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: Remarques sur l'identité de l'intellect et l'altérité de l'individu chez Theirry de Freiberg

Autor: Suarez-Nani, Tiziana

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761095

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: 13.07.2025

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

TIZIANA SUAREZ-NANI

Remarques sur l'identité de l'intellect et l'altérité de l'individu chez Thierry de Freiberg

Le thème de l'individu n'est pas au centre des grands débats philosophiques du XIIIe siècle. La plupart des auteurs de cette époque s'en occupent incidemment, que ce soit lors de discussions sur des questions majeures qui mènent à des élucidations ponctuelles sur le statut des entités individuelles, ou à l'occasion de commentaires de textes – anciens ou plus proches dans le temps – qui abordent au passage le problème de l'individuation de façon plus ou moins explicite. Cela dit, le traitement médiéval du thème de l'individu présente néanmoins un grand intérêt, non seulement parce qu'il est susceptible d'éclairer nombreux aspects des conceptions anthropologiques de l'époque, mais aussi – et de façon plus fondamentale – parce qu'il est révélateur d'attitudes ou de dispositions philosophiques particulières. En effet, les différentes façons que les auteurs du XIIIe siècle ont d'aborder – ou d'ignorer – la question de l'entité individuelle fournissent des indices précieux quant à leur vision du monde, c'est-à-dire quant à la hiérarchie de valeurs qui détermine leur approche du réel et par là-même leur conception de la science, de la connaissance philosophique et de son objet.

J'entends développer ici quelques considérations sur le problème de l'entité individuelle dans la pensée de Thierry de Freiberg. Il s'agit en particulier d'analyser la difficulté qu'il éprouve à concevoir l'individuel en tant que tel et à lui faire une place à l'intérieur de sa vision du monde[1]. Cette difficulté a une portée philosophique majeure

[1] A notre connaissance, cet aspect de la pensée de Thierry n'a pas été étudié jusqu'à ce jour. On a encore récemment regretté l'absence d'une étude sur le philosophe de Freiberg dans l'important volume que les *Miscellanea mediaevalia* 24 (1996) ont consacré au thème de l'individu et de l'individualité au Moyen Age. Puisse donc ce travail contribuer à combler cette lacune.

chez Thierry, qui s'est attaché à reconsidérer l'être humain sous l'angle de sa fonction intellectuelle et, par là-même, à mettre en valeur la capacité cognitive de l'individu. Mon analyse portera sur quatre voies d'approche de la réalité individuelle que j'ai recensées dans l'oeuvre du philosophe de Freiberg. Comme on le verra, ces «voies» ouvrent autant de perspectives susceptibles d'éclairer le statut de l'individuel – et notamment de l'individu humain – dans l'économie de la pensée de notre auteur.

Première approche: Les quatre sortes d'étants

La première approche relève de la théorie des quatre sortes d'étants. Au début du *De intellectu et intelligibili* [2], rédigé vers 1296, Thierry présente le cadre théorique de sa conception de la totalité du réel: dans ce cadre chaque chose est censée trouver sa place. Il s'agit de quatre ensembles de réalités ordonnées selon des rapports précis, de manière à former, par leur enchaînement hiérarchique, la structure de la totalité du réel. Notre philosophe emprunte ces quatre sortes de réalités à l'*Elementatio theologica* de Proclus (prop. 20): il s'agit de Dieu ou Un, des intelligences (les hypostases intellectuelles de Proclus), des âmes (y compris les âmes des cieux) et des corps (qu'ils soient célestes ou corruptibles)[3]. Hormis l'Un qui désigne une réalité unique par mode de négation (*nomine importante privationem*), les trois autres domaines forment chacun un ensemble comprenant une multiplicité de réalités singulières. Thierry les appelle *maneries entium*: chaque *maneries* embrasse une portion d'étants plus vaste que ne le fait le genre aristotélicien, ce qui permet de décloisonner certaines réalités et de retrouver l'unité essentielle du cosmos. Cette unité est le fondement de l'intelligibilité ou, si l'on préfère, de la rationalité de l'univers, et de ce fait elle est requise par l'enquête philosophique. Dans le *De subiecto theologiae* nous lisons, en effet, que n'est objet de science que ce qui peut être ramené à l'une ou l'autre forme d'unité[4].

