploi de l'adverbe *essentialiter*. En I, 7, Achard dit que l'esprit créé ne peut pas pénétrer essentiellement un autre esprit créé, mais l'esprit increé le peut. En I, 49, le mode d'existence *in intellectu* est là-bas essentiellement « tout comme l'intellect lui-même, tout comme

⁹⁶⁷ « *Essentia autem simplex, ut post monstrandum est, juxta considerationem aliquam ad proprietatem Patris referri potest* », *De unitate*, II, 10, éd. MARTINEAU, p. 166-167. En plus Martineau fait attention sur l'obscurité de lecture d'*essentie*. Note 9.

⁹⁶⁸ « *Quemadmodum versus unus vel propositio una, quotienscumque proferatur et<si> sint prolationes multae vel essentiae numero diversae.* », *De unitate*, II, 10, éd. MARTINEAU, p. 166-169.

Dieu lui-même⁹⁶⁹ ». En II, 9, Achard parle de deux manières d'être essentiellement là-bas : comme « le ciel, la terre et les autres choses créées » et comme les énoncés vrais à propos de Dieu. En II, 10, il dit :

« Lesquels [énoncés] vrais, parce qu'ils sont et sont dits vrais ici et là-bas à partir des mêmes vérités, peuvent par conséquent aussi être dits des <énoncés> vrais les mêmes numériquement et ici et là-bas, et <être> de part et d'autre essentiellement, quand bien même sans doute ils ne sont point ici et là-bas de la même substance : là-bas, en effet, ils sont éternels, ici, selon l'affirmation de beaucoup, ils ne le sont pas⁹⁷⁰. »

En II, 13 Achard compare les idées et les *idos* :

in intellectu	idea	naturaliter
in actu	idos	essentialiter

En II, 14, il est marqué que la forme première est là-bas essentiellement.

Ainsi, en I, 49 et II, 14, Achard dit que les êtres qui existent *in intellectu* sont là-bas essentiellement. Être là-bas pour les idées et les énoncés vrais (II, 9), qui sont les êtres intelligibles, est leur manière d'être naturelle. Les autres êtres sont là-bas essentiellement en tant qu'êtres intelligés (II, 9).

Les êtres qui existent ici ont leur manière d'être essentiellement qui les empêche de se pénétrer l'un l'autre (I, 7). Ils sont essentiellement comme les vérités qui sont prononcées (II, 10) ou comme les *idos* (II, 13).

On peut conclure que, dans le *De unitate*, l'adverbe *essentialiter* désigne le fait:

- 1) d'appartenir par sa nature au monde créé *in intellectu* ou *in actu* ;
- 2) d'être une unité matérielle qui ne peut pas pénétrer une autre unité matérielle.

Le dernier emploi correspond à la notion d'essence individuelle, exposée dans une des doctrines des universaux citées par Abélard. Cela correspond également à un emploi de la notion d'*essentia* dans le deuxième cas de II, 10.

En définitive, l'*essentia* dans le *De unitate* désigne l'essence individuelle indivisible qui fait qu'une chose soit une. Elle correspond ainsi à l'hypothèse 2.

⁹⁶⁹ « Veluti et ipse intellectus, veluti et ipse Deus. », *De unitate*, I, 49, éd. MARTINEAU, p. 132-133.

⁹⁷⁰ « Quae vera, quia et hic et ibi a veritatibus eisdem sunt et dicuntur vera, ideo eadem etiam numero et hic et ibi possunt dici vera esse et utrobique essentialiter, fortasse non ejusdem et hic et ibi substantiae. Ibi enim sunt aeterna, hic, juxta multorum assertionem, non aeterna. », *De unitate*, II, 10, éd. MARTINEAU, p. 166-167.

X.3.1.3 *Substantia*

Nous avons retenu quatre applications différentes de la notion de *substantia* dans le *De unitate*.

1) Pour la première fois le mot *substantia* apparaît en I, 10-11 pour introduire les substances de blancheur, d'égalité et de sagesse (voir le chapitre V « L'unité et la pluralité en Dieu »). Comme nous l'avons établi, la *substantia*, dans ce contexte, désigne l'accident universel et joue le rôle tantôt du sujet, tantôt du prédicat dans la prédication. Elle correspond ainsi à l'accident universel dans la logique d'Aristote. Il a été également établi que c'est le fait d'appartenir à la substance unique de Dieu qui permet à ces « substances » d'exercer de telles fonctions.

2) En I, 14-15, il s'agit de la substance de Dieu, qui est une et indivisible. En I, 16, 21, 22, 24, Achard décrit la Trinité en tant qu'Unité, ce qui lui est Egal, et Égalité. Dans son argumentation, il affirme souvent que ces trois personnes ont la même substance. Dans ces chapitres, la *substantia* est synonyme de la *natura*.

En général, dans les chapitres I, 13-36, Achard sous-entend par la *substantia* la substance de Dieu, qui est celle de la Trinité. Il est important que la pluralité des personnes soit substantielle en Dieu (I, 14) ; que les propriétés des personnes (être unité, ce qui lui est égal, l'égalité) proviennent de sa substance (I, 21-22) ; que la procession en Dieu soit de sa substance, selon sa substance et selon sa volonté (I, 28-29, 34) ; et que les noms des personnes soient aussi donnés selon les qualités substantielles (I, 30).

En outre, en I, 15, Achard dit que la substance des raisons éternelles est également une. En I, 38, Achard dit que les raisons sont une Raison selon la substance (de Dieu) et selon la personne (le Christ). De cette façon, les raisons éternelles sont en Dieu et la substance des raisons éternelles est celle de Dieu.

Ainsi, dans les chapitres I, 14-36, la substance signifie la substance unique de Dieu.

3) La nouvelle application de la notion de *substantia* est introduite en I, 43. Achard y emploie les catégories d'Aristote :

« C'est donc de toute éternité qu'il [Dieu] eut présentes auprès de soi, avant que rien ne fût, non seulement les substances de tout ce qu'il ferait, mais encore leurs quantités et leurs nombres, leurs lieux et leurs temps, etc.⁹⁷¹ ».

⁹⁷¹ « Ab aeterno igitur antequam quicquam esset apud se praesentes habuit omnium quae facturus erat non solum substantias, sed et quantitates et numeros, loca et tempora, etc. », *De unitate*, I, 43, éd. MARTINEAU, p. 114-115.

Les distinctions semblables à celles d'Aristote ont aussi été employées dans les chapitres I, 45, 46 et II, 3. Achard y introduit les dix catégories d'Aristote, mais aussi les antéprédicaments⁹⁷². Nous allons faire une liste des catégories employées par Achard ayant pour exemple celle de l'*editio composita* :

PREDICAMENTA

<i>De predicamentis</i> , 4, translatio Boethii ⁹⁷³	I, 43	I, 43	I, 45	I, 46	II, 3
substantia	quae	substantia	formae substantiales	substantia	ea quae substantialia
			accidentales		accidentalia
quantitas	quanta	quantitates numeri		quantitas	quantitates
qualitas	qualia			qualitas	qualitates
ad aliquid	qualiter ad ipsum vel ad invicem referenda				
ubi, quando, situs, habere, facere, pati,	activa, passiva, ubi, quando, qualiter in suis ponenda locis, habitura	tempora loca			

⁹⁷² Les termes exposés dans la première partie des *Catégories* d'Aristote. A propos de la division des *Catégories* voir : R. BODEÛS, « Introduction », dans ARISTOTE, *Catégories*, éd. R. BODEÛS, Paris, 2001 (Collection des universités de France 415), p. XLI-XLVII.

⁹⁷³ *Aristoteles latinus*, éd. L. MINIO-PALUELLO, t. I, 1-5 : *Categoriae vel Praedicamenta*, Bruges-Paris, 1961 (Corpus philosophorum medii aevi), p. 48. L'édition *composita* ou *vulgata*, qui a circulé à l'époque, est le paraphrase de Boèce et des certains commentaires faits probablement au début du X^e siècle Cf. MINIO-PALUELLO, L., « The Text of the *Categoriae* : The Latin Tradition », *The Classical Quarterly*, t. 39, 1945, p. 71.

ANTIPREDICAMENTA

<i>De predicamentis</i> , 3, translatio Boethii	I, 45		II,3
genus	generales	genera	genera
species	speciales	species	species
differentia			
		individua	individua

Dans sa présentation des catégories, Achard modifie les noms et l'ordre des catégories⁹⁷⁴. Il distingue aussi la substance et les accidents.

Achard ne reprend pas les antépédicaments d'Aristote (genre, espèce, différence). Son choix des éléments – genre, espèce et individu – va dans le sens de la structure hiérarchique de la réalité, telle qu'elle était vue dans le néoplatonisme. En I, 45, Achard fait également la distinction suivante :

formae	
substantiales	accidentales
communes	generales
singulares	speciales

Cette distinction rappelle celle du chapitre V des *Catégories* d'Aristote : la substance première et seconde dont la deuxième contient les genres et les espèces.

Tenant compte de cette présentation, il est logique de supposer que, en I, 43 et 44, par les substances, Achard entend les substances premières et deuxième d'Aristote.

4) En I, 48, Achard décrit les choses qui sont intelligées de la même substance qu'elles ont ici. Et c'est grâce à cela qu'elles sont intelligées comme muables et temporelles (I, 49). En I, 50, il souligne que les choses ici et là-bas n'ont pas la même substance, de même que les énoncés à propos des choses créées (II, 10). Quant aux énoncés qui parlent de Dieu, ils ont la substance des

⁹⁷⁴ Josef Lössl remarque que pour établir le chemin de la transmission indirecte des *Catégories*, il faut étudier l'ordre dans laquelle elles sont exposées. L'une des sources possibles de cette doctrine chez Achard pouvait être le *De categoriis decem* de Pseudo Augustin, cependant son ordre de présentation (usia, quantitas, qualitas, ad aliquid, iacere, facere, pati, ubi, quando, habere) ne correspond pas totalement à celui d'Achard non plus. Voir : J. LOSSL, « Augustine's use of Aristotle's categories in *De Trinitate* », dans *Le De Trinitate de Saint Augustin. Exégèse, logique, noétique*, éd. E. BERMON et G. O'DALY, Paris, 2012, p. 120-121.

êtres éternels (II, 9). Les vertus et les vérités sont une Vertu et une Vérité selon leur substance (II, 3 et 11).

Dans le chapitre II, 1, Achard distingue clairement deux substances : inférieure (celle des formes créées) et supérieure (celle de la forme première). La substance des êtres là-bas est « intellectuelle, éternelle, vivante et intelligente, plus encore, la vie même, l'intelligence et la lumière⁹⁷⁵ ». En même temps, Achard précise que c'est seulement la forme première qui est là-bas cette substance éternelle. Les formes deuxièmes (formes créées ou idées) et les formes troisièmes ont la substance du monde et sont seulement intelligées là-bas (II, 13-15, voir également les chapitres « *Forma* », « *Intellectus* » et « Le Verbe et les raisons »).

En ce qui concerne les raisons causales, Achard dit que la raison est en elle-même (là-bas) substantiellement et dans la créature par la grâce (II, 17). Et même si le jugement de la raison est faux, la substance de la raison reste immuable. Il paraît qu'être *substantialiter* pour les raisons causales est le mode principal d'exister comme pour les formes d'être *in intellectu*.

Ainsi, Achard introduit une nouvelle application pour *substantia* : la substance du monde qui est opposée à celle de Dieu⁹⁷⁶.

Les significations de l'adjectif *substantialis* et l'adverbe *substantialiter* correspondent aux significations respectives du mot *substantia*. Les expressions *pluralitas substantialis* (I, 12-13 et 15) et *personalitas substantialis* (I, 14) désignent la pluralité des substances et la personnalité « implantée » dans la substance. L'emploi de l'adjectif *substantialis*, dans les chapitres I, 44-45 et II, 3, a été déjà analysé comme celui qui démontre l'application des dix catégories d'Aristote (formes substantielles, accidentelles, etc.). L'adverbe *substantialiter*, en II, 3, désigne le fait que les vertus sont une Vertu dans la substance de Dieu.

En définitive, la notion de *substantia* a les applications suivantes :

- la substance de Dieu ;
- la substance du monde ;
- la substance-accident universel (unité, sagesse);
- la substance individuelle (la substance première d'Aristote) et générales (deuxièmes).

Ainsi, Achard reprend la doctrine médioplatonicienne de deux substances : supérieure et inférieure. Il incorpore également les éléments du système aristotélicien : les substances premières (individuelles) et les accidents universels.

⁹⁷⁵ « Nulla earum est quae substantia non sit intellectualis, aeterna, vivens et intelligens, sed et ipsa vita, intelligentia et lux unde omnes illuminamur et intelligimus. », *De unitate*, II, 11, éd. MARTINEAU, p. 170-171.

⁹⁷⁶ La même distinction, sur la substance créée et incréée, a été décrite par Ilkhani, sauf qu'il l'explique du point de vue ontologique – comme celle qui désigne les degrés différents de l'être. M. ILKHANI, *La philosophie de la création chez Achard de Saint-Victor*, Bruxelles, 1999, p. 164.

X.3.1.4 Res

Le mot *res* a plus de 200 occurrences dans le *De unitate*. Pourtant, Achard ne le définit pas. L'emploi des expressions *res universalis* et *res subjecta* montre que la notion de *res* peut désigner des objets différents : intelligibles et sensibles. Essayons de définir les principales applications de la *res*, dans le *De unitate*.

Dans la première partie du *De unitate* (I, 1-36), le mot *res* est rare (ce qui est probablement dû au fait que, dans cette partie, il est question de la réalité incréée et que *res* s'emploie surtout pour parler des réalités créées). Néanmoins, des expressions comme *res creata* (I, 3) et *res insensata* (I, 29) sont présentes. Ces expressions sont destinées à souligner le statut créé de la *res* par rapport à la réalité incréée. Dans le premier cas – par rapport à l'unité, dans le deuxième par rapport aux personnes de la Trinité.

L'expression *rationes rerum* se trouve dans les deux parties du *De unitate* – (I, 13, 14, 38 et 39 ; II, 3-6, 8, 10-11). Une autre acception très fréquente est *formae rerum*⁹⁷⁷ (I, 41-44 – 9 fois et I, 50 – 2 fois ; II, 1, 5, 8, 18), mais aussi *forma cujuslibet rei* (I, 41 ; II, 1, 3). La notion de *forma* apparaît dans le texte d'Achard comme reliée et opposée à celle de *res*. Une forme et une chose peuvent avoir le même contenu quand une est le prototype (*exemplar*) d'une autre, mais des qualités opposées car une forme semble être *in intellectu* et une chose *in actu*.

Il serait possible de conclure qu'Achard développe la doctrine de deux niveaux d'existence : les formes et les choses. Pourtant, à partir du chapitre I, 46, il décrit les choses qui sont ici et là-bas et, en I, 50, il dit en résumé que leur différence mutuelle correspond à deux modes d'existence – *in intellectu* et *in actu* (voir aussi le chapitre IX « *Intellectus* »). Les deux modes d'existences sont applicables aux formes et aux choses.

Dans le traité II, Achard explique comment les choses sont *in intellectu*. La forme première possède en elle-même les choses avant qu'elles aient été formées *in intellectu* et créées *in actu*. En décrivant la formation des choses, Achard précise qu'elles ont été créées non seulement *de Verbo*, mais aussi *in Verbo* (II, 2). Donc, les choses étaient conçues *in Verbo* (dans la forme première) avant leur création matérielle⁹⁷⁸. Il s'agit, dans ce cas, des choses *in intellectu* ou les formes individuelles (voir le chapitre « *Intellectus* »). Ces choses *in intellectu* restent dans leur forme première, même après avoir été accomplies *in actu*.

Les choses *in actu* sont également présentées dans le *De unitate*. Pour souligner que les choses sont différentes des formes, Achard emploie l'expression *res subjectae*. Ces choses sujettes

⁹⁷⁷ Cette expression a été remarquée par André Combes dans A. COMBES, *Un inédit de saint Anselme ? Le traité « De unitate divinae essentiae et pluralitate creaturarum »*, Paris, 1944, p. 157.

⁹⁷⁸ Voir également : « ipsa ergo primum est exemplar omnium formaque prima in qua est intellectualis rerum formatio aeterna », *De unitate*, II, 2, éd. MARTINEAU, p. 140.

sont opposées aux nombres (II, 5), aux universaux (*res universales*, II, 8), aux énoncés vrais à propos des choses (II, 10), aux formes troisièmes ou *idos* (II, 14) et aux raisons éternelles (II, 16). Ces unités intelligibles se réalisent dans des choses sensibles.

L'expression *res corporea* (I, 48) désigne également une chose du monde sensible. Elle peut apparaître, cesser d'exister et changer.

Les choses éternelles (les énoncés à propos de Dieu qui ont une nature purement intelligible, II, 9) existent *in intellectu* et *in actu*.

Dans les chapitres II, 16-21, la *res* ne joue plus de rôle important. Achard traite la deuxième sorte des raisons, c'est-à-dire les raisons causales. Dans leur cas, l'attention se porte non sur les formes des choses, mais sur les causes des œuvres (*causae operum*).

En définitive, la *res* a les applications suivantes :

- un objet créé ;
- une instanciation sensible d'une unité intelligible ;
- une unité intelligible.

X.3.1.5 *Materia*

La matière n'est pas une notion fréquente dans le *De unitate* (18 occurrences). Achard utilise cette notion dans le contexte de la question du changement des êtres créés avec le temps (I, 48) et du statut des *idos* (II, 13-14).

La matière a ses qualités propres (sa nature) qui influencent les êtres ayant la matière parmi ces composants. C'est la matière qui permet aux corps d'avoir des formes différentes tout au long de leur existence⁹⁷⁹. Pourtant, Achard remarque que ce sont plutôt les qualités d'une forme qui caractérisent une chose concrète, et les qualités d'une matière sont dites à propos de cette chose « par adjonction » (*cum adjuncto*)⁹⁸⁰.

