
L'ange comme être politique et parlant

Ghislain Casas

Abstract: Man is not the only political and speaking being that medieval thought was interested in. The angel may also be considered as a political and speaking being. Yet, whereas the link between political life and linguistic faculty seems obvious in the human case, it is far from being clear when it comes to the angel. Discussions about *locutio angelica* and reflexions on *hierarchia* constitute, indeed, very different collections. This paper tries to ask, by considering more particularly the case of William of Auvergne and of Peter of John Olivi, why the political question and the linguistic question do not manage to connect in medieval angelology.

Keywords: angel; politics; hierarchy; society; city-state; language; power; communication; transmission; illumination.

L'homme est-il le seul animal politique et parlant ? Est-il le seul vivant qui soit doué de la faculté du langage et dont l'existence prenne la forme d'une vie politique ? C'est ce qu'affirme Aristote dans le livre I de la *Politique*. C'est aussi ce qu'ont répété ses commentateurs médiévaux. Il existe pourtant dans la culture médiévale une autre figure qui semble répondre aux deux critères qui sous-tendent l'anthropologie aristotélicienne : celle de l'ange. En effet, l'ange représente à la fois un être de langage et un être politique. Cependant, les penseurs médiévaux n'ont jamais envisagé les anges à partir de l'anthropologie aristotélicienne et n'ont jamais systématiquement confronté celle-ci avec l'angéologie¹. Nous voudrions essayer de comprendre pourquoi l'angéologie médiévale n'a jamais donné lieu à une définition de type aristotélicien de l'ange comme être politique et parlant. Notre propos s'appuiera sur deux auteurs – Guillaume d'Auvergne et Pierre de Jean Olivi² – dont les points de vue différents sur la question permettent de mettre en évidence pourquoi l'anthropologie politique aristotélicienne et l'angéologie n'ont pas trouvé à s'articuler.

Politique et langage

La chose a de quoi surprendre : alors que l'ange présente à la fois les caractéristiques de l'activité linguistique et de la vie politique, il n'a jamais été envisagé selon les catégories développées par l'anthropologie politique aristotélicienne. En quel sens l'ange est-il un être linguistique ? En quel sens est-il un être politique ?

Les théologiens médiévaux ont développé une réflexion intense au sujet du langage angélique (*locutio an-*

gelica)³. Ce qu'ils nomment ainsi ne renvoie pas, ou pas principalement, à l'usage que font les anges du langage pour transmettre des messages aux hommes, mais à une forme de langage plus originale et sans doute moins conforme à l'idée que l'on se fait d'eux, à savoir, celle qu'ils utilisent pour communiquer entre eux. Rares, en effet, sont les versets bibliques qui indiquent que les anges parlent les uns avec les autres. Pourtant, à partir de ces quelques exemples, les théologiens ont estimé qu'il existait probablement un langage angélique et ont essayé d'en penser la nature. Il ne saurait en effet s'agir d'un langage similaire à celui des hommes. Car si les hommes ont recours au langage, c'est avant tout parce que leur condition corporelle leur impose d'utiliser un moyen sensible pour se communiquer leurs pensées. Ce qu'un homme pense ne peut être immédiatement transmis à un autre, cela suppose d'être exprimé de façon matérielle, sous la forme d'un signe sensible – le plus souvent un son vocal. Or, les anges sont des êtres spirituels, c'est-à-dire incorporels. Ils n'ont donc, *a priori*, aucun besoin du langage – si par langage on entend la manifestation sensible de pensées en elles-mêmes immatérielles. On voit là en même temps en quoi la définition anthropologique du langage est tout à fait inadaptée à l'angéologie et quelle est la difficulté à laquelle se heurtent les théologiens. Il s'agit de penser un mode de communication dont la raison et l'utilité sont loin d'être évidentes. Si l'homme a besoin du langage pour communiquer ses pensées par-delà l'obstacle du corps, en quoi l'ange, dont l'existence est intégralement spirituelle, aurait-il besoin d'un langage ? En quoi consiste le parler d'un être immatériel ? Si le problème du langage humain consiste à articuler la pensée et la parole, le problème du langage angélique est presque inverse : il s'agit de distinguer la pensée et la parole.

Les commentateurs modernes y ont vu une forme de langage mental⁴. S'il y a bien une ressemblance entre l'idée médiévale de *locutio angelica* et l'idée moderne de langage mental, il n'en demeure pas moins que ce que cherchaient à penser les théologiens médiévaux n'était pas les opérations de l'esprit, mais la façon dont communiquaient des êtres immatériels, mais distincts les uns des autres et pris dans des rapports linguistiques. Autrement dit, le langage angélique ne représente pas une simple abstraction, une sorte de logique de la pensée, mais participe d'une forme de vie à part entière. C'est une activité communicationnelle qui témoigne d'une existence plurielle ou collective. En ce sens, on serait tenté de dire qu'il y a quelque chose de politique dans le langage des anges, puisque les anges par leur activité linguistique montrent qu'ils appartiennent à une forme d'organisation collective.

C'est ce que confirme un autre lieu commun de l'angéologie médiévale : le thème de la cité céleste ou de la cité angélique. Les théologiens se sont toujours représenté que les anges formaient une cité (*civitas*). Il ne fait aucun doute pour eux que la vie politique ne se limite pas à la terre, mais qu'elle s'étend aussi aux cieux. La vie politique des anges a d'ailleurs une valeur exemplaire par rapport à celle des hommes. Les théoriciens médiévaux du pouvoir ont toujours eu le regard tourné vers les cieux et c'est en imaginant la cité angélique qu'ils ont élaboré les modèles sociaux et politiques qu'ils ont tenté d'appliquer au monde des hommes⁵. À cet égard, la notion la plus importante de l'angéologie politique médiévale est sans doute celle de hiérarchie (*hierarchia*). Elle provient d'un terme grec, forgé par le ps.-Denys l'Aréopagite, qui signifie « pouvoir sacré (*sacer principatus*) », comme ne cessent de le rappeler les commentateurs médiévaux. C'est donc une notion originellement théologique. Ou plutôt théologico-politique, car elle sert précisément à penser l'exercice du pouvoir selon l'articulation des hiérarchies angéliques et des hiérarchies humaines, sans qu'on sache jamais lesquelles servent de modèle aux autres. L'idée de hiérarchie ne sert cependant pas simplement à sacraliser le pouvoir, mais bien à le conceptualiser. Une hiérarchie est une forme de pouvoir qui articule, selon la définition canonique qu'en donne le ps.-Denys, l'ordre, l'activité et le savoir⁶. Le pouvoir hiérarchique consiste en une structure, des opérations et des contenus. Autrement dit, la question du pouvoir n'est pas ici celle de sa légitimité, mais plutôt celle de sa nature : de la façon dont il se dispose et s'exerce et de ce qu'il transmet. Entre les différents ordres angéliques, entre chaque niveau de la hiérarchie, le pouvoir circule en même temps que le savoir. L'exercice du pouvoir relève donc de la transmission et de la communication. La politique, même chez les anges, est bien une affaire de langage.

Pourtant, les théologiens médiévaux n'ont jamais – ou presque – fait le rapprochement entre la question politique et la question linguistique. Les réflexions sur la *locutio angelica* et les réflexions sur la *hierarchia* demeurent chez les penseurs médiévaux – ainsi que chez leurs commentateurs modernes – des questions séparées. L'angéologie politique et la linguistique angélique sont des disciplines différentes. L'anthropologie politique aristotélicienne aurait pu servir à les unir. Il ne paraît pas difficile de transposer à l'ange, au moyen peut-être de quelques rectifications, ce que dit Aristote de l'homme comme être politique et parlant. Pourtant les penseurs médiévaux ne l'ont jamais fait. Ce n'est pas faute d'avoir connu les textes aristotéliciens. On pourrait penser que la séparation universitaire entre la philosophie et la théologie aurait rendu impossible un tel rapprochement. Cependant, les catégories aristotéliciennes sont très largement utilisées dans l'angéologie scolastique. Si l'on ne peut se l'expliquer pour des raisons philologiques, c'est donc qu'il y aurait des raisons théoriques au parallélisme strict entre les questions sur le pouvoir et les questions sur le langage dans l'angéologie médiévale.

