Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 45 (1998)

Heft: 1-2

Artikel: Albert le Grand, commentateur : l'exemple du De Somno et vigilia III, 1

Autor: Ricklin, Thomas

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761092

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

THOMAS RICKLIN

Albert le Grand, commentateur: L'exemple du *De somno et vigilia III,1*

I. Le cadre d'un projet

Lorsqu'en 1248, Albert le Grand fut chargé par l'ordre des dominicains d'organiser le *studium* de Cologne, il avait un projet[1] dont une première ébauche est mise au point dans le prologue de son commentaire à la *Physique*. Dans ce commentaire, qui est sûrement le premier au sujet d'un livre de la philosophie naturelle d'Aristote et qui est probablement même le premier de toute la série des commentaires aristotéliciens[2], Albert formule l'objectif de son entreprise. Il veut écrire pour les lecteurs un *liber de physicis*, «in quo et scientiam naturalem perfectam haberent et ex quo libros Aristotelis competenter intelligere possent»[3]. Cette double fin, à savoir la présentation intégrale du savoir physique et la mise à disposition d'un instrument pour comprendre les livres du Stagirite, Albert l'envisage à travers une démarche qui suit l'*ordo* et la *sententia* de l'oeuvre aristotélicienne, en fournissant les explications nécessaires (*explanationes*) et les preuves (*probationes*) qui s'y réfèrent, de telle sorte que le texte aristotélicien n'est pas mentionné[4]. En plus, il annonce qu'il va faire des digressions (*digres-*

[1] Cf. à ce propos L. STURLESE, Die deutsche Philosophie im Mittelalter. Von Bonifatius bis zu Albert dem Grossen, 748–1280, München 1993, 324–388.

[2] Il n'est pas établi avec certitude qu'Albert ait commencé la série de 36 commentaires portant sur le *Corpus Aristotelicum* par le commentaire *Super Ethicam* ou avec la *Physica*. Selon L. STURLESE, Die deutsche Philosophie, 337 (note 1), le *Super Ethica* a été commenté en 1250 pendant que la *Physica* aurait été lu en 1251 (cf. ibid., 335). A. DE LIBERA, Albert le Grand et la philosophie, Paris 1990, 21 date cependant la *Physica* en 1250 et fait suivre le *Super Ethica*.

[3] *Physica*, I, i, 1, ed. P. HOSSFELD (Opera omnia, IV, Münster 1987–93) 1.

[4] Cf. ibid.: «Erit autem modus noster in hoc opere Aristotelis ordinem et sententiam sequi et dicere ad explanationem eius et ad probationem eius, quaecumque necessaria esse videbuntur, ita tamen, quod textus eius nulla fiat mentio.»

siones) qui expliquent les incertitudes et qui comblent les lacunes dans l'oeuvre du Philosophe[5]. Pour le lecteur, le moyen le plus facile pour distinguer entre l'*explanatio* et la *probatio* d'une part et les *digressiones* d'autre part, consiste en une consultation des titres de chapitres:

> ... ubi titulus simpliciter ostendit materiam capituli, significatur hoc capitulum esse de serie librorum Aristotelis, ubicumque autem in titulo praesignificatur, quod digressio fit, ibi additum est ex nobis ad suppletionem vel probationem inductum[6].

Albert ne tarde pas à expliquer qu'il suivra la démarche esquissée dans tous ses livres sur l'oeuvre d'Aristote et qu'il veut écrire ses commentaires «eodem numero et nominibus, quibus fecit ... Aristoteles»[7]. Si le nombre des commentaires albertiniens ne correspond cependant pas exactement au nombre des oeuvres d'Aristote, cela est dû à l'idée qu'Albert se fait du *Corpus Aristotelicum*. Selon le dominicain, ce *corpus* contient des livres en partie fragmentaires. En plus, il est convaincu qu'il manque des livres, soit qu'Aristote lui-même ne les ait pas écrits, soit qu'ils n'aient pas été transmis aux Latins. L'ensemble du *Corpus Aristotelicum* demande alors quelques additions en forme de *partes librorum* ou même de *libri* entiers[8]. Dans les lignes préliminaires de son projet de mise à jour pour les Latins (*facere Latinis intelligibiles*[9]) de l'oeuvre d'Aristote, Albert le Grand propose donc une vue d'ensemble du *Corpus Aristotelicum* qui est marquée par la stricte conviction que ce *corpus* représente une totalité à prendre en considération. Si cette totalité est considérée comme imparfaite, c'est seulement à cause de l'absence de quelques traités et certainement pas à cause du fait que ce *Corpus* contient des textes superflus ou dépassés.

Un autre ton cependant prévaut dans le premier chapitre du *De somno et vigilia*, ouvrage qui comprend pour Albert comme pour la tradition latine précédente, les trois traités *De somno et vigilia*, *De insomniis* et *De divinatione per somnum*. A la fin de ce chapitre, qui est principalement dédié à l'explication de la place systématique du *De somno et vigi-*

[5] Cf. ibid.: «Et praeter hoc digressiones faciemus declarantes dubia suborientia et supplentes, quaecumque minus dicta in sententia Philosophi obscuritatem quibusdam attulerunt.»

[6] Ibid.

[7] Ibid.

[8] Cf. ibid.: «Et addemus etiam alicubi partes librorum imperfectas et alicubi libros intermissos vel omissos, quos vel Aristoteles non fecit vel forte si fecit, ad nos non pervenerunt.»

[9] Ibid.

lia dans l'ensemble des traités que nous appelons, depuis Gilles de Rome, les *Parva naturalia,* Albert déclare: «Parce que nous avons ce livre d'Aristote concernant cette science nous le suivons de la même manière que nous avons suivi dans les autres faisant des digressions à chaque endroit où quelque chose semble être dit de façon imparfaite ou obscure»[10]. «Quia vero librum Aristotelis de scientia ista habemus»: Albert ne semble pas s'enthousiasmer beaucoup pour la tâche qu'il est en train d'entreprendre. Il donne l'impression de commencer de sentir les contraintes de son projet. Vu le grand nombre des *digressiones*, qui se trouvent dans le commentaire sur le *De somno et vigilia*, nous sommes cependant incités à chercher une autre explication pour l'allure légèrement désintéresse du commentateur. L'analyse quantitative[11] des *disgressiones* nous signale que le premier traité du troisième livre du *De somno et vigilia*, c'est-à-dire la partie du texte abordant le *De divinatione per somnum,* est le véritable point névralgique, pour ne pas dire «champ de mines» de tout le commentaire.

II. Le dissensus *des philosophes*

Si nous consultons le chapitre introductif du troisième livre du commentaire sur le *De somno et vigilia*, la raison de cette présence massive de *digressiones* nous est tout de suite indiquée:

[10] *De somno et vigilia*, I, i, 1, ed. BORGNET (Opera omnia, IX, Paris 1890) 123a: «Quia vero librum Aristotelis de scientia ista habemus, sequemur eum eo modo quo secuti sumus eum in aliis, facientes digressiones ab ipso ubicumque videbitur aliquid imperfectum vel obscurum dictum, dividentes opus per libros et tractatus et capitula, ut in aliis fecimus.»

[11]

Lib. I *De somno et vigilia*	trac. i	9 chapitres dont 4 *digressiones*
	trac. ii	10 chapitres dont 1 *digressio*
Lib. II *De insomniis*	trac. i	7 chapitres dont 1 *digressio*
	trac. ii	5 chapitres
Lib. III *De divinatione*	trac. i	12 chapitres dont 11 *digressiones*
	trac. ii	9 chapitres

> De divinatione autem somniorum et similibus principiis qualia habita sunt, nullo modo potest aliquid dicere: et ideo super alterius principio determinationem tractare incipimus[12].

Peu importe pour l'instant que nous ayons de la difficulté à relever le sujet de la phrase «nullo modo potest aliquid dicere». Est-ce qu'Albert parle d'Aristote, ou avons-nous à faire à un jugement général? Pour le moment, il suffit de souligner que la déclaration d'Albert signifie un changement de paradigme. Les autorités consultées à propos des deux livres précédents, à savoir les péripatéticiens et Aristote lui-même[13], ne peuvent plus servir de guide. C'est un *alterum principium* qui s'impose.

Avant de s'exprimer sur ce nouveau principe, Albert présente dans les chapitres 1 et 2 les circonstances qui rendent inévitable le changement de paradigme. La situation est marquée par le fait que «nullus omnino apparuit, qui de hoc [scil. de divinatione] satisfecerit studiosis»[14]. Pire encore, même les explications des péripatéticiens divergent à tel point que leur secte semble en pleine décomposition[15]. Aristote lui-même semble être le premier responsable de cette situation fatale, parce que ce qu'il a dit à propos de la divination est autant *breve* qu'*imperfectum*. Ses explications de la divination ont été trop courtes en l'absence de preuves et, par manque de *philosophia*, son exposé ressemble plutôt à une *narratio*. De plus, la démarche du Stagirite se montre imparfaite parce qu'il n'a pas tenu compte des sciences magiques, astronomiques et physiques, sans lesquelles on ne peut parler de la divination[16]. La situation s'est encore aggravée par la suite : même les auteurs qui ont parlé de la divination d'un point de vue physique, n'ont pas réussi à élaborer une doctrine commune. La litté-

[12] Ibid., III, i, 1, 177b.

[13] Cf. la remarque pragmatique initiale, *De somno et vigilia*, I, i, 1, 123a: «Nos autem omissis operibus quorumdam modernorum, sequemur tantum Paripateticorum sententias et praecipue Avicennae et Averrois et Alfarabi et Algazelis, quorum libros de hac materia vidimus concordantes: tangemus etiam quandoque opinionem Galeni, etc.»

[14] Ibid., III, i, 1, 177b.

[15] Cf. ibid.: «... in tantum variantur, quod fere a propria secta recedunt, et documenta afferant a schola Stoicorum et Epicureorum.»

[16] Ibid., 178a: «Imperfectum autem est, quoniam licet sine magicis et astronomicis non possit ars interpretandi somnia adipisci, tamen solis physicis sufficienter scitur ex quibus et qualibus simulacris consistit somnium de quo debet esse divinatio: et hoc neque ab Aristotele, neque a Philosophis quidquam determinatum est.»

rature qui se réfère à la divination est marquée par une divergence d'opinions qu'on pourrait qualifier de contraire exemplaire du *consensus philosophorum*:

> Averroes enim hic impugnat Avicennam et iterum Algazel Adamidin, non per omnium inter se, neque cum Avicenna concordantes impugnantur a Rabi Moyse de Aegypto. Si quis autem Tullium legat in secundo libro *De natura deorum*, qui de divinatione particulariter loquitur, inveniet quod ille cum nullo concordet praenominatorum. Similiter est de Socrate ...[17].

Il semble difficile d'imaginer une situation plus confuse; Albert n'est cependant pas encore au bout de sa déconstruction. En évoquant, à la fin du premier chapitre, le rêve de Socrate à propos du jeune Platon qu'il connaît par le *De dogmate Platonis* d'Apulée[18], il termine sa doxographie négative par une scène désespérée. Justement, ce Socrate «qui fidem magnam ponebat in somniorum divinatione»[19] présente le champ de la divination comme marqué par la non-compétence des philosophes:

> O viri Athenienses et Philosophi, absit a me ut hanc vestram quam experti estis per somnia, dicam falsam esse scientiam, sed hanc ut divinam me ignorare profitear, humanam me scire exiliter protestor: et, ut verum dicam, hoc solum me scire arbitratus, quod ignoro, eo quod scientiam deorum auctorum nondum sim adeptus[20].

Cette petite scène inattendue s'inspire probablement[21] d'une phrase du *Compendium libri Aristotelis de somno et vigilia* d'Averoès où le philosophe arabe cite également Socrate avec la remarque: «O homines, ego non dico quod vestra scientia ista divina sit falsa; sed dico quod

[17] Ibid.

[18] Cf. *De Platone et eius dogmate*, I, i, éd. et trad. J. BEAUJEU, Paris 1973.

[19] *De somno et vigilia*, III, i, 1, 178a.

[20] Ibid., 178b.

[21] Probablement car un passage presque identique se trouve – comme M.J. JOLIVET a eu la gentillesse de me signaler – dans le texte arabe du *De demonstratione* d'Alfarabi, texte duquel Albert a peut-être connu une version latine; cf. à ce propos M. GRIGNASCHI, Les traductions latines des ouvrages de la logique arabe et l'abrégé d'Alfarabi, dans: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 39 (1972) 41–107, et H. DAIBER, «Lateinische Übersetzungen arabischer Texte zur Philosophie und ihre Bedeutung für die Scholastik des Mittelalters», dans: Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale, ed. J. HAMESSE/M. FATORI, Louvain-la-Neuve 1990, 203–250, 221s.

ego sum sciens scientiam humanam»[22]. Albert semble avoir relié à cette phrase deux aspects de la figure latine de Socrate, telle qu'elle était connue d'abord par Cicéron et Jérôme, c'est à dire le «Scio quod nescio»[23] et le slogan cicéronien selon lequel Socrate «primus philosophiam devocavit e caelo»[24], en créant de cette façon la figure d'un Socrate croyant aux rêves divinatoires sans pourtant savoir les expliquer.