[2] De Int. I, 4; MOJSISCH 138. Nos citations se réfèrent à l'édition critique des oeuvres de Thierry publiée sous la direction de Kurt FLASCH dans la collection du *Corpus philosophorum teutonicorum medii aevi, Dietrich von Freiberg,* Opera omnia, 4 vol., Hamburg 1977–1983; à l'indication concernant l'oeuvre nous ajoutons celle de l'éditeur et de la page.

[3] Ibid.

[4] Cf. *De subiecto theologiae* 2, 27–29, et le commentaire qu'en donne L. STURLESE, «Il *De animatione caeli* di Teodorico di Freiberg», in: Xenia Medii Aevi oblata Thomae

L'unité de l'univers lui est intrinsèque: il est *unum per se*[5]. Mais, peut-on se demander, qu'est-ce qui garantit cette unité? Qu'est-ce qui assure la cohésion des quatre ensembles de réalités apparemment très différents et hétérogènes? Thierry nous répond que cette unité, qu'il juge par ailleurs nécessaire, tient à un ordre essentiel, qui relie les quatre ensembles par des rapports de dépendance causale[6]. La causalité est ainsi la clé de l'unité de l'univers, car elle instaure des rapports de dépendance non pas extrinsèques ou accidentels, mais essentiels. Il s'agit de rapports qui lient l'être intime des choses de telle sorte que celles-ci ne sauraient subsister en dehors de ces liens. Plus précisément, une relation causale essentielle a lieu lorsque l'essence causée procède de l'essence de sa cause, ou, en d'autres termes, lorsqu'une réalité est par essence cause d'une autre réalité[7]. Par conséquent, une cause essentielle est essentiellement son causé selon un autre être[8], et le causé, quant à lui, est cela même qu'est l'essence de son principe, mais selon un autre être[9]. Les lecteurs de Thierry connaissent son insistance sur le rapport d'essence à essence entre la cause et son causé – une insistance qui se traduit d'ailleurs dans un langage fortement empreint de *redundantia verborum*. Ce fait indique bien l'importance que notre philosophe attache à la causalité comme fondement de l'unité de l'univers et de la continuité qui relie les différentes *maneries entium*. Chacune d'elles, en effet, est cause essentielle de celle qui lui est inférieure dans la hiérarchie proclienne: l'Un est cause essentielle des intelligences, celles-ci le sont par rapport aux âmes des cieux et les âmes le sont par rapport à l'ensemble des corps[10]. L'unité de l'univers tient ainsi à la dynamique d'un ordre

Kaeppeli, Storia e letteratura n. 141, Roma 1978, 186: «Oggetto di scienza non può infatti essere una molteplicità disordinata, ma solo un insieme di enti in qualche modo collegati tra loro.»

[5] «Ipsum etiam universum est ens et unum per se», De an. caeli 2; STURLESE 13.

[6] «Necessarium est ea [sc. multitudo entium] esse unum unitate cuiusdam ordinis essentialis; quod non est nisi secundum essentialem dependentiam entium ab entibus secundum aliquem processum causalem et secundum conversionem entium procedentium in sua principia, a quibus procedunt», De an. caeli 2; STURLESE 14.

[7] Cf. De cognitione entium separatorum 5, 2; STEFFAN 171.

[8] Cf. De an. caeli 8, 3; STURLESE 19.

[9] Cf. De cogn. ent. sep. 79, 3; STEFFAN 242. Sur la causalité essentielle chez Albert le Grand et ses disciples voir A. DE LIBERA, Albert le Grand et la philosophie, Paris 1990, 167–177.

[10] Cf. De cogn. ent. sep. 1, 3–4; STEFFAN 168–169, 171; De int. I, 8, 2; MOJSISCH 142.

hiérarchique qui relie les choses par mode de «transfusion», de «flux» et d'«ébullition» de chaque cause essentielle dans son effet[11]. Il importe de souligner que seule la causalité essentielle, ainsi que l'ordre essentiel qu'elle instaure, garantit la cohésion des choses et l'unité de l'univers: en dehors de cet ordre il n'y a qu'une multiplicité désordonnée de réalités qui ne comptent pas véritablement et qui par conséquent ne méritent pas le regard du philosophe[12]. Selon Thierry, en effet, chaque chose possède une valeur et une dignité ontologique proportionnelle à sa capacité d'exercer une action causale[13]; c'est donc aux causes essentielles et plus universelles, c'est-à-dire qui précontiennent en mesure plus grande et plus parfaite leurs effets, que revient la plus grande noblesse et dignité.