Nous voudrions essayer de voir, à partir des exemples de Guillaume d'Auvergne et de Pierre de Jean Olivi, comment l'articulation qui aurait dû se faire entre politique et linguistique, entre une doctrine du pouvoir et une

théorie du langage, ne s'est pas faite. Le choix de ces deux auteurs, parmi tant d'autres, s'explique par le fait que leurs considérations sur la *locutio angelica* se trouvent au cœur de réflexions sur la hiérarchie angélique – dans la section du *De universo* consacrée à l'angéologie pour le premier et dans le commentaire sur la *Hiérarchie céleste* pour le second. À cet égard, ils représentent des exceptions, mais leurs propos permettent néanmoins d'éclairer plus largement le champ de l'angéologie médiévale.

La hiérarchie comme modèle communicationnel

Guillaume d'Auvergne est l'un des premiers penseurs à s'être intéressé à la question du langage des anges. Il aborde la question au chapitre CLI du *De universo* (II^a II^{ae}), dans une partie de l'ouvrage consacrée à l'angéologie et plus particulièrement à l'organisation hiérarchique du monde angélique. Bien qu'il ne s'agisse pas d'un commentaire au sens technique, Guillaume ne fait que commenter la *Hiérarchie céleste* du ps.-Denys l'Aréopagite. Or, le thème du langage des anges n'appartient pas à la pensée dionysienne. Comment se fait-il que Guillaume l'envisage dans le cadre d'un commentaire du texte dionysien ? C'est qu'il essaie de comprendre ce qui constitue, selon le ps.-Denys, l'opération principale des anges, à savoir, l'illumination (*illuminatio*). On appelle « illumination » l'opération par laquelle un ange communique avec un autre pour lui transmettre la lumière spirituelle (*lux spiritualis*). Guillaume essaie donc de comprendre comment les anges s'illuminent les uns les autres.

Il n'est pas possible à la lumière du soleil de briller moins qu'elle ne brille, ou de retenir certains de ses rayons, mais comme sous l'impulsion et la violence de la bonté divine, elle diffuse partout autour d'elle sa lumière au maximum de sa luminosité. Ces substances lumineuses, quant à elles, pour autant qu'elles le veulent et dans la quantité qu'elles veulent, diffusent les lumières des révélations : de la même façon elles retiennent aussi, et chacune dispose pleinement de sa luminosité en son libre pouvoir. Un exemple de cela serait que quelqu'un ait un livre composé de nombreux volumes et de pages, en ayant la pleine puissance de l'ouvrir et de le fermer, et de l'ouvrir pour regarder certaines pages, ou certaines lignes, et d'en montrer ce qu'il voudrait, autant qu'il voudrait, et aussi souvent qu'il voudrait. Chacune de ces substances est à vrai dire un livre spirituel, portant les inscriptions lumineuses des sciences naturelles, c'est-à-dire, celles qui ont été inscrites et induites en elles à leur propre création, et semblablement des sciences divines, c'est-à-dire celles qu'elles ont reçues en plus de l'illumination, à savoir, par inscription de la création, de la largesse de la bonté divine. Quand elles le veulent, elles s'ouvrent, et permettent aux spectateurs de lire en elles, ou plutôt elles concèdent, pour ainsi dire, quelle ligne ou quelle phrase elles veulent, selon leur commandement, et selon le bon vouloir du créateur, sans lequel, et en-dehors duquel, elles ne font absolument rien, et elles sont en tout point comme des miroirs matériels et visibles ; ce sont à vrai dire des miroirs très clairs des choses visibles et invisibles, dans la mesure déterminée pour elles par le créateur béni, des images très lumineuses, exhalant ou reflétant, cependant dans la mesure de leur pouvoir ou de leur liberté, en sorte qu'en elle personne ne puisse voir plus qu'elles ne veulent.⁷

Afin d'expliquer la spécificité de l'illumination spirituelle, Guillaume la compare avec le phénomène physique de

la diffusion de la lumière. Alors que le soleil brille au maximum de sa luminosité, les substances spirituelles ou lumineuses que sont les anges peuvent faire varier leur luminosité et éclairer plus ou moins. Pour comprendre ce que seraient de telles substances lumineuses, il faudrait s'imaginer des livres qui pourraient s'ouvrir et se fermer comme ils le veulent, afin de faire voir ou faire lire la page ou la ligne qu'ils souhaitent. De façon très moderne, Guillaume imagine des écrans lumineux, images ou miroirs, qui envoient des signaux lumineux. Leur communication consiste en un échange réglé de signaux lumineux.

Cette image tout à fait surprenante de la communication n'a à peu près rien à voir avec le langage humain. L'activité communicationnelle angélique n'est pas la traduction linguistique d'un contenu de pensée. Au contraire, c'est un dévoilement direct. Chaque ange possède un stock d'informations, qu'il peut décider de montrer ou non, en totalité ou en partie. Les anges ne parlent pas, ils montrent. Le problème de la communication angélique n'est pas de surmonter ce qui fait obstacle à la transmission de l'information, mais au contraire d'opacifier les échanges, de régler les degrés de luminosité et de transparence, afin de faire circuler l'information de façon ordonnée. Le langage angélique n'est pas une activité expressive, mais régulatrice.

Ce modèle communicationnel va de pair avec une structure hiérarchique. La transparence absolue des échanges mettrait tous les anges sur le même plan. Or, ceux-ci ne sauraient avoir accès aux mêmes informations. Il faut donc qu'ils puissent en retenir certaines, ne pas les divulguer, et n'envoyer que les signaux ou les messages qu'ils souhaitent communiquer. Les degrés de diffusion de l'information – de la lumière spirituelle – correspondent aux niveaux hiérarchiques des différents locuteurs, c'est-à-dire à des degrés de supériorité et d'infériorité. Si la communication angélique procède par opacification et raréfaction de l'information, c'est parce qu'elle est une opération de hiérarchisation.

Le lien entre langage et hiérarchie apparaît clairement dans un commentaire que fait Guillaume à propos de la définition dionysienne de la hiérarchie :

Pour revenir au point que je traitais auparavant, où je disais que cet homme saint et sage, lorsqu'il disait dans son discours [*Hiérarchie céleste*, III, 1], que la hiérarchie est un ordre divin, une science et une action, cela devait être entendu au sens où l'ensemble de ces esprits bienheureux, et leur pouvoir le plus sacré, est une société divinement ordonnée, ordonnée dans la distribution splendide des dons, et dans la constitution harmonieuse des grades, par déférence pour le créateur, selon la proportion des dons, c'est-à-dire, des sciences et des vertus, dont ils sont illuminés par lui, et selon la convenance des offices, auxquels ils sont préposés. Ce qu'il appelle « science » et « action » relève de cet ordonnancement ; ils sont en effet ordonnés dans cette science ou cette sagesse, et celle-ci en eux, certains connaissent beaucoup de choses les uns avant et mieux que les autres, et d'après cet ordre, ils reçoivent au sujet des secrets et des desseins du créateur des révélations avant et de façon transparente que les autres, qui cependant se manifestent aux autres selon le bon vouloir de celui-ci, par qui elles sont faites. C'est qu'insinue le discours du prophète, où il est dit que le séraphin criait à un autre [Is 6, 2-3] [...].⁸