C'est seulement après cette vive description, dans le premier chapitre, de la confusion philosophique générale à propos des rêves divinatoires qu'Albert aborde, avec le deuxième chapitre du traité, la question de l'existance de la divination. En abordant cette question, Albert se sert des mêmes interlocuteurs que dans le paragraphe précédant. Pour confirmer la thèse selon laquelle la divination doit exister parce que beaucoup de monde la croit formulée sans trop d'enthousiasme par Aristote, Albert déclare: «vix arbitror quemquem inveniri hominem, qui non de multis futuris praemonitus sit per suiipsius somnia»[25]. Comme il est écrit dans le *Compendium libri Aristotelis de somno et vigilia* d'Averroès : «Nullus enim homo est qui non vidit sompnium quod enuntiavit sibi aliquod futurum»[26], il importe d'éviter de prendre à la lettre le témoignage du commentateur dominicain. Albert lui-même est de toute façon bien conscient qu'il est en train d'organiser une partie de cache-cache. A l'occasion de la discussion sur l'existence de la divination, il laisse même son public prendre part à cette expérience. Imaginons-nous être des gens astucieux comme Socrate lui-même:

> Si enim Socratis imitari velimus peritiam, ut dicamus ideo dici divinationem, quia haec scientia humana non existens, a Deo immittatur[27].

Mais si nous acceptons que Dieu est la seule cause de l'expérience de la divination et de la science relative, alors nous devons expliquer

[22] *Averrois Cordubensis Compendia librorum Aristotelis qui parva naturalia vocantur*, ed. AE. LEDYARD SHIELDS/H. BLUMBERG, Cambridge (Mass.) 1949, 102 (versio vulgata). Les éditeurs renvoient à Platon, *Apologia* 20d–e où dans la version grecque, Socrate défend bien sûr la science humaine mais où il ne parle pas d'une science divine quelconque, cf. aussi J. JOLIVET, «Figures de Socrate dans la philosophie arabe», dans: J. JOLIVET, Philosophie médiévale arabe et latine, Paris 1995, 78–89, 89.

[23] Cf. e.g. JEROME, *Apologia contra Rufinum*, I, 17, ed. P. LARDET (CCSL 79) Turnholti 1982.

[24] *Tusculanae disputationes*, V, 4, 10, lat.-dt. hrsg. von O. GIGON, Zürich 1992.

[25] *De somno et vigilia*, III, i, 2, 179a.

[26] *Compendium libri Aristotelis de somno et vigilia*, 94.

[27] *De somno et vigilia*, III, i, 2, 179a–b.

avec Aristote pourquoi Dieu envoie ces rêves prophétiques à des mélancoliques et à d'autres *amentiam patientes*, au lieu de les faire parvenir à des hommes excellents. Pour Albert comme pour Aristote, c'est la preuve que les rêves divinatoires ne peuvent pas venir de Dieu. Mais tandis qu'Aristote s'arrête là, Albert le Grand continue l'exposé avec un deuxième argument visant à la négation de la science divinatoire. Cette fois, l'objection joue avec l'impossibilité d'avoir un savoir dans un domaine où l'on n'a pas de connaissances préalables[28]. Selon Albert, il n'y a pas en nous une *praeexistens cognitio* de la science divinatoire. Averroès avait aussitôt tiré de l'argument, selon lequel la *cognitio* divinatoire ne peut pas se fonder sur une *cognitio antecedens*, la conclusion que ladite connaissance divinatoire «eodem modo acquiritur sicut prime propositiones acquiruntur»[29]. Albert préfère cependant compliquer la situation. A la fin du deuxième chapitre, il n'y a pas pour lui de solution, au contraire nous nous trouvons face à un dilemme:

> Sumus igitur inter duo, quod autem videlicet dicamus quod non sit aliqua scientia divinationis, et tunc contradiceremus expertis ab omnibus vel pluribus: aut dicemus talem scientiam esse, et tunc dicemus nos habere aliquam scientiam cuius in nobis nulla sunt principia, et quae sic fit et generatur in nobis, quod suae generationis in nobis nulla praeexistunt principia, quod est impossibile[30].

Ce n'est que maintenant, après la démonstration du *dissensus* total des philosophes en matière de divination et après la preuve des difficultés qui s'opposent à un traitement scientifique des rêves véridiques, ce n'est qu'après cette double déconstruction qu'Albert inaugure sa reconstruction d'une science divinatoire.

III. Premiers pas vers une solution

Albert recommence son exposé, dans le troisième chapitre du traité, avec la présentation d'une série de définitions. Ce sont les termes *visio*, *somnium* et *prophetia* qui y sont retravaillés. Il devient évident qu'Albert ne pense pas un instant utiliser l'occasion de cette césure pour un changement de domaine scientifique, lorsqu'après la première utilisa-

[28] Cf. ibid.: «Scimus enim omnis scientiae esse proprium, quod fiat ex praeexistenti cognitione.»

[29] *Compendium libri Aristotelis de somno et vigilia*, 101, cf. H.A. DAVIDSON, Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect, New York/Oxford 1992, 342s.

[30] *De somno et vigilia*, III, i, 2, 180a.

tion du mot *prophetia*, il ajoute tout de suite «non secundum theologos accepta». Le dernier but de cette restriction ne consiste cependant pas dans la légitimation d'Albert à l'égard des théologiens[31]. Le commentateur semble plutôt essayer de dégager le champ discursif de toute contrainte philosophique *et* théologique:

> ... nam et astronomi loquuntur de signis prophetiarum, et magi docent interpretari somnia et physici de visione physica illa quae est una operationum animae intellectivae: et propter hoc est necesse nobis loqui de distinctione horum, prout his utuntur philosophi, et ante nos numquam invenimus praeinductae disputationis solutionem[32].

Albert veut parler de la *visio*, du *somnium* et de la *prophetia* en tant que philosophe instruit par les astronomes, les magiciens et les physiciens. Qu'il veuille faire croire à ses lecteurs qu'il est le premier à parler philosophiquement des rêves véridiques n'a plus rien d'étonnant après la lecture du prologue. L'argument est cependant nouveau, selon lequel on ne peut pas parler théologiquement des ces phénomènes, parce qu'il faut tenir compte du discours et des compétences des astronomes, des magiciens et des physiciens. C'est le savoir de ces trois groupes professionnels qui, après avoir disqualifié dans un premier temps le discours aristotélicien, semble maintenant contraindre le commentateur à redéfinir des notions depuis longtemps utilisées par les théologiens latins. Autrement dit: en opposant le savoir incontesté de la théologie à un savoir jugé habituellement plutôt précaire, Albert cherche à neutraliser tous les discours précédents, de façon à ce que l'exposé ultérieur du phénomène puisse se dérouler dans un champ prétendu libre de toute définition transmise par la tradition.

Cette négation de la tradition et le fait de la non-considération des modèles philosophiques précédents a comme conséquence qu'il n'est pas facile de retrouver les sources de l'exposé albertinien. Tullio Gregory a suggéré, par exemple à propos des trois formes de songes véridiques que l'on vient de mentionner, qu'elles pourraient dériver des trois rêves véridiques de Macrobe, c'est à dire de la tripartition des

[31] Il ne s'agit bien sûr pas de la création d'un antagonisme entre *philosophes* et *théologiens*, mais d'une distinction méthodique de leurs différentes manières de traiter le sujet en question. Albert le Grand lui-même a traité la prophétie et les problèmes relatifs plusieurs fois en tant que théologien, cf. à ce propos J.-P. TORRELL, «La question disputée *De prophetia* de saint Albert le Grand. Edition critique et commentaire», dans le volume du même auteur: Recherches sur la théorie de la prophétie au moyen âge, Fribourg 1992, 119–204.

[32] *De somno et vigilia*, III, i, 3, 180b.

songes en *oraculum*, *visio* et *somnium* établie dans les *Commentarii in Somnium Scipionis*, I, 3, 8–11[33]. Nous pourrions à même titre renvoyer à la distinction d'entre *sompnium*, *divinatio* et *prophetia*[34]; mais les définitions proposées par Albert ne se trouvent ni chez Averroès ni chez Macrobe:

> ... prophetia enim est quasi habitus vel naturae habilitas ex illuminatione intellectus futura praecognoscens: et visio quidem aliquando est cum intellectu, aliquando sine illo: semper autem est cum phantasmate, aliquando aliquid significante, aliquando nihil. Somnium autem secundum phantasmata est aliquando aliquid significans, et aliquando nihil, et per se numquam cum intellectu ...[35].

Le fait que nous n'avons pas trouvé pour cette série de définitions une source directe semble nous obliger à accepter les déclarations d'Albert d'après lesquelles il serait le premier à affronter ces questions et à parler *per experta*. C'est sa propre expérience (*per experta dicimus*) qui le fait dire «in somniis esse divinationem ex phantasmatum similitudinibus excerptam et coniecturatam»[36]. De même, cela semble être plus qu'une formule rhétorique, quand il dit à la fin de son catalogue des treize formes sous lesquelles l'âme peut connaître le futur: «Hos tredecim gradus absque dubio in nobis experimur»[37], parce qu'à l'occasion de la présentation du quatrième degré, qui rassemble les rêves qui font voir les choses comme elles se produiront, il raconte sa propre expérience: «Ego etiam somniavi ...»[38]. Mais pouvons-nous vraiment admettre que l'expérience propre ait fourni à Albert toutes les divisions et définitions qu'il met en oeuvre dans son commentaire? Nous n'avons pas beaucoup de moyens pour vérifier sa déclaration, cependant nous avons quelques possibilités pour la falsifier ou du

[33] Cf. «I sogni e gli astri», 129, n. 51, dans: I sogni nel medioevo, seminario internazionale, Roma, 2–4 ottobre 1983, a cura di T. GREGORY (Lessico intellettuale europeo xxxv) Roma 1985, 111–148.

[34] Cf. *Compendium libri Aristotelis de somno et vigilia*, 94: «Et post determinandum est de natura sompniorum et quod sui generis de comprehensionibus divinis, que non acquiruntur per acquisitionem hominis. Dicamus igitur quod istarum comprehensionum quedam dicuntur sompnia, quedam divinationes, et quedam prophetie.»

[35] *De somno et vigilia*, III, i, 3, 181a.

[36] Ibid., III, i, 4, 181b.

[37] Ibid., III, i, 10, 193a, cf. à ce propos aussi T. GREGORY, I sogni e gli astri, 127, n. 48 (note 33), et St.F. KRUGER, Dreaming in the Middle Ages, Cambridge 1992, 119–121.

[38] *De somno et vigilia*, III, i, 10, 191b.

moins pour la relativiser, si nous examinons d'un peu plus près la manière dont Albert travaille les textes qui peuvent être mis en relation avec le troisième livre du *De somno et vigilia* aristotélicien.

Il devient évident qu'Albert a utilisé des textes qui se réfèrent à la question à traiter si nous considérons la *digressio* qui explique les «dispositiones naturales ad prophetandum et somniandum»[39]. Dans ce chapitre, Albert présente une triple division des âmes qui sont capables de recevoir des *visiones*, *somnia* et *prophetiae*[40]. Un premier groupe est constitué par les hommes qui ont un «intellectus multum agens et clarus». La deuxième catégorie est définie par le fait que ses membres ont un «optimum ... organum phantasiae et imaginationis». Le troisième genre enfin rassemble les qualités des deux groupes précédents. Ces hommes ont une disposition optimale (*optima dispositio*) «tam in intellectu videlicet, quam etiam in imaginatione et organo». A ma connaissance cette tripartition ne se retrouve pas chez les auteurs ara-bes mentionnés dans le commentaire; Maïmonide a cependant établi dans son *Dux dubitantium* une division qui ressemble beaucoup à celle d'Albert le Grand. Pour Maïmonide, le rayonnement du «splendoris specialis pervenit ad nos»[41] sur la *virtus rationalis* et la *virtus imaginativa* a comme conséquence la possibilité de diviser les bénéficiaires des visions en trois groupes. Dans le cas où l'effusion divine ne touche que la *virtus rationalis*, nous avons affaire à des *sapientes*. «Isti tales sunt sapientes inquirendo et speculando» explique Maïmonide, et Albert le Grand s'en fait l'écho en mentionnant même la source:

> ... tales homines optime intelligere nati sunt, et ad altissimas scientias quae sapientiae vocantur, optime et secundum naturam dispositi. Propter quod Moyses Aegyptius tales vocavit sapientes[42].