Il convient dès lors de vérifier quelles sont les réalités véritablement prises dans le réseau de rapports essentiels et celles qui par contre en sont exclues. Les *maneries entium* – nous le disions – désignent des ensembles de réalités (hormis le principe premier qui est unique: l'Un), qui forment chacune une totalité, «un univers dans l'univers»[14]. C'est au niveau de ces totalités partielles que s'instaure l'ordre hiérarchique résultant de l'action des causes essentielles. Ainsi chaque totalité, hormis la dernière (celle des corps)[15], est le fondement de celle qui suit comme unité et comme totalité, et celle qui en résulte est à son tour par essence identique à son fondement, mais selon un autre être[16]. Le lien essentiel entre les quatre totalités partielles se présente ainsi comme un rapport d'identité–alterité assurant la continuité et l'unité de l'univers par-delà la différence de ses composantes. La continuité garantie par cet ordre s'arrête toutefois à la

[11] Cf. De int. I, 8, 1; MOJSISCH 141.

[12] «Ex processibus igitur causalibus invenimus universum hoc esse ens et unum per se unitate cuiusdam ordinis essentialis connexionis entium ad se invicem: alias non esset unum nisi sicut cumulus», De an. caeli 2, 3; STURLESE 14, et le commentaire de l'éditeur in: «Il *De animatione caeli* di Teodorico di Freiberg», cit., 187; lire également le traité *De origine rerum praedicamentalium* 5, 33; STURLESE 190.

[13] «Unumquodque talium entium causalium habet determinatum gradum suae essentiae et proprietatem suae naturae essentialiter, in qua fundatur propius sibi modus causandi suae naturae proportionatus. Unde per consequens ex proprietate processum causalium, si fuerint magis noti, arguendum est naturas et substantias causarum», De an. caeli 5; STURLESE 16.

[14] Cf. M.R. PAGNONI-STURLESE, «Filosofia della natura e filosofia dell'intelletto in Teodorico di Freiberg e Bertoldo di Moosburg», in: Kurt FLASCH (Hg.), Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart, Hamburg 1984, 118.

[15] Cf. De an. caeli 15, 2; STURLESE 26.

[16] «Secundum aliud esse», ibid.

dernière totalité: celle de la nature ou réalité corporelle. Dès qu'on quitte le domaine de la totalité et de l'universalité – aussi partielle soit-elle – on quitte par là-même l'ordre essentiel et son réseau de relations constitutives. On peut le vérifier à propos des étants particuliers qui forment l'ensemble de la nature: ne pouvant exercer une causalité essentielle, les corps comme tels sont exclus de l'ordre des choses par soi; leur agir, en effet, est orienté vers l'extériorité des dispositions accidentelles et ne parvient pas à l'essence intime des choses: «corpus ... non potest esse causa essentialis cuiuscumque substantiae, quia corpus in eo, quod corpus, non agit nisi secundum exteriores et accidentales dispositiones tam ex parte sui quam ex parte substantiae subiectae, in quam agit, nec pertingit intra causando essentiam substantiae»[17]. De ce fait, les processus de génération des entités singulières n'ont pas part au tissus de relations essentielles qui structurent l'univers et ne relèvent par conséquent que d'un ordre accidentel: celui des causes instrumentales et artificielles[18]. Cette constatation trouve une confirmation claire dans le *De origine rerum praedicamentalium*[19], où on lit que la nature ne produit en acte que des entités individuelles (*entia haec et individualia*) et ne réalise l'*ens simpliciter* (c'est-à-dire l'espèce sur le plan ontologique, à laquelle correspond l'universel sur le plan logique) qu'en puissance à travers la multiplicité successive des individus[20]. La continuité qui habite l'univers théodoricien par le flux, l'ébullition et la transfusion qui pénètrent l'ensemble du réel[21], s'arrête ainsi à la nature comme totalité et exclut les entités naturelles dans leur singularité. Les individus comme tels ne sont pas des *entia simpliciter*, mais des *entia haec et haec*, autrement dit des étants particuliers insignifiants dans et pour l'ordre de raison qui seul intéresse le philosophe. Cette extériorité des individus par rapport à l'ordre des choses est d'ailleurs énoncée explicitement dans le *De animatione caeli*[22]: «Talis autem habitudo causae ad suum causatum et e converso non convenit entibus, inquantum individua sunt,

[17] Ibid. 15, 2; STURLESE 26.

[18] De int. III, 25, 5; MOJSISCH 197.

[19] 5, 33; STURLESE 190.