La hiérarchie est à la fois un ordre (*ordo*), un savoir (*scientia*) et une action (*actio*). Que signifie cette triple définition ? Guillaume propose une explication claire : la hiérarchie est une société divinement ordonnée (*divinitus ordinata societas*). L'ordonnement hiérarchique se fait selon la proportion des dons (*congruentia donorum*) et la convenance des offices (*decentiam officiorum*), c'est-à-dire selon les degrés de savoir dont disposent ses membres et les fonctions auxquelles ils sont préposés. Le savoir et l'action sont corrélés : chaque ange sait ce qu'il doit savoir en fonction de ce qu'il doit faire et ne peut faire que ce que son savoir lui permet. La relation entre les deux est circulaire. L'ordre hiérarchique est fonctionnel, précisément parce qu'il est produit par la communication inégale des informations. Inversement, tous les anges n'ont pas accès aux mêmes informations et avec le même degré de clarté, parce que tous ne sont pas préposés aux mêmes fonctions. Guillaume met explicitement en rapport la définition dionysienne de la hiérarchie et le verset d'Isaïe (6, 3) où il est dit que les séraphins se parlaient les uns aux autres (*clamabant alter ad alterum*). La hiérarchie est affaire de langage, parce que c'est le langage qui permet d'organiser la distribution hiérarchique du savoir et de l'action⁹. En effet, le langage n'est pas secondaire par rapport à la hiérarchie : c'est en lui que se nouent l'ordre, le savoir et l'action. Précisément parce que le langage est illumination, c'est-à-dire transmission de la lumière divine.

Le terme *societas* ne signifie pas « société » au sens moderne. On ne saurait parler, pendant la période médiévale, de « la » société. Il faudrait plutôt l'entendre au sens d'une « association »¹⁰. La cité angélique ne forme pas à proprement parler une association, mais une organisation collective hiérarchique ou hiérarchisée¹¹. En ce sens, la hiérarchie n'est pas un modèle social, mais un mode d'exercice du pouvoir. Ce que donne à voir la hiérarchie angélique n'est pas tant une société idéale, qu'une forme parfaite ou pure du pouvoir. C'est-à-dire une répartition ordonnée, et en l'occurrence inégale, de l'accès au savoir et des possibilités d'agir.

La *locutio angelica* forme donc un dispositif de pouvoir. Le langage n'est pas un mode d'expression neutre, mais une procédure de mise en ordre des contenus de savoir et des possibilités d'agir, par laquelle se constitue une hiérarchie. S'il y a bien un lien clair et explicite entre la parole et le pouvoir, entre le langage et la politique, on n'est toutefois très loin du modèle aristotélicien. Ce qui est politique ici est de l'ordre du gouvernement et de l'exercice du pouvoir. Que Guillaume n'ait pas utilisé l'anthropologie politique d'Aristote dans le cadre de son angéologie s'explique donc pour deux raisons. La première est historique et philologique : il n'avait pas accès au texte aristotélicien, puisque la traduction de la *Politique* par Guillaume de Moerbeke date de 1260, c'est-à-dire une trentaine d'années après la rédaction du *De universo*. La deuxième raison est théorique : le modèle dionysien de la hiérarchie n'a à peu près rien à voir avec le modèle aristotélicien de la cité. L'usage du langage dans le cadre de la cité vise à la discussion à propos du bien commun et non à la circulation hiérarchique du pouvoir. Même si Guillaume avait pu avoir accès au texte aristotélicien, ce-

lui-ci ne lui aurait sans doute pas été d'une grande utilité pour commenter l'angéologie dionysienne.

La réflexion sur le langage des anges aurait dû donner lieu à une réflexion sur la dimension politique du langage. Or elle ne l'a pas fait. Au contraire, les développements ultérieurs de la question ont peu à peu mis de côté le problème de la hiérarchie, pour privilégier une conception plus horizontale du langage angélique. Il n'est pas évident de comprendre d'où vient cette conception, ni pourquoi les théologiens ont cherché à penser le langage angélique en-dehors du schéma hiérarchique, alors que ce schéma lui-même n'a jamais été remis en question.

On pourrait faire l'hypothèse que c'est parce que le paradigme aristotélicien a dominé toute réflexion sur les rapports entre langage et politique¹². Ce paradigme n'a cependant jamais été importé dans l'angéologie. Ce n'est donc pas au profit d'une réflexion de type aristotélicien que le modèle hiérarchique a été abandonné pour penser le langage angélique. La question est plus enchevêtrée encore. Nous voudrions essayer de voir quelle est la signification « politique » de la *locutio angelica*, dès lors qu'elle ne s'inscrit ni dans le modèle dionysien, ni dans le modèle aristotélicien.

La naturalisation du langage

Pierre de Jean Olivi met clairement en évidence, dans son commentaire de la *Hiérarchie céleste*, la différence entre une conception hiérarchique de la communication et ce qu'on pourrait à proprement parler appeler « langage ». Cette distinction prend la forme d'une opposition entre *locutio* et *illuminatio*.

Il reste encore, en huitième lieu, à rechercher si leur parole est la même chose que l'illumination. (...)

Il faut dire qu'il y a une parole qui peut proprement être dite illuminer celui à qui elle s'adresse, et une autre qui ne peut l'être si ce n'est selon quelque chose. En effet, quand la parole est telle et d'une telle efficacité que celui à qui elle s'adresse est élevé par elle et aiguë à percevoir de façon plus claire et plus copieuse certaines vérités de science ou de sagesse, alors cette parole peut être dite illuminant et éclairant son auditeur, l'illumination peut être dite créée par cette parole, et de la sorte, un ange supérieur peut parler à un inférieur et non l'inverse, si ce n'est dans la mesure où cet inférieur serait en quelque chose supérieur à l'autre. Quant au contraire par la parole, l'esprit de l'auditeur n'est pas élevé ou informé d'un contenu de science ou de sagesse, comme cela arrive quand un idiot montre par le verbe et le signe une chose particulière, par exemple une pierre ou un fruit à son maître, une telle parole n'est pas dite illuminer au sens propre, bien que sous un certain aspect elle puisse en quelque sorte l'être, pour autant que par elle quelque chose de sensible est montré.

Au sujet de la citation de Denys, il faut dire en outre que dans ce contexte toute illumination ou manifestation est appelée par lui « parole »¹³.

Toute parole n'est pas une illumination parce que toute parole n'implique pas une relation de supériorité et d'infériorité. Certaines paroles illuminent, parce qu'elles élèvent ceux à qui elles s'adressent. De telles paroles sont non seulement porteuses d'un contenu de science ou de sagesse, mais elles provoquent une transformation de ce-

lui à qui elles s'adressent. Ce sont ces paroles qu'on nomme « illuminations ». L'illumination est la relation de communication entre un supérieur et un inférieur, au sens où elle met en jeu l'écart entre le supérieur et l'inférieur dans sa forme même. Il est toujours possible qu'un supérieur et un inférieur discutent, voire même qu'un inférieur apprenne quelque chose à un supérieur, comme quand un idiot montre un objet à son maître. Il ne s'agit cependant pas d'illumination, même dans ce dernier cas, car le supérieur n'est « illuminé » que relativement à quelque chose. L'illumination, au contraire, fait exister les positions de supériorité et d'infériorité. Ce n'est pas le simple fait d'enseigner quelque chose à quelqu'un, mais l'acte par lequel on dit à quelqu'un quelque chose qui l'élève et qui le met donc dans une situation d'infériorité par rapport à celui qui l'élève. Illuminer ne signifie pas rendre l'inférieur supérieur, mais précisément approfondir la relation entre le supérieur et l'inférieur, intensifier en quelque sorte l'écart qui les sépare. L'illumination n'est donc pas une simple parole qui s'échange entre un inférieur et un supérieur, elle n'est pas non plus une parole porteuse d'un enseignement, mais elle est la distribution linguistique des positions de supériorité et d'infériorité. L'illumination est la parole hiérarchique par excellence.