Il apparaît clairement qu'Albert n'a cependant pas repris la division de Maïmonide telle quelle, à l'occasion d'une lecture comparative des explications concernant le deuxième groupe albertinien, qui correspond à la troisième catégorie du rabbin, caractérisée par le fait que seule la *virtus imaginativa* est touchée par l'effusion divine. Selon Maïmonide, ce groupe d'hommes a des qualités ambiguës:

[39] Ibid., III, i, 5, 183a.

[40] Cf. ibid., 183a–b: «... oportet scire quod animae ad huius visiones et somnia et prophetias triplex est in genere dispositio.»

[41] *Dux dubitantium*, II, xxxviii, p. LXIV v, ed. Parisiis 1520, réimp. Frankfurt/M. 1964.

[42] *De somno et vigilia*, III, i, 5, 183b.

> Isti tales sunt rectores civitatum, inventores legum et prophetizantes de corde suo et qui divinant et qui magicis utuntur artibus et qui vident somnia vera et qui sciunt facere re mirabilia cum inventionibus profundis et artificiis occultis. Et licet non sint sapientes, omnes tamen isti sunt de tertio genere. Oportet etiam te credere quod in quibusdam de isto tertio genere renovantur phantasie inutiles et somnia, et quandoque cum expergefacti fuerint, putant se prophetas esse, et anima ipsorum est valde nobilis in oculis eorum, propter illa quae apprehendunt de vanitatibus illis, et opinantur quod apprehenderunt scientias absque doctrina. Immitunt etiam difficultates magnas in scientiis speculativis difficilibus et confundunt in eis verba veritatis cum verbis vanitatum confusione magna[43].

Un premier indice qui démontre que c'est vraiment ce paragraphe qui a inspiré Albert dans sa propre description du deuxième groupe, est fourni par le fait que, dans son exposé, ce groupe est aussi lié à la politique[44]. De plus, Albert, comme Maïmonide, divise ce groupe en deux sous-groupes. Le deuxième sous-groupe qui est caractérisé par l'absence du *lumen intelligentiae* a tout à fait les mêmes problèmes que les «quibusdam de isto tertio genere» qui, selon Maïmonide, produisent une grande confusion. Alors que le Rabbi parle d'une confusion «verba veritatis cum verbis vanitatum», Albert explique: «isti confundunt sophisticis veras sapientias et innituntur probabilibus»[45].

A l'occasion de la description de son troisième groupe, Albert se montre de nouveau plus proche de Maïmonide. Pour l'aristotélicien juif, la *virtus rationalis* et la *virtus imaginativa* de ceux qui appartiennent à cette catégorie sont toutes les deux touchées par la *splendor* divine, et ce sont ces hommes que l'on nomme prophètes[46]. De même, Albert explique que les hommes de ce troisième groupe «vere somniantes sunt, et vere prae aliis visiones habentes, et nonnunquam etiam clarissimas pronuntiantes prophetias»[47]. Mais dans le même paragraphe Albert montre aussi sa liberté radicale face aux modèles consultés en continuant son exposé à propos des prophètes. C'est toujours et explicitement avec Maïmonide qu'il dit que les prophètes ne prophéti-

[43] *Dux dubitantium*, II, xxxviii, p. LXIV v.

[44] Cf. *De somno et vigilia*, III, i, 5, 183b: «... et sunt abundantes in rhetoricis et civilibus, quae omnia probabilitatem in imaginabilibus habent ....».

[45] Ibid.

[46] Cf. *Dux dubitantium*, II, xxxviii, p. LXIV v: «Si vero fuerit iste splendor sufficiens utrique virtuti scilicet *rationali et imaginative* in fine perfectionis sue in creatione isti tales dicuntur prophetae.»

[47] *De somno et vigilia*, III, i, 5, 183b–184a.

sent pas durant les périodes de concupiscence, de tristesse et de peur[48]. Maïmonide lui-même parle dans son texte – à la place du *tempus concupiscentiae* albertinien – de *tempus captivitatis*, c'est à dire de la situation d'exil de son peuple. Albert cependant ne semble pas du tout s'intéresser à ces circonstances tant historiques qu'actuelles. Du passage emprunté à Maïmonide, il tire la conclusion:

> ... oportet enim per studium longum et honestos mores et ordinationes affectuum animam ab exterioribus ad interiora revocare, et claudere vias ne tumultus sensibilium qui est in vigilia, animam extrahat ad exteriora: et si hoc iam multo tempore factum est, ita quod iam evanuerint simulacra accepta per sensus et passiones animam pertrahentes ad alia, tunc divinatio certior erit: et haec est causa, quod Hermes et alii quidam divinationi studentes, in antris desertis absconditi iacuerunt[49].

Ce qui dans un premier moment pourrait apparaître comme un bricolage un peu maladroit de la part d'Albert, d'après le modèle de Maïmonide, se présente comme une transformation élaborée des données. Albert ne s'intéresse pas du tout aux prophètes bibliques, il n'a aucun respect pour la lourde tâche de Maïmonide consistant à expliquer à ces coreligionnaires pourquoi les prophètes ne prophétisent plus, depuis que les juifs se sont dispersés dans le monde. Pour Albert, la divination semble plutôt promettre une aventure intellectuelle, aventure qui est modelée sur l'exemple d'Hermès, modèle exemplaire du magicien[50].

Après la présentation de la triple division des «dispositiones naturales ad prophetandum et somniandum», Albert se charge d'expliquer l'origine de cette triple différence[51]. Avant de donner sa propre réponse, il présente, en trois chapitres, les opinions relatives à trois «écoles», pour tout de suite les refuser. La première opinion présentée

[48] Cf. ibid. 184a: «Propter quod multi sapientium dixerunt, sicut narrat Moyses Aegyptius, quod tempore concupiscentiae, tristitiae, et timoris, prophetae non prophetizant, neque vera futura denuntiant.» Et *Dux dubitantium*, II, xxxvii, p. LXIV r: «Similiter etiam invenies quod quidam prophete prophetaverunt diebus aliquot et postea recessit ab eis prophetia. Istud vero non fuit factum secundum accidens. Ista etiam est causa propinquior, sicut mihi videtur, in recessu prophetie tempore captivitatis, scilicet tristitia et pigritia, in quam incidit homo ex causa multiplici ...».

[49] *De somno et vigilia*, III, i, 5, 184a.

[50] Cf. à ce propos L. STURLESE, Saints et magiciens: Albert le Grand en face d'Hermès Trismégiste, dans: *Archives de Philosophie* 43 (1980) 615–634.

[51] Cf. *De somno et vigilia*, III, i, 6, 184b: «Sed neque adhuc dicta plene intelliguntur, nisi ostendamus unde venit causa istius differentiae in animabus humanis, tam in intellectu quam in imaginatione, et quam in utroque.»

est celle d'Avicenne et d'Algazel. Selon Albert, leur théorie de la divination se fonde sur la théorie complexe de l'âme humaine qui n'est pas dans le corps, mais l'illustre de sa splendeur[52], comme elle-même est susceptible d'être illustrée par les intelligences.

> Et si quaeritur ab eis, per quam conformitatem animae sic imprimuntur et formantur ab intelligentiis? Dicunt quod propter rationem congruentiae anima tales splendores nata est suscipere per rationem ordinis naturae: quae intelligentia est ut agens, et anima sicut instrumentum nata est influere: nec in talibus exigitur contactus corporum, eo quod sunt incorporea: contactus autem est corporum. Ista autem est sententia Algazelis in fine *Philosophiae* suae et Avicennae in *Prima Philosophia* sua, in quibus locis isti duo de prophetis et prophetiis loquuntur[53].

Nous n'allons pas discuter ici les explications de la prophétie selon Algazel[54] et Avicenne[55]. Limitons-nous à clarifier la fonction que ladite «théorie» assume dans l'exposé d'Albert le Grand, lequel inaugure la réfutation de la théorie des deux philosophes avec les mots: «Sed mirabile videtur si ratione philosophica probari potest quod dicunt»[56]. Albert est toujours à la recherche de l'explication des trois différentes formes de divination établies auparavant avec l'aide de Maïmonide. La théorie d'Algazel et d'Avicenne ne peut pas expliquer cette différence, parce que, selon cette théorie, il y aurait des âmes plus nobles et des âmes moins nobles et, par conséquent, comme l'âme est la forme du corps, il y aurait des espèces différentes d'hommes[57], chose tout à fait impossible. A la fin de cette présentation, il est bien clair que les deux auteurs ont une conception erronée de la relation entre âme et corps.

[52] Cf. ibid.: «Avicenna et Algazel per omnia concordantes dicunt animam intellectualem non esse in corpore, sed potius illustrare in ipsum suum splendorem.»

[53] Ibid., 185b.

[54] Cf. *Metaphysica*, II, v, ed. J.T. MUCKLE, Toronto 1933, 188–197. Voir à ce propos aussi T. FAHD, La divination arabe, Strasbourg 1966, 55–57.

[55] Cf. *Liber de Philosophia prima*, X, 1, ed. S. VAN RIET, Louvain 1980, et *Liber de Anima*, IV, ii, ed. S. VAN RIET, Louvain 1968. A propos de la théorie de la prophétie d'Avicenne cf. H.A. DAVIDSON, Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect, 116–123 (note 29).

[56] *De somno et vigilia*, III, i, 6, 185b.

[57] Cf. ibid., 186a: «... ergo differentia animarum causabitur a diversitate intelligentiarum: et ex hoc sequitur, quod aut animae nobiliores et minus nobiles sint diversarum specierum et ordinum sicut intelligentiae: aut quod res eiusdem speciei causentur per se a rebus diversarum specierum. Et horum utrumque est inconveniens: quia si animae sunt diversarum specierum, tunc cum ipsae sint formae substantiales hominum dantes eis speciem et rationem, erit homo diversarum specierum.»

En comparaison avec la *fabula* d'Avicenne et d'Algazel, Albert estime *probabilior* l'explication fournie par un deuxième groupe, dans lequel il réunit Averroès[58], Alfarabi[59] et Isaac Israeli[60]. Dans la présentation albertinienne, la théorie des ces auteurs se fonde sur l'axiome selon lequel l'âme est la perfection du corps. Les différences entre les âmes s'expliquent «ex corporis differentiis in bonitate et malitia complexionis»[61]. Jusque-là Albert est bien d'accord avec ces trois philosophes. Mais, malheureusement ils assignent le même rôle aux intelligences célestes, comme l'avait déjà fait Avicenne:

> Dicunt ... intelligentias autem agentes coelestes, sicut et Avicenna dicit, animabus lumen affluere, et eas de scientiis per principia scientiarum, de futuris contingentibus aliquando per prophetiae habitum illustrare[62].

Cette fois, la présentation d'une théorie inadéquate est donc utilisée pour repousser l'idée prédominante chez les auteurs arabes, idée selon laquelle ce serait l'influence des intelligences célestes qui se ferait sentir dans les rêves divinatoires. Albert refuse cette explication en se référant à la pratique divinatoire des astronomes, qui fondent leur savoir concernant le futur sur l'observation du mouvement des astres. Il conclut que la science divinatoire ne nous parvient pas uniquement des intelligences, mais aussi des corps célestes[63].

Il reste le troisième groupe qui réunit entre autres Platon et Socrate. Albert présente leur théorie de la divination à l'aide du *De Deo Socratis* d'Apulée, dans lequel la divination est expliquée par l'action des démons. Le constat qu'il n'y a pas de «communicatio sive applicatio inter tales deos et animas»[64] suffirait pour réfuter également cette théorie, si Cicéron ne s'était pas appuyé, dans son *De natura deorum*, sur cette même conception pour prouver l'existence des dieux. Albert démontre la fausseté de la démarche cicéronienne, en rappelant la doctrine selon laquelle toute influence supérieure doit être communiquée par un *vehiculum* à la sphère de la génération et de la

[58] Cf. *Compendium libri Aristotelis de somno et vigilia*, 94–125.

[59] Je ne vois pas à quel texte d'Alfarabi, Albert pourrait se référer.

[60] Cf. *De elementis*, ii, traduit chez A. ALTMANN/S.M. STERN, Isaac Israeli, A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century, Oxford 1958, 134–140.

[61] *De somno et vigilia*, III, i, 7, 186b.

[62] Ibid.