[20] De cette considération, notre auteur tire avec cohérence la conclusion que l'«ens simpliciter» qui objet de l'intellect, n'est en acte que par une opération de l'intellect.

[21] Cf. M.R. PAGNONI-STURLESE, «Filosofia della natura ...», cit. supra (note 14), 123–124.

[22] 8, 4; STURLESE 20 et les remarques de l'éditeur in: «Il *De animatione caeli*», cit., 215–216.

sed solum in eo, quod sunt entia ut simpliciter secundum rationem sui generis vel speciei.»

Ainsi, au terme de cette première analyse, nous pouvons conclure que dans l'univers hiérarchique du philosophe de Freiberg il n'y a pas de place pour les entités individuelles comme telles ou, du moins, qu'il n'y a pas de place significative, puisqu'elles ne sont pas prises dans les mailles de l'ordre essentiel et ne méritent donc pas que le philosophe s'y attarde. Exclus de l'ordre des choses qui comptent, les individus n'ont pas de prise sur cet ordre: ils ne sont pas seulement un *aliud esse* par rapport à l'ordre, mais ils en représentent l'altérité irréductible. On vérifie ainsi une rupture dans le système de Thierry à l'égard de la réalité individuelle comme telle, dans la mesure où celle-ci ne peut être ramenée à l'identité du fondement et de l'ordre qu'il instaure.

Deuxième approche: la hiérarchie des étants conceptuels

Une deuxième voie d'approche du problème de l'individu nous est fournie par la théorie de la hiérarchie des étants conceptuels. Cette approche est plus circonscrite que la première, car il y est question uniquement de l'univers conceptuel et, dans ce cadre, de la réalité individuelle sui generis qu'est l'individu humain. Nous trouvons ce deuxième schéma de référence au début du *De cognitione entium separatorum*[23]: la réalité intellectuelle suprême est évidemment Dieu, suivi des intelligences et des âmes des cieux; au quatrième degré se trouvent les anges et au cinquième les âmes humaines. Quant au statut de ces entités, hiérarchisées selon un ordre de perfection décroissant, il faut préciser que Dieu, les intelligences et les âmes des cieux sont des réalités purement intellectuelles, c'est-à-dire des intellects en acte par essence: de par ce statut et malgré leurs différences, ils jouissent de la même prérogative, qui consiste à exercer une causalité essentielle[24]. Il y a ainsi une continuité entre ces degrés, appelée *similitudo*[25], qui fait que les intelligences et les âmes des cieux procèdent de l'essence de leur principe, tout en subsistant selon un autre être (*secundum aliud esse*). Par contre, dès que l'on passe au quatrième et cinquième degré,

[23] C'est un des derniers traités de Thierry; cf. l'introduction de l'éditeur dans: Dietrich von Freiberg, Opera omnia, II, 159.

[24] Cf. De cogn. ent. sep. 3 et 23; STEFFAN 170 et 187.

[25] Cf. De cogn. ent. sep. 2–4; STEFFAN 169–171.

le statut de ces réalités change à tel point que Thierry n'énumère pas moins de cinq différences entre ceux qui apparaissent désormais comme deux groupes distincts à l'intérieur d'une même hiérarchie: Dieu, les intelligences et les âmes des cieux d'un coté, les anges et les âmes humaines de l'autre. Parmi les cinq différences, trois méritent sans doute notre attention: alors que les trois premiers degrés représentent chacun une essence identique à elle-même – puisque chacun d'eux est intellect par essence –, dans les anges et les âmes humaines il y a une distinction essentielle entre leur substance, leur faculté et leur opération[26]. Par conséquent – et c'est la deuxième différence – ils n'agissent pas par essence et ne peuvent pas exercer une causalité essentielle[27]. La troisième différence réside en ceci, que les âmes des cieux ont un rapport plus intime et essentiel avec leurs corps que ne l'ont les âmes humaines, car celles-ci peuvent en être séparées. Cette différence – apparemment moins importante que les deux précédentes – est pourtant révélatrice pour notre propos: en effet, la seule analogie posée par Thierry entre les deux groupes de réalités spirituelles signale qu'aussi bien les âmes des cieux que les âmes humaines sont des formes de leurs corps respectifs; or, il s'avère à présent que la troisième différence relativise profondément cette analogie, car les deux types de relation au corps sont essentiellement différents, les âmes humaines pouvant subsister sans leurs corps, alors que les âmes des cieux leur sont liées dans leur être même[28].