Cependant, il semble que la matière donne quelques qualités générales aux choses. Les *idos* sont dans la matière (II, 13). Les formes sont, de cette manière, imprimées dans la matière et exprimées en elle corporellement. Dans cet état, elles sont temporelles, corruptibles, variables, etc.⁹⁸¹. Par conséquent, les formes ont toutes ces qualités grâce à la matière.

⁹⁷⁹ « Sed et in naturalibus contingere potest et contingit forsitan ut corpus idem numero manens nunc tamen sit haec arbor, nunc illa, vel nunc haec herba, nunc illa, quod utique in corporibus ex natura evenerit materiae », *De unitate*, I, 48, éd. MARTINEAU, p. 124-125.

⁹⁸⁰ Achard utilise l'exemple d'une bague où la qualité d'être vieille s'applique à la matière et pas à la chose : « Hoc autem et in multis reperitur similibus, ut quid scilicet de quo dicatur cum adjuncto quod idem de eodem per se non vere dicitur, eo quod in aliud redundat cujusvis et significatio, quando cum alio profertur, in aliud vero quando per se ponitur. Sic enim anulus novus, si aurum est vetus, non tamen simpliciter vetus: in hac siquidem locutione, vetustas soli attribuitur materiae in illa formatione », *De unitate*, II, 10, éd. MARTINEAU, p. 168-169.

⁹⁸¹ « Nec in forma alia ibi erat vel intelligebatur forma numero differens ab illa, sed quae ibi erat vere et essentialiter ipsa ibi intelligebatur in se ipsa, nec altera in illa. Item prorsus numero illa eademque apud se vidit, intellexit et habuit,

Achard utilise les notions de matière première des choses (*materia prima rerum*, I, 48) et de matière corporelle (*materia corporalis*, I, 39).

Ainsi, la matière est un composant des choses, qui n'est pas évoquée en I, 43-44. Elle peut être première ou corporelle. Les corps sont constitués de la matière et de formes (I, 39 et 48).

X.3.1.6 *Corpus*

Dans la première partie du *De unitate*, la notion de *corpus* est utilisée dans deux questions : l'unité des créatures et la définition de la personne. Achard décrit deux éléments qui sont liés dans une personne humaine: l'esprit et le corps⁹⁸². La convenance des deux rend possible l'unité imparfaite des créatures. En I, 14, Achard dit que la personne humaine est constituée du corps et de l'âme, mais l'âme porte le nom de la personne *per se* (I, 14).

Voici la récapitulation de ces chapitres :

I, 7	I, 14
personaliter	personalitas humana
corpus	corpus
spiritus	anima

En I, 39, en parlant des formes des choses, Achard distingue de nouveau l'esprit et le corps. L'esprit perçoit une forme quelconque grâce aux sens du corps, et le corps a le pouvoir de reproduire cette forme dans une matière corporelle⁹⁸³. La forme introduite dans une matière correspond à l'*idos* (II, 13).

in rem formandam effudit, ut hic esset in materia <forma> quae apud illum usque erat absque omni materia, et exacta etiam materiae cui est impressa et in qua temporaliter est expressa, hic facta est temporalis quae in seipsa erat et est aeterna, hic variabilis et corruptibilis, <quae ibi erat> et <est> vere immortalis, hic creata, quae ibi increata. », *De unitate*, II, 14, éd. MARTINEAU, p. 174-176.

⁹⁸² « Unitas etiam quae rebus inest secundum quandam ipsarum aequalitatem, pluralitatem et similitudinem tantam obtinet cum pulchritudine in convenientia et congruentia plurium, sive corporum, sive spirituum, sive ad invicem amborum, ut nullo inde tollenda sit modo ubi est summa pulchritudo. », *De unitate*, I, 5, éd. MARTINEAU, p. 72 ; « Quantumlibet enim duo convenient corpora, eundem tamen non occupant locum. Sed nec spiritus quilibet creatus, quantumcumque ad alium creatum accesserit spiritum, in eo essentialiter esse poterit. Solius siquidem increati et incircumscripti id videtur esse Spiritus, spiritus videlicet creatos et circumscriptos penetrare, et eis infundi essentialiter posse; quamvis in corpore ante spiritus sit creatus, non tamen in ipso similiter est corpus, et longe eorum licet personaliter etiam cohaerentium, natura dissidet. », *De unitate*, I, 7, éd. MARTINEAU, p. 74-76.

⁹⁸³ « Aliud secundum quod, id est forma libri quam intuetur animus vel ab intus propria ex communicatione sive aliqua revelatione conceptam vel a foris per corporis sensus introductam, quam iterum per corporis instrumenta forinsecus in corporalem trajicit materiam, ut et ibi sit corporaliter quod apud se, et in se etiam cum effuderit eam retineat corporaliter », *De unitate*, I, 39, éd. MARTINEAU, p. 108.

Le sens est une faculté cognitive inférieure de l'homme. Il appartient au corps⁹⁸⁴. En I, 46, Achard dit que l'œil du corps (*oculo corporis*) peut voir des êtres sensibles, mais non des êtres intelligibles. Par contre, l'œil de l'intelligence (*oculo intelligentiae*) peut voir les êtres sensibles et les êtres intelligibles, mais de manières différentes (I, 46).

Dans le traité II, Achard décrit trois éléments créés touchés par la vérité : le *corpus* (contient l'ombre de la vérité), le *spiritus* (contient la similitude) et la *mens* (contient l'image)⁹⁸⁵.

L'adverbe *corporaliter* caractérise les êtres *in actu* qui sont muables et variables. Achard les oppose aux êtres qui sont dans l'esprit (*in mente*) en tant qu'intelligibles, mais muables. Et il les oppose aux êtres qui sont dans l'esprit de Dieu (*in mente Dei*) en tant qu'intelligibles, éternels et immuables (I, 46)⁹⁸⁶.

En I, 48, Achard décrit les choses corporelles (*res corporeae*) qui sont constituées de matière et de forme.

Dans le traité II du *De unitate*, le corps est présenté en tant que lieu où les formes sont instanciées. Par exemple, les nombres postérieurs sont dans les corps⁹⁸⁷, ainsi que les universaux⁹⁸⁸. Il s'agit, dans ce cas, des corps matériels. La doctrine d'Achard comprend aussi l'existence de corps immatériels comme les corps mathématiques (points, lignes et surfaces)⁹⁸⁹.

⁹⁸⁴ Voir également : « Longe autem hoc a sensu corporis et ideo minimam pulchritudinis rerum attingit partem. Ratio autem nostra plus accedit et interius penetrat. », *De unitate*, I, 48, éd. MARTINEAU, p. 132.

⁹⁸⁵ « Numeri autem posteriores vestigia quaedam sunt primorum, variis admixti accidentibus, in quibus tamen vera unitas non sit, nec ipsi adeo dici possint veri esse numeri, quam verorum imagines quaedam in mentibus, similitudines in spiritibus, umbrae in corporibus. », *De unitate*, II, 5, éd. MARTINEAU, p. 152; « Hic imago veritatis in mente creata, vel similitudo veritatis in spiritu, vel umbra veritatis in corpore, quae ibi veritas sola et mens increata », *De unitate*, II, 14, éd. MARTINEAU, p. 174.

⁹⁸⁶ A comparer II, 3 : « Ibi si non in alios per participationes infinitas, in ipsum tamen <secundum> plenitudinem omnimodam ab aeterno processit deitas tota, ut ibi ex tunc in eo habitet processione aeterna omnis plenitudo divinitatis intellectualiter quae postmodum in temporis plenitudine in eo coepit processione temporali habitare corporaliter. », *De unitate*, éd. MARTINEAU, p. 146 et II, 15: « Quemadmodum idem versus cum intus, id est juxta modum existendi quem in sola habet mente per intelligentiam sive memoriam, sit incorporalis, inaudibilis, invisibilis, extra autem in prolatione [quia] audibilis, in scriptura visibilis, et sic in utraque corporalis, non tamen absolute, quia versus sic corporalis idem et incorporalis, audibilis et inaudibilis, visibilis et invisibilis. », *De unitate*, éd. MARTINEAU, p. 176.

⁹⁸⁷ « Numeris autem hujusmodi, qui intellectuales sunt et primi, omnes eos qui in spiritibus sive in corporibus sive in rebus quibuslibet sunt, quos Augustinus numerabiles vocat numeros, numeramus. Numeri autem posteriores vestigia quaedam sunt primorum, variis admixti accidentibus, in quibus tamen vera unitas non sit, nec ipsi adeo dici possint veri esse numeri, quam verorum imagines quaedam in mentibus, similitudines in spiritibus, umbrae in corporibus », *De unitate*, II, 5, éd. MARTINEAU, p. 150-2.

⁹⁸⁸ « Omnium quadratorum corporum forma, cujus participatione et ipsa fiunt quadrata corpora. Haec autem forma quae quadrati corporis vocabulo significatur aliud non est nisi generis quadratorum omnium corporum. », *De unitate*, éd. MARTINEAU, II, 8, p. 160.

⁹⁸⁹ « Ut circa lineam, gratia exempli, <quia> punctis non constat, vel superficiem, quia ipsa nec ex lineis, vel corpus, quia nec ipsum ex superficibus; <punctos> autem <vel> lineas vel superficies intelligimus incorporales quales eas concipit vel definit ratio, quae ad sensum vel imaginationem nunquam venire possunt, sed in sola rationis vel intellectus comprehensibilitate subsistunt; quae forsitan aliud non sunt nisi mensurae quaedam et formae intelligibiles earum quae in corporibus sunt longitudinum atque latitudinum, veluti et corpora ipsa quae appellantur mathematica, quae determinantur secundum vim et rationes numerorum aliud esse non videntur nisi formae quaedam intelligibiles eorum quae actu sunt, vel esse possunt, corporum sensibilibus, vel rationes quaedam numerorum per quas de illis doctrina constituitur. », *De unitate*, éd. MARTINEAU, II, 7, p. 158.

Ainsi, le corps est un objet existant dans le monde sensible. Dans la première partie du *De unitate*, il fait la partie de la *persona* (ensemble avec *spiritus*). Dans la deuxième partie, le corps désigne l'unité individuelle sensible, qui est constituée de matière et de formes.

X.3.1.7 Récapitulation

En I, 48, Achard énumère les unités qui sont dans le monde :

« Et c'est pourquoi l'on ne conçoit point que rien de semblable puisse advenir dans le domaine des esprits, qui n'ont pas de matière, non plus que dans celui des formes, quelles qu'elles soient, non plus que dans la matière seule, mais seulement dans ce qui consiste en matière et en formae⁹⁹⁰. »

« Mais si Dieu peut ce qui vient d'être dit à propos de tous les <êtres>, comment cependant le peut-il à propos des esprits, ou encore de ces <êtres> qui sont des assemblages d'esprits et de corps, ou encore de la matière première des choses, ou de toute forme, ou encore de bien des êtres qui consistent en matière et en forme ?⁹⁹¹ »

Voici la liste des unités :

- les esprits (*spiritus*) ;
- celles qui sont composées des esprits et des corps (« quae ex spiritibus corporibusque compacta sunt ») ;
- la matière première des choses (*materia rerum prima*) ;
- une forme (*qualibet forma*) ;
- celles qui sont constituées de matière et de forme (« quae constant de materia et forma »).

Cette liste, avec les notions que nous avons étudiées avant, permet d'établir l'image du monde selon Achard de Saint-Victor :

⁹⁹⁰ « Unde et simile aliquid non putatur in spiritibus, qui materiam non habent, fieri posse, sed nec in formis quibuslibet, nec etiam in materia sola, sed in eo solum quod constat ex materia et forma », *De unitate*, I, 48, éd. MARTINEAU, p. 124.

⁹⁹¹ « Si autem Deus id quod praedictum est de omnibus potest, quomodo tamen id de spiritibus potest, vel etiam de illis quae ex spiritibus corporibusque compacta sunt, vel de materia rerum prima, vel de qualibet forma, vel de multis etiam quae constant de materia et forma », *De unitate*, I, 48, éd. MARTINEAU, p. 126.

forma prima				ibi	substantia Dei
formae		res universalis, numeri, etc.			
res subjectae				hic	substantia
substantia = forma + essentia	res = forma + essentia simplex	res corporea (corpus) = forma + materia	res (persona humana) = spiritus (ou anima) + corpus		
materia rerum prima					

Ce tableau ne reflète pas tous les éléments étudiés ci-dessus. Par exemple, *essentia* peut désigner l'essence individuelle ou aussi l'essence de tout, comme chez Erigène. Achard parle aussi une fois de la matière corporelle (I, 39). La notion de *res* est ambivalente, car elle peut être *in intellectu*, ainsi qu'*in actu* (*res corporea*).

X.3.2 Quel est le principe d'identité de l'unité créée ?

En I, 48, Achard traite le problème de changement des choses dans le temps :

« Dans les choses corporelles, en effet, une chose numériquement la même demeure en un temps déterminé une certaine chose, la même numériquement qu'elle était, et puis, <dans un deuxième temps> elle cesse d'être une certaine chose qu'elle était, et elle devient une certaine chose numériquement autre qu'elle n'était, de telle sorte que, en des temps différents, elle est tantôt une certaine chose numériquement une, tantôt une certaine chose numériquement autre, tout en demeurant ensuite une chose numériquement une, et qu'elle peut, selon divers aspects, être dite aussi bien la même chose numériquement qu'elle fut, à savoir un corps numériquement le même, qu'une chose numériquement autre qu'elle ne fut, au sens où, par exemple, une statue, une coupe ou tout autre ouvrage de l'art, <si on le démolit et qu'on en reforme un autre semblable, devient> autre par le nombre tout en demeurant <ce qu'il est : statue, coupe> —et tout <en restant> aussi un même ouvrage de la nature <un même métal>. Du reste, dans le domaine des <êtres> naturels aussi, il peut arriver et il arrive sans doute qu'un corps qui demeure le même par le nombre soit

néanmoins tantôt cet arbre-ci, tantôt celui-là, ou bien tantôt cette herbe-ci, tantôt celle-là, ce qui, dans les corps, se produit assurément à cause de la nature de la matière⁹⁹². »

Nous croyons que dans ce passage, il faut distinguer « une certaine chose » et « une chose corporelle ». « Une certaine chose » est une unité intelligible. « Une chose corporelle » ou un corps représente l'unité matérielle.

Achard parle d'« une chose numériquement la même ». Supposons que cette expression renvoie à la définition de la différence numérique (*numero differentia*) de Boèce. Etre « numériquement la même », selon Boèce, désigne l'identité absolue de deux objets. Etre « une certaine chose numériquement autre » implique l'apparition d'une chose₂ à partir d'une chose₁ de sorte que la chose₂ n'est plus identique à une chose₁. Il s'agit bien, dans ce cas, d'une chose qui est une unité intelligible. Quand elle change, elle perd son identité. S'agit-il dans ce cas d'un changement accidentel ou substantiel ? L'exemple proposé (deux statues faites de la même matière) fait penser qu'un changement de forme substantielle a lieu.

En même temps, une chose corporelle reste la même. Il s'agit bien de la même matière. Et c'est dans ce sens qu'une chose reste « selon divers aspects la même chose numériquement qu'elle fut ».

Ainsi, Achard entend que, dans le monde sensible, tandis que la partie intelligible d'une chose change, la partie sensible (corps) peut rester la même.

Ensuite, Achard précise le rôle de la matière et des formes :

« Mais seulement dans ce qui consiste en matière et en forme, où une matière même identique reçoit et dépose, suivant sa qualité, des formes diverses, de sorte qu'à cause de l'unité numérique de la matière la chose demeure numériquement une, mais qu'à cause de la variation des formes elle cesse d'être même et devient autre⁹⁹³. »

D'après Achard, les changements sont possibles seulement dans les êtres qui sont constitués de matière et de formes. Les formes changent tandis que la matière reste numériquement une. Dans ce passage, Achard distingue encore une fois une chose corporelle, qui reste la même, et une chose

⁹⁹² « In rebus namque corporeis tempore eodem res eadem numero remanent quaedam numero eadem quae erat, et desinit esse quaedam quae erat, et efficitur res quaedam numero altera quam erat, ut sit temporibus diversis, modo res quaedam numero una, modo quaedam numero altera, manens tamen et post res numero una, et possit secundum diversa dici et res eadem numero quae fuit, utpote corpus numero idem, et res numero altera quam fuit, quemadmodum statua altera vel scyphus alter, vel quodlibet hujusmodi opus artificiale, numero alter <...> manens, quamvis etiam ipse idem opus naturale. Sed et in naturalibus contingere potest et contingit forsitan ut corpus idem numero manens nunc tamen sit haec arbor, nunc illa, vel nunc haec herba, nunc illa, quod utique in corporibus ex natura evenerit materiae. », *De unitate*, I, 48, éd. MARTINEAU, p. 124-5.

⁹⁹³ « Sed in eo solum quod constat ex materia et forma, in quo et materia eadem pro sua qualitate varias suscipit et deponit formas, ut propter materiam numero unam maneat res numero una, propter formarum variationem desinat esse <eadem et fiat> altera. », *De unitate*, I, 48, éd. MARTINEAU, p. 124.

intelligible, qui change. En définitive, le corps reste un grâce à sa matière, et les formes, qui lui correspondent, varient.

Voici comment le même corps existe là-bas :

« Là-bas, dis-je, ce corps est vu simultanément et dans une certaine unité corporelle à lui propre et dans toute cette multiplicité, ou plutôt cette infinité de formes par laquelle, tout en demeurant lui-même numériquement, il varie ou peut à ce point varier⁹⁹⁴. »

Rappelons la notion d'une chose *in intellectu* et *in actu* proposée en I, 43 et 46. Une chose *in intellectu* contient toutes les variations possibles d'une chose *in actu*, selon les dix catégories. Une chose *in intellectu* est un faisceau de formes. Ces formes varient *in actu*. Ainsi, plusieurs formes qui varient ici dans le même corps existent là-bas simultanément. Achard propose l'image du monde intelligible, qui est statique là-bas. Le monde sensible, ici, est au contraire dynamique. Les corps changent dans le temps. La matière permet à un corps de rester un.

Auparavant, nous avons posé la question : est-ce qu'une chose *in intellectu* est individuelle ?