[63] Ibid., 187a: «... cum nos sciamus talia futura aliquando etiam divinari per astrorum motus, videtur quod primus afflatus huius scientiae notitiae sit ex corpore coeli et non ab intelligentia sola.»

[64] Ibid. III, i, 8, 188a.

corruption et que, par conséquent, «nihil fit, ut videtur, per deos et inutiles sunt ad praevisionem futurorum»[65].

Dans le cadre de la réfutation de la troisième des écoles prises en considération, Albert met encore une fois au point le critère dont devrait tenir compte une véritable explication de la divination. C'est d'abord une remarque méthodologique. Albert ne parle dans cette oeuvre que *physice*. Toute explication de la divination doit alors respecter les règles de la physique[66]. Les trois écoles présentées n'ont pas observé ce critère, parce que, selon Albert, nous ne disposons d'aucune preuve philosophique démontrant qu'une intelligence puisse simplement causer physiquement quelque chose[67]. Par cette remarque, Albert ne rejette pas seulement les trois théories qu'il vient de présenter, il établit en même temps le cadre de sa propre explication, laquelle devra prouver les causes naturelles de la divination[68].

IV. L'homme en tant que microcosme

Albert le Grand inaugure sa propre explication de la divination dans le neuvième chapitre du premier traité du troisième livre du *De somno et vigilia*. Il envisage la solution des problèmes soulignés auparavant en évoquant le *topos* de l'homme comme *imago mundi*[69]. Parce que l'homme est, comme les cieux, composé «ex motore et moto», il est nécessaire que tout être supérieur «influant ei virtutes et formas practice moventes»[70]. En tenant compte de la critique formulée dans les chapitres précédents, il introduit en outre le *vehens lumen*, qui prend la place du médiateur entre les orbes célestes et nous[71]. Une fois accepté ce parallélisme entre l'homme en tant que microcosme, et le macro-

[65] Ibid., 188b.

[66] Cf. ibid., 188a: «Nos autem in hoc opere tantum physice loquentes, videmus ex physicis nullo modo posse probari a diis vel intelligentiis huiusmodi influentias somniorum venire in animas.»

[67] Ibid. 188b: «Nec invenimus umquam probatum per philosophiam, quod intelligentia simpliciter per se physice aliquid agat vel causet.»

[68] Cf. ibid.: «Igitur huiusmodi praesignatio occultorum non est a diis, vel daemonibus, sed a causis naturae, aut per se, aut per accidens evenire.»

[69] Ibid., III, i, 9, 189b: «... homo et animal quod habet virtutem se movendi, est quodammodo imago mundi, praecipue cum hoc convenit homini, qui secundum virtutem habet intellectum moventem, sicut et orbis qui ab intelligentia movetur.»

[70] Ibid.

[71] Cf. ibid.: «Cum autem talis influentia etiam fingentibus difficilis sit, nisi ponamus vehens lumen quod ad nos defluit ab orbe ...».

cosme d'une part, et la nécessité d'un intermédiaire communicatif d'autre part, il n'est plus très difficile d'en tirer les conséquences qui sont formulées à l'aide de la notion de *passio*, qui désigne la réception microcosmique des influences parvenant du macrocosme.

> Hac autem forma sic defluens in ea quae sunt susceptura ipsam, efficax est ad movendum plus quam alia passio moveat voluntatem ad timendum vel concupiscendum et, ut generaliter dicatur, ad prosequendum aliquid vel fugiendum ab ipso[72].

On peut déjà entrevoir, dans ce passage, la théorie d'Aristote d'après laquelle le rêve est essentiellement une *passio*[73]. Cette dimension aristotélicienne de la solution envisagée par Albert se dégage d'avantage, lorsque le commentateur explique que ces formes célestes qui nous rattrapent, touchent fortement nos corps, «licet non sentiantur propter exteriorem tumultum»[74]. Ce n'est que dans des moments d'*alienatio a sensibus* que ce mouvement effectué par les formes célestes peut être saisi. C'est l'âme imaginative (*anima imaginativa*) qui reçoit, comme cela lui est possible, ce mouvement et c'est elle qui cherche les formes des simulacres qui expliquent ces formes originairement célestes, «sicut quaerit formas quibus explicatur amor venereorum, in eo quod a tali detinetur concupiscentia»[75].

Une comparaison entre l'exposé albertinien de la fabrication des formes oniriques et le passage correspondant du *Liber de anima* d'Avicenne rend évident à quel point Albert se rapproche d'Aristote par cette explication de la divination. Avicenne, pas différemment qu'Albert, part de l'idée que c'est la *virtus imaginativa* qui crée les dites formes[76], mais différemment d'Albert, qui traite toutes les formes comme dérivantes exclusivement des *passiones,* le philosophe arabe distingue soigneusement avec le *sensus*, l'*intellectus* et *aliquid caeleste* entre trois *causae primae* qui peuvent être à l'origine de la production d'une forme onirique[77]. Et même Averroès ne tarde pas dans son *Compendium de somno et vigilia* à établir une différence entre une manière plus spirituelle et une manière plus corporelle dont l'âme imaginative (*anima ymaginativa*) peut recevoir l'*intentio* donnée par l'*intelligentia agens*[78]. En

[72] Ibid., 190a.

[73] Cf. e.g. *De insomniis*, 459a9s.: «... passio hec, quam vocamus somniare ...».

[74] *De somno et vigilia*, III, i, 9, 190a. Cf. Aristote, *De insomniis*, 460b29ss.

[75] *De somno et vigilia*, III, i, 9, 190a.

[76] Cf. *Liber de anima*, IV, ii, 20s.

[77] Cf. ibid., 21s.

[78] Cf. *Compendium libri Aristotelis de somno et vigilia*, 110–113.

se servant du modèle aristotélicien de la *passio*, Albert réussit donc à niveler sur un plan physiologique toutes les différences respectées par ses maîtres arabes.

Comme nous venons de le voir, cette réinterprétation aristotélicienne des théories arabes de la divination se fait essentiellement en deux temps. Les lieux stratégiques de l'argumentation albertinienne sont d'une part, le *lumen vehens* par lequel les influences célestes se communiquent aux êtres terrestres, et d'autre part, le topos de l'*homo imago mundi*, qui met en évidence les structures parallèles du microcosme et du macrocosme, en créant de cette manière les conditions nécessaires pour cette communication. Albert le Grand est tout à fait conscient de l'importance stratégique de ces deux concepts. Dans les deux cas, il ne tarde pas à protéger son propos par un renvoi. Pour la notion du *lumen vehens*, c'est son commentaire sur *De anima* qu'il évoque[79]. Si je saisis bien, ce renvoi fait référence à *De anima*, II, 3, 10 où Albert avait expliqué,

> ... quod lumen multas habet virtutes, inquantum est instrumentum corporis caelestis moti per intelligentiam, et ideo in talibus virtutibus existens efficit corpora generabilia et corruptibilia; et sic corpus non efficitur a non-corpore, sed a corpore caelesti per instrumentum, quod non est corpus, sed habet in se virtutem corporis et intelligentiae, quae movet corpus[80].

Albert renvoie également, pour le topos de l'*homo imago mundi*, à son propre commentaire. Cette fois, c'est le huitième livre de la *Physica* qui est pris en charge[81]. Aristote avait présenté, dans sa *Physica*, VIII, 2, 252b7–28, l'exemple de l'homme qui, après un temps d'immobilité, peut bouger par soi même, pour expliquer comment un mouvement peut naître dans un être immobile. Il avait tiré de cette expérience la conclusion suivante: «si namque in parvo mundo fit, et in magno». Albert commente le passage:

[79] *De somno et vigilia*, III, i, 9, 189b–190a: «... sicut in libro *De anima* diximus lumen radiale stellarum esse qualitatem influxam elementis, et in ipso esse virtutes su-periorum motorum, quae ab unoquoque passivorum inferiorum percipiuntur, secundum quod congruum ex natura et possibile fuerit unicuique.»

[80] Ed. C. STROICK, Opera Omnia, VII, i, Münster 1968, 114, cf. ibid., II, 3, 12, 116: «Est autem haec forma quae vocatur lumen, vivificativa vivorum et calefactiva et motiva ad esse generabilium, inquantum est instrumentum intelligentiae, quae per motum luminarium lumine emisso movet ad esse omne quod in natura est ....».

[81] *De somno et vigilia*, III, i, 9, 189b: «... sicut probatur ex octavo nostro quod *De physico auditu* fecimus, quod homo et animal quod habet virtutem se movendi, est quodammodo imago mundi ....».

> Rhetorice enim et per similitudinem loquendo animal et praecipue homo dicitur mundus parvus, quia in eo est motor primus sicut intellectus et sunt in ipso motores moti sicut phantasia et appetitus et virtutes, quae sunt in nervis et musculis, et calor naturalis, et est in eo motum tantum sicut corpus vel membrum corporis aliquod; et motores inferiores habent motus proprios et tamen motum sui superioris, sicut est in mundo magno[82].

A première vue, tout est bien clair. Par le passage cité, on est autorisé à parler de l'homme comme d'un *mundus parvus* et, de plus, ce passage nous incite à accepter les expressions *mundus parvus* et *imago mundi* comme équivalentes. Pourtant, si nous reconsidérons le paragraphe cité, ce dernier provoque une certaine désorientation. Selon le commentaire albertinien sur la *Physica*, le fait que l'homme soit appelé *parvus mundus* est d'abord une figure rhétorique qui se fonde sur une similitude. Dans le commentaire sur le *De somno et vigilia*, le propos de l'*homo imago mundi* semble pourtant avoir la valeur d'un argument physique. Il y a encore plus. Dans son commentaire sur la *Physica*, Albert laisse clairement entendre qu'il est au courant des interprétations alternatives de ce propos[83] et il donne même la paraphrase de l'explication de certaines gens qui disent que l'homme est un *parvus mundus*, parce qu'il est conforme «cum omnibus mundi partibus secundum formam et secundum materiam»[84]. Si l'on considère ces données du commentaire albertinien sur la *Physica* à propos du *mundus parvus* et si l'on tient compte de l'importance de l'argument pour la théorie albertinienne de la divination, il semble opportun de rendre attentif à quelques textes qui pourraient avoir eu une influence sur la notion d'*homo imago mundi* mise en oeuvre dans le *De somno et vigilia*.

Rappelons d'abord que dans l'*Asclepius*, texte que nous avons déjà rencontré à travers la mention d'Hermès[85], l'homme est appelé *mundus*[86]. De même, un passage du *De radiis* d'Alkindi pourrait être d'une

[82] Ed. cit., VIII, i, 9, 565s. (note 3).

[83] Cf. ibid., 566: «Haec autem expositio, quae continetur hic, ideo fideliter a nobis ponitur, ut quilibet sciat, ad quid inducuntur verba Aristotelis et quid et quantum concludere possunt; *quocumque enim alio modo exponuntur, quam sicut dictum est, nihil facient ad propositum.*»

[84] Ibid.

[85] Cf. supra, (cf. note 49).

[86] Cf. *Asclepius*, 10, 308 (*Corpus Hermeticum*, t. II, ed. A.D. NOCK, trad. A.-J. FESTUGIERE, Paris 1973): «... ut ex hac hominis divina conpositione mundus, Graece rectius kovsmo», dictus esse videatur.»

certaine importance. Dans ce texte, que Tullio Gregory rapproche au *De somno et vigilia* d'Albert[87], nous lisons à propos de l'homme:

> Homo igitur per suam existentiam proportionatam surgit ipsi mundo similis. Unde minor mundus est et dicitur quare recipit potentiam inducendi motus in competenti materia per sua opera sicut habet mundus, ymaginatione tamen et intentione et fide in anima hominis preconceptis[88].

Signalons enfin les *Fragmenta* conservés des oeuvres de David de Dinant[89], où nous retrouvons le topos de l'*homo imago mundi* dans un contexte que l'on peut considérer comme assez proche du commentaire d'Albert sur le *De somno et vigilia*, parce que ces fragments sont l'un des premiers témoins de la connaissance du *De somno et vigilia* aristotélicien par un auteur latin. L'importance du texte de David pour la discussion des songes est clairement attesté par un auteur qui est peut-être plus âgé qu'Albert le Grand, de trois générations. C'est Radulphus de Longo Campo qui cite deux fois, dans son *In Anticlaudianum Alani commentum*, à propos d'une explication élaborée des rêves, un *Commentator super librum De somno et vigilia*[90]. Comme Marian Kurdzialek l'a bien vu[91], l'auteur honoré du titre *commentator* n'est autre que David de Dinant. Maintenant nous savons, par Albert lui-même, qu'il a connu une version (aujourd'hui perdue) de l'oeuvre de David[92]. Il serait alors tout à fait possible qu'il ait lu le passage suivant:

> Cum ergo homo ymago sit mundi, sol quidem proportionalis cordi, et spiritus, qui in corde est et in arteriis, et igni et aeri, aqua vero – sanguini, terra – solidis membris. Spiritus autem primo loco calefit a corde, sicut aer a sole, qui per arterias in totum corpus diffusum calefacit sanguinem et membra, sicut aer terram et aequam. Dicit quoque Aristoteles primum et universale instrumentum omnium sensuum esse cor, non autem cerebrum, ut alii asserunt[93].