Cette distinction entre *illuminatio* et *locutio* n'est pas propre à Olivi. On la trouve chez de nombreux théologiens¹⁴. Par exemple chez Albert le Grand, chez qui elle prend un sens particulier.

Il faut dire que tous parlent à tous. Mais autre chose est de parler simplement en vue de l'interprétation des concepts : cela relève de la nature des anges, et ne concerne pas la distinction entre assistants et ministres. Autre chose est de parler en vue de l'illumination : l'illumination est en effet la lumière descendant de Dieu par les théophanies : par elles l'ange est purifié de l'habitus de la dissimilitude, et il est éclairé par la lumière divine, par laquelle il est porté à la similitude avec la lumière divine et il est perfectionné par reconduction et conversion.

Il faut donc dire que tous parlent à tous selon un parler simple et naturel, qui est l'interprétation des concepts, mais les supérieurs parlent aux inférieurs selon un parler qui relève de l'illumination. Selon ce parler, Denys dit que « la loi divine est de reconduire les intermédiaires par les premiers, et les derniers par les intermédiaires ».¹⁵

Albert admet que tous les anges parlent avec tous les anges – et non seulement les anges de même rang entre eux. Il y a cependant deux régimes de paroles : la communication de concept et l'illumination. La première forme de parole est naturelle. En effet, la communication d'un esprit à l'autre de ce qu'il pense relève de sa seule nature spirituelle. L'ange, en tant qu'il est un pur esprit, peut transmettre ses concepts à un autre ange ou interpréter ceux qui lui sont transmis par un autre. En tant qu'il est un ange cependant, c'est-à-dire un messenger divin, il parle aussi sur le mode de l'illumination. Celle-ci consiste dans la transmission des théophanies et implique une transformation morale de celui qui est illuminé. L'illumination est toujours en même temps une purification et un perfectionnement.

Ce sont bien deux régimes de parole distincts. Le premier renvoie au plan de la nature alors que le second renvoie à celui de la hiérarchie. Albert distingue ici l'ange

comme simple esprit ou comme simple intelligence et l'ange comme messenger et membre de la hiérarchie, au moyen de la distinction entre deux actes de parole différents¹⁶. Encore une fois, c'est par son activité de transmission de la science que l'ange s'inscrit dans un certain ordre. La hiérarchie est précisément la sphère qui se constitue et s'ordonne par les opérations d'illumination. Penser un autre régime de parole angélique revient à soustraire la parole à la sphère hiérarchique, c'est-à-dire à la naturaliser. La parole, au sens simple du terme, quand elle ne relève pas de l'illumination, est une parole naturelle. La distinction entre *locutio* et *illuminatio* opère donc une naturalisation de la parole.

Qu'est-ce qu'une parole naturelle ? C'est une parole qui émane de la nature même des êtres, qui ne met en œuvre que leurs puissances naturelles de penser, de parler, de s'exprimer. Dire ce que l'on pense est ce qu'il y a de plus naturel. Cela ne suppose aucune détermination supplémentaire de ce que l'on est. Il n'y a pas besoin pour s'exprimer d'être quelqu'un de particulier, d'occuper telle ou telle position, de s'adresser à quelqu'un de particulier, etc. Cela peut se faire de façon naturelle. Une parole naturelle, dans ce contexte, serait donc une parole abstraite de toute dimension pragmatique, de tout enjeu de pouvoir, de tout rapport de force. À commencer par la hiérarchie. C'est dire que la hiérarchie est bien une détermination pratique des êtres et non pas un ordre naturel. Comme le dit explicitement Albert, la hiérarchie est une structure politique.

À ce qui est objecté en premier, il faut répondre qu'il n'est pas tout le temps vrai que la multiplication qui est sous un commun non contracté selon la matière se fait par la différence spécifique ou essentielle. Cela est vrai cependant dans les choses logiques et naturelles. Pour ce qui est des choses civiles, cela n'est pas vrai. Dans les choses civiles en effet, la multiplication se fait selon les ministères par l'ordination de ceux qui s'y connaissent en politique. Comme il est souvent dit, la distribution du règne céleste est plus semblable aux choses politiques et civiles qu'elle ne l'est aux choses logiques et naturelles : le signe en est que le règne des cieux est aussi appelé cité¹⁷.

Albert cherche ici à distinguer deux modes de multiplication des êtres, pour penser, encore une fois, la différence entre les simples intelligences et les anges. Contre la thèse selon laquelle les anges appartiendraient à des espèces différentes, parce qu'ils ne peuvent s'individuer par la matière et que la seule différence qui existe en eux est la différence spécifique, il fait valoir un autre mode de multiplication ou de différenciation des êtres. C'est celui qu'on trouve dans la sphère politique – mais Albert pense ici à l'ordre hiérarchique. L'ordre politique est établi en fonction des ministères, c'est-à-dire des devoirs, des compétences, des activités. Les distinctions civiles ne sont pas plus individuelles qu'elles ne sont spécifiques : ce sont des distinctions purement pratiques, non naturelles. Or, c'est ainsi que sont distingués les anges dans la hiérarchie. En effet, le règne des cieux forme une cité (*civitas*).

Si la parole hiérarchie est bien une parole politique, un acte qui met en jeu des rapports pratiques et des relations de pouvoir, la parole naturelle est une parole dépolitisée. Elle s'accomplit selon une logique naturelle, hors de toute considération pratique ou politique. La distinction

entre *locutio* et *illuminatio* opère donc une dépolitisation de la parole.

L'angéologie d'Albert le Grand a une influence forte sur celle d'Olivi¹⁸. Peut-on penser que la distinction entre les deux régimes de parole angélique a le même sens chez Olivi que chez Albert ? Nous voudrions tenter de montrer que la *locutio angelica* pour Olivi n'est ni une parole hiérarchique comme chez Guillaume, ni une parole dépolitisée comme chez Albert. Ou plutôt, qu'elle dépolitisée en tant qu'elle n'est pas hiérarchique, mais que cela n'en fait pas pour autant une parole simplement naturelle.

La naissance de la société

La conception du langage angélique proposée par Olivi rappelle beaucoup celle de Guillaume d'Auvergne. Comme chez Guillaume, le langage est un processus d'ouverture et de fermeture des anges les uns par rapport aux autres. Il ne s'agit pas d'une langue à proprement parler, mais d'un partage d'informations par un jeu de régulation de l'accès aux contenus des uns et des autres.

En effet, la hauteur de la liberté et de la propriété [de soi-même], la noblesse de pouvoir conserver le secret, et la singularité du fait d'être une personne ou la consistance singulière ainsi que la grandeur et la profondeur de la nature intellectuelle réclament qu'ils puissent se fermer au regard d'autrui.

Ces mêmes raisons réclament qu'ils puissent néanmoins s'ouvrir, mais ils ne peuvent faire l'un et l'autre, à moins de pouvoir se rendre, selon différentes dispositions, ouverts et fermés, ou pénétrables et impénétrables.