« En effet, tout ce qui est ici est aussi là-bas, mais tout ce qui est là-bas n'est pas ici, et tous les êtres qui se succèdent aussi ici sont simultanément là-bas en raison de leur vitalité et de leur éternalité naturelles d'intellection. Simultanément donc, ce qui ne peut arriver dans les créatures, la même chose est là-bas une certaine chose numériquement une et une certaine chose numériquement autre, plus encore, <elle est> autant de choses que Dieu peut véritablement en faire, c'est-à-dire en nombre infini, et en toutes, pourtant, elle-même est là-bas une certaine chose même et numériquement une⁹⁹⁵. »

Nous avons établi qu'« être numériquement autre » peut impliquer le changement de la forme substantielle. Ainsi, la chose peut varier indéfiniment *in intellectu*. Il semble alors qu'elle n'est pas individuelle. Si une chose intelligible change de forme substantielle, elle peut être n'importe quelle chose corporelle dans le monde. A la fin du chapitre I, 48, Achard dit qu'il est digne de Dieu de voir les choses du monde et qu'il les voit en totalité (*tota*).

⁹⁹⁴ « Ibi, inquam, simul videtur et in sua quadam corporis unitate et in omni illa qua, ipsum numero manens, corpus variatur vel et adeo variari potest formarum multiplicitate vel potius infinitate. », *De unitate*, I, 48, éd. MARTINEAU, p. 124-127.

⁹⁹⁵ « Quicquid enim hic est et ibi, sed non omne quod ibi est et hic, et quaecumque et hic sibi succedunt ibi ex naturali vivacitate et aeternalitate intelligendi simul sunt. Simul ergo, quod in creaturis fieri nequit, res eadem ibi est res quaedam numero una et res quaedam numero altera, imo res numero tot quot vere ea<s> Deus facere potest, id est numero infinitae, et in omnibus tamen ipsa eadem ibi est res quaedam numero una », *De unitate*, I, 48, éd. MARTINEAU, p. 124-5.

Achard souhaite préciser sa réponse :

« Là-bas, dis-je, ce corps est vu simultanément et dans une certaine unité corporelle à lui propre et dans toute cette multiplicité, ou plutôt cette infinité de formes par laquelle, tout en demeurant lui-même numériquement, il varie ou peut à ce point varier⁹⁹⁶. »

Une chose intelligée là-bas est une chose corporelle faite ici. Cela implique la conclusion suivante :

« Si donc ici et là-bas les choses sont dites non seulement être les mêmes par le nombre, mais encore être les mêmes par le nombre parce que, comme on l'a dit, non seulement ce sont les mêmes par le nombre qui sont ici et sont intelligées là-bas, mais encore elles sont intelligées là-bas comme les mêmes numériquement qu'elles sont ici, il s'ensuit que, par la même raison et pour la même cause, elles seront dites de la même substance, de la même quantité et de la même qualité qu'elles sont ici. Là-bas, en effet, est intelligée et la substance, et la quantité et la qualité qu'elles ont ici, et encore absolument toutes les autres propriétés⁹⁹⁷. »

Dans le passage cité, il s'agit d'une chose corporelle. Elle est conçue là-bas avec l'ensemble des changements qu'elle subirait tout au long de son existence. Le fait même qu'une chose corporelle *in intellectu* puisse avoir des qualités différentes selon les dix catégories sert à développer cette chose *in actu*. Il semble qu'une chose intelligible a quand même une certaine identité et, par conséquent, les choses intelligibles sont différentes entre elles car elles sont des prototypes des différentes choses corporelles *in actu*.

Dans les chapitres I, 49-50, Achard insiste sur le fait que le mode *in intellectu* comprend les êtres *in actu*. Nous avons dit que cela implique l'identité qualitative des choses *in intellectu* et *in actu*, à savoir les choses *in intellectu* comprennent les qualités des êtres *in actu*. Il est possible que le même principe s'applique à l'identité quantitative. Les choses *in intellectu* ont toutes les formes possibles et en cela elles ne sont pas différentes les unes des autres. En même temps, chaque chose

⁹⁹⁶ « Ibi, inquam, simul videtur et in sua quadam corporis unitate et in omni illa qua, ipsum numero manens, corpus variatur vel et adeo variari potest formarum multiplicitate vel potius infinitate. », *De unitate*, I, 48, éd. MARTINEAU, p. 124-7.

⁹⁹⁷ « Si ergo hic et ibi dicuntur res non solum eadem numero esse, sed et esse eadem numero quia, ut dictum est, non solum eadem numero hic sunt et intelliguntur ibi, sed et ibi intelliguntur ut eadem numero quod hic sunt, consequens est ut ratione et causa eadem dicantur ibi esse ea<e>dem ipsa<e>, secundum substantiam quae hic sunt et quae hic sunt et quales hic sunt. Ibi enim intelligitur earum quam hic habent et substantia et quantita, et qualitas sed et caetera prorsus omnia. », *De unitate*, I, 48, éd. MARTINEAU, p. 128-9.

comporte son « histoire » – le faisceau des qualités successives qu'elle aura eues lors de son existence *in actu*⁹⁹⁸.

Quel est le principe d'identité d'une chose *in actu* ? Les passages étudiés nous poussent à dire qu'il s'agit de l'unité corporelle de la matière et non de la forme substantielle. Achard insiste sur le fait que « l'histoire d'une chose » (tous les changements de catégories qu'elle peut avoir subis lors de son existence) est concentrée autour de la matière qu'elle occupe en tant que corps. Une chose *in intellectu* est unique car elle contient le modèle précis d'une chose future *in actu*.

Contrairement à Hugues de Saint-Victor, Achard ne se demande pas si une chose reste la même quand elle augmente ou diminue. L'exemple d'une statue (être inanimé) montre qu'elle reste la même chose quand elle garde la même quantité de matière. Mais l'exemple d'un arbre montre qu'il imagine un être naturel (*naturalis*) comme un corps qui est une certaine unité matérielle (*materiam numero unam*). Quand une herbe se transforme en un arbre, sa quantité de matière change. Et pourtant, Achard les décrit comme une chose corporelle.

En définitive, en I, 48, par la *res* Achard comprend une chose intelligible qui consiste en des formes substantielles et accidentelles. De plus, il formule le problème de l'identité comme identité d'une chose dans les changements et non comme multiplication. De cette façon, sa manière de poser la question est plutôt aristotélicienne. C'est l'unité matérielle du corps qui reste identique dans les changements. Sa réponse est platonicienne : une chose corporelle *in actu* est unique car elle garde la même matière lors de ses changements. Et une chose *in intellectu* est différente des autres car elle est le prototype d'une chose concrète corporelle. Une chose *in actu* est identique à une chose *in intellectu*, mais une chose *in intellectu* contient plus d'éléments qu'une chose *in actu*.

Les êtres sensibles, selon Achard de Saint-Victor, ont également d'autres éléments que les formes. Il existe les essences (ou l'essence) et la matière. Achard parle également des êtres animés (les corps qui contiennent l'âme ou l'esprit), mais il ne développe pas ce sujet dans le *De unitate*.

Achard emploie la notion de substance. Elle peut être celle de Dieu (y compris la forme première) et celle du monde. Cette dichotomie se réfère sûrement à la manière de diviser le monde en deux, propre au médioplatonisme. Dans la première partie du *De unitate*, les substances désignent les genres (les accidents universaux selon Boèce), ce qui se réfère à la tradition de la logique platonicienne. Dans la deuxième partie, Achard utilise la notion de forme substantielle. Vu que les autres catégories d'Aristote sont présentes, il s'agit probablement de la substance en tant que première catégorie, qui peut désigner l'individu concret ou le genre. Les substances intéressent

⁹⁹⁸ Ilkhani arrive à la même conclusion : M. ILKHANI, *La philosophie de la création chez Achard de Saint-Victor*, Bruxelles, 1999, p. 175-6.

Achard car elles sont connues par Dieu. Il ne parle jamais du fait qu'elles subsistent ou reçoivent les formes. De cette façon, Achard reprend partiellement la doctrine de la substance des penseurs tardo-antiques (Calcidius et Boèce).

En effet, le potentiel de la notion de forme substantielle reste non utilisé par Achard. Aristote introduit cette notion pour définir une chose. La substance première chez Aristote est la chose concrète elle-même, l'unité minimale de son système métaphysique. La substance seconde, générique ou spécifique, reçoit chez les successeurs d'Aristote le nom de la forme substantielle. C'est un élément qui reste stable dans les changements, et de cette façon il définit la chose. Dans le *De unitate*, c'est l'unité corporelle (I, 48) qui fait qu'une chose sensible reste elle-même dans les changements.

L'*essentia* dans le *De unitate* désigne l'essence d'un être particulier. Elle n'est pas perceptible, ni connaissable (I, 43), et elle se réfère au Père (II, 4). L'expression *essentia simplex* (II, 10) employée dans les doctrines d'Erigène et de Guillaume de Champeaux et indique là l'essence unique de tous les êtres⁹⁹⁹. Mais le fait que chez Achard l'essence réfère au Père rapproche sa doctrine de celle d'Hugues qui dit que l'essence est la manifestation du Père dans le monde (*De tribus diebus*, XVI). Cela fait de l'essence un élément principal qui fait qu'une chose est ce qu'elle est. A notre avis, il est ainsi fort possible qu'Achard suive la même doctrine qu'Hugues.

Les choses existent de deux façons selon Achard : intelligible et sensible. Les choses sensibles sont dans le monde créé, elles sont sujettes aux universaux et aux autres notions communes. Elles sont corporelles, et donc, elles restent elles-mêmes le temps qu'elles gardent l'unité matérielle du corps. Les choses intelligibles sont dans l'intellect de Dieu. Chaque chose intelligible contient l'histoire de la vie d'une chose corporelle, mais aussi tous les éléments qui peuvent constituer une chose. Il existe aussi les choses universelles. Elles sont constituées d'un seul élément : l'universel.

Une chose intelligible consiste en plusieurs formes, y compris en des formes substantielles et accidentelles. Cette définition a été sûrement influencée par la doctrine des *Catégories* d'Aristote qui décrit un être concret comme l'union de la substance (forme substantielle) et des accidents (formes accidentelles). Cependant, Achard n'insiste pas sur l'importance de la forme substantielle dans la définition d'une chose. La même approche a été choisie par Gilbert de Poitiers qui définit un subsistant (un être concret) comme faisceau d'une pluralité de formes. Les formes sont classées selon l'ordre du plus générique au moins générique de sorte que chaque forme est accrochée à la forme précédente comme à sa subsistance. Chaque chose a un grand nombre de formes, mais ce

⁹⁹⁹ Ilkhani pense aussi que l'essence est unique de toutes les choses. Il ne parle pas de la doctrine de l'essence générale, mais seulement le fait que l'*essentia* désigne l'*esse* des choses. M. ILKHANI, *La philosophie de la création chez Achard de Saint-Victor*, Bruxelles, 1999, p. 185.

nombre est limité par la forme principale. Par exemple, l'homme a toutes les formes qui peuvent appartenir à l'homme : sagesse, capacité de rire, corporéité, etc.¹⁰⁰⁰

La notion de corps utilisée par Achard est assez standardisée. Le corps consiste en matière et en formes, comme plusieurs penseurs tardo-antiques et médiévaux le disent. Achard utilise également la notion de corps mathématiques, lesquels qui ne sont pas matériels.

Achard reprend la notion de matière première, mais aussi de matière concrète, comme plusieurs de ses prédécesseurs. Il ne parle pas des quatre éléments.

En définitive, une chose, dans la *De unitate*, n'est pas identique à une forme. Elle est dans la matière, elle s'appuie sur une essence et elle contient plusieurs formes substantielles et accidentelles.

Il nous reste à définir une forme singulière. Il est logique de supposer qu'il s'agit d'une forme individuelle. Le problème est qu'Achard n'utilise pratiquement pas cette notion. En I, 48, il emploie la notion de chose corporelle. Cette chose possède le faisceau de formes qui changent tout au long de son existence. On peut supposer qu'une forme individuelle comprend d'une certaine façon ce faisceau limité des formes. Et pourtant, il est difficile de trouver une confirmation directe de cette hypothèse dans le *De unitate*.

En conséquence, le principe d'identité des choses corporelles dans les changements est le corps (l'unité matérielle) qui reste la même. Les choses intelligibles sont individuelles car elles sont les prototypes de différentes choses corporelles et ont des images de ces choses en elles.

Pour établir l'identité d'une chose Achard prend le même paradigme qu'Erigène et Hugues : l'identité dans les changements. Tandis que les deux premières choisissent la réponse traditionnelle – l'identité est définie à travers une forme principale – Achard écarte ce paradigme. Une chose corporelle est identique grâce à une certaine unité matérielle qui lui est propre.

¹⁰⁰⁰ « Cuiuslibet enim subsistentis tota forma substancie non simplex est. Atque illorum, que toti ipsi uel singulis eius partibus adsunt, accidencium multo numerosior est multitudo. Que tamen omnia de subsistente dicuntur ut de aliquo homine tota forma substancie qua ipse est perfectus homo: et omne genus omnisque differentia ex quibus est ipsa composita ut corporalitas et animatio et huiusmodi alie: et denique omnia que uel toti illi forme adsunt - ut humanitati risibilitas – uel aliquibus partibus eius – ut color, qui corporalitati, et scientia que adest rationalitati - et huiusmodi alia infinita. », GILBERT DE POITIERS, *Expositio in Boethii librum primum de Trinitate*, dans *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, ed. N. M. HÄRING, Toronto, 1966 (Studies and Texts, 19), p. 90.

Conclusion

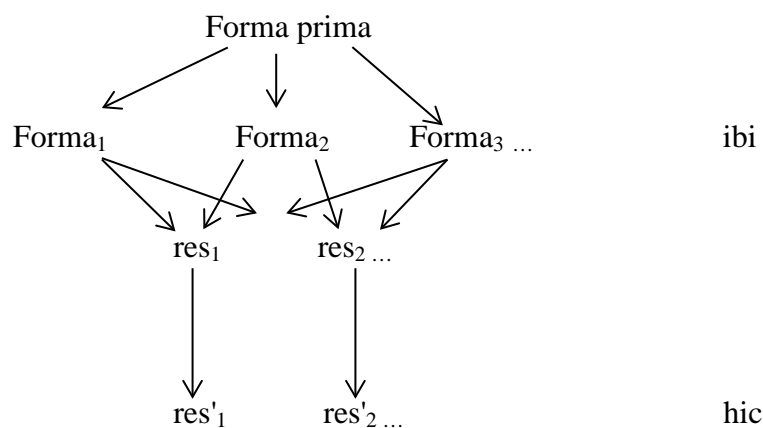
Nous avons étudié la doctrine de la multiplicité des êtres dans le monde créé du *De unitate*. D'après Achard, le monde a été créé en deux étapes : intelligibles et sensibles. D'abord Dieu avait fait auprès de lui les prototypes intelligibles, et ensuite il a créé les êtres sensibles selon ces prototypes. En même temps, Achard voit les prototypes et les copies exister simultanément : les premiers sont *in intellectu* et les deuxièmes *in actu*. De cette façon, l'unité du monde créé est due à l'identité des contenus des unités *in intellectu* et *in actu* et la multiplicité se réduit à la question du nombre des objets intelligibles et sensibles.

Les penseurs platoniciens enseignent que les êtres intelligibles (idées, espèces, causes) ont été créés dans l'esprit de Dieu avant que le monde matériel ait été fait. Les êtres intelligibles ont une nature et une structure différentes de celles des êtres sensibles. De plus, ces êtres intelligibles sont homogènes : les idées de Platon reprises par Apulée, Augustin et Erigène, les espèces de Calcidius, les catégories de Boèce, etc. Contrairement à ces penseurs, Achard met deux sortes d'unités *in intellectu* et *in actu* : les formes et les choses.

Après avoir étudié la doctrine des formes du *De unitate*, nous pouvons conclure que les formes *in intellectu* sont simples car elles consistent en une seule forme (par exemple carré, homme, âme, etc.). Elles restent simples également *in actu*, une fois imprimées dans les différentes choses sujettes.

Les choses consistent en plusieurs formes *in intellectu* et *in actu*. Tandis qu'*in intellectu* ces formes coexistent, *in actu* elles sont successivement. Le nombre des choses *in intellectu* et *in actu* est le même. Les énoncés vrais à propos de Dieu et des créatures sont les éléments qui consistent en plusieurs formes unies. Ils sont composés *in intellectu* et *in actu*.

Voici notre reconstruction de la vision métaphysique du monde du *De unitate* :



Les formes *in intellectu* se multiplient. D'abord, les formes se distinguent à l'intérieur de la forme première. Ensuite, chaque chose intelligible contient en elle la pluralité des formes. En même temps, Achard adopte l'exemplarisme radical concernant la relation des choses *in intellectu* et *in actu* : il existe le même nombre de choses ici et là-bas. Il faut préciser que même si sur notre schéma les formes précèdent les choses, nous n'avons pas de raisons de dire que cela soit le cas dans le *De unitate*. Les formes sont *in intellectu*, ainsi que les choses.

Dans ce contexte, Achard pose le problème de l'identité des choses dans les changements : qu'est-ce qui fait qu'une chose reste elle-même ? La réponse est l'unité matérielle d'un corps *in actu*. Toutes les formes qui appartiennent aux corps le temps qu'il soit un, sont intelligées comme l'image d'une chose *in intellectu*.

Nous avons étudié trois principaux sujets du *De unitate* : les formes, la division *in intellectu* et *in actu* et le monde sensible. La notion de la forme comme une des sortes de raisons éternelles n'apparaît pas chez les victorins sauf Achard. Contrairement à Achard, Hugues ne développe pas la doctrine de la hiérarchie des formes. Apparemment, Achard a été plus inspiré par Augustin, Boèce et Erigène que par Hugues et les autres victorins. Hugues ne met pas non plus au premier plan de son travail la doctrine du Verbe-intellect de Dieu. Comme nous l'avons démontré, Hugues utilise la notion de *forma*, mais sa signification est plus proche d'une idée de Platon ou de cause d'Erigène. C'est un prototype d'une chose individuelle, qui la forme. Achard garde cette signification, mais il précise également le contenu sémantique de la forme. Il approche la doctrine des formes avec celles des universaux, nombres et d'autres unités intelligibles.