[87] Cf. I sogni e gli astri, 119 et 123s. (note 33). Cf. aussi A. CORTABARRIA BEITIA, Al-Kindi vu par Albert le Grand, dans: *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire* 13 (1977) 117–146, où *De radiis* n'est pas considéré comme un texte connu par Albert.

[88] Ed. M.-TH. D'ALVERNY/F. HUDRY, dans: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 41 (1974) 139–260, 230.

[89] Ed. M. KURDZIALEK, *Studia Mediewistyczne* 3 (1963).

[90] Cf. ed. J.SULOWSKI, Varsovie 1972, li, 54 et liii, 56.

[91] Cf. M. KURDZIALEK, David von Dinant als Ausleger der aristotelischen Naturphilosophie, dans: *Miscellanea mediaevalia* 10 (1976) 181–192, 182, note 6.

[92] A part l'introduction de M. KURDZIALEK à son édition, cf. aussi Th. RICKLIN, Die «Physica» und der «Liber de causis» im 12. Jahrhundert, Fribourg 1995, 33.

[93] Ed. cit., 68.

L'hypothèse selon laquelle Albert aurait connu ce passage est bien sûr improuvable, mais elle nous aide quand même à voir son commentaire sur le *De somno et vigilia* dans une perspective qui tient aussi compte du contexte latin. Avec Radulphus de Longo Campo et David de Dinant, on n'a pas seulement dénommés deux personnages qui pourraient bien figurer parmi les auteurs de ces oeuvres *quorundam modernorum* qu'Albert ne veut pas prendre en considération[94]; mais avec David de Dinant nous sommes encore en face d'un auteur pour lequel, pas autrement que pour son contemporain Alfred de Sareshel, le *De somno et vigilia* aristotélicien est principalement la source d'un cardiocentrisme jusque-là inconnu dans la littérature latine. Pour ces deux auteurs, qui sont les premiers *litterati* latins utilisant à la fin du XIIe siècle le *De somno et vigilia*, ce texte est avant tout et presque uniquement un argument en faveur de l'idée, selon laquelle le coeur est le centre du corps humain et de tout processus physiologique corporel, comme le soleil est le centre de tout processus thermique dans le monde[95]. Dans son commentaire sur le *De somno et vigilia*, Albert ne développe pas seulement la même conception cardiocentrique[96], mais il l'illustre avec ce même exemple déjà utilisé par David et Alfred:

[94] Cf. supra (note 13).

[95] Cf. ALFRED DE SARESHEL, *De motu cordis*, c. 16, 16s., ed. C. Baeumker (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 1923, XXIII, 1–2) 94: «In libro quoque de somno [Aristoteles] sic ait: ‹Quoniam quidem igitur sensus principium ab eadem parte fit animalibus a qua quidem est motus, determinatum est prius in aliis. Ipsa vero est trium locorum determinatorum media capitis et deorsum ventris. Sanguinem quidem igitur habentibus haec est circa cor pars; universa enim sanguinem habentia cor habent, et principium motus et primi sensus hinc est. Motus quidem ergo et spiritus manifestum quoniam principium et prorsus inchoatio refrigerationis hinc, et respirare quidem et humido refrigerari ad salutem eius qui in hac particula est caloris natura adepta est.› ... Totius ergo sensibilitatis cor principium est. Non ergo a capite sensum ducit. A cerebro igitur duo nervi sunt aperti, unde derivati cordis ingrediuntur substantiam, ut his mediis ad cerebrum fiat irridatio virtutis vivificae spiritusque generativae. A corde quoque ad cerebrum ad eundem effectum venae directae sunt; his enim intersectis non sentit animal. Sol enim iacto radio lucem et calorem ministrat colorumque varietatem ducit in actum; cor quoque mediantibus venis et nervis et arteriis primae virtutis actum eiaculans ceteras omnes circumquaque distribuit in susceptiva singularium.» Pour le texte d'Aristote cité par Alfred cf. *De somno et vigilia*, 455b34–456a10.

[96] Cf. I, i, 7, 132a: «Oportet igitur, quod sicut in motore multitudo potentiarum fluit ab una et refertur ad illam, ita etiam in eo quod movetur corpore, multitudo tota organorum exeat ab uno, et referatur ad illud: hoc autem non est nisi cor: oportet ergo quod illud quod vehit operationes virtutum in quodlibet organum, derivatur ab illo a quo est fluxus virtutis: hoc autem est ab anima quae est in corde.»

> ... videmus unum primum motorem esse a quo fluit quid est virtutis et operationum in toto coelo et elementis: quae tamen virtus secundum quod applicatur inferioribus, determinatur et contrahitur ad operationes quae sunt in inferioribus principiis convenientes. Similiter autem est in virtute luminis solaris, quod est principium omnium generatorum, et per applicationem sui ad virtutes quae particulariter hoc et illud generant, determinatur et specificatur ad hoc et illud generandum. Sic igitur in corde est virtus cuius vehiculum est spiritus[97].

Avec ce paragraphe, nous nous retrouvons enfin au point de départ de notre digression à propos du topos de l'*homo imago mundi*, puisqu'Albert entame le passage que nous venons de citer avec la proposition: «Hoc autem in minori mundo contingit sicut in maiori: ibi enim videmus ...». Il semble donc tout à fait légitime de placer Albert le Grand, tel qu'il se présente dans son commentaire sur le *De somno et vigilia*, dans la succession du *De motu cordis* d'Alfred de Sareshel et des *Fragmenta* de David de Dinant. Néanmoins, une différence fondamentale demeure. Ni Alfred ni David n'osent affronter la question des rêves divinatoires. Albert, pour sa part, dédie tout le premier traité du troisième livre de son commentaire du *De somno et vigilia* à la preuve de l'existence de la divination et, dans le dixième chapitre de ce traité, il présente sa célèbre liste des treize formes de songes et de visions véridiques. Bien sûr, cette liste correspond à des énumérations semblables chez Macrobe[98], Maïmonide[99] et Algazel[100]. Pourtant le fait qu'elle puisse être insérée dans un commentaire sur le *De somno et vigilia* aristotélicien, c'est-à-dire dans un contexte originairement[101] hautement sceptique à l'égard de la divination, n'est pas uniquement dû à la prise en considération par Albert de toute une bibliothèque arabe qui s'y réfère, mais aussi à l'élargissement de la signification du topos de l'homme «image du monde». Pour Alfred et David, le propos de

A propos des idées d'Avicenne et d'Averroes sur ce point cf. F.W. ZIMMERMANN, «Al-Farabi und die philosophische Kritik an Galen von Alexander zu Averroes», dans: Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaften, ed. par A. DIETRICH, Göttingen 1976, 401–414, 412s.

[97] *De somno et vigilia*, I, i, 7, 132b.

[98] Cf. *Commentarii in Somnium Scipionis*, I, 3.

[99] Cf. *Dux dubitantium*, II, xlv.

[100] Cf. *Metaphysica*, II, v.

[101] A propos du texte arabe du *De somno et vigilia* cf. S. PINES, The Arabic recension of Parva Naturalia and the philosophical doctrine concerning veridical dreams according to al-Risala al-Manamiyya and other sources, dans: *Israel Oriental Studies* 4 (1974) 104–153.

l'*homo imago mundi* était uniquement l'expression d'une correspondance des structures de l'homme et du monde, une image du parallélisme entre la fonction du soleil et la fonction du coeur dans les deux système respectifs. Albert garde ce parallélisme, mais en même temps il l'intègre dans une conception hiérarchique qui fait de l'homme, comme *parvus mundus*, un être dépendant du cosmos et de ses orbes en tant que *mundus magnus*. C'est grâce à cette dépendance hiérarchique que le topos de l'*homo imago mundi*, qui était pour David et Alfred le cri de guerre du cardiocentrisme, peut devenir chez Albert le mot de passe qui ouvre la voie à une explication philosophique de la divination, qui se fonde essentiellement sur l'idée que l'influence des corps célestes touche les corps et les âmes humains.

V. Un final spectaculaire

Tout le monde est à la merci de ces influences du *mundus magnus*. Pour Albert, la question de savoir à quel point quelqu'un peut être prophète se réduit *apud philosophos* à la question de savoir jusqu'à quel point l'organe d'imagination d'une personne est disposé à créer les formes correspondantes à ces influences[102]. Cette disposition est tout d'abord due à une relation exemplaire entre l'individu concerné et l'*intellectus agens separatus*. Cependant, la mentalité individuelle et la façon de vivre ont aussi des conséquences pour les possibilités oniriques d'une personne. Qui vit dans la concupiscence charnelle et dans le *timor rerum variarum* n'arrivera pas à imaginer des formes véridiques: «haec enim omnia inclinant ad imaginandum alias formas»[103]. La bonne inclination est le fruit de l'étude des vertus intellectives et des sciences dans la solitude d'une âme libérée de tout affaire séculière:

> Si autem studuerit virtuti, intellectivae maxime, et scientiis, et solitudini, et liberaverit animam a curis saeculi, et aliena non curiose investigaverit, sed potius se intra seipsum recluserit, et dederit operam scientiis aliis in quibus multum abstrahitur intellectus, tunc absque dubio de facili manifestabitur ei pulchritudo coelestis in omnibus his quae ab orbe fluunt ad regimen eorum quae generantur et corrumpuntur[104].

[102] *De somno et vigilia*, III, i, 12, 195a: «Naturam enim et habitum prophetiae ille habet, qui optime dispositus intellectu agente separato, bonum et perfectum adeptus est organum imaginationis, quod intellectui formas subministrando deservit ....».

[103] Ibid.

[104] Ibid., 195b.

Cela pourrait bien être la conclusion du traité sur la divination. On pourrait y voir une certaine réconciliation de l'explication physique de la divination avec une vue plus théologique du même phénomène. Albert lui-même semble partager ce jugement en déclarant dans l'ouverture du dernier paragraphe du traité:

> Est autem et aliud genus visionis et prophetiae secundum altissimos theologos qui de divinis loquuntur inspirationibus, de quibus ad praesens nihil dicimus omnino, eo quod hoc ex physicis rationibus nullo modo potest cognosci: physica enim tantum suscepimus dicenda, plus secundum Peripateticorum sententiam persequentes ea quae intendimus, quam etiam ex nostra scientia aliquid velimus inducere: si quid enim forte propriae opinionis haberemus, in theologicis magis quam in physicis, Deo volente, a nobis proferetur[105].

Par cette phrase, Albert le Grand déclare explicitement que les philosophes n'ont pas les moyens pour se prononcer à propos des inspirations divines réclamées par les théologiens. Mais Albert continue immédiatement:

> Per hunc modum primo surrexit prophetiae Socrates in Academia: propter quod dicit Apuleius in libro *De Deo Socratis*: «Non mirum si Socrates vir apprime perfectus, et Apollinis quoque testimonio sapiens, hunc Deum suum cognovit et coluit, *quem videlicet mente sic contemplatus est, omnino clausis sensibus*. Propterea ea eius custos prope, ut ita dicam, [L]ar contubernio familiaris cunctae quae arcenda sunt, coercuit, et quae cavenda praecavit, et praemonenda praemonuit: sicubi tamen omissis sapientiae officiis, non consilio, sed praesagio indigebat, praesagium habuit, ut in dubitatione sapientis et claudicans ibi divinatione consisteret»[106].

Comme Albert l'indique lui-même, cette citation provient, à part la phrase en italique, du *De Deo Socratis*, c. XVII d'Apulée. La phrase introductive est cependant plus déconcertante que la citation elle-même. Comme nous venons de le voir, Albert avait avoué dans le paragraphe précédent, qu'il y a une autre forme de vision dont il parlera peut-être dans ses écrits théologiques. Après cette remarque, on ne s'attend pas une déclaration qui fait de Socrate l'inventeur de cette expérience, auparavant réclamée pour les théologiens. De plus, Albert relie l'expérience prophétique de Socrate au domaine de la divination philosophique. Que faire alors de cette contradiction? Rappelons-nous que l'évocation de la figure de Socrate a donné, au début du premier

[105] Ibid.