A cela aide également la considération des différents mouvements de notre cœur dont nous faisons en nous l'expérience intérieure, quand nous nous efforçons d'ouvrir notre cœur à nos amis ou de le cacher et l'éloigner de nos ennemis. En effet, quand nous tentons de nous ouvrir, nous sentons en nous une certaine extension spirituelle de notre cœur vers autrui, à tel point que nous sentons qu'il en résulte dans notre corps, aussi bien dans nos sentiments intérieurs qu'à l'extérieur dans nos sens et nos gestes certaines ouvertures et extensions proportionnelles. Inversement, en nous éloignant d'un ennemi, nous sentons un mouvement spirituel du cœur de sens opposé, selon un mode d'éloignement et de fuite, et de rassemblement et de fermeture, d'où résulte dans notre cœur certaines dispositions affectives proportionnelles et d'une certaine façon semblables. Il n'y a donc aucun inconvénient à admettre chez les anges, intellectuellement, quelque chose de ce genre. Et par de telles extensions ou rétractations, je ne veux pas dire que la pensée ou l'affect se sépare de la racine du cœur ou s'éloigne de ses objets, mais que ce cœur ou sa puissance, pour autant qu'ils sont à la base de ces pensées ou affects, s'étendent et s'appliquent parfois à un ange extérieur, ou s'écartent au contraire de lui, de même que, par exemple, une main qui tient une pomme ou dans laquelle est imprimée une figure, tantôt s'étend et s'ouvre à l'œil, à la main ou au goût de l'autre, tantôt se retire et se referme.

Si tu demandes dans quel espace se meut alors le cœur et sa puissance, ou de quel lieu ils se retirent, et si toute sa substance se retire du lieu où elle était ou si elle y laisse l'une de ses parties en s'étendant vers les autres, on peut dire que ces mouvements sont virtuels. Il existe en effet deux mouvements chez les substances spirituelles, l'un par lequel toute leur substance va d'un lieu à un autre lieu, et l'autre par lequel la pointe, le regard virtuel ou les intentions de leurs puissances sont projetés ou di-

rigés ici ou là vers leurs différents objets, comme nous en faisons l'expérience en nous, non seulement quand nous sommes en train de penser ou voir différentes choses, mais aussi bien au début de l'entrée dans le sommeil, quand nous sentons les intentions des sens intérieurs et extérieurs se retirer vers l'intérieur, et à l'inverse au moment du réveil, [quand nous les sentons] s'étirer virtuellement vers l'extérieur¹⁹.

Olivi cherche à penser le langage des anges à partir d'exemples empiriques, qui, bien qu'insuffisants, permettent de se faire une idée de ce que serait un langage immatériel. Il s'agit de transposer sur un plan immatériel les phénomènes d'opacité et de transparence. De même que certains corps peuvent être appréhendés par le regard seulement en surface ou bien à l'intérieur, de même, les substances spirituelles peuvent s'ouvrir plus ou moins. On retrouve ce phénomène dans ce qu'Olivi appelle « l'ouverture du cœur ». On sent, selon qu'on se trouve en présence d'un ami ou d'un ennemi, une certaine disposition affective de plus ou moins grande ouverture, qui est comme un mouvement d'extension du cœur vers autrui ou un mouvement de fermeture du cœur sur lui-même. Le langage angélique fonctionne selon de tels mouvements d'ouverture et de fermeture, d'extension et de rétractation. Olivi précise simplement que ces mouvements sont virtuels (*virtuales*). On pourrait penser, encore une fois, à la façon dont l'esprit se projette vers tel ou tel objet de pensée, ou à la façon dont les sens, juste avant de dormir ou au moment du réveil, se ferment ou s'ouvrent aux perceptions. Les intentions (*intenciones*) de l'esprit ou des sens sont des mouvements virtuels d'ouverture et de fermeture. Le langage angélique peut être pensé comme un ensemble de mouvements similaires : de dilatation ou d'enroulement virtuels.

Comme chez Guillaume d'Auvergne, le langage ne consiste pas en un échange de paroles ou de signes, mais en une application (*applicatio*) virtuelle et mutuelle des anges les uns aux autres. C'est-à-dire en un ensemble de rapports réglés par des degrés de transparence et d'opacité, d'ouverture et de fermeture. Comme chez Guillaume, ce qui est en jeu est la liberté des locuteurs et leur possibilité de garder des secrets (*tenere secretum*) et la juste distribution des connaissances et des informations selon les degrés de proximité et d'éloignement des différents ordres angéliques. Cependant, Olivi semble moins insister sur la structure hiérarchique de la communication, que sur la façon dont elle met en rapport des personnes singulières (*personalitatis singularitas*). La nécessité de conserver les secrets semble être moins liée à l'ordre de la hiérarchie qu'à la liberté et à la propriété de soi (*altitudo libertatis et dominii*). Malgré la ressemblance entre les deux modèles – et sans doute leur lien historique – celui d'Olivi adopte une autre perspective éthique et politique. Il concerne moins l'ordre hiérarchique entre les individus que les rapports mutuels d'amitié et d'inimitié entre les personnes singulières. C'est ce que semblent indiquer aussi les images sur lesquelles s'appuient l'un et l'autre modèle : non plus les livres et les miroirs qui se réfléchissent une lumière raréfiée, mais les cœurs et les sens qui s'ouvrent les uns aux autres et s'enroulent mutuellement.

Cette orientation éthico-politique apparaît plus explicitement dans la réponse qu'Olivi adresse à ceux qui voudraient que les anges ne puissent pas communiquer de fa-

çon immédiate, mais seulement par l'intermédiaire de signes.

Mais ceux-ci préjugent de la liberté des anges parlants, et de leur désir naturel de s'entraîner parfaitement, de leur société parfaite et joyeuse et de leur clarté intellectuelle.

- De la liberté des locuteurs, car il est bien plus libre de pouvoir communiquer des deux façons dites que d'une seule ; et ce n'est pas une moindre liberté de pouvoir découvrir en présence à autrui son intériorité que de pouvoir la maintenir close.

- Du désir naturel de s'entraîner, car il est certain qu'il appartient à la nature de l'amitié parfaite de pouvoir atteindre et se joindre à ce que l'on aime le plus chez son ami, c'est-à-dire le cœur et l'amour de cet ami. C'est ainsi que nous voyons, parmi nous, que les amants s'efforcent, autant qu'ils le peuvent, de déverser leur cœur ou leurs sentiments dans le cœur de leur ami, et réciproquement, et puisque, tant qu'ils sont ici-bas, ils ne peuvent le faire pleinement, ils le font par des corps intermédiaires, autant qu'ils le peuvent.

- De la société parfaite, car la société parfaite des amis requiert une vie commune et une jouissance mutuelle de chacun, qui ne sera jamais parfaite à moins qu'ils ne voient de façon visible leurs visages intérieurs et qu'ils ne goûtent par expérience leurs amours intérieures, et qu'ils n'embrassent intérieurement leurs cœurs par les accollements les plus intellectuels²⁰.

Olivi adresse quatre arguments à ses contradicteurs : celui de la liberté, celui de l'amitié, celui de la société et celui de la clarté intellectuelle. À l'exception du dernier, qui est de nature épistémologique, ses arguments s'appuient sur une certaine idée des personnes et des relations interpersonnelles. Olivi se représente une société d'anges libres et liés par l'amitié, dont le langage est un moyen de faire exister ces liens affectifs. Parler sert sans doute à pouvoir conserver des secrets, mais c'est surtout pour pouvoir les partager avec ceux que l'on aime. Le langage représente une perfection dont les anges doivent être pourvus, car la société angélique est une société parfaite (*perfecta societas*). La société parfaite ne correspond cependant pas à l'ordre parfait de la hiérarchie, dans lequel chacun se trouve à la place qui lui est assignée selon ses capacités et ses fonctions, mais à un ensemble de liens libres et amicaux qui peuvent se déployer librement dans la parole et l'ouverture des cœurs les uns aux autres.