En même temps, Hugues reprend plusieurs autres éléments des doctrines platoniciennes. Par exemple, il distingue les êtres *in actu* et *in ratione* (*Sententiae de divinitate*) et la création rationnelle et corporelle. Ainsi, Augustin, Hugues et puis Achard disent que les unités sont intelligibles et sensibles selon différents modes (*in arte/in opere, in ratione/in actu, in intellectu/in actu*). Hugues dit que le Père se manifeste à travers l'essence. Les indications pour cette doctrine se trouvent aussi chez Achard (II, 4).

Hugues et Achard reprennent quelques doctrines concernant le monde sensible qui ont été répandues au Moyen Age :

- un être sensible consiste en matière et en formes ;
- la notion intelligible d'une chose consiste en un faisceau des formes (catégories) ;
- la matière première n'est pas perceptible par les sens.

Hugues emploie la doctrine des quatre éléments et Achard non.

Hugues décrit les êtres qui sont connus par Dieu avec toutes les qualités qu'ils auront une fois créés. Achard décrit de la même manière les choses *in intellectu*. Chez Hugues les êtres sont

discernés dans la totalité de la connaissance de Dieu, chez Achard les formes sont distinguées dans la Forme première.

Hugues introduit le *hoc aliquid* – un être concret – hérité d'Aristote. Il pose la question des changements des corps dans le temps et il dit que c'est une forme qui définit l'identité d'un corps. Achard prend une chose corporelle comme élément principal du monde sensible. L'identité de cette chose dans les changements est assurée par l'unité matérielle d'un corps sensible. De cette façon, Hugues et Achard ont voulu décrire le monde sensible et aborder le problème des changements, mais chacun l'a fait à sa manière.

Tous ces exemples montrent qu'Hugues et Achard ont été inspirés par les mêmes doctrines, mais chacun reste original dans ses développements.

CONCLUSIONS GENERALES

Au cours de cette thèse, nous avons étudié la coexistence de l'unité et de la pluralité en Dieu et dans le monde créé, dans le *De unitate* d'Achard de Saint-Victor. Achard explique de manière détaillée comment l'unité devient la Trinité et comment la pluralité des êtres intelligibles a été conçue par Dieu dans le Verbe. Il suggère que le monde sensible a été créé selon cette image dans l'esprit de Dieu. Dans l'ensemble, Achard suit le schéma élaboré par les Pères de l'Eglise et transmis par Augustin.

Pourtant, si ce schéma décrit dans les grandes lignes la doctrine chrétienne, Achard surprend aussi son lecteur. Au lieu de proposer un traité strictement théologique, comme nous l'attendrions d'un victorin, il introduit des éléments métaphysiques en employant l'outillage de la *Logica vetus*. D'abord dans les chapitres I, 9-11, où il explique l'unité et l'égalité comme des substances différentes (accidents universaux selon la terminologie boécienne) qui sont en réalité la substance unique de Dieu. Et ensuite, dans les chapitres I, 37-II, 16, où les doctrines des trois sortes de raisons et du Verbe de Dieu côtoient un questionnement concernant les statuts des différents objets intelligibles (choses, nombres, universaux, énoncés, etc.). Le nom du traité *De unitate et pluralitate creaturarum*, bien qu'il ne soit pas certain qu'Achard en soit l'auteur, permet de supposer que l'auteur était principalement préoccupé de savoir comment la pluralité provient de l'unité. Pourtant, Achard traite aussi les problèmes de l'identité et de la définition de la chose.

Grâce au rapprochement entre l'outillage aristotélicien et la doctrine de la prédication, nous avons pu voir dans la formule trinitaire d'Achard – l'Unité, l'Egal et l'Egalité – une application de la doctrine contemporaine de la fonction logique qui est un équivalent de la prédication extra-catégorielle – $A(u_1, u_2)$. Une autre interprétation contemporaine se fait à travers la théorie des ensembles – $U = (U, a_1, a_2, \dots, a_n)$ – où l'unité est un ensemble qui comprend ce qui lui est égal, l'égalité et l'unité elle-même. Nous voyons qu'Achard cherchait des moyens novateurs pour expliquer la Trinité. Son outillage logique se rapproche de celui que les logiciens contemporains utilisent pour exprimer la relation entre les êtres dans le monde. Cela montre que les acquis de la philosophie médiévale peuvent être expliqués avec les termes de la pensée moderne.

Dans la première partie de notre recherche, nous avons établi que le *De unitate* d'Achard de Saint-Victor est soit inachevé, soit altéré, soit les deux. Il se divise facilement en deux parties thématiques :

- la Trinité (I, 1-36) ;
- les raisons éternelles (I, 37-II, 20).

Le *De unitate* contient plusieurs indications de son inachèvement, que l'on considère l'absence d'introduction et de conclusion, ou le découpage imparfait des chapitres. De plus, il n'est

pas logiquement terminé. Achard promet de parler de trois sortes de raisons éternelles (formelles, finales et déployantes), mais il n'en décrit finalement que deux. En II, 21, Achard décrit les quatre grâces. Cette démarche peut être perçue soit comme une digression spirituelle du projet métaphysique du traité, soit comme un retour vers la question initiale à propos de la Trinité.

L'étude du seul manuscrit *De unitate, Padova 89*, a montré que l'édition de Martineau est satisfaisante. Lors de l'analyse postérieure, nous avons tenu compte d'une lecture alternative des quelques abréviations douteuses (comme la *veritas* et l'*unitas*, et le *hic* et *hoc*).

Dans le chapitre III, nous avons dégagé les thèses élémentaires du *De unitate*, établi le plan du traité et montré son arrière-plan platonicien. Nous avons également établi les sujets qui vont servir à développer les principaux thèmes du *De unitate*, à savoir :

- l'unité et la pluralité en Dieu : le rapport entre l'unité et la pluralité aux différents niveaux, l'apparition et la procession des personnes de la Trinité, la création de la pluralité des raisons dans le Verbe de Dieu.
- l'unité et la pluralité dans les créatures : les formes en tant qu'exemplaires des choses, la relation entre les êtres intelligibles et sensibles, les éléments du monde sensible.

Dans la deuxième partie de notre thèse, nous avons analysé la relation de l'unité et de la pluralité en Dieu dans le *De unitate*. Pour Achard, il existe trois pluralités en Dieu :

- les propriétés ;
- les personnes divines ;
- les raisons dans le Verbe.

Dans le *De unitate*, les personnes sont expliquées comme l'Unité, l'Egal et l'Egalité. Nous étudions cette formule dans le chapitre V. C'est une modification de la formule augustinienne : l'Unité, l'Egalité et la Connexion. La triade achardienne permet de dire que « l'unité est égale à l'égalité ». Dans la créature, l'unité est imparfaite, elle est la ressemblance. L'égalité imparfaite des créatures est la participation. Prises comme deux personnes, l'unité et l'égalité participent l'une à l'autre. Prises comme la substance unique de Dieu, elles sont égales. Cette doctrine d'Achard provient de la doctrine de l'unité d'Augustin. Augustin dit que les créatures sont unes car elles ressemblent à l'unité première de Dieu, et les propriétés de Dieu sont unes car elles sont la substance unique. Sous l'influence de la doctrine aristotélico-boétienne de la prédication, Erigène introduit la distinction entre la prédication par participation des créatures aux propriétés de Dieu, et la prédication par essence de ces propriétés mêmes en Dieu.

Nous avons étudié les personnes divines dans le chapitre VI. Nous avons traité en particulier la procession trinitaire *ad intra* et *ad extra*. Dans les chapitres I, 13-16 du *De unitate*, Achard établit les critères de la pluralité des personnes :

- il faut que chaque personne puisse être dite par elle-même « personne », prise isolément ;
- il faut que chacune reçoive séparément le nom de « personne » ;
- de l'une d'entre elles procède la seconde, et des deux la troisième.

Dans les chapitres I, 18-36, Achard démontre pourquoi les personnes ne sont que trois et explique les noms des personnes. Il traite dans quelques cas de l'hypothèse d'une quatrième personne, mais c'est seulement pour démontrer qu'une telle hypothèse est faussée.

Dans le reste du *De unitate*, Achard introduit brièvement les personnes séparées pour montrer que la vie intérieure de la Trinité est le modèle de la procession de la Trinité vers l'extérieur. Les causes exemplaires sont dans le Fils, et le Saint-Esprit dirige les distributions de ces causes dans le monde.

Nous avons également montré que la doctrine des personnes d'Achard est proche de celle de son confrère Richard.

La troisième pluralité en Dieu est la pluralité des raisons dans le Verbe. Achard reprend la doctrine médioplatonicienne transmise par Augustin, qui envisage les idées comme pensées dans l'intellect de Dieu. Il existe trois sortes de raisons pour une chose créée : *finalis*, *formalis* et *explicatrix* (*causa*, *forma*, et *modus*). Les raisons ont été d'abord créées de manière intelligible dans le Verbe, et ensuite infusées dans la création sensible. Les raisons formelles correspondent à ce que Dieu *sait* faire, et les raisons déployantes (*explicatrix*) à ce qu'il *peut* faire.

La troisième partie de notre thèse est consacrée à l'explication de l'entrelacement de l'unité et de la pluralité dans le monde créé. La partie intelligible de la créature est décrite à l'aide de la notion de *forma*. Nous l'avons étudiée dans le chapitre VIII. Achard comprend la forme comme la raison d'une chose. Elle hérite ainsi, de la notion d'idée de Platon, la propriété d'être la cause d'une chose. En même temps, une forme se superpose à un réceptacle : la matière ou les autres formes. En cela, la forme, chez Achard, hérite aussi de la notion de forme d'Aristote.

Les formes sont des unités intelligibles élémentaires. Elles peuvent être substantielles, accidentelles, mais aussi être des nombres, des universaux, des énoncés, etc. Les choses peuvent être décrites à l'aide des formes. Il existe une hiérarchie des formes : la forme première qui est le Verbe, les formes créées dans le Verbe et les formes sensibles dans les choses. En même temps, elles sont toutes identiques : la forme dans le Verbe est la même que dans une chose. La forme première est les formes créées.

Achard commence l'explication de son système métaphysique en partant du niveau le plus haut (*ibi*), où Dieu et les êtres intelligibles existent. Et il descend vers le bas (*hic*), où les choses sensibles existent. Les modes d'existence des unités à ces deux niveaux sont désignés par le couple terminologique *in intellectu/in actu*. Dans le chapitre IX, nous avons établi que cette distinction en

deux niveaux des êtres (conçus dans l'intellect de Dieu et faits dans la matière) est commune à Augustin, Erigène et Hugues de Saint-Victor. Cette distinction fait partie de la doctrine chrétienne selon laquelle Dieu a d'abord créé le monde de manière intelligible dans son Verbe, et ensuite de manière sensible (*Jean*, I, 1-12). En effet, à partir du chapitre I, 37, Achard propose son explication de la structure métaphysique du monde créé. La pluralité du monde, selon Achard, apparaît d'abord dans une première unité intelligible – le Verbe. Les exemplaires des choses sont créés *in intellectu*, puis *in actu*. La principale question de cette partie est : comment comprendre et ordonner ce monde ? Achard la pose de la manière suivante : est-ce qu'il existe le même nombre d'éléments ici (*hic*) et là-bas (*ibi*) ? Cette question remonte à l'alternative proposée par des penseurs anciens :

- décrire les unités intelligibles élémentaires (les idées comme la beauté, la bonté, etc.). Introduite par Platon, cette approche a été enrichie par Aristote. Les unités intelligibles élémentaires sont désormais des catégories qui décrivent les choses. La multiplication a lieu lors du passage des idées du haut aux choses en bas.

- prendre comme point de départ l'unité sensible élémentaire : la chose. Aristote la définit comme substance première. Les stoïciens et Augustin décrivent les êtres intelligibles comme prototypes des êtres concrets sensibles. Il existe le même nombre d'êtres intelligibles et sensibles.

Achard combine ces deux approches. Dans sa doctrine, il introduit deux sortes d'éléments : les formes et les choses. Les deux existent *in intellectu* et *in actu*. Les formes se multiplient dans les choses *in intellectu*. Les choses *in intellectu* sont des exemplaires des choses *in actu*.

En effet, les choses *in intellectu* contiennent toute la variété des formes possibles. Cela pose une autre question : comment une chose est-elle différente d'une autre ? Nous y avons répondu dans le chapitre X, où nous établissons qu'Achard décrit de manière différente la chose *in intellectu* et *in actu*. La première est statique et la deuxième est dynamique. Elle change lors de son existence. La chose *in actu* reste elle-même tant qu'elle garde le corps matériel unique. Une chose *in intellectu* est différente des autres parce qu'elle contient l'histoire de la future chose *in actu*. C'est-à-dire, la séquence des formes qu'une chose *in actu* adoptera lors de son existence en tant que corps unique.

Dans ce même chapitre, nous avons également étudié les éléments du monde sensible. Une chose consiste en une essence individuelle et en des formes. Les essences ne sont pas connues par l'homme, mais elles sont intelligées par Dieu dans leur simplicité propre. L'essence simple se réfère au Père. Une chose consiste également en des formes et en la matière. Achard emploie les notions de matière première de choses et de matière corporelle. Un autre élément de la structure métaphysique achardienne est la substance. Dans la première partie du *De unitate*, elle désigne les attributs de Dieu (sagesse, bonté, etc.), dans la deuxième une sorte de forme (forme individuelle et générale). Dans les deux parties, les substances évoquent parfois les substrats intelligibles (*ibi*) et sensibles (*hic*).

Une interprétation de la doctrine d'Achard a été déjà proposée par Ilkhani en 1999. Même si, en général, cette interprétation nous paraît correcte, nous avons plusieurs éléments à lui reprocher. Ilkhani trace les parallèles entre le Père, le Fils et l'Esprit-Saint, les trois sortes de raisons et l'essence, la forme et la substance. Pourtant, la pluralité des raisons est dans le Verbe qui est le Fils. Et il n'y a aucune référence entre la substance et l'Esprit-Saint dans le *De unitate*.

En définitive, Achard adopte une vision du monde médioplatonicienne selon laquelle Dieu a les exemplaires des choses comme prototypes des êtres dans son Verbe-intellect. En même temps, il enrichit cette doctrine par l'ajout de plusieurs éléments sémantiques. Lorsqu'il décrit les formes, il soulève notamment des questions concernant le statut des nombres, des universaux, des énoncés vrais et des objets mathématiques.

En définitive, Achard répond à une des principales questions métaphysiques : comment le monde sensible peut-il être décrit à l'aide des unités intelligibles ? Il accepte les doctrines des universaux développées par ses prédécesseurs : les unités élémentaires intelligibles se multiplient. Et en même temps, il se pose des questions concernant le statut des unités élémentaires sensibles. C'est en cela que l'avancée métaphysique d'Achard de Saint-Victor se manifeste.

Achard le platonicien

Dans la première partie de notre recherche, nous avons trouvé, dans le *De unitate*, plusieurs éléments provenant des systèmes platoniciens. Désormais, il est possible d'inclure d'autres sources qui auraient pu inspirer Achard pour créer sa doctrine :

- la dualité est une étape entre l'unité et la Trinité – Augustin ou Boèce ;
- Achard décrit trois niveaux d'être : Dieu, les êtres intelligibles dans l'intellect de Dieu et le monde sensible – Augustin, Apulée, Boèce et Erigène ;
- la distinction entre deux modes d'être : intelligible (*in intellectu*) et sensible (*in actu*) – Augustin et Erigène ;
- la doctrine du *Logos* qui est l'intellect et qui contient les prototypes des choses créées – Augustin et Erigène ;
- les unités intelligibles sont les prototypes des êtres sensibles, leur formation (la forme première, les formes créées, les *idos*) correspond à trois niveaux de la hiérarchie médioplatonicienne (Dieu, idées, matière) – Augustin et Calcidius ;
- la notion de cause du *Timée* (28a) ;
- la notion de raisons déployantes (des modes qui expliquent les modifications que la chose subit lors de son existence dans le monde). Ce concept est proche de celui des raisons séminales

d'Augustin et des *logoi* des stoïciens. Pour les expliquer Achard emploie le mot *nous*, qui désigne le deuxième Dieu chez Calcidius.

Achard reprend aussi certains éléments du néoplatonisme. Par exemple, il utilise le concept de la première unité multiple pour construire sa doctrine des formes et des causes. La Forme première contient les formes et la Cause unique les causes. De cette façon, les raisons proviennent de l'unité première jusqu'au monde sensible. La notion d'unité première, qui est en tête de chaque subdivision, a peut-être été pensée sous l'influence du néoplatonisme.

Le monde intelligible a la priorité sur le monde sensible car les êtres *in intellectu* existent dans l'esprit de Dieu. De cette façon, leur nature est proche de celle de Dieu. La thèse selon laquelle Dieu attribue une partie de sa nature aux objets intelligibles s'inscrit bien dans les systèmes néoplatoniciens.

La nature des objets intelligibles est plus parfaite que celle des êtres sensibles. Les formes exemplaires contiennent non seulement des caractéristiques qui leur sont propres (êtres éternels et immuables), mais aussi des caractéristiques d'êtres sensibles (êtres temporels et muables). Par conséquent, les êtres intelligibles ont plus d'éléments que les êtres sensibles. Les choses intelligibles, par contre, perdent certaines caractéristiques quand elles deviennent sensibles, et la notion de dégradation est donc aussi présente dans la doctrine d'Achard. Cela ne dévalorise pas pour autant les êtres sensibles. Au contraire, la fin de l'existence de certains objets intelligibles (des choses et des formes) est la création d'êtres sensibles. Les objets intelligibles contiennent en eux les « histoires » du développement des choses dans le monde sensible.

Il est temps pour nous de voir en quoi la doctrine d'Achard dépasse la pensée néoplatonicienne ou du moins s'en écarte. Les néoplatoniciens enseignent que tout provient d'une source unique. Mais selon Achard, Dieu est pluriel. Il est l'unité multipliée. La pluralité de Dieu est la cause de la pluralité du monde. L'unité ici n'est pas le premier principe, mais un aspect de ce principe. L'unité apparaît dans chaque niveau de la hiérarchie ontologique d'Achard : en Dieu, dans son intellect (la forme première) et dans le monde créé (l'unité de chaque chose est assurée par son exemplaire intelligible).