[106] Ibid., 195b–196b.

traité du troisième livre du *De somno et vigilia*, la justification pour l'élaboration d'une explication philosophique de la divination. C'est en se réfèrant à la figure de Socrate qu'Albert a osé remplir ce vide laissé par la philosophie d'Aristote en matière de divination. Avec l'évocation de la figure de Socrate, à la fin du traité consacré à cette entreprise, Albert fait tomber, précisément avant de conclure son traité, les restrictions méthodologiques qui ont, pendant tout le discours précédant, limité la portée des explications philosophiques. L'élaboration d'une théorie philosophique de la divination aboutit, autrement que le commentateur l'a fait croire au cours du traité, à une conception des rêves véridiques, qui ne doit plus respecter les limites quelconques imposées par la théologie. A la fin du traité, Socrate n'est pas seulement présenté comme le prophète philosophique dont Alain de Libera[107] et Loris Sturlese[108] ont démontré qu'il est au centre de la philosophie d'Albert, mais il est aussi présenté comme celui par lequel a commencé toute prophétie. L'entreprise albertinienne de combler la lacune laissée par Aristote en matière de divination, lacune pas suffisamment remplie par les auteurs arabes, n'a donc pas seulement abouti à une nouvelle théorie philosophique de la divination, mais elle écarte, au moins pour un moment, toute nécessité d'explication théologique.

Conclusion

Nous avons entrepris notre analyse du traité consacré à la divination du commentaire albertinien sur le *De somno et vigilia* en soupçonnant que le commentateur n'était pas très enthousiasmé par la tâche de devoir commenter le *De divinatione*. Après avoir reconstruit son chemin, ce soupçon initial s'est évaporé. Tel qu'Albert se présente dans le traité III, i du commentaire sur le *De somno et vigilia*, il ne semble ni en-nuyé par sa tâche, ni contraint par son propre projet. Constatant une lacune dans le système philosophique d'Aristote, il s'abstient de la combler à la légère en s'appuyant sur l'un des textes issus des tentatives arabes et juives de formuler une théorie péripatéticienne de la divination. Au contraire, là où il a dû constater une lacune, il rend sa tâche encore plus délicate en critiquant toutes les solutions antérieures. Cette déconstruction de toute solution précédente, contrairement à ce

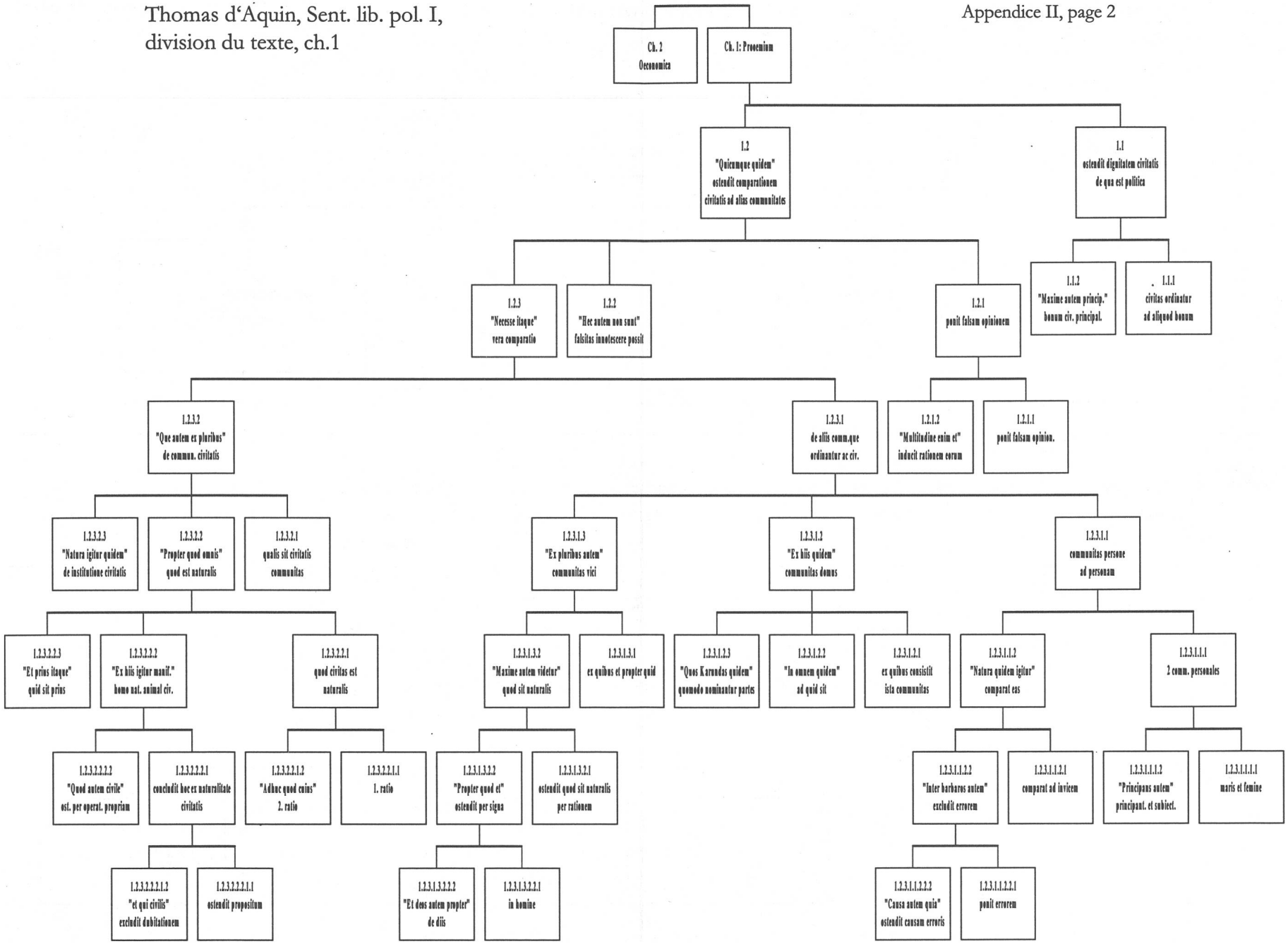
[107] Cf. Albert le Grand, 265 (note 2).
[108] Cf. Die deutsche Philosophie, 383 (note 1).

que l'on attend peut-être, ne témoigne pas à la décharge des philosophes. Le but de la démarche albertinienne n'est jamais de dispenser la philosophie en livrant la question de la divination aux théologiens. Au contraire, on a l'impression qu'une bonne part de la démarche albertinienne vise à faire oublier que, derrière les tentatives de ces prédécesseurs arabes et juifs d'expliquer la divination, se cache aussi le besoin d'expliquer des expériences prophétiques appartenant à l'héritage religieux des cultures respectives. En renonçant à accepter une des théories élaborées dans le passé, Albert renonce en même temps à toute hégémonie de la religion sur le champ en question.

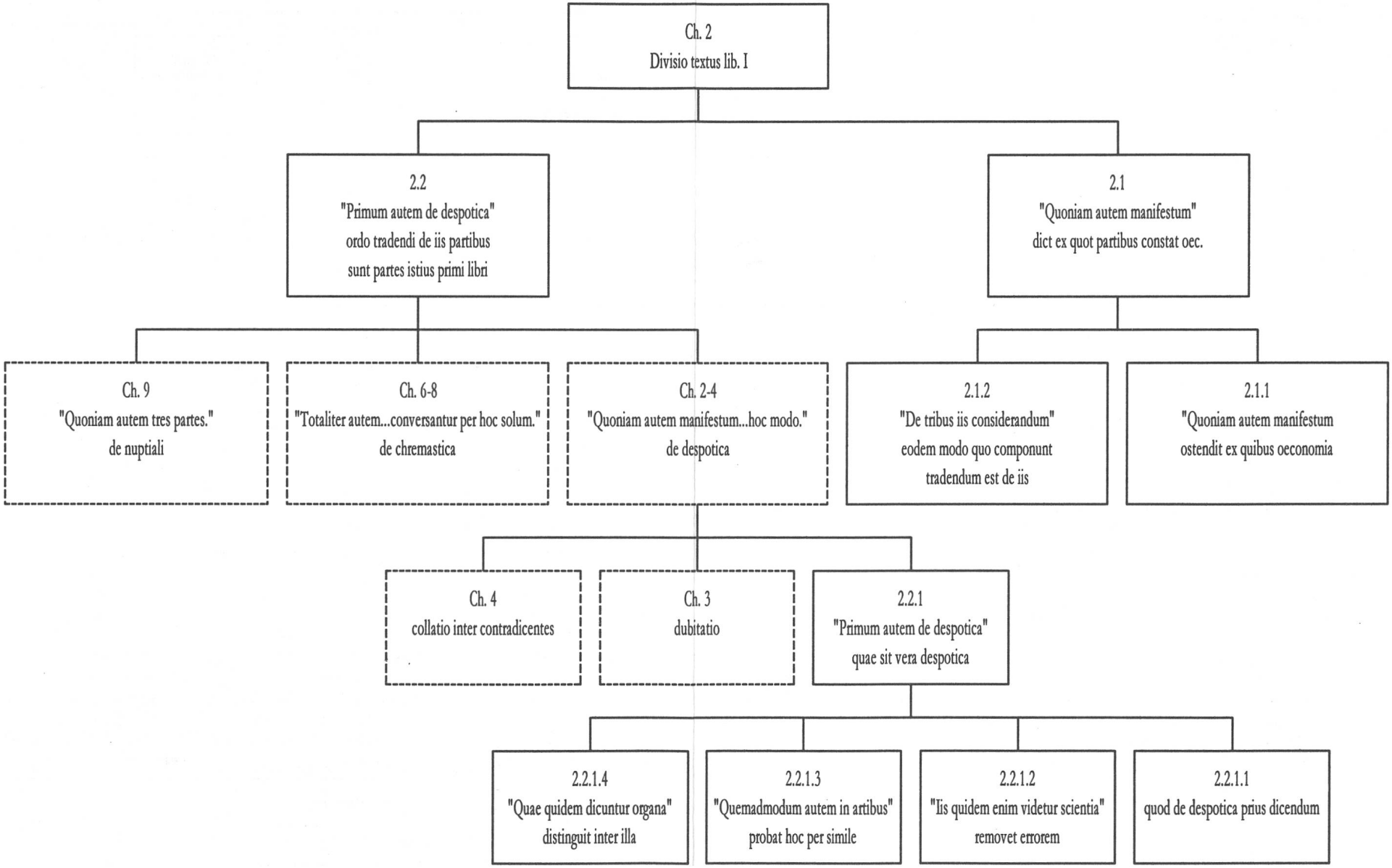
Le point archimédien, pour mettre en oeuvre cette réfutation de tout discours précèdent en matière de divination et prophétie, est la figure de Socrate. De Socrate, nous l'avons vu, Albert ne sait presque rien. Loin d'être un obstacle, cette ignorance fournit la condition de base pour la création d'un Socrate habile à accomplir les besoins d'Albert. C'est seulement en tenant compte du fait que la figure de Socrate, qui est à la base de la réélaboration d'une science de la divination, est hautement fictive, qu'on peut mesurer l'enjeu de l'entreprise albertinienne. Bien sûr, la science albertinienne de la divination telle qu'elle est présentée dans le commentaire sur le *De somno et vigilia* doit presque tout à Maïmonide, Avicenne et Averroès, mais son geste initial se fonde dans une figure inventée. Par un Socrate, amalgame de quelques notices historiques marginales, et de sa propre fantaisie, Albert a doté sa philosophie d'un héros fondateur, capable de revendiquer finalement l'expérience peut-être la plus religieuse pour les philosophes.