Comme Guillaume d'Auvergne, Olivi parle de *societas*. Comme nous l'avons vu, le terme *societas* ne signifie pas à proprement parler « société », mais plutôt « association ». L'un et l'autre ne parlent donc pas vraiment de « la » société, au sens moderne du terme, mais plutôt de modes d'association, de types de relation, de formes d'organisation collective. La hiérarchie en est un, qui regroupe les individus par classes et qui les répartit selon des critères fonctionnels. Elle forme un dispositif de pouvoir, non seulement parce qu'elle lie les individus les uns aux autres par des rapports de pouvoir, de supériorité et d'infériorité, mais aussi parce qu'elle vise l'exercice du pouvoir, la diffusion et l'exécution des ordres. Olivi pense évidemment que les anges forment une hiérarchie. Néanmoins, le type d'association qu'il se représente quand il envisage la question du langage angélique n'est pas une hiérarchie, mais ce qu'on pourrait appeler une société libre. La *societas* angélique imaginée par Olivi ne ressem-

ble-t-elle pas alors à ce qu'on appelle, en des termes modernes, une société ? C'est-à-dire un ensemble de personnes qui se rapportent librement les unes aux autres, par des liens d'amitiés et d'inimitié.

Certes, les liens interpersonnels d'amitié ne suffisent pas à faire une société, au sens moderne du terme. Ce qui est remarquable ici, c'est l'opposition entre la *hierarchia* et la *societas*. Alors que chez Guillaume d'Auvergne, la hiérarchie était envisagée elle-même comme une *societas*, Olivi utilise ce terme pour décrire un autre type de rapports entre les anges. Qu'une telle « société » s'invente dans une réflexion sur le langage n'est pas un hasard : la dimension politique de l'angéologie est dominée par le concept de hiérarchie et un théologien comme Olivi ne saurait songer à réfuter « politiquement » la structure hiérarchique. Or, les théologiens s'accordent à dire qu'il existe deux régimes de parole chez les anges : un régime hiérarchique et vertical, qui est celui de l'*illuminatio*, et un régime interpersonnel et horizontal, qui est celui de la *locutio* à proprement parler. C'est l'idée d'un langage dans lequel ce sont les cœurs qui s'expriment et qui ne passe pas par les voies de la hiérarchie, qui permet d'imaginer des relations non hiérarchiques. Loin donc d'opposer un modèle aristotélicien à un modèle dionysien, c'est-à-dire une certaine idée de la politique à une autre, Olivi imagine une certaine idée de la société, qu'il distingue de la hiérarchie. Comme si, dans les ombres de la hiérarchie, existait un autre type de relations entre les personnes, qui ne peut s'établir que dans un langage non-officiel, affranchi des rapports de pouvoir. Comme si, en même temps que l'angéologie médiévale posait les fondements de ce qui sera plus tard l'État, s'inventait aussi et parallèlement ce qu'on appellera la société²¹. De même qu'il existe deux niveaux de langage, il existe deux formes d'organisation collective qui leur correspondent : le gouvernement hiérarchique et la société libre. Ce ne sont pas deux réalités distinctes, mais deux modalités politiques et linguistiques qui affectent conjointement les mêmes êtres²². Il ne s'agit pas de chercher à voir dans la société angélique l'ancêtre de la société moderne, mais plutôt d'observer le processus par lequel la réflexion sur le langage en vient à distinguer deux significations différentes de ce qu'on pourrait appeler, au sens large, « le politique ». La *locutio angelica* montre en effet que le langage n'est pas seulement politique, mais aussi social.

Bibliographie

Sources

- Albert le Grand 1884 = *Summa theologiae*, in B. Alberti Magni... *Opera omnia*, éd. A. Borgnet, Parisiis, L. Vivès, 1890-1899 (1884).
 Albert le Grand 1891 = *De causis et processu universitatis*, in B. Alberti Magni... *Opera omnia*, éd. A. Borgnet, Parisiis, L. Vivès, 1890-1899 (1891).
 Albert le Grand 1894 = *In II sententiarum*, in B. Alberti Magni... *Opera omnia*, éd. A. Borgnet, Parisiis, L. Vivès, 1890-1899 (1894).
 Albert le Grand 1968-1972 = *Super ethica*, éd. W. Kübel, Münster, Aschendorff, 1968-1972.
Summa Halensis, 1924-1979 = Doctoris irrefragabilis Alexandrie de Hales Ordinis minorum Summa theologia, éd. B. Klumper, B. Marrani et P. M. Perantoni, Ad Claras Aquas (Quaracchi), ex typographia Collegi s. Bonaventurae, 1924-1979.
 Ps.-Denys l'Aréopagite 1970 = Ps.-Denys l'Aréopagite, *Hiérarchie céleste*, éd. G. Heil, trad. G. de Gandillac, Paris, 1970.

Guillaume d'Auvergne 1674 = De universo, Ilae partis pars II in Guilielmi Alverni Episcopi Parisiensis... *Opera omnia*..., t.1, Paris, Andream Pralard, 1674

Olivi 2003 = Pierre de Jean Olivi, *Lectura super librum De angelica hierarchia*, éd. S. Piron, in « Petrus Johannis Olivi. Quaestio de locutionibus angelorum », *Oliviana* [En ligne], 1, 2003, URL : <http://oliviana.revues.org/27>.

Thomas d'Aquin 1888-1889 = Sancti Thomae Aquinitatis *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 4-5: *Pars prima Summae theologiae*, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1888-1889.

Études

Agamben 2008 = G. Agamben, Le règne et la gloire, Pour une généalogie théologique de l'économie et du gouvernement, *Homo Sacer*, II, 2, trad. J. Gayraud et M. Rueff, Paris, 2008.

Agamben – Coccia 2009 = G. Agamben, E. Coccia (éd.), *Angeli. Ebraismo, Cristianesimo, Islam*, Vicenza, 2009.

Chrétien 1979 = J.L. Chrétien, *Le langage des anges selon la scolastique*, dans *Critique*, 35, 1979, p. 674-689.

Coccia 2011 = E. Coccia, *Societas*, dans I. Atucha, D. Calma, C. König-Pralong, I. Zavattero (éd.), *Mots médiévaux offerts à ruedi Imbach*, Porto, 2011, p. 681-690.

Faes de Mottoni 1995 = B. Faes de Mottin, *San Bonaventura e la scala di Giacobbe : lettura di angelologia*, Naples, 1995.

Foucault 2004 = M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, cours au Collège de France (1978-1979), éd. M. Senellart, Paris, 2004.

Luscombe 1980 = D.E. Luscombe, *Conceptions of Hierarchy before the Thirteenth Century*, dans A. Zimmermann (éd.), *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, Berlin-New York, 1980, p. 1-19.

Luscombe 2008 = D.E. Luscombe, *The Hierarchies in the Writings of Alan of Lille, William of Auvergne and St Bonaventure*, dans I. Iribarren, M. Lenz (éd.), *Angels in Medieval Philosophical Inquiry, Their Function and Significance*, Aldershot-Burlington, 2008, p. 15-28.

Kobusch 2008 = T. Kobusch, *The Language of Angels: on the Subjectivity and Intersubjectivity of Pure Spirits*, dans I. Iribarren, M. Lenz (éd.), *Angels in Medieval Philosophical Inquiry, Their Function and Significance*, Aldershot-Burlington, 2008, p. 131-142.

Nederman 1988 = C.J. Nederman, *Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought*, dans *Journal of the History of Ideas*, 49, 1988, p. 3-26.

Briguglia-Nederman 2013 = G. Briguglia, C.J. Nederman, *Imaginare el politico nel medioevo*, dans *Storia del pensiero politico*, 3, 2013, p. 363-366.

Panaccio 1997 = C. Panaccio, *Angels' talk, mental language, and the transparency of the mind*, dans C. Marmo (éd.), *Vestigia, Imagines, Verba, Semiotics and logic in medieval theological texts (XII^e-XIII^e century)*, Turnhout, 1997, p. 323-335.

Panaccio 1999 = *Le Discours intérieur, de Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris, 1999.