Dans le néoplatonisme, la source est simple et ses dérivés complexes. Achard dit que Dieu est plus parfait que les créatures car il a une image des créatures en lui. Il imagine non seulement ce qui existe, mais aussi ce qui peut exister. Potentiellement, il contient dans son intellect plus d'éléments que la création sensible entière. De cette façon, Achard enseigne que Dieu n'est pas une source simple.

Les néoplatoniciens insistent sur la procession des hypostases à partir de l'unité première. Les êtres des niveaux plus bas participent aux êtres des niveaux plus élevés. Cette thèse est déjà contestée par les chrétiens qui disent que Dieu ne procède pas directement dans le monde car il a

une nature différente de celle du monde. Pour eux, Dieu ne peut pas proliférer directement dans le monde. Pourtant, le christianisme accepte la pluralité des personnes en Dieu et leur procession l'une de l'autre. Pour expliquer cela, Augustin introduit l'idée que les relations entre les personnes et Dieu, et celle entre Dieu et les êtres du monde créé sont différentes. Pour lui, il s'agit dans le premier cas de l'identité de la substance, et dans le deuxième, de la participation. L'unité et l'égalité sont vues comme deux substances qui existent comme une seule substance en Dieu. Elles sont identiques comme une substance et liées par la relation logique de participation, ce qui leur permet d'être deux personnes séparées de Dieu. Nous avons démontré que cette distinction a été inspirée par les prédications intra-catégorielle (la sagesse est sage) et extra-catégorielle (quelqu'un est sage) introduites par Aristote. De cette façon, Augustin modifie le schéma métaphysique néoplatonicien de la descente directe des êtres à partir de la source première.

Achard reprend l'approche d'Augustin et l'applique pour résoudre le paradoxe trinitaire (expliquer trois personnes en une seule substance). La relation entre les personnes est celle de la participation. L'unité de Dieu est assurée par le phénomène de l'existence (que les personnes soient une). La première relation est analogue à la prédication extra-catégorielle (l'unité participe à l'égalité), la deuxième à l'intra-catégorielle (l'unité est l'égalité). Ainsi, Achard trouve le moyen d'expliquer la procession des personnes comme une action logique. De cette façon, il écarte le schéma néoplatonicien de la procession des hypostases.

Dans l'introduction, nous avons décrit les principaux traits du médioplatonisme. Nous avons vu que le médioplatonisme est plutôt défini comme une unité chronologique et le néoplatonisme comme une unité doctrinale. Le néoplatonisme est la philosophie qui accepte la primauté d'une source unique et la procession de tous les éléments à partir de cette source.

Nous avons trouvé plusieurs éléments du médioplatonisme chez Achard. Mais vu que ce courant n'a pas d'unité doctrinale, que la plupart de ces thèses correspondent aux doctrines chrétiennes et qu'Achard n'appartient pas à la période chronologique définissant le médioplatonisme, il est impossible de dire qu'Achard était médioplatonicien. Nous pouvons seulement affirmer qu'il en a accepté certaines thèses. Contrairement aux éléments néoplatoniciens, les sources latines des éléments médioplatoniciens sont faciles à établir. Ce sont les doctrines de Sénèque, de Calcidius et d'Augustin.

Nous avons montré qu'Achard n'était pas néoplatonicien. Il propose le schéma métaphysique suivant : les personnes sont multiples en Dieu et cette pluralité cause la pluralité dans les créatures. Achard incorpore des éléments des doctrines néoplatoniciennes, mais non l'essence du néoplatonisme. Il en accepte les éléments les plus généraux :

- la procession des êtres à partir de la source ;
- la priorité des êtres sensibles ;

- la nature imparfaite des êtres sensibles.

Ces éléments apparaissent chez plusieurs autres penseurs chrétiens, et il est par conséquent difficile d'établir une unique source néoplatonicienne de la doctrine d'Achard.

Le caractère platonicien de la doctrine d'Achard a été déjà affirmé par Châtillon, Martineau et Ilkhani. Châtillon a remarqué la ressemblance entre Achard et Erigène. Après avoir étudié la continuité des principales doctrines platoniciennes, nous pouvons dire que les doctrines qu'Erigène partage avec Achard ont déjà été établies par Augustin. En même temps, plusieurs éléments de la doctrine d'Erigène (comme, par exemple, le traitement des personnes de la Trinité comme causes premières) n'ont pas été empruntés par Achard. La similitude entre Erigène et Achard nous semble donc plutôt due à l'influence d'Augustin.

Plusieurs éléments de l'héritage platonicien repris par Achard apparaissent également chez ses contemporains :

- la définition de la Trinité à partir de la formule augustinienne *Unitas, Aequalitas, Connexio* que l'on trouve chez Richard de Saint-Victor, Thierry de Chartres, Clarembaud d'Arras et Alain de Lille. Cette formule provient des sources pythagoriciennes du médioplatonisme ;

- la distinction aristotélicienne des raisons (finale, formelle, efficiente, matérielle), chez Thierry de Chartres, Guillaume de Conches et Jean de Salisbury ;

- les variations de la triade puissance, sagesse, bonté sont un thème tardo-antique d'origine platonicienne, qui trouve une seconde jeunesse chez Abélard, Hugues et Richard de Saint-Victor, Guillaume de Conches, etc. ;

- la doctrine des idées-archétypes dans l'esprit de Dieu exposée par Augustin (*Quaestio 'De ideis'*), chez Hugues de Saint-Victor, Bernard de Chartres et Guillaume de Conches.

Cela prouve que plusieurs penseurs du XII^e siècle ont été influencés par les mêmes doctrines platoniciennes. En même temps, il ne faut pas exclure les influences mutuelles qui ont eu lieu à l'époque.

Achard le victorin

Nous avons étudié les schémas métaphysiques et sémantiques utilisés par Achard dans sa doctrine. Le contenu des chapitres I, 9-11 et I, 37-II, 16 suggère qu'il peut être rattaché à la pensée préscolastique enseignée dans les écoles du XII^e siècle. En même temps, certaines de ses thèses centrales sont semblables à celles de ses confrères victorins. Il s'agit notamment des stratégies pour expliquer la Trinité qui sont similaires à Richard et à Achard :

- la formule *Unitas, Aequalitas, Connexio* a été exposée par Richard dans sa lettre *De tribus personis appropriatis* ;

- pour établir la définition des personnes, Achard compare les pluralités en Dieu (Trinité) et dans l'homme (l'âme et le corps). Richard les compare de la même façon pour comprendre la pluralité de Dieu ;

- les personnes sont multiples car elles se différencient par leurs relations d'origine (Richard appelle cette capacité « avoir des origines différentes ») ;

- Achard et Richard procèdent par l'absurde pour démontrer l'impossibilité d'une quatrième personne dans la Trinité ;

- les deux auteurs proposent des développements concernant les noms des personnes, notamment *genitus*, à la base de la doctrine d'Augustin ;

- ils posent la question concernant l'équilibre de la sagesse et de la puissance de Dieu, à savoir si Dieu sait plus qu'il peut.

Voici les similitudes entre Hugues et Achard :

- Chez les deux, la pluralité des causes est dans la Sagesse divine.

- La doctrine des appropriations chez Hugues permet d'expliquer le nom des causes *explicatrices* chez Achard. Selon Hugues, la puissance déploie (*explicat*) les causes dans les œuvres.

- Le créateur se manifeste dans la créature. Chez Achard les unités dans le monde participent à l'unité de Dieu, et la similitude dans le monde participe à l'égalité parfaite en Dieu. Chez Hugues les êtres participent également à Dieu, mais les personnes se manifestent aussi dans le monde à travers les appropriations trinitaires (la puissance, la sagesse et la bonté, reflétées dans l'immensité, la beauté et l'utilité des créatures).

- Hugues fait une distinction binaire : visible-invisible, exprimée par les adverbes *hic* et *ibi* et les adjectifs *illa* et *ista*. Achard distingue de même des objets *ibi* et des choses *hic*.

- Hugues reprend la doctrine augustinienne de la création intellectuelle première des êtres dans l'esprit de Dieu qui précède leur création matérielle. Il parle du fait qu'il existe *ibi* des choses futures qui vont être créées *hic*. Dans les *Sententiae de divinitate*, Hugues distingue deux modes d'existence des choses : *in actu* et *in ratione*. Et dans le *De tribus rerum subsistentiis*, il en distingue trois : *in actu*, *in intellectu* et *in ratione*. Ces trois modes désignent les choses, leurs notions dans l'intellect humain et dans la connaissance de Dieu. Dieu connaît les êtres singuliers dans la totalité, mais aussi le destin de chaque chose qui va émerger de cette totalité première. Il connaît les choses imparfaites et temporelles de manière parfaite et éternelle. Achard reprend également cette doctrine. Il distingue deux modes d'existence : *in actu* et *in intellectu*. Le mode *in intellectu* désigne les notions dans la connaissance divine. Le mode *in actu* désigne les êtres dans le monde sensible. Achard se pose des questions concernant l'existence de chaque chose et de leur identité *hic* et *ibi*. Les choses *in intellectu* ont deux types de caractéristiques : être immuables et éternelles (celles de

Dieu) et être muables et temporelles (celles du monde). Elles ont aussi toutes les formes possibles et, en même temps, le faisceau des formes que chaque chose aura lors de son existence matérielle. Hugues et Achard adoptent la doctrine d'une création en deux temps, de deux niveaux d'existence des choses et d'un mode parfait d'existence des choses *in intellectu*.

- Hugues et Achard adoptent la définition de la chose comme variété d'accidents.

- Ils mettent en valeur le monde sensible. Dans le *De tribus diebus*, Hugues enseigne que le monde est un livre qui permet d'instruire à propos de Dieu. Dans le *De unitate*, la distinction des choses *in intellectu* est faite d'après les formes qu'elles auront *in actu*. Le monde intelligible est destiné à créer le monde sensible. Cela correspond à une tendance à revaloriser la nature lors de la renaissance du XII^e siècle qui a été décrite par Chenu en 1957.

- La notion d'une unité élémentaire. Dans le *De sacramentis*, Hugues emploie la notion de *hoc aliquid* qui est la chose concrète. Selon Achard, l'unité du monde sensible est la chose qui reste elle-même tant qu'elle garde l'unité corporelle.

Ainsi, les thèses métaphysiques centrales du *De unitate* correspondent pour partie à l'enseignement d'Hugues. Les deux auteurs acceptent que la pluralité apparaisse dans la Sagesse de Dieu et que des êtres sensibles aient leurs prototypes intelligibles. En effet, il est possible d'établir la continuité de cette doctrine médioplatonicienne à partir d'Augustin, à travers Erigène jusqu'à l'école de Saint-Victor. Contrairement à ces prédécesseurs, Hugues et Achard mettent l'accent sur les choses. Ils veulent comprendre comment une chose individuelle peut être incluse dans l'unité première de Dieu. C'est leur façon de développer le questionnement néoplatonicien concernant l'unité première.

Les thèses que nous avons citées sont au cœur du *De unitate*. Elles prouvent la continuité de la pensée victorine d'Hugues à Achard. En même temps, elles se trouvent en marge des œuvres d'Hugues. Les problèmes qui sont au premier plan du *De unitate* – la définition et l'identité des êtres sensibles – sont secondaires et même sporadiques chez Hugues. La solution de ces problèmes relève du domaine de la logique et de la sémantique appliquées à la métaphysique – domaine qui n'intéresse pas principalement Hugues.

En même temps, le dernier chapitre du *De unitate* ramène le lecteur vers les questions des grâces de Dieu et de la formation de l'homme. Ces doctrines sont dues probablement à l'anthropologie philosophique d'Hugues et, avant lui, d'Augustin.

La doctrine trinitaire d'Achard (notamment sa partie où il décrit les personnes et leur procession) a plusieurs points en commun avec la doctrine de Richard.

Nous avons établi que le *De unitate* et certaines œuvres d'Hugues partagent l'ensemble des thèses qui correspond au médioplatonisme transmis par Augustin. Cela permet de conclure qu'Hugues était, entre autres, influencé par ce courant de pensée.

Il est désormais clair que les victorins laissent la métaphysique ancienne pénétrer leurs doctrines à un point tel qu'ils intègrent sa question éternelle : quelle est l'unité élémentaire de l'être et de la pensée ? La réponse à cette question exige pour eux d'étudier les êtres sensibles. L'étude de ces objets, même s'ils sont pris dans la perspective platonicienne comme des prototypes intelligibles, fait une partie essentielle de l'héritage du courant scolaire et, surtout, elle deviendra importante au XIII^e siècle. Par conséquent, la présence de la métaphysique développée à l'aide des outils logico-sémantiques dans les œuvres d'Hugues et d'Achard permet de les valoriser davantage dans le contexte de la philosophie du XII^e siècle.

Aujourd'hui, la meilleure tentative pour évaluer le *De unitate* dans le contexte de son époque a été faite par Ilkhani. Même si nous ne sommes pas entièrement d'accord avec sa vision de l'influence de Boèce sur Achard, les parallèles avec l'école de Chartres nous semblent avoir été tracés correctement. Mais c'est l'étude de l'école de Saint-Victor qui nous a permis de comprendre comment le traité trinitaire devient une œuvre métaphysique. Achard s'inspire d'abord de son berceau intellectuel – l'école de Saint-Victor – pour commencer le traité trinitaire et, ensuite, il construit le projet métaphysique du Verbe incarné. Ce projet contient des éléments partagés par des penseurs différents de l'époque (comme les trois sortes de raisons), mais aussi des éléments propres à Hugues (comme la distinction *hic/ibi*).

Ainsi, l'étude de la doctrine du *De unitate* permet de montrer la signification, dans la métaphysique du XII^e siècle, de sujets tels que la distinction aristotélicienne des raisons, la doctrine du Verbe-intellect, ou encore le statut des unités intelligibles. Chacun de ces thèmes mériterait une étude comparative et historique qui puisse mettre au premier plan leur émergence au XII^e siècle, et leur influence sur les courants de pensée ultérieurs.

BIBLIOGRAPHIE

A – SOURCES

1. Les œuvres d'Achard de Saint-Victor:

De discretione animae, spiritus et mentis : éd. N. M. HÄRING, dans *Medieval Studies*, t. 22, 1960, p. 169-191; trad. française : E. MARTINEAU, *L'unité <de Dieu> et la pluralité des créatures*, Saint-Lambert-des-Bois, 1987, p. 199-208.

De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum : ms. Padova, Bibl. Antoniana, Scaff. V, 89 ; éd. et trad. E. MARTINEAU, *L'unité <de Dieu> et la pluralité des créatures*, Saint-Lambert-des-Bois, 1987.

Sermones : éd. J. CHATILLON, *Sermons inédits. Texte latin avec introduction, notes et tables*, Paris, 1970 (Textes philosophiques du Moyen Age, XVII).

2. Autres sources :

AMBROISE DE MILAN, *De officiis* : éd. M. TESTARD, Turnhout, 2000 (CCSL, 15).

—, *De Fide ad Gratianum Augustum* : éd. O. Faller, Vienne, 1962 (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, 78).

APULÉE, *De Platone et eius dogmata* : éd. C. MORESCHINI, *De philosophia libri*, t. III, Stuttgart- Leipzig, 1991 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana) ; éd. et trad. J. BEAUJEU, *Apulée, Opuscules philosophiques*, Paris, 1973, p. 61-107.

ARISTOTE, *Categoriae vel Praedicamenta* : éd. L. MINIO-PALUELLO, *Aristoteles latinus*, t. I, 1-5 : Bruges-Paris, 1961 (Corpus philosophorum medii aevi).

AUGUSTIN D'HIPPONE, *Confessiones* : éd. L. VERHEIJEN, Turnhout, 1981 (CCSL, 27) ; *Saint Augustin, Confessions*, trad. P. CAMBRONNE, dans *Œuvres*, t. I, Paris, p. 731-1124.

AUGUSTIN, *De civitate Dei* : éd. B. DOMBART et A. KALB, trad. G. COMBÈS, F.-J. THONNARD et M. A. DEVYNCK, Paris, 1959-60 (BA, 33-37).

—, *De doctrina christiana* : éd. J. MARTIN, Turnhout, 1962 (CCSL, 32), p. 187-260; trad. I. BOCHET et G. MADEC, Augustin, *La doctrine chrétienne*, Paris, 1997 (BA, t. 11/2).

—, *De diversis quaestionibus octoginta tribus* : éd. A. MUTZENBECHER, Turnhout, 1975 (CCSL, 44A) ; trad. partielle G. MADEC, Augustin, « *Quaestio De ideis* », dans *Revue Thomiste*, t. 53.3, 2003, p. 358-362.

—, *De Genesi ad litteram libri duodecim* : éd. J. ZYCHA, Augustin, *La genèse au sens littéral en douze livres*, trad., introd. et notes P. AGAËSSE et A. SOLIGNAC, Paris, 2000 (BA, 48-49).

—, *De libero arbitrio* : éd. W.M. GREEN, Turnhout, 1970 (CCSL, 29), p. 205-321; trad. G. MADEC, Augustin, *Dialogues philosophiques III*, Paris, 1976 (BA, 6), p. 190-529.