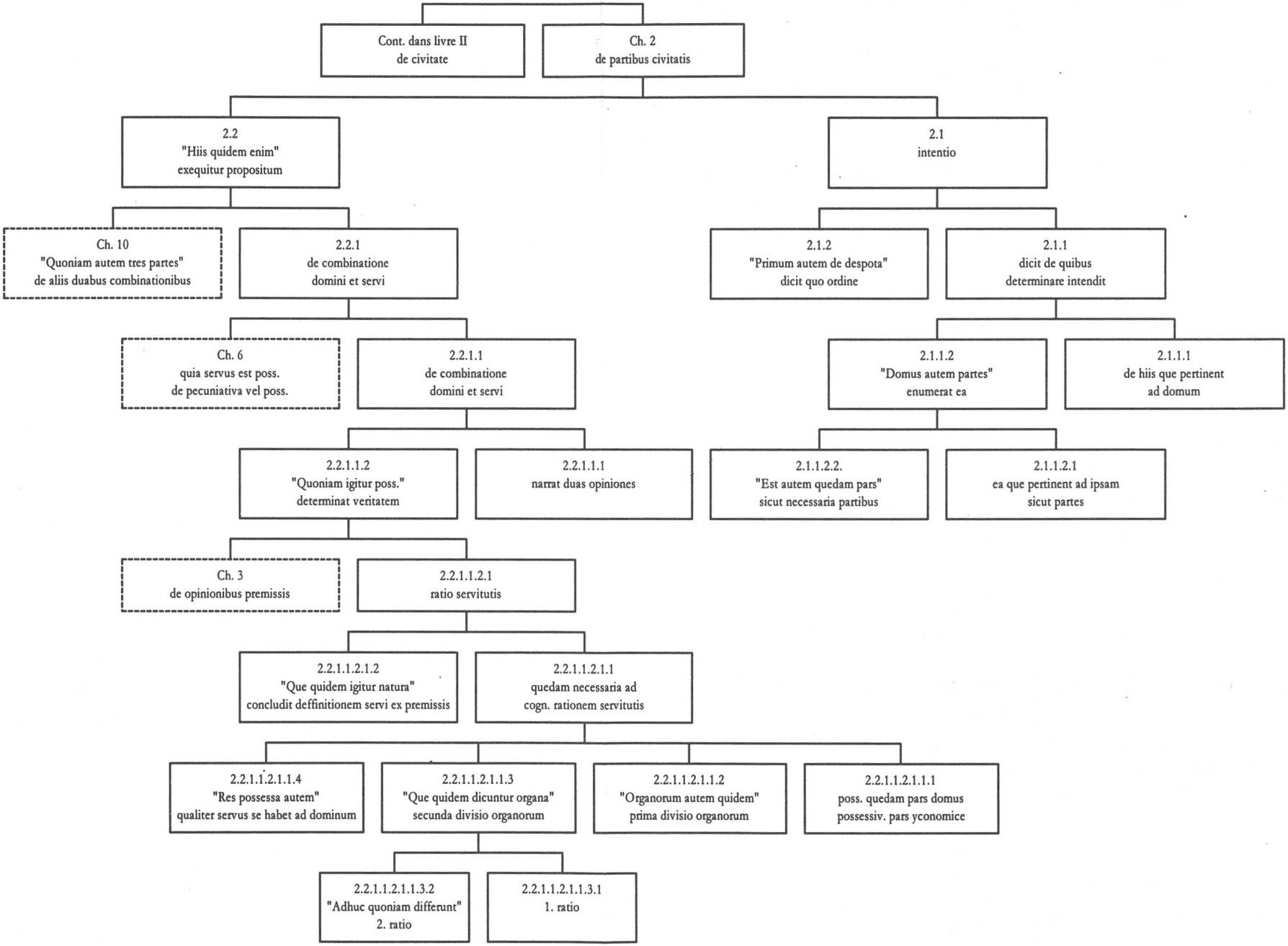
Albert le Grand, Pol. I, division du texte, ch. 1

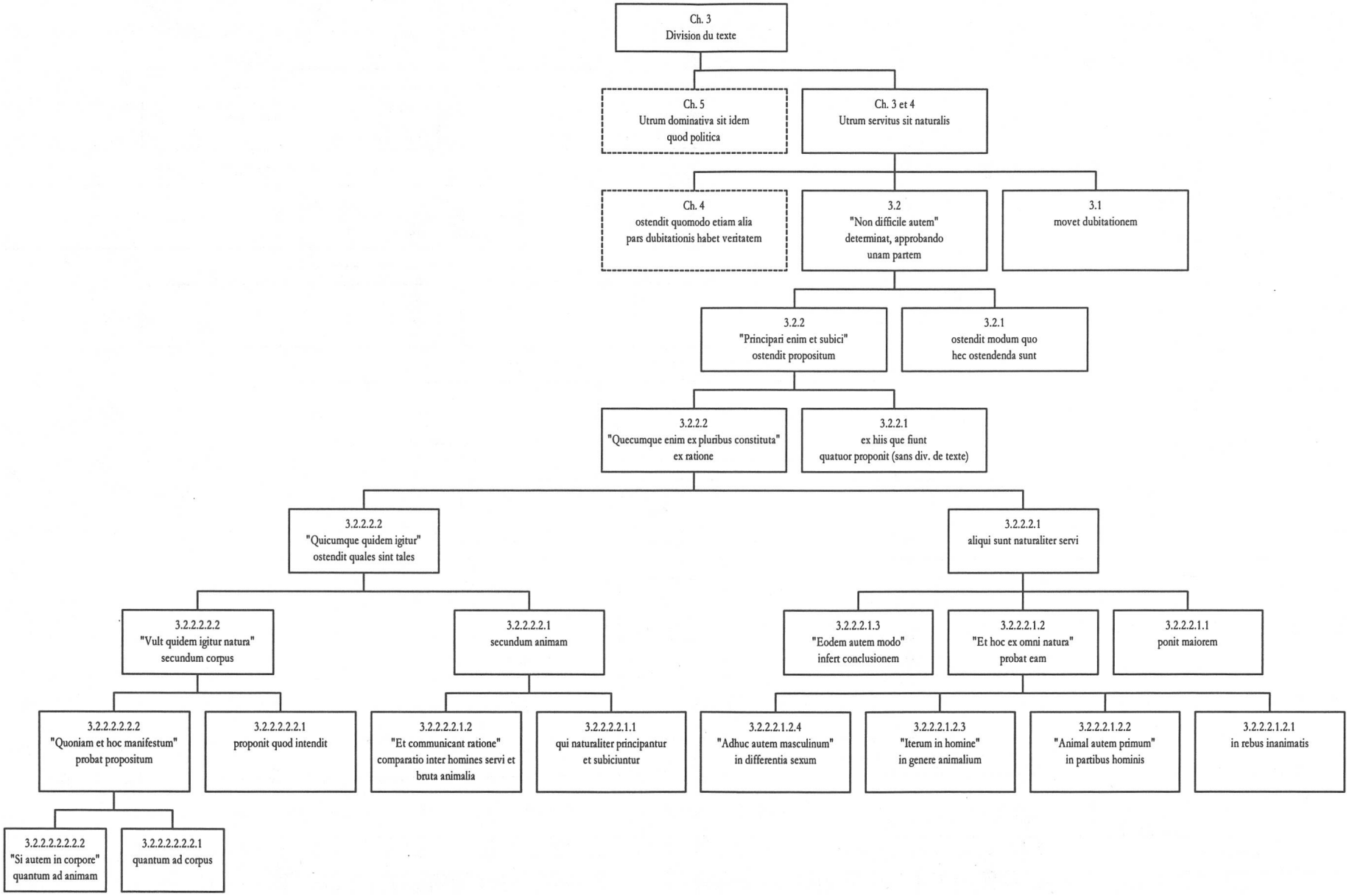
Thomas d'Aquin, Sent. lib. pol. I,
division du texte, ch.1

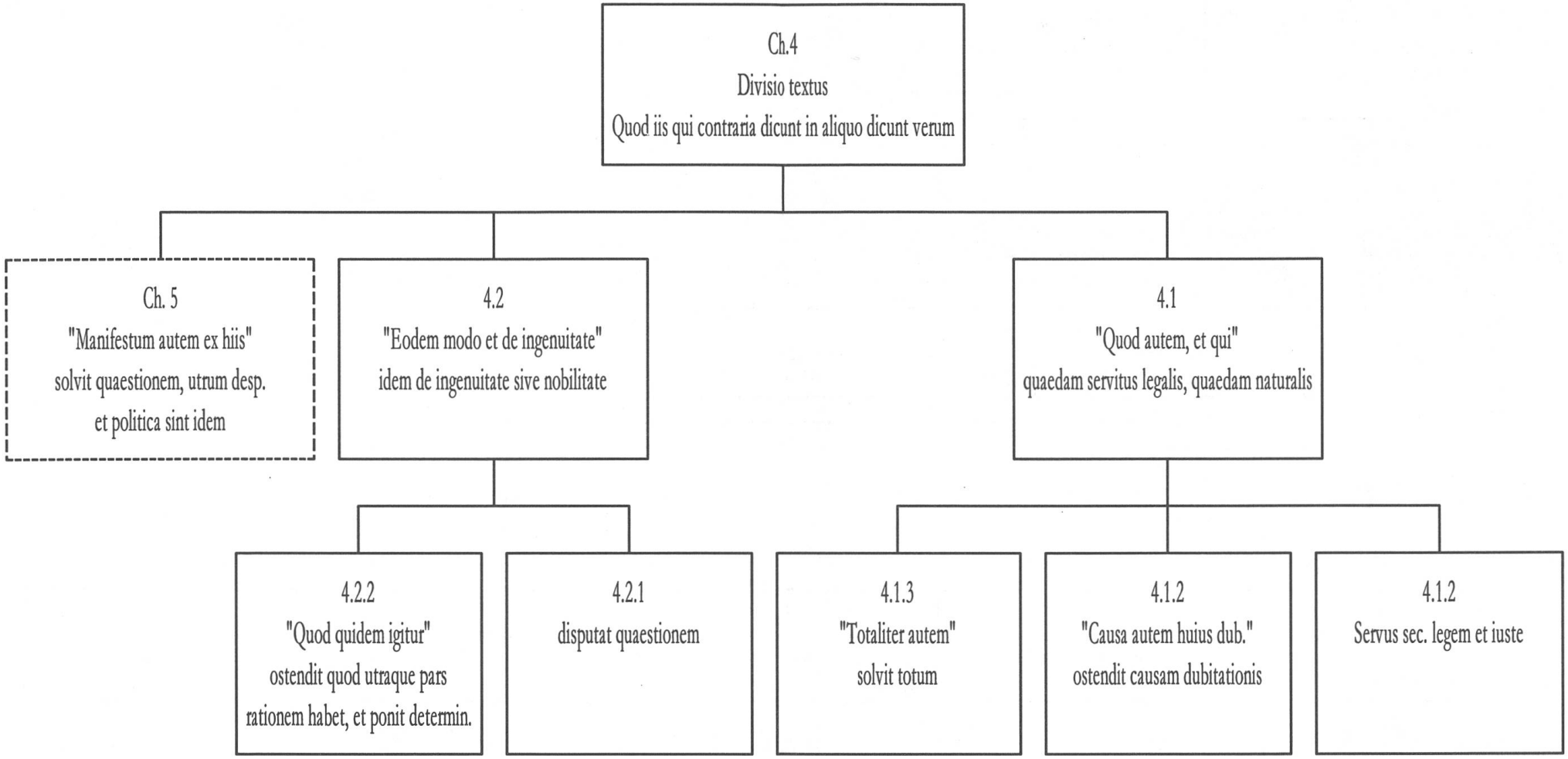


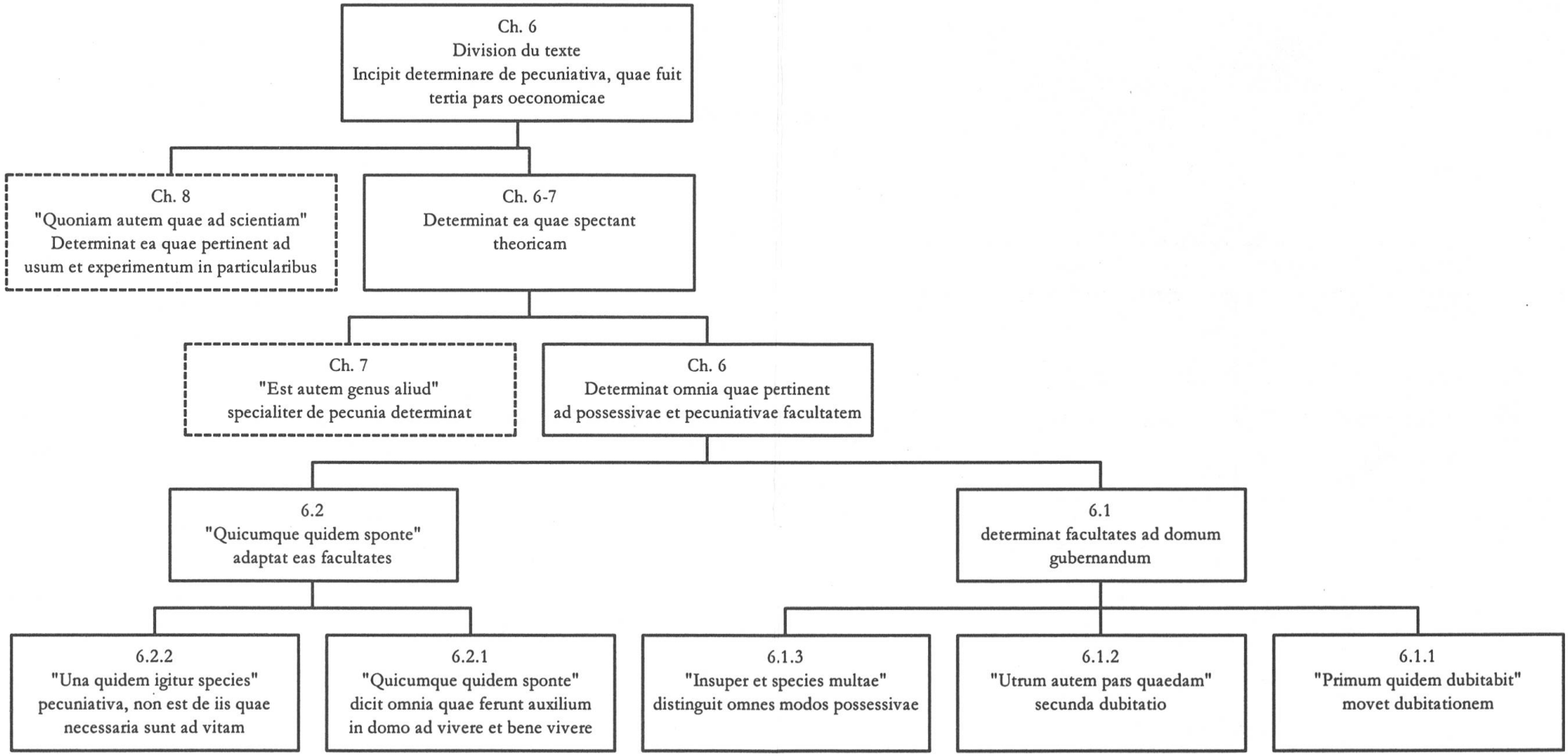
Albert le Grand, Pol. I, division du texte, ch. 2