Perler 2008 = D. Perler, *Thought Experiments. The Methodological Function of Angels in Late Medieval Epistemology*, dans I. Iribarren, M. Lenz (éd.), *Angels in Medieval Philosophical Inquiry, Their Function and Significance*, Burlington, 2008, p. 143-153.

Piron 2008 = S. Piron, *Deplatonising the Celestial Hierarchy. Peter John Olivi's interpretation of the Pseudo-Dionysius*, dans I. Iribarren, M. Lenz (éd.), *Angels in Medieval Philosophical Inquiry. Their Function and Significance*, Burlington, 2008, p. 29-44.

Röling 2008 = B. Röling, *Locutio angelica. Die Diskussion der Engelsprache als Antizipation einer Sprechakttheorie in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Leiden-Boston, 2008.

Röling 2012 = B. Röling, *Angelic Language and Communication*, dans T. Hoffmann (éd.), *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, Leiden-Boston, 2012, p. 223-260.

Rosier-Catach 2006a = I. Rosier-Catach, *Le parler des anges et le nôtre*, dans S. Caroti, R. Imbach, Z. Kaluza, G. Stabile, L. Sturlese (éd.), *Ad ingenii acutionem*, *Studies in honour of Alfonso Maierù*, Louvain la Neuve, 2006, p. 377-401.

Rosier-Catach 2006b = I. Rosier-Catach, *“Solo all'uomo fu dato di parlare”. Dante, gli angeli e gli animali*, dans *Rivista di filosofia neoscolastica*, 3, 2006, p. 435-465.

Rosier-Catach 2009 = I. Rosier-Catach, *Une forme particulière de langage mental, la locutio angelica, selon Gilles de Rome et ses contemporains*, dans J. Biard (éd.), *Le langage mental du Moyen âge à l'âge classique*, Louvain-la-Neuve, 2009, p. 61-93.

Rosier-Catach 2015 = I. Rosier-Catach, *Communauté politique et communauté linguistique*, dans J.-F. Genet (éd.), *La légitimité implicite*, vol. I, Paris, 2015, p. 225-243.

Suarez-Nani 2002 = T. Suarez-Nani, *Connaissance et langage des anges selon Thomas d'Aquin et Gilles de Rome*, Paris, 2002.

Vallentin 1908 = B. Vallentin, *Der Engelstaat. Zur mittelalterlichen Anschauung vom Staate (bis auf Thomas von Aquino)*, dans K. Beysig, F. Wolters, B. Vallentin, F. Andreae (éd.), *Grundrisse und Bausteine zur Staats- und Geschichtslehre. Zusammengetragen zu den Ehren Gustav Schmollers und zum Gedächtnis des 24. Juni 1908 seines siebenzigsten Geburtstages*, Berlin, 1908, p. 41-120.

Notes

¹ Albert le Grand et Gilles de Rome font exception à cet égard. Sur ce point, voir Rosier-Catach 2006a (en particulier p. 459-460). Il ne s'agit pas, cependant, d'un traitement systématique de la question politique.

² Nous remercions Constantino Marmo de nous avoir suggéré le rapprochement entre ces deux auteurs.

³ Sur ce thème, cf. Chrétien 1979 ; Faes de Mottoni 199 ; Suarez-Nani 200 ; Rosier-Catach 2006b ; Kobusch 2008 ; Roling 2008 et 2012.

⁴ Sur ce point, cf. Panaccio 1997 et 1999 ; Perler 2008. Dans une perspective tout à fait différente, Rosier-Catach 2009.

⁵ Sur l'angéologie politique médiévale, cf. Vallentin 1908 ; Luscombe 1980 et 2008 ; Agamben 2008 (en particulier p. 223-252) ; Agamben-Coccia 2009 (en particulier l'introduction d'E. Coccia, p. 435-513).

⁶ Cf. Ps.-Denys l'Aréopagite 1970 (III, 1, p. 87).

⁷ Guillaume d'Auvergne 1674, IIa Ilae, cap. CLL, p. 999c – 1000e : *Non enim est in potestate solaris lucis, ut minus luceat, quam lucet, vel ut aliquem ex radiis suis retineat, sed quasi impetu, et violentia divinæ largitatis toto posse luminositatis suæ lumen circumquaque diffundit. Istæ vero luminosæ substantiæ prout volunt, et quantum volunt, lumina revelationum infundunt : similiter et retinent, et luminositatem suam habet unaquæque plenissime in libera potestate sua. Hujusmodi autem exemplum est in eo, qui tenet librum multorum voluminum, atque foliorum, habens plenissimam potestatem aperiendi illum, atque claudendi, et aperiendi illum ad inspectionem unius folii, vel unius versiculi, et ostendendi in eo, quicquid voluerit, et quantum voluerit, et quoties. Unaquæque namque hujusmodi substantiarum verus liber spiritualis est lucidissima inscriptionis scientiarum naturalium, hoc est, quæ in ipsa creatione sua eidem inscripte sunt, et inditæ, similiter, et divinalium, hoc est earum, quas super illuminationem, sive inscriptionem creationis, divinæ bonitatis largitione receperunt. Quantum igitur voluerint, se aperiunt, et aspicientes in se legere permittunt, vel potius concedunt, quod est dicere, quot versus, seu sententias voluerint, ex jussione scilicet, et beneplacito creatoris, sine quibus, et extra quæ, nihil omnino faciunt, et sunt ex omni modo, sicut specula materialia, et visibilia ; sunt revera specula clarissima visibilibus, et invisibilibus juxta quod mensuravit eis creator benedictus, imagines lucidissime redolentia, sive reddentia, verumtamen eousque suæ potestatis, ac libertatis, ut in eis nemo videat nisi in quantum ipse voluerint.*

⁸ Guillaume d'Auvergne 1674, IIa Ilae, cap. CXLIII, p. 990 aH-bE : *Revertar igitur ad id, in quo eram, et dicam quæ iste vir sanctus, et sapiens, cum dixit in sermone suo, quia Hierarchia est divinus ordo, et scientia, et actio, hæc intellexisse videtur, quia cætus ille beatissimorum spirituum, et sacratissimus principatus est divinitus ordinata societas, ordinata inquam pulcherrima distributione donorum, ac decentissima constitutione graduum, ad obsequia creatoris, juxta congruentiam donorum, hoc est, scientiarum, et virtutum, quibus illustrati sunt ab eodem, et juxta decentiam officiorum, quibus ea præditi sunt. Quod vero dixit scientia, et acti, ad hanc ipsam ordinationem pertinet ; in ipsa enim scientia, vel sapientia ordinati sunt, et ipsa in illis multa enim alii aliis, et prius et melius cognoscunt, et de ipsis secretis, atque consiliis creatoris juxta hunc ordinem aliis, et prius, et clarius revelationes recipiunt, quas interdum aliis innotescunt juxta beneplacitum ipsius, a quo fiunt. Et hoc insinuat ille sermo Propheticus, quo dictum est, quia Seraphim clamabat alter ad alterum [...] .*

⁹ Sur le lien entre langage, secret et hiérarchie, voir Faes de Mottoni 1995 (p. 253-254).

¹⁰ Sur le sens du mot *societas*, cf. Rosier-Catach 2015.

¹¹ Sur ce point, cf. Coccia 2011.

¹² Les penseurs médiévaux ont évidemment connu d'autres modèles politiques que celui d'Aristote. Sur ce point, cf. Nederman 1988 ; Brugnola-Nederman 2013.