- , *De trinitate* : éd. W.J. MOUNTAIN et F. GLORIE, Turnhout, 1968 (CCSL, 50); trad. *Augustin, La Trinité*, t. I *Le mystère (livre I-VII)*, trad. et notes M. MELLET, TH. CAMELOT, Paris, 1955 (BA, t. 15) et t. II *Les images (livre VIII-XV)*, trad. et notes P. AGAËSSE et J. MOINGT, Paris, 1955 (BA, t. 16).
- , *De vera religione* : éd. K.D. DAUR, Turnhout, 1962 (CCSL, 32), p. 1-167; trad. J. PEGON, *Augustin, Opuscules*, 1951 (BA, t. 8), p. 22-191.
- , *Sermones* : éd. C. LAMBOT, Turnhout, 1961 (CCSL, 41).
- , *Tractatus in Iohannis evangelium I-XVI* : éd. R. Willems, Turnhout, 1954 (CCSL, 36); trad. M.-F. BERROUARD, *AUGUSTIN, Homélie sur l'Évangile de saint Jean I-XVI*, Paris, 1969 (BA, 71).
- BOECE, *De arithmetica* : éd. J. SCHILLING et H. OOSTHOUT, Brepolis, 1999 (CCSL 94/2); éd. et trad. J.-Y. GUILLAUMIN, *Boèce, Institution arithmétique*, Paris, 1995.
- , *De divisione* : éd. J. MAGEE, Leiden, New York, Köln, 1998 = PL64, 875-892.
- , *De topicis differentiis* : éd. Z. NIKITAS, *Boethius' De topicis differentiis und die byzantinische Rezeption dieses Werke*, Athens-Paris-Bruxelles, 1990 (Corpus philosophorum Medii Aevi. Philosophi Byzantini, 5), p. 1-92 = PL64, 1175-1216.
- , *In Categorias Aristotelis Commentaria* : éd. PL 64, 159-294.
- , *In Isagogen Porphyrii commenta* : éd. S. Brandt, Vienne, Leipzig, 1906 (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, 48).
- , *In librum Aristotelis Peri hermeneias commentarii, prima editio* : éd. C. Meiser, Leipzig 1877 = PL 64, 293-394.
- , *In librum Aristotelis Peri hermeneias commentarii, secunda editio* : éd. C. Meiser, Leipzig 1880 = PL 64, 393-640.
- , *In Topica Ciceronis* : PL 64, 1039-1174.
- , *Opuclusa theologica* : éd. C. MORESCHINI, Munich- Leipzig, 2005 (Biblioteca teubneriana), p. 163-241; trad. A. GALONNIER, *Boèce, Opuscula Sacra*, Louvain-Paris, t. I, 2007, t. II, 2013 (Philosophes médiévaux, 47 et 53).
- CICERON, *De oratore* : éd. A. YON, *L'orateur, Du meilleur genre d'orateurs*, Paris, 1964 (Collection des universités de France), p. 1-93.
- CALCIDIUS, *Commentarius in Platonis Timaeum* : éd. et trad. B. BAKHOUCHE, *Commentaire au « Timée » de Platon*, 2 vol. Paris, 2011.
- CLAREMBAUD D'ARRAS, *Tractatus super librum Boetii De Trinitate* : éd. N. M. HÄRING, *Life and works of Clarembald of Arras, a twelfth-century master of the School of Chartres*, Toronto, 1965 (Studies and Texts, 10).
- GILBERT DE POITIERS, *Expositio in Boethii librum primum de Trinitate* : éd. N. M. HÄRING, *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, Toronto, 1966 (Studies and Texts, 19), p. 62-157.
- GUILLAUME DE CONCHES, *Glosae super Boetium* : éd. L. NAUTA, *Opera omnia*, t. II, Turnhout, 1999 (CCCM, 158).

- , *Glosae super Platonem* : éd. E. JEAUNEAU, *Opera omnia*, t. III, Turnhout, 2006 (CCCM, 203).
- JEAN SCOT ÉRIGÈNE, *Periphyseon* : éd. E. JEAUNEAU, Turnhout, 1996 -2003 (CCCM, 161-164) = PL122, 439-1024 ; trad. F. BERTIN, *Jean Scot Érigène, De la division de la nature (Peryphyseon)*, t. 1-4, Paris, 1995-2009.
- , *Homilia super 'In principio erat Verbum'* : éd. E. JEAUNEAU, Turnhout, 2008 (CCCM, 168) p. 3-43 = PL122, 283-298; trad. E. JEAUNEAU, *Jean Scot Érigène, Homélie sur le prologue de Jean*, Paris, 1969 (Sources chrétiens, 151).
- JOHANNIS CORNUBIENSIS, *Elogium Ad Alexandrum Papam Tertium* : éd. N. M. HÄRING, dans *Medieval Studies*, t. 13, 1951, p. 253-300.
- HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis Christianae fidei* : éd. PL176, p. 173-617.
- , *De potestate et voluntate Dei ultra major sit* : éd. PL176, 839-842.
- , *De tribus diebus* : éd. D. POIREL, *Hugues de Saint-Victor, Opera*, t.2 , Turhnout, 2002 (CCCM, 177) = PL176, 811-840; trad. D. POIREL, *Le 'De tribus diebus' de Hugues de Saint-Victore. Edition critique et commentaire historique et doctrinal*, Paris, 1999, Thèse de doctorat, p. 587-609.
- , *De Verbo Dei* : éd. R. BARON, *Hugues de Saint-Victor, Six opuscules spirituels*, Paris, 1969 (Sources chrétiennes, 155), p. 60-81 = PL 177, 289-294.
- , *De Verbo incarnato coll. II* : éd. PL 177, 318-320.
- , *Didascalicon, de Studio legendi* : éd. Ch. H. BUTTIMER, Washington, 1939 (Studies in medieval and renaissance Latin, 10) = PL176, 741-812; trad. M. LEMOINE, *Hugues de Saint-Victor, L'art de lire*, Paris, 1991.
- , *In Ecclesiasten* : éd. PL 175, 113-256.
- , *Sententiae de divinitate* : éd. A. PIAZZONI, *Studi Medievali*, 3^e série, 1982, t. 23.2, p. 912-955.
- , *Super ierarchiam Dionisii* : éd. D. POIREL, Turnhout, 2015 (CCCM, 178).
- PIERRE ABELARD, *Logica 'Ingredientibus'* : éd. B. GEYER, *Peter Abaelards philosophische Schriften*, t. 1, *Die Logica 'Ingredientibus'*, Munster, 1919, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters : Texte und Untersuchungen, 21/1).
- PORPHYRE, *De Isagoge a Boethio translata* : éd. L. Minio-Paluello, *Aristoteles latinus*, t. 1 (6-7). *Categoriarum supplementa*, Bruges, Paris, 1966, p. 1-31.
- RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Ad me clamat ex seir, De spiritu blasphemie, De tribus personis appropriatis in Trinitate* : éd. RIBAILLIER, *Richard de Saint-Victor. Opuscules théologiques. Texte critique avec introduction, notes et tables*, Paris, 1967 (Textes philosophiques du Moyen Age, 15), p. 121-129, 182-187, 256-280.
- , *De Trinitate* : éd. J. RIBAILLIER, Paris, 1958 ; trad. G. SALET, *Richard de Saint-victor, La Trinité*, Paris, 1959.
- , *Liber exceptionum* : éd. J. CHATILLON, Paris, 1958.

ROSCELIN DE COMPIEGNE, *Epistola ad Abaelardum* : éd. PL 178, 357-372.

SENEQUE, *Lettres à Lucilius* : éd. F. PRECHAC, trad. H. NOBLOT, t. II : *Livres V-II*, Paris, 1947.

THIERRY DE CHARTRES, *Commentum super Arithmetica Boethii* : éd. I. CAIAZZO, *The Commentaries on the De Arithmetica of Boethius*, Toronto, 2015 (Studies and Texts, 191).

—, *Lectiones in Boethii librum De Trinitate, Glosa super Boecii librum De Trinitate, Tractatus de sex dierum operibus* : éd. N. M. HÄRING, *The Commentaries on Boethius*, Toronto, 1971 (Studies and Texts, 20), p. 123-229, 257-300, 553-575.

B – ETUDES

A History of Twelfth-Century Western Philosophy, éd. P. DRONKE, Cambridge-New York, 1988.

ABATE, G., LUISETTO, G., *Codici e manoscritti della Biblioteca Antoniana, col catalogo delle miniature*, éd. F. AVRIL, F. D'ARCAIS et G. MARIANI CANOVA, t. 1, Vicenza 1975, 360 p.

ALBERTSON, D., « Achard of St. Victor (d. 1171) and the Eclipse of the Arithmetic Model of the Trinity », *Traditio*, t. 67, 2012, p. 101-144.

ANCONA COSTA D', C., « Proclus, Denys, le *Liber de Causis* et la science divine », dans *Le contemplateur et les idées : modèles de la science divine du néoplatonisme au XVIII^e siècle*, éd. O. BOULNOIS, J. SCHMUTZ et J.-L. SOLERE, Paris, 2002 (Bibliothèque d'histoire de la philosophie : nouvelle série), p. 19-44.

ALLEGRO, G. « L'analogia nei trattati trinitari di Pietro Abelardo », dans *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*, ed. S. KNUUTTILA, R. TYÖRINOJA, S. EBBESEN, t. III, Helsinki, 1990, p. 317-324.

M.-T. D'ALVERNY, « Achard de Saint-Victor. *De Trinitate - De unitate et pluralitate creaturarum* », dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 21, 1954, p. 299-306.

ALVERNY, M.-T. D', « Notes sur deux œuvres théologiques du XII^e siècle : Alain de Lille, *Expositio prosae de Angelis*; Achard de Saint-Victor, *De Trinitate* », dans *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, t. 112, 1954, p. 247-250.

BAKHOUCHE, B. « Boèce et le Timée », dans *Boèce Ou la Chaîne Des Savoirs : Actes Du Colloque International de la Fondation Singer-Polignac, Paris, 8-12 Juin 1999*, éd. A. GALONNIER, Louvain, 2003, p. 5-22.

BEIERWALTES, W., « Unity and Trinity in East and West », dans *Eriugena: East and West papers of the eighth international Colloquium of the Society for the promotion of Eriugenian studies, Chicago and Notre Dame, 18-20 October 1991*, éd. B. MCGINN et W. OTTEN, Notre Dame (Ind.), 1994, p. 209-231 (Notre Dame conferences in medieval studies, 5).

BERNDT, R., « La théologie comme système du monde. Sur l'évolution des sommes théologiques de Hughes de Saint-Victor à Saint Thomas d'Aquin », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 78.4, 1994, p. 555-572.

- BERTI, E., « Le problème de la substantialité de l'être et l'un dans la *Métaphysique* », dans *Etudes sur la Métaphysique d'Aristote. Actes du VI^e symposium aristotelicum*, éd. P. AUBENQUE, Paris, 1979, p. 89-129.
- BODEÛS, R., « Introduction », dans ARISTOTE, *Catégories*, éd. R. BODEÛS, Paris, 2001 (Collection des universités de France), p. XI-CLXXXVII.
- BOK, N. W. DEN, *Communicating the most high: a systematic study of person and Trinity in the theology of Richard of St. Victor*, Paris-Turnhout, 1996 (Bibliotheca Victorina 7).
- BOULNOIS, O., « Liberté, causalité, modalité. Y a-t-il une préhistoire du principe de raison ? », dans *Quaestio*, t. 2, *Causality*, 2002, p. 291-336.
- BOWMAN, L. J., « The Cosmic Exemplarism of Bonaventure », dans *The Journal of Religion*, t. 55, 1975, p. 181-198.
- BRUMBERG J., « Logico-grammatical Reflections about Individuality in Late Antiquity », dans *Individuality in late antiquity*, éd. A. TORRANCE et J. ZACHHUBER, Farnham, 2014, p. 63-90.
- BRUMBERG J., « Les universaux dans le commentaire du Pseudo-Raban à l'*Isagoge* (P3): entre Boèce et la théorie de l'essence matérielle », dans *Arts du langage et théologie aux confins des XI^e-XII^e siècles: textes, maîtres, débats*, éd. I. ROSIER-CATACH, Turnhout, 2011, p. 417-451.
- BYNUM, C.W., *Jesus as mother: studies in the spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley-Los Angeles-London, 1982.
- CAIAZZO, I., « Sur la distinction sénéchiennne *idea/idos* au XII^e siècle », dans *Chora*, t. 3/4, 2006, p. 91-116.
- CAIAZZO, I., « L'âme du monde : un thème privilégié des auteurs chartrains au XII^e siècle », dans *Le temps de Fulbert : enseigner le Moyen Age à partir d'un monument, la cathédrale de Chartres, actes de l'université d'été du 8 au 10 juillet 1996*, Chartres, 1996, p. 79-89.
- CAIAZZO, I., « The Four Elements in the Work of William of Conches », dans *Guillaume de Conches. Philosophie et science au XII^e siècle*, 2011, Firenze, p. 3-66.
- CAPDET, R., « Les raisons causales d'après Saint-Augustin », dans *Bulletin de la littérature ecclésiastique*, t. 50 (69), 1949, p. 208-228.
- Cassandro, C., Giovè Marchioli, N., Massalin, P. e Zamponi, S., *I manoscritti datati della provincia di Vicenza e della Biblioteca Antoniana di Padova*, Tavarnuzze, 2000, 142 + CV p.
- CHATILLON, J., « Achard de Saint-Victor et les controverses christologiques du XII^e siècle », dans *Mélanges F. Cavallera*, Toulouse, 1948, p. 317-337.
- CHATILLON, J., « Achard de Saint-Victor et le *De discretione animae, spiritus et mentis* », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, t. 31, 1964, p. 7-35.
- CHATILLON, J., « De Guillaume de Champeaux à Thomas Gallus. Chronique d'histoire littéraire et doctrinale de l'école de Saint-Victor », dans *Revue du Moyen Age latin*, t. 8, 1952, p. 139-162, 247-272.

- CHATILLON, J., *Le mouvement canonial au Moyen âge: réforme de l'Église, spiritualité et culture*, études reunies par P. SICARD, Paris-Turnhout, 1992 (Bibliotheca victorina 3).
- CHATILLON, J., « L'école de Saint-Victor », dans *Communio*, t. 6, n.5, 1981, p. 63-76.
- CHATILLON, J., *Théologie, spiritualité et métaphysique dans l'œuvre oratoire d'Achard de Saint-Victor. Etudes d'histoire doctrinale, précédées d'un essai sur la vie et l'œuvre d'Achard*, Paris, 1969 (Etudes de philosophie médiévale, LVIII), 356 p.
- CHENU, M.-D., *La Théologie au Douzième Siècle*, Paris, 1957.
- COMBES, A., *Un inédit de saint Anselme ? Le traité « De unitate divinae essentiae et pluralitate creaturarum »*, Paris, 1944.
- COOLMAN, B. T., *The theology of Hugh of St. Victor: an interpretation*, New York, 2010.
- Dictionnaire du Moyen Age*, éd. C. GAUVARD, A. DE LIBERA, M. ZINK, Paris, 2002.
- DILLON, J.M., *The Middle platonists : A study of platonism 80 B. C. to A. D. 220*, London, 1977.
- DÖRRIE, H., « Une exégèse néoplatonicienne du Prologue de l'Évangile de saint Jean [Amélius chez Eusèbe, Prép. év. II, 19, 1-4] », dans *Epektasis: mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, éd. J. FONTAINE et CH. KANNENGIESSER, Paris, 1971, p. 76-87.
- DRONKE, P., *The spell of Calcidius: platonic concepts and images in the medieval West*, Firenze, 2008.
- ERISMANN, Chr., « Alain de Lille, la métaphysique érigénienne et la pluralité des formes », dans *Alain de Lille, le docteur universel : philosophie, théologie et littérature au XII^e siècle : actes du XI^e Colloque international de la Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale, Paris, 23-25 octobre 2003*, éd. J.-L. SOLERE, A. VASILU et A. GALONNIER, Turnhout, 2005 (Rencontres de philosophie médiévale, XII), p. 19-46.
- ERISMANN, CHR., « *Causa essentialis*. De la cause comme principe dans la métaphysique de Jean Scot Erigène », dans *Quaestio*, t. 2, *Causality*, 2002, p. 187-215.
- ERISMANN, CHR., « Dialectique, universaux et intellect chez Jean Scot Erigène », dans *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale : actes du XI^e Congrès international de philosophie médiévale de la Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale, (SIEPM) Porto, du 26 au 31 août 2002*, éd. J. MEIRINHOS et M. C. PACHECO, Turnhout, 2006 (Rencontres de philosophie médiévale, XI), p. 827-839.
- ERISMANN, CHR., « Érigène et la subsistance du corps », dans *Studia Philosophica*, t. 62, 2003, p. 91-104.
- ERISMANN, CHR., « *Generalis essentia*. La théorie érigénienne de l'*ousia* et le problème des universaux », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, t. 69, 2002, p. 7-37.
- ERISMANN, CHR., « Immanent realism. A reconstruction of an early medieval solution to the problem of universals », dans *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, t. 18, 2007, p. 211-230.
- ERISMANN, CHR., « *La divisibilité de l'espèce selon Augustin, De Trinitate VII* », dans *Le De Trinitate de Saint Augustin. Exégèse, logique, noétique*, éd. E. BERMON et G. O'DALY, Paris, 2012, p. 145-160.