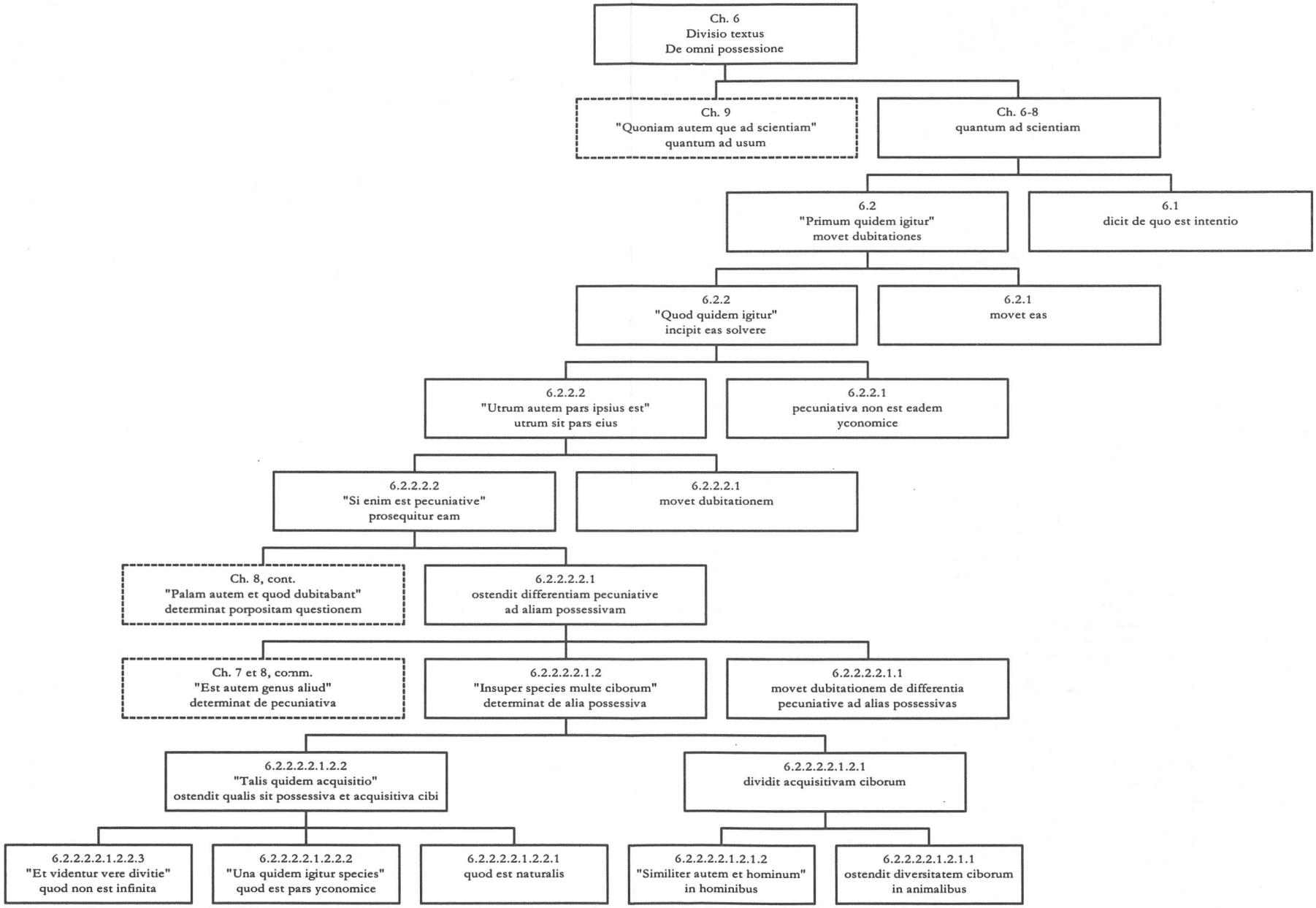



Cont. dans livre II
de civitate
Ch. 2
de partibus civitatis
2.2
"Hiis quidem enim"
exequitur propositum
2.1
intentio
Ch. 10
"Quoniam autem tres partes"
de aliis duabus combinationibus
2.2.1
de combinatione
domini et servi
2.1.2
"Primum autem de despota"
dicit quo ordine
2.1.1
dicit de quibus
determinare intendit
Ch. 6
quia servus est poss.
de pecuniativa vel poss.
2.2.1.1
de combinatione
domini et servi
2.1.1.2
"Domus autem partes"
enumerat ea
2.1.1.1
de hiis que pertinent
ad domum
2.2.1.1.2
"Quoniam igitur poss."
determinat veritatem
2.2.1.1.1
narrat duas opiniones
2.1.1.2.2.
"Est autem quedam pars"
sicut necessaria partibus
2.1.1.2.1
ea que pertinent ad ipsam
sicut partes
Ch. 3
de opinionibus premissis
2.2.1.1.2.1
ratio servitutis
2.2.1.1.2.1.2
"Que quidem igitur natura"
concludit deffinitionem servi ex premissis
2.2.1.1.2.1.1
quedam necessaria ad
cogn. rationem servitutis
2.2.1.1.2.1.1.4
"Res possessa autem"
qualiter servus se habet ad dominum
2.2.1.1.2.1.1.3
"Que quidem dicuntur organa"
secunda divisio organorum
2.2.1.1.2.1.1.2
"Organorum autem quidem"
prima divisio organorum
2.2.1.1.2.1.1.1
poss. quedam pars domus
possessiv. pars yconomice
2.2.1.1.2.1.1.3.2
"Adhuc quoniam differunt"
2. ratio
2.2.1.1.2.1.1.3.1
1. ratio


Ch. 3
Division du texte
Ch. 5
Utrum dominativa sit idem
quod politica
Ch. 3 et 4
Utrum servitus sit naturalis
Ch. 4
ostendit quomodo etiam alia
pars dubitationis habet veritatem
3.2
"Non difficile autem"
determinat, approbando
unam partem
3.1
movet dubitationem
3.2.2
"Principari enim et subici"
ostendit propositum
3.2.1
ostendit modum quo
hec ostendenda sunt
3.2.2.2
"Quecumque enim ex pluribus constituta"
ex ratione
3.2.2.1
ex hiis que fiunt
quatuor proponit (sans div. de texte)
3.2.2.2.2
"Quicumque quidem igitur"
ostendit quales sint tales
3.2.2.2.1
aliqui sunt naturaliter servi
3.2.2.2.2.2
"Vult quidem igitur natura"
secundum corpus
3.2.2.2.2.1
secundum animam
3.2.2.2.1.3
"Eodem autem modo"
infert conclusionem
3.2.2.2.1.2
"Et hoc ex omni natura"
probat eam
3.2.2.2.1.1
ponit maiorem
3.2.2.2.2.2.2
"Quoniam et hoc manifestum"
probat propositum
3.2.2.2.2.2.1
proponit quod intendit
3.2.2.2.2.1.2
"Et communicant ratione"
comparatio inter homines servi et
bruta animalia
3.2.2.2.2.1.1
qui naturaliter principantur
et subiciuntur
3.2.2.2.1.2.4
"Adhuc autem masculinum"
in differentia sexum
3.2.2.2.1.2.3
"Iterum in homine"
in genere animalium
3.2.2.2.1.2.2
"Animal autem primum"
in partibus hominis
3.2.2.2.1.2.1
in rebus inanimatis
3.2.2.2.2.2.2.2
"Si autem in corpore"
quantum ad animam
3.2.2.2.2.2.2.1
quantum ad corpus


Ch.4
Divisio textus
Quod iis qui contraria dicunt in aliquo dicunt verum
Ch. 5
"Manifestum autem ex hiis"
solvit quaestionem, utrum desp.
et politica sint idem
4.2
"Eodem modo et de ingenuitate"
idem de ingenuitate sive nobilitate
4.1
"Quod autem, et qui"
quaedam servitus legalis, quaedam naturalis
4.2.2
"Quod quidem igitur"
ostendit quod utraque pars
rationem habet, et ponit determin.
4.2.1
disputat quaestionem
4.1.3
"Totaliter autem"
solvit totum
4.1.2
"Causa autem huius dub."
ostendit causam dubitationis
4.1.2
Servus sec. legem et iuste


Ch. 6
Division du texte
Incipit determinare de pecuniativa, quae fuit tertia pars oeconomicae
Ch. 8
"Quoniam autem quae ad scientiam"
Determinat ea quae pertinent ad usum et experimentum in particularibus
Ch. 6-7
Determinat ea quae spectant theoricam
Ch. 7
"Est autem genus aliud"
specialiter de pecunia determinat
Ch. 6
Determinat omnia quae pertinent ad possessivae et pecuniativae facultatem
6.2
"Quicumque quidem sponte"
adaptat eas facultates
6.1
determinat facultates ad domum gubernandum
6.2.2
"Una quidem igitur species"
pecuniativa, non est de iis quae necessaria sunt ad vitam
6.2.1
"Quicumque quidem sponte"
dicit omnia quae ferunt auxilium in domo ad vivere et bene vivere
6.1.3
"Insuper et species multae"
distinguit omnes modos possessivae
6.1.2
"Utrum autem pars quaedam"
secunda dubitatio
6.1.1
"Primum quidem dubitabit"
movet dubitationem


Ch. 6
Divisio textus
De omni possessione
Ch. 9
"Quoniam autem que ad scientiam"
quantum ad usum
Ch. 6-8
quantum ad scientiam
6.2
"Primum quidem igitur"
movet dubitationes
6.1
dicit de quo est intentio
6.2.2
"Quod quidem igitur"
incipit eas solvere
6.2.1
movet eas
6.2.2.2
"Utrum autem pars ipsius est"
utrum sit pars eius
6.2.2.1
pecuniativa non est eadem
yconomice
6.2.2.2.2
"Si enim est pecuniative"
prosequitur eam
6.2.2.2.1
movet dubitationem
Ch. 8, cont.
"Palam autem et quod dubitabant"
determinat porpositam questionem
6.2.2.2.2.1
ostendit differentiam pecuniative
ad aliam possessivam
Ch. 7 et 8, comm.
"Est autem genus aliud"
determinat de pecuniativa
6.2.2.2.2.1.2
"Insuper species multe ciborum"
determinat de alia possessiva
6.2.2.2.2.1.1
movet dubitationem de differentia
pecuniative ad alias possessivas
6.2.2.2.2.1.2.2
"Talis quidem acquisitio"
ostendit qualis sit possessiva et acquisitiva cibi
6.2.2.2.2.1.2.1
dividit acquisitivam ciborum
6.2.2.2.2.1.2.2.3
"Et videntur vere divitie"
quod non est infinita
6.2.2.2.2.1.2.2.2
"Una quidem igitur species"
quod est pars yconomice
6.2.2.2.2.1.2.2.1
quod est naturalis
6.2.2.2.2.1.2.1.2
"Similiter autem et hominum"
in hominibus
6.2.2.2.2.1.2.1.1
ostendit diversitatem ciborum
in animalibus