¹³ Olivi 2003 : *Dicendum quod est locucio que proprie potest dici illuminans eum cui fit et est locucio que non potest hoc dici nisi solum secundum quid. Quando enim locucio est de talibus et talis efficacie, quod ille cui fit per hoc elevatur et acuitur ad aliquas scientiale seu sapientiales veritates clarius et copiosius percipiendas, tunc illa locucio potest dici illuminativa et clarificativa audientis illam, potest dici illuminatio creata a locutione illa et hoc modo potest superior angelus loqui infe-*

riori et non econverso, nisi forte pro quanto ille inferior esset in aliquo superior illo. Quando vero per locucionem non elevatur nec informatur mens audientis ad aliquid scientiale seu sapientiale, sicut fit quando aliquis ydiota ostendit verbo et signo aliquam rem particularem, utpote lapidem vel pomum suo magistro, tunc talis locucio non dicitur proprie illuminativa, quamvis secundum quid, in quantum scilicet per eam aliquid quasi sensibiliter ostenditur, possit hoc aequaliter dici. Ad illud tamen Dionysii ultra hoc dicendum quod omnis illuminatio vel manifestatio vocatur ibi ab eo locucio.

¹⁴ Par exemple, *Summa Halensis* 1924-1979 (inq. 2, tract. 3, sect. 2, q. 1, tit. 3, cap. 5, p. 196-197) ; Thomas d'Aquin 1888-1889 (q. 107, art. 2, p. 489-491).

¹⁵ Albert le Grand 1894, tract. IX, q. 35, m. 4, p. 383b-384a : *Dicendum, quod omnes omnibus loquuntur. Sed aliud est loqui simpliciter ad interpretationem conceptus : hoc enim est de naturalibus Angelorum, et non pertinet ad distinctionem assistentium et ministrantium. Et aliud est loqui ad illuminationem : illuminatio enim est lumen per theophantias descendens a Deo : et his purgatur Angelus a dissimilitudinis habitu, et illustratur divino lumine, quo ponitur in similitudinem luminis divini, et perficitur per reductionem et conversionem. Dicendum ergo, quod omnes omnibus loquuntur locutione simplici et naturali, quæ est interpretatio conceptuum : sed superiores inferioribus loquuntur locutione ad illuminationem pertinente. Secundum hanc enim locutionem dicit Dionysius, quod « lex divinitatis est per prima media, et per media ultima reducere.*

¹⁶ Sur cette distinction structurante chez Albert, cf. *Super ethica*, lib. VI, lect. 8 (1968-1972, p. 446) ; *De causis et processu universitatis*, lib. I, tract. 4, cap. 8 (1891, p. 431) ; *Summa theologiae*, II, tract. II, qu. 7 (1884, p. 132) ; *In II sententiarum*, dist. 3, art. 3 (1894, p. 65-66).

¹⁷ Albert le Grand 1884, tract. II, q. 8, p. 138a : *Ad id ergo quod primo objicitur, dicendum quod non semper est verum, quod multiplicatio quæ est sub uno communi non per materiam contracto, sit per speciem, vel per essentialiam differentiam : sed in logicis est verum, et in naturalibus. In civilibus autem non est verum. In civilibus enim multiplicatio est ad ministeria per ordinationem politici sapientis : et sicut saepe dictum est, distributio regni coelestis magis similis est politicis, et civilibus, quam sit logicis et naturalibus : cujus signum est, quod regnum coelorum etiam civitas vocatur.*

¹⁸ Sur ce point, cf. Piron 2008.

¹⁹ Olivi 2003 (trad. S. Piron, revue par G. Casas) : *Nam altitudo libertatis et dominii et nobilitas possendi se tenere secretum et personalitatis singularitas seu singularis consistentia et intellectualis nature magnitudo et profunditas clamant quod ipsi possint se claudere alieno aspectui. Supradictæ vero rationes clamant quod possint se nihilominus aperire, sed utrumque horum non possunt nisi secundum varias sui dispositiones possint se reddere pervios et impervios seu penetrabiles et impenetrabiles. Item ad idem iuvat consideratio diversorum motuum cordis nostris quos in nobis intime experimur, quando vel ad amicos nos nitimur eviscerare, vel ab emulis cor nostrum nitimur occultare et elongare. Nam quando nitimur nos eviscerare sentimus in nobis quandam spiritualem protensionem cordis nostri ad alterum, et hoc in tantum quod sentimus quod ex hoc resultant in corpore nostro tam intra in visceribus quam extra in sensibus et gestibus quedam proportionales aperciones et protensiones. Econverso vero in recessu ab inimico sentimus spiritualem motum cordis in oppositum, scilicet per modum elongacionis et fuge, ac per modum recollecionis et clausure, ita quod in cordibus nostris resultant alique affectionales dispositiones illis proportionales et aliquo modo consimiles. Nihil igitur inconveniens si in angelis intellectualiter aliquid tale detur. Nec per huiusmodi protensiones aut retractaciones intelligo cogitatus vel affectus a radice cordis discedere, aut a suis obiectis recedere, sed quod ipsum cor seu eius potentie prout subsunt talibus cogitatus et affectibus, protendunt et applicant se aliquando ad aliquem angelum exteriorem, aliquando vero retrahunt se ab eo, ut verbi gratia, si manus cum pomo quod tenet vel cum aliqua figura sibi impressa, aliquando se protendat et apperiat ad alterius oculum vel manum vel gustum, aliquando vero ab illo se retrahat et concludat. Quod si querat per quod spacium movetur tunc temporis cor et potentie eius, aut a quo loco recedunt et an tota substantia a statu in quo erat recedat vel dimissa una sui parte ibi protendat alteram ad alios, dici potest quod iste mociones virtuales sunt. Est enim in substantiis spiritualibus duplex motus et ad presens unus est quo tota eorum substantia de uno loco vadit ad alium locum, alius est quo acies et virtuales aspectus seu intentiones suarum potentialiarum hac vel illac ad diversa obiecta prohibentur seu diriguntur, sicut experimur in nobis, non solum quando ad varia cogitanda vel videnda movemur, sed etiam quando in inicio ingressus in sompnum sentimus intentiones sensuum interiorum et exteriorum retra-*

hi ad interiora, in hora vero excitationis sentimus eas virtualiter protrahi ad exteriora.

²⁰ Pierre de Jean Olivi, 2003 (trad. S. Piron, revue par G. Casas) : *Sed et isti preiudicant libertati angelorum loquentium, et naturali desiderio perfecte se coamantium, et eorum perfecte et iocunde societati, et utriusque intellectuali claritati. Libertati quidem loquentis, quia longe liberius est posse utrumque predictorum quam alterum solum, nec minoris libertatis est sua interiora posse alteri presentialiter aperire, quam posse ea claudere sibi. Naturali vero desiderio se coamantium quia constat hoc esse de natura perfecte amicitie posse, scilicet intimari et intime iungi ei quod in amico pre ceteris amat, hoc autem est cor et amor sui amici. Unde et in nobis videmus quod amantes quantum possunt, gestiunt suum cor seu viscera sui cordis refundere in cor amici et e converso, et quia dum hic sunt, non possunt hoc ad plenum, faciunt hoc per corpus intermedium prout possunt. Perfecte etiam societati quia perfecta societas amicorum requirit mutuum convictum et mutuum sui ipsorum fruicionem que perfecte nunquam erit nisi visibiliter videant suas facies interiores et nisi experimentaliter gustent suos interiores amores et nisi per intellectualissimas adhesiones utriusque corda se intime amplexentur.*

²¹ Sur la hiérarchie angélique comme modèle de l'État, cf. Vallentin 1908.

²² On pourrait dire de la *societas* angélique ce que Foucault dit, dans un tout autre contexte, de la société civile : c'est une « réalité de transaction », c'est-à-dire une réalité qui naît précisément d'un rapport de pouvoir, à l'interface entre ceux qui l'exercent et ceux qui le subissent. Sur ce point, cf. Foucault 2004 (p. 300-301).