- ERISMANN, CHR., « L'individualité expliquée par les accidents : remarques sur la destinée "chrétienne" de Porphyre », dans *Compléments de substance. Etudes sur les propriétés accidentelles offertes à Alain de Liberan*, éd. C. ERISMANN, A. SCHNIEWIND Paris, Vrin, 2008, p. 51-66.
- ERISMANN, CHR., *L'homme commun. La genèse du réalisme ontologique durant le haut Moyen Age*, Paris, 2011.
- ERISMANN, Chr., « *Processio id est multiplicatio*. L'influence latine de l'ontologie de Porphyre: le cas de Jean Scot Erigène », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, t. 88, 2004, p. 401-460.
- ERISMANN, CHR., « The Logic of Being : Eriugena's Dialectical Ontology », dans *Vivarium*, t. 45, 2007, p. 203-218.
- EVANS, G. R., *Old arts and new theology : the beginnings of theology as an academic discipline*, Oxford, 1980.
- H. FEISS, « Introduction », dans *Achard of Saint Victor Works*, trans. H. FEISS, Kalamazoo, 2001, p. 13-58.
- FOULQUIE, P., SAINT-JEAN, R., *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, 1962.
- GRACIA, J. J. E, *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, Munchen, 1988.
- GEMEINHARDT P., « Logic, Tradition and Eucumenics: Latin Developments of Trinitarian Theology between c. 1075 and c. 1160 », dans *Trinitarian theology in the Medieval West*, ed. P. KÄRKKÄINEN, Helsinki, 2007, p. 10-68.
- GERSH, S., « Calcidius' Theory of First Principles », dans *Studia Patristica*, 18/2 : *Papers of 1983 Oxford Patristic Conference*, 1989, p. 85-92.
- GERSH, S., *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, 2 vol. Notre Dame, 1986.
- GERSH, S., « Platonism-Neoplatonism-Aristotelianism: A twelfth Century Metaphysical System and its Sources », dans *Renaissance and Renewal in the twelfth Century*, éd. R.L. BENSON, G. CONSTABLE, C.D. LANHAM, Oxford, 1982, p. 512-534.
- GERSH, S., « The First Principles of Latin Neoplatonism: Augustine, Macrobius, Boethius », dans *Vivarium*, t. 50, 2012, p. 113-138.
- GREGORY, T., « Abelard et Platon », dans *Peter Abelard : proceedings of the international conference, Louvain, May 10-12, 1971*, éd. E. M. BUYTAERT, Leuven, The Hague, 1974, p. 38-64.
- HAMESSE, J., « *Idea* chez les auteurs philosophiques des 12^e et 13^e siècles », dans *Idea . VI Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo, Roma, 5-7 gennaio 1989*, éd. M. FATTORI et M. BIANCHI, Roma, 1990 (Lessico Intellettuale Europeo, 51), p. 99-135.
- HÄRING, N. M., « Gilbert of Poitiers, author of the *De discretione animae spiritus et mentis* commonly attributed to Achard of Saint-Victor », dans *Medieval Studies*, t. 22, 1960, p. 148-168.
- HARRIS, R. B., « A brief Description of Neoplatonisme », dans *The Significance of neoplatonism*, éd. R. HARRIS, Norfolk, 1976 (Studies in neoplatonism, 1), p. 1-20.

- HARKINS, F. T., « *Homo assumptus* at St. Victor: Reconsidering the Relationship between Victorine Christology and Peter Lombard's First Opinion », *The Thomist*, t. 72, 2008, p. 595–624.
- HAUREAU, B., *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale*, t. III, Paris, 1891.
- HEALY, P. J., « The Mysticism of the School of Saint Victor », dans *Church History*, Vol. 1, N. 4, 1932, p. 211-221.
- HODSON, L., *The doctrine of the Trinity*, London, 1946.
- HOLTE, R., « *Logos Spermatikos* : Christianity and Ancient philosophy according to St. Justin's Apologies », dans *Studia theologica*, t. 12, 1958, p. 109-168.
- IVÁNKA, E. von, *Plato christianus: La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, Paris, 1990 (Théologiques, 5).
- IWAKUMA, Y., « Twelfth-Century Nominales The Posthumous School of Peter Abelard », dans *Vivarium*, t. 30, 1992, p. 97-109.
- ILKHANI, M., *La philosophie de la création chez Achard de Saint-Victor*, Bruxelles, 1999, 394 p.
- JAVELET, R., *Image et ressemblance au douzième siècle de Saint Anselme à Alain de Lille*, 2 vol., Paris, 1967.
- JEAUNEAU, ED., « *Lectio philosophorum* ». *Recherches sur l'École de Chartres*, Amsterdam, 1973.
- JOCQUÉ L., POIREL D., « De Donat à Saint-Victor : un *De accentibus* inédit », dans *La tradition vive, Mélanges d'histoire des textes en l'honneur de Louis Holtz*, éd. P. LARDET, Turnhout, 2003 (Bibliologia, 20), p. 161-192.
- JOLIVET, J., *Abélard ou la Philosophie dans le langage*, Paris, Cerf, 1994.
- JOLIVET, J., « Non-réalisme et platonisme chez Abélard. Essai d'interprétation », dans *Abélard et son temps. Actes du Colloque international*, Paris, 1981, p. 175-195.
- JONES, R. M., « The Ideas as the Thoughts of God », in *Classical Philology*, t. 214, 1926, p. 317–326.
- KING, P., « The Problem of Individuation in the Middle Ages », dans *Theoria*, t. 66, 2000, p. 159–184.
- KING, P., « The semantics of Augustine's Trinitarian Analysis in *De Trinitate*, 5-7 », dans *Le De Trinitate de Saint Augustin. Exégèse, logique, noétique*, éd. E. BERMON et G. O'DALY, Paris, 2012, p. 123-135.
- KLIBANSKY, R., *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages. Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance*, London, 1982.
- KLIBANSKY, R., « The School of Chartres », dans *Twelfth-century Europe and the Foundations of Modern Society*, London, 1966, p. 3-14.
- La Bible de Jérusalem. Traduite en français sous la direction de l'école biblique de Jérusalem*, Paris, 2000.

La puissance et son ombre. De Pierre Lombard à Luther, éd. O. BOULNOIS, Paris, 1994.

LESIEUR, Th., « Raison et rationalité chez Hugues de Saint-Victor », dans *L'école de Saint-Victor de Paris. Influence et rayonnement du Moyen Âge à l'Époque moderne*, éd. D. POIREL, Turnhout, 2010 (Biblioteca Victorina, 22), p. 385-403.

LALANDE, A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, 1951.

LEBRETON, J., *Les Origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1910 (Bibliothèque de Théologie historique).

LECLERCQ J., *Chances de la spiritualité occidentale*, Paris, 1966.

LECLERCQ, J., *Études sur le vocabulaire monastique du moyen âge*, Rome, 1961 (Studia anselmiana 48).

LECLERCQ, J., *L'amour des lettres et le désir de Dieu : initiation aux auteurs monastiques du Moyen âge*, Paris, 1957.

LECLERCQ, J., « Saint Bernard et la théologie monastique Du XII^e siècle », dans *Saint Bernard théologien : actes du Congrès de Dijon 15-19 septembre 1953*, Rome, 1953, p. 7-23.

LECLERCQ, J., *Témoins de la spiritualité occidentale*, Paris, 1965.

LECLERCQ, J., « The Renewal of Theology », dans *Renaissance and Renewal in the twelfth Century*, éd. R.L. BENSON, G. CONSTABLE, C.D. LANHAM, Oxford, 1982, p. 68-87.

LECLERCQ, J., VANDENBROUCKE F., BOUYER L., *La spiritualité du Moyen Age*, Paris, 1961 (Histoire de la spiritualité chrétienne, 2).

LEMOINE, M., « Les notions de "philosophe" et "philosophie" dans l'école de Saint-Victor », dans *Langage, sciences, philosophie au XIII^e siècle*, éd. J. BIARD, Paris, 1999, p. 11-22.

LEMOINE, M., *Théologie et Platonisme au XIII^e siècle*, Paris, 1998.

LIBERA, A. DE, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Paris, 1996.

LIBERA, A. DE, « L'onto-théo-logique de Boèce. Doctrine des catégories et théorie de la prédication dans le *De Trinitate* », dans *Les Catégories et leur histoire*, Paris, 2005, p. 175-222.

LIBERA, A. DE, ROSIER, I., « La pensée linguistique médiévale », dans *Histoire des idées linguistiques*, éd. S. AUROUX, t. II, Liège, 1992, p. 115-186.

LILLA, S., *Introduzione al medio platonismo*, Roma, 1992 (Sussidi patristici, 6).

LLOYD, A. CH., *The anatomy of neoplatonism*, Oxford, 1990.

LOHR, CH., « Théologie médiévale », dans *Nouveau dictionnaire de théologie*, éd. P. EICHER, Paris, 1996, p. 974-982.

LÖSSL, J., « Augustine's use of Aristotle's categories in 'De Trinitate' », dans *Le De Trinitate de Saint Augustin. Exégèse, logique, noétique*, éd. E. BERMON et G. O'DALY, Paris, 2012, p. 99-121.

LONFAT, J., « Archéologie de la notion d'analogie d'Aristote à Saint Thomas d'Aquin », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, t. 71, 2004, p. 35-107.

- MARENBNON, J., *Early medieval philosophy (480-1150) : an introduction*, London, Boston, Melbourne, 1983.
- MARENBNON, J., « The Platonisms of Peter Abelard », dans *Néoplatonisme et philosophie médiévale. Actes du colloque international de Corfou 6-8 octobre 1995 organisé par la Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale*, éd. L. G. BENAKIS, Turnhout, 1997 (Rencontres de philosophie médiévale, VI), p. 109-129.
- MARENBNON, J., *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge, 1997.
- MARENBNON, J., « Twelfth-Century Platonism : Old Paths and New Directions », dans *Aristotelian Logic, Platonism, and the Context of Early Medieval Philosophy in the West*, Burlington, 2000, XV, p. 1-21.
- MARTIN, R.M., « Introduction », dans *Œuvres de Robert de Melun*, t. I, *Quaestiones de divina pagina*, Louvan, 1932, p. V-LII.
- MCGINN, B., *The growth of mysticism*, New York, 1999.
- MERLAN, P., *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague, 1953.
- MEWS, C.J., « William of Champeaux, Abelard, and Hugues of Saint-Victor: Platonism, Theology, and Scripture in Early Twelfth-Century France », dans *Bibel und Exegese in der Abtei Saint-Victor zu Paris: Form und Funktion eines Grundtextes im europäischen Rahmen*, ed. B. RAINER, Münster, 2009 (Corpus Victorinum, Instrumenta 3), p. 131-163.
- MEWS, C.J., « The world as text : the Bible and the book of nature in twelfth-century theology », dans *Scripture and pluralism: reading the Bible in the religiously plural worlds of the Middle Ages and Renaissance*, ed. TH. J HEFFERNAN and TH. E BURMAN, Leiden, p. 95-122.
- MINIO-PALUELLO, L., « The Text of the *Categoriae* : The Latin Tradition », *The Classical Quarterly*, t. 39, 1945, p. 63-74.
- MOREAU, J. « Le Verbe et la creation selon saint Augustin et Jean Scot Erigène », dans *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie*, Paris, 1977, p. 201-210.
- MORIN, G., « Un traité inédit d'Achard de Saint-Victor », dans *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, t. 1, Münster, 1935 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Supplementband, 3/1-2), p. 251-262.
- MORIN, G., « Un traité faussement attribué à Adam de Saint-Victor », dans *Revue bénédictine*, t. 16, 1899, p. 218-219.
- MURANO, J., « Le opere di Acardo di San Vittore », dans *Revue d'histoire de textes*, t. 5, 2010, p. 159-173.
- NADEAU, C., *Le vocabulaire de saint Augustin*, Paris, 2001.
- Neoplatonic philosophy : introductory readings*, éd. J.DILLON, et P. L. GERSON, Indianapolis, 2004.
- O'DALY, G., « Hierarchies in Augustine's thought », dans *From Augustine to Eriugena : essays on neoplatonism and Christianity in honor of John O'Meara*, ed. by F.X. MARTIN, J.A. RICHMOND, Washington, 1991, p. 143-154.

- O'MEARA, D. J., *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin : étude historique et interprétative*, Leiden, 1975, (Philosophia antiqua 27).
- ONG-VAN-CUNG, K.-S., « Malebranche et l'exemplarisme médiéval », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. 3, Philosophies françaises, 1997, p. 343-363.
- ORBE, A., *Estudios valentinianos : Ioh. I,3*, Romae, 1955 (Analecta Gregoriana 65, 11).
- OSBORN, E., « Justin Martyr and the *Logos Spermaticos* », dans *Studia Missionalia*, t. 42, 1993, p. 143-159.
- OURY, D. G., « Spiritualité et mystique », dans *Dictionnaire des lettres françaises*, t.1 *Le Moyen Age*, éd. R. BOSSUAT, L. PICHARD et G. R. DE LAGE, Paris, 1964, p. 1406-12.
- OUY, G., *Les manuscrits de l'abbaye de Saint-Victor. Catalogue établi sur la base du répertoire de Claude de Grandrue (1514)*, vol. 2, Paris, 1999 (Biblioteca Victorina, 10).
- PÉPIN, J., « Augustin, *Quaestio 'De Ideis'*. Les affinités plotiniennes », dans *From Athens to Chartres : Neoplatonism and Medieval thought. Studies in honour of Edouard Jeauneau*, ed. H. J. WESTRA & B.P. STOCK, Leiden, New York, Köln, 1992 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 35), p. 117-134.
- PÉPIN, J., « La doctrine augustinienne des 'Rationes aeternae' : affinités, origines », dans *Ratio. VII Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo, Roma, 9-11 gennaio 1992*, éd. M. FATTORI et M.L. BIANCHI, Fierenze, 1994 (Lessico Intellettuale Europeo, 61), p. 49-68.
- PÉPIN, J., « Le maniement des prepositions dans la theorie augustinienne de la création », dans *Revue des études augustiniennes*, t. 35, 1989, p. 251-274.
- PERKAMS, M., « The Trinity and the Human Mind. Analogies in Augustine and Peter Abelard », dans *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale : actes du XI^e Congrès international de philosophie médiévale de la Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale (SIEPM) Porto, du 26 au 31 août 2002*, éd. J. MEIRINHOS et M. C. PACHECO, Turnhout, 2006 (Rencontres de philosophie médiévale, XI), 903-913.
- PERL, E. D., *Thinking Being. Introduction to Metaphysics in the Classical Tradition*, Leiden-Boston, 2014.
- Philosophie et théologie, Anthologie t. 2, Philosophie et théologie au Moyen Age*, éd. O. BOULNOIS et P. CAPELLE-DUMONT, Paris, 2009.
- PIAZZONI, A. M., « Monaci teologi », dans *Storia della Teologia nel Medioevo*, ed. J. d'ONOFRIO, t. II, *La grande fioritura*, Casale Monferrato, 1996, p. 119-177.
- POIREL, D., « 'Apprends tout' : Saint-Victor et le milieu des victorins à Paris, 1108-1330 », dans *Lieux de savoir*, t. 1. *Espaces et communautés*, éd. C. JACOB, Paris, 2007, p. 302-322.
- POIREL, D., « Aux sources d'une influence : les raisons du rayonnement victorine », dans *L'école de Saint-Victor de Paris. Influence et rayonnement du Moyen Âge à l'Epoque moderne*, éd. D. POIREL, Turnhout, 2010 (Biblioteca Victorina, 22), p. 5-25.

- POIREL, D., « Dominicains et victorins à Paris dans la première moitié du XIII^e siècle », dans « *Lector et compiler* ». *Vincent de Beauvais, frère prêcheur. Un intellectuel et son milieu au XIII^e siècle*, éd. S. LUSIGNAN et M. PAULMIER-FOUCART, Grâne, 1997 (Rencontres à Royaumont), p. 169-187.
- POIREL, D., *Hugues de Saint-Victor*, Paris, 1998.
- POIREL, D., *Le 'De tribus diebus' de Hugues de Saint-Victor. Edition critique et commentaire historique et doctrinal*, Paris, 1999. Thèse de doctorat.
- POIREL, D., « L'école de Saint-Victor au Moyen Age : bilan d'un demi-siècle historiographique », dans *Bibliothèque de l'Ecole des chartes*, t. 156, 1998, p. 187-207.
- POIREL, D., « Lire l'univers visible : le sens d'une métaphore chez Hugues de Saint-Victor », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, t. 95, 2011, p. 363-382.
- POIREL, D., *Livre de la nature et débat trinitaire au XII^e siècle : le "De tribus diebus" de Hugues de Saint-Victor*, Turnhout, 2002.
- POIREL D., « Pierre Abélard, Hugues de Saint-Victor et la naissance de la théologie », dans *Perspectives médiévales*, 31, 2007, p. 45-85.
- Poirel, D., « Physique et théologie : une querelle entre Guillaume de Conches et Hugues de Saint-Victor à propos du chaos originel », dans *Guillaume de Conches: philosophie et science au XII^e siècle*, éd. B. OBRIST et I. CAIAZZO, Florence, 2011, p. 288-327.
- POIREL, D. « Scholastic Reasons, Monastic Mediations and Victorine Conciliations: The Question of the Unity and Plurality of God in the 12th Century », dans *The Oxford Handbook of Trinity*, éd. G. EMERY, O.P., M. LEVERING, Oxford, 2011, p 168-181.
- POIREL, D. « Thomas d'Aquin lecteur d'Hugues de Saint-Victor : à propos de la nature humaine », dans *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 78, 2011, p. 195-228.
- POIREL, D. « Voir l'invisible: la spiritualité visionnaire de Hugues de Saint-Victor », dans *Spiritualität in Europa des Mittelalters. L'Europe spirituelle au Moyen Age. 900 Jahre Hildegard von Bingen. 900 ans l'abbaye de Cîteaux*, dir. Jean FERRARI et Stephan GRÄTZEL (Hgg.), St. Augustin, 1998, (Philosophie im Kontext. Interdisziplinäre Studien 4), p. 27-39.
- POIREL, D., SICARD, P., « Figure vittorine : Riccardo, Acardo e Tommaso », dans *Figure del pensiero medievale: storia della teologia e della filosofia dalla tarda antichità alle soglie dell'umanesimo*, t. II *La fioritura della dialettica X-XII secolo*, éd. I. BIFFI et C. MARABELLI, Milano-Roma, 2008, p.459- 537.
- PRADEAU, J.F., *L'imitation de principe. Plotin et participation*, Paris, 2003.
- PUNTA, DEL F., LUNA, C. « La teologia scolastica », dans *Lo spazio letterario del Medioevo, Il medioevo latino*, vol. I: *La produzione del testo*, t. II, dir. G. CAVALLO, E. MENESTO, Romo, 1993, p. 323-353.
- REMES, P., *Neoplatonisme*, Los Angeles, 2008.
- RICH, A., « The Platonic Ideas as the Thoughts of God », dans *Mnemosyne*, Fourth Series, Vol. 7, Fasc. 2, 1954, p. 123-133.

- RIJK, L.M. de., « Quaestio *De ideis*. Some Notes on an Important Chapter of Platonism », *Kephalaion : Studies in greek philosophy and its continuation offered to Professor C. J. De Vogel*, ed. by J. MANSFELD and L. M. DE RIJK, Assen, 1975, p. 204-213.
- RIJK, L.M. de., « Specific tools concerning logical education », dans *Méthodes et instruments du travail intellectuel au moyen âge*, éd. O. WEIJERS, Turnhout, 1990, p. 62-81.
- ROQUES, R., *Libres sentiers vers l'érigénisme*, Rome, 1975 (Lessico Intellettuale Europeo, 9).
- ROQUES, R. « Remarques sur la signification de Jean Scot Érigène », dans *Miscellanea A. Combes*, Rome, 1967, p. 245-329.
- ROY, O. DU, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris, 1966.
- SICARD, P., *Hugues de Saint-Victor et son école*, Turnhout, 1991.
- SOLERE, J.-L., « La philosophie des théologiens », dans *La servante et la consolatrice, la philosophie dans ces rapports avec la théologie au Moyen Age*, éd. J.-L. SOLERE et Z. KALUZA, Paris, p. 1-44.
- SPADE, P.V., « The Warp and Woof of Metaphysics: How to Get Started on some Big Themes », disponible sur: <<http://pvspade.com/Logic/docs/WarpWoof.pdf>>, (consulté le 6 août 2016).
- SPIJKER, I. van't, « Image of Thought: Hugh of Saint-Victor and Richard of Saint-Victor on Thinking », dans *Speaking to the Eye. Sight and Insight through Text and Image (1150-1650)*, ed. T. DE HEMPTINNE, V. FRAETERS and M. E. GÓNGORA, Turnhout, 2013, p. 17-46.
- STEEL, C., « Neoplatonic versus Stoic causality: the case of the sustaining cause («sunektikon») », dans *Quaestio*, t. 2, *Causality*, 2002, p. 77-93.
- STERLING, G.E., « Prepositional Metaphysics in Jewish wisdom speculation and early christological hymns », dans *The studia philonica annual*, t.9, *Wisdom and logos : studies in Jewish thought in honor of David Winston*, 1997, p. 219-239.
- Sur la science divine*, textes présentés et traduits sous la direction de J.-C. BARDOUT et O. BOULNOIS, Paris, 2002.
- SUTO, T., *Boethius on Mind, Grammar and Logic. A study of Boethius' Commentaries on Peri Hermeneias*, Leiden-Boston, 2012.
- TARLAZZI, C., « An Unidentified Version of Achard of Saint-Victor's *De discretione animae, spiritus et mentis* in Oxford, Exeter College Library, Ms. 23 », dans *Bulletin de Philosophie Médiévale*, t. 56, 2014, p. 31-59.
- TEEUWEN, M., *The Vocabulary of Intellectual life in the Middle Ages*, Brepols, 2003.
- THOM, P., *The Logic of the Trinity : Augustine to Ockham*, Fordham Univ Press, 2012., 236 p.
- THONNARD, F.-J., « Les raisons séminales selon Saint Augustin », dans *Actes du XI^e congrès international de philosophie, Bruxelles 20-26 août 1953*, t. XII, Amsterdam-Louvain, p. 146-152.
- TROTTMANN, CHR., « La trinité et la sagesse : contemplation philosophique et guérison mystique », dans *Quaestio*, t. 6, *Augustin et la tradition augustiniennne*, 2006, p. 37-55.

- TROTTMANN, Chr., « *Unitas, Aequalitas, Connexio*. Alain de Lille dans la tradition des analogies trinitaires arithmétiques », dans *Alain de Lille, le docteur universel : philosophie, théologie et littérature au XII^e siècle : actes du XII^e Colloque international de la Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale, Paris, 23-25 octobre 2003*, éd. J.-L. SOLERE, A. VASILU et A.GALONNIER, Turnhout, 2005 (Rencontres de philosophie médiévale, XII), p. 401-427.
- TURMEL, J., *Histoire des dogmes*, t. II, *La Trinité, L'Incarnation, La Vierge Marie*, Paris, 1931.
- TWEEDALE, M.M., *Abailard on Universals*, New York.
- VALENTE, L., *Logique et théologie. Les écoles parisiennes entre 1150 et 1220*, Paris, 2008.
- VERGER, J., JOLIVET, J., *Bernard-Abélard ou le cloître et l'école*, Paris, 1982.
- VERGER, J., *La renaissance du XIII^e siècle*, Paris, 1996.
- VERGER, J., « Saint-Victor et l'université », dans *L'école de Saint-Victor de Paris. Influence et rayonnement du Moyen Âge à l'Epoque moderne*, éd. D. POIREL, Turnhout, 2010 (Biblioteca Victorina, 22), p. 139-152.
- Vocabulaire européen des philosophies : dictionnaire des intraduisibles*, éd. B. CASSIN, Paris, 2004.
- ZAMBON, M., *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, 2002 (Histoire des doctrines de l'antiquité classique, 27).
- ZEBRI P. « 'Teologia monastica' et 'teologia scolastica'. Letture, riletture, riflessioni sul contrasto tra san Bernardo di Chiaravalle e Abelardo », dans *Medioevo e latinità in memoria di Ezio Franceschini*, Milano, 1993, p. 479-494.
- ZINN, G. A., « Minding Matter : *Materia* and the World in the Spirituality and Theology of Hugh of St Victor », dans *Mind Matters : Studies of Medieval and Early Modern Intellectual History in Honour of Marcia Colish*, Turnhout, 2010, p. 47-67.

TABLES DES MATIERES

Remerciements	2
Abréviations	3
Introduction générale	4
L'école de Saint-Victor et la philosophie	5
A la recherche du platonisme	9
Le médioplatonisme	11
Le néoplatonisme	12
Les platonismes de la première moitié du XII ^e siècle.....	17
La méthodologie et le plan.....	19

PARTIE 1. ACHARD DE SAINT-VICTOR ET SON *DE UNITATE*

Introduction	22
I. Achard et ses œuvres	23
I.1. Biographie d'Achard et l'abbaye de Saint-Victor.....	23
I.2. Les œuvres d'Achard de Saint-Victor.....	26
I.2.1. Le <i>De discretione animae, spiritus et mentis</i>	26
I.2.2. Les <i>Sermons</i>	30
II. Le manuscrit de Padoue	34
II.1. Description du manuscrit	34
II.1.1. I, 19-20 : le découpage en chapitres	36
II.2. L'édition de Martineau : une évaluation.....	37
II.2.1. La <i>veritas</i> et l' <i>unitas</i>	38
II.2.2. <i>Hoc/haec/hic</i> en II, 2-3	45
II.2.3. Le découpage des phrases en I, 30.....	48

III. Examen détaillé du <i>De unitate</i>	50
III.1. A la recherche du <i>De unitate</i>	50
III.1.1. L’histoire de la redécouverte	50
III.1.2. Le titre.....	51
III.1.3. Le plan	52
III.2. Analyse stylistique, lexicale et doctrinale du <i>De unitate</i>	55
III.2.1. Partie 1 : La doctrine trinitaire d’Achard (I, 1-36)	56
III.2.1.1. I, 2-11 – ce qui rend possible la pluralité en Dieu	56
III.2.1.2. I, 13-16 – justification de la pluralité en Dieu	62
III.2.1.3. I, 17-22 – justification du nombre des personnes	68
III.2.1.4. I, 23-36 – justification des noms de la Trinité et des personnes ..	70
III.2.2. Partie 2 : Doctrine des raisons éternelles (I, 37-II, 21)	78
III.2.2.1. I, 37-42 – doctrine des trois sortes de raisons éternelles	78
III.2.2.2. I, 43-I, 50 – formes éternelles et les choses créées	81
III.2.2.3. II, 1-4 – forme première.....	88
III.2.2.4. II, 5-11 – variété des formes	95
III.2.2.5. II, 12-15 – formes en tant qu’idées	99
III.2.2.6. II, 16-18 – doctrine des raisons causales	102
III.2.2.7. II, 19-21 – derniers chapitres	105
Conclusion	108
Le plan du <i>De unitate</i>	108
Le schéma platonicien et les grands sujets du <i>De unitate</i>	111
IV. Historique des recherches sur le <i>De unitate</i>	114
IV.1. André Combes.....	115
IV.2. Marie-Thérèse d’Alverny.....	117
IV.3. Jean Châtillon	117
IV.4. Emmanuel Martineau	119
IV.5. Mohammad Ilkhani	121
IV.6. Dominique Poirel	124
IV.7. David Albertson	125
IV.8. Colloque à Caen	125
Conclusion	128

PARTIE 2. LES VOIES DE LA MULTIPLICATION EN DIEU

Introduction	130
V. L'unité et la pluralité en Dieu	131
V.1. Les sources de la doctrine de l'unité du <i>De unitate</i>	131
V.1.1. Augustin en tant que source du discours trinitaire du XII ^e siècle.....	131
V.1.2. L'unité et la participation chez Augustin.....	134
V.1.3. La prédication logique selon Aristote et Boèce	135
V.1.4. La prédication logique en Dieu chez Augustin.....	136
V.1.5. La participation chez Erigène	139
V.2. L'unité et la pluralité chez Hugues et Richard de Saint-Victor	141
V.3. <i>Unitas-Pluralitas-Aequalitas</i> et la définition logique de la Trinité d'Achard	145
V.3.1. La métaphysique de l'unité.....	146
V.3.1.1. Comment la pluralité provient de l'unité.....	146
V.3.1.2. <i>Unitas-Pluralitas-Multitudo</i> et la pluralité dans les créatures ...	149
V.3.2. L'application de la logique à la Trinité dans le <i>De unitate</i>	153
V.3.2.1. <i>Aequalitas</i> exprimée à travers la sémantique de la logique moderne.....	153
V.3.2.2. <i>Similitudo</i>	158
V.3.2.3. <i>Participatio</i>	162
VI. Les personnes de la Trinité	171
VI.1. La fonction des personnes de la Trinité selon la pensée tardo-antique.....	171
VI.1.1. Le rôle des personnes dans la Trinité.....	172
VI.1.2. Le rôle des personnes dans le monde.....	174
VI.2. La procession et la Trinité chez les victorins	177
VI.2.1. Le mouvement intérieur de la Trinité	178
VI.2.1.1. Hugues de Saint-Victor.....	178
VI.2.1.2. Richard de Saint-Victor	180
VI.2.1.2.1. La pluralité des personnes.....	180

VI.2.1.2.2. La procession et les noms des personnes	182
VI.2.2. Le mouvement extérieur de la Trinité.....	185
VI.3. La Trinité et les personnes dans le <i>De unitate</i>	188
VI.3.1. La distinction des personnes	188
VI.3.2. Les justifications du nombre des personnes	189
VI.3.3. L'impossibilité de la quatrième personne	190
VI.3.4. Les noms de la Trinité et des personnes	194
VI.3.5. La Trinité dans la deuxième partie du <i>De unitate</i>	195
VII. La pluralité des raisons dans le Verbe	200
VII.1. L'histoire de la notion de <i>ratio</i>	200
VII.1.1. Le Verbe héritier du <i>Logos</i>	201
VII.1.1.1. Les sources du prologue à l'Évangile selon saint Jean	201
VII.1.1.2. Le Verbe incarné chez Augustin et Erigène	203
VII.1.2. Les raisons	206
VII.1.2.1. La raison en tant que cause	206
VII.1.2.2. Les trois sortes de raisons	210
VII.2. Le Verbe et les causes dans l'école de Saint-Victor	214
VII.2.1. Le Verbe de Dieu	214
VII.2.2. Les causes primordiales	216
VII.2.3. Les attributs de Dieu	217
VII.3. Le Verbe et les raisons dans le <i>De unitate</i>	220
VII.3.1. Le Verbe incarné	221
VII.3.1.1. Les raisons multiples dans le Verbe.....	221
VII.3.1.2. L'incarnation et la doctrine des formes	225
VII.3.2. La multiplicité des raisons	227
VII.3.2.1. Les trois sortes de raisons éternelles	228
VII.3.2.2. Les raisons et les attributs de Dieu	231
VII.3.2.3. Les raisons causales	235
Conclusion.....	244

PARTIE 3. LA MULTIPLICATION DANS LES CRÉATURES

Introduction	247
VIII. La forme	249
VIII.1. La notion de <i>forma</i> dans la philosophie tardo-antique latine.....	249
VIII.1.1. La définition de la forme	250
VIII.1.2. La hiérarchie des formes.....	255
VIII.1.3. La variété des formes	262
VIII.1.3.1. Les unités intelligibles éternelles chez Augustin.....	262
VIII.1.3.2. Les nombres dans la philosophie tardo-antique.....	263
VIII.1.3.3. Les universaux	265
VIII.2. La forme chez Hugues de Saint-Victor.....	269
VIII.2.1. Définition de la forme.....	269
VIII.2.2. La sagesse de Dieu.....	272
VIII.3. <i>Forma</i> dans le <i>De unitate</i>	273
VIII.3.1. Qu'est-ce que la forme ?	274
VIII.3.2. La hiérarchie des formes.....	277
VIII.3.3. La variété des formes	282
VIII.3.4. <i>Forma</i> dans le chapitre II, 21.....	288
IX. Intellectus (<i>in intellectu/in actu</i>)	294
IX.1. L'origine de la doctrine du <i>De unitate</i>	294
IX.1.1. L'origine de la distinction <i>in intellectu/in actu</i>	294
IX.1.2. La multiplication des êtres à partir d'une source unique	298
IX.1.3. Est-ce que les êtres intelligibles et sensibles sont identiques ?.....	301
IX.1.3.1. L'identité quantitative.....	303
IX.1.3.1.1. La multiplication	303
IX.1.3.1.2. L'exemplarisme radical	304
IX.1.3.2. L'identité qualitative	305
IX.2. Les niveaux des êtres chez les victorins.....	308

IX.2.1.	Les états des êtres	308
IX.2.2.	La création du monde	311
IX.2.3.	L'immutabilité de la connaissance divine.....	312
IX.2.4.	L'unité des Dieu et la distinction des créatures	315
IX.3.	<i>Intellectus (in intellectu/in actu)</i> dans le <i>De unitate</i>	317
IX.3.1.	Le deux niveau (<i>in intellectu/in actu</i>)	317
IX.3.2.	<i>In intellectu/in actu</i> et la forme première.....	322
IX.3.3.	L'identité des êtres <i>in intellectu</i> et <i>in actu</i>	325
IX.3.4.	<i>Intellectus</i> comme notion indépendante	331
IX.3.4.1.	<i>Intellectus</i> en tant que la faculté de l'esprit	331
IX.3.4.2.	<i>Intellectus</i> en tant que la chose conçue	332
X.	Le monde sensible	337
X.1.	La structure des êtres et le problème de l'identité dans le monde sensible chez les penseurs tardo-antiques et médiévaux	337
X.1.1.	<i>Apulée</i>	340
X.1.2.	Calcidius	342
X.1.3.	Augustin.....	346
X.1.4.	Boèce	348
X.1.5.	Erigène	351
X.1.6.	Abélard.....	355
X.2.	Le monde sensible dans l'école de Saint-Victore	358
X.2.1.	Les éléments du monde selon Hugues	358
X.2.1.1.	<i>Essentia</i>	360
X.2.1.2.	<i>Materia</i>	363
X.2.2.	Les êtres individuels dans la pensée des victorins	364
X.2.2.1.	<i>Hoc aliquid</i>	364
X.2.2.1.	Substance et substantialité	365
X.2.3.	L'identité d'une chose.....	366
X.3.	Monde sensible dans le <i>De unitate</i>	368
X.3.1.	De quoi est composé un être sensible ?	369

X.3.1.1.	I, 43-44.....	369
X.3.1.2.	<i>Essentia et essentialiter</i>	371
X.3.1.3.	<i>Substantia</i>	373
X.3.1.4.	<i>Res</i>	377
X.3.1.5.	<i>Materia</i>	378
X.3.1.6.	<i>Corpus</i>	379
X.3.1.7.	Récapitulation	381
X.3.2.	Quel est le principe d'identité de l'unité créée ?	382

Conclusion	389
-------------------------	-----

Conclusions générales	392
------------------------------------	-----

Achard le platonicien	396
-----------------------------	-----

Achard le victorin	399
--------------------------	-----

Bibliographie	403
----------------------------	-----

Tables des matieres	417
----------------------------------	-----

Résumé : [en français / 1700 caractères maximum, espaces compris]

La thèse porte sur la façon dont le *De unitate et pluralitate creaturarum* d'Achard de Saint-Victor recourt aux doctrines médio et néoplatoniciennes pour résoudre la question d'une coexistence de l'unité et de la pluralité en Dieu et dans les créatures. L'enjeu est ainsi de mieux comprendre la place de la métaphysique platonicienne dans l'école de Saint-Victor, et ce malgré la rareté des sources au XII^e siècle, œuvres de Platon ou de ses disciples grecs.

La première partie introduit d'abord à la philosophie d'Achard et aux problèmes paléographiques et philologiques que soulève le manuscrit unique du *De unitate* ; puis elle déconstruit cet ouvrage en ceux de ses éléments (questions, doctrines, notions) qu'il emprunte au médio et au néoplatonisme.

Les deux autres parties examinent comment pour Achard une pluralité est possible : en Dieu (pluralité de personnes, de raisons dans le Verbe) et dans le monde (en tant qu'il est connu par Dieu par les formes-prototypes). Chaque partie examine comment les principaux penseurs tar-do-antiques et alto-médiévaux (Apulée, Augustin, Calcidius, Boèce, Erigène) et les auteurs victorins, Hugues et Richard de Saint-Victor ont repris les éléments platoniciens étudiés dans la première partie. Ensuite est proposée une reconstruction de la réponse d'Achard.

La thèse contribue à résoudre deux problèmes de l'histoire de la philosophie : quels éléments et sources platoniciens ont été reçus au XII^e siècle et quelle place la pensée victorine fait-elle à l'héritage platonicien. Les problèmes philosophiques soulevés sont la multiplication des objets intelligibles et sensibles, la définition de la chose et l'identité des êtres.

Mots-clés : [en français]

Achard de Saint-Victor, Hugues de Saint-Victor et Richard de Saint-Victor, médioplatonisme, néoplatonisme, forme, raison, Verbe, idée, idos, in intellectu / in actu, chose, identité, Trinité, personne, unité, pluralité, métaphysique, théologie trinitaire