On constate par là qu'au niveau des anges et des âmes humaines la continuité du système hiérarchique est rompue, non seulement dans le sens d'un *aliud esse*, mais surtout dans le sens d'une différence essentielle intrinsèque entre leur substance et leur agir. Autrement dit, les anges et les âmes humaines individuelles ne sont pas simplement plus éloignées du principe premier, mais elles sont également autres par rapport à leur propre essence. Anges et âmes humaines restent des substances intellectuelles, mais elles ne sont pas des intellects par essence: d'où suivent des inconvénients, comme celui de la nécessité

[26] Cf. De cogn. ent. sep. 5; STEFFAN 171.

[27] Ibid.

[28] «Quod patet ex effectu ... scilicet quod animae humanae separabiles sunt a suis subiectis et separatae possunt stare in esse ... Illae autem animae caelorum nequaquam possunt separari a suis corporibus ... (alioquin) omnino caderent ab esse», ibid. 4; STEFFAN 172.

de recourir à des facultés cognitives inférieures à l'intellect[29] ou celui de l'accidentalité de leur action causale[30]. Anges et âmes humaines représentent donc des entités hétérogènes par rapport aux autres réalités intellectuelles.

Cette sorte d'altérité est confirmée et accentuée lorsqu'on envisage la hiérarchie des réalités spirituelles à travers le schéma des prédicables. De ce point de vue, en effet, les intelligences sont assimilables au genre, car à l'intérieur du créé elles représentent le degré suprême de séparation et d'universalité, puisqu'elles procèdent du principe premier selon l'intention la plus universelle, à savoir l'être[31]. Il y a de même une correspondance entre les âmes des cieux et le prédicable espèce, car ces âmes procèdent de leur principe selon une raison moins simple et plus déterminée, à savoir l'intention du vivant: en tant qu'âmes liées à des corps, la vie représente, en effet, leur raison formelle première[32]. Les anges et les âmes humaine sont par contre les réalités spirituelles les moins simples et les plus déterminées: leur raison formelle ne réside plus dans l'intellectualité pure et simple, mais en quelque chose qui compose avec elle: une faculté inférieure à l'intellect (*phantasticum*) chez l'ange et la rationalité chez l'homme[33]. Du fait de cette plus grande détermination, les anges et les âmes humaines sont assimilables à la raison d'individus: «ita etiam sumamus proprietatem et rationem individui in infimis intellectibus secundum maxime determinatam intentionem ... (scilicet) rationale»[34]. Nous rencontrons ainsi l'individualité aux degrés les plus bas de la hiérarchie des réalités spirituelles: ici l'individualité est synonyme de la plus grande détermination et de l'universalité la plus restreinte, et par conséquent de la plus grande imperfection dans l'ordre intellectuel[35].

[29] Ibid. 52; STEFFAN 215; voir également l'analyse de M.R. PAGNONI-STURLESE, «La *Quaestio utrum in Deo sit aliqua vis cognitiva inferior intellectu* di Teodorico di Freiberg», in: Xenia Medii Aevi , cit. supra (note 4), 101–139.

[30] Cf. De cogn ent. sep. 75–77; STEFFAN 237–240.

[31] *Liber de causis*, prop. 10; PATTIN 158, l'être est le terme premier et le plus universel de la création; cf. Thierry de Freiberg, De int. II, 15; MOJSISCH 156.

[32] Ibid. 16; MOJSISCH 157.

[33] Ibid. 17; MOJSISCH 158; pour le statut des anges et des âmes voir M.R. PAGNONI-STURLESE, «La *Quaestio* ...», cit. supra (note 4), 108–116.

[34] Ibid.

[35] «In separatis [...] quanto sunt universaliora, tanto magis sunt in actu, et quanto magis recedunt ab universalitate, tanto magis recedunt ab actu et cadunt in esse potentiale», ibid. 14; MOJSISCH 156.

Cette imperfection, résultant d'un plus grand éloignement par rapport au principe premier, est le signe d'une différence des anges et des âmes humaines qui confirme leur altérité dans la hiérarchie des étants spirituels. Ceci est particulièrement évident en ce qui concerne les âmes humaines: la discursivité de leurs processus cognitifs est opposée à l'intellectualité de ce qui existe comme intellect toujours en acte et qui par conséquent «semper eodem modo se habet»[36]. L'intellectualité pure, en effet, est définie par l'identité parfaite avec soi, ce qui représente le fondement de la causalité essentielle. La rationalité par contre consiste en une discursivité qui manifeste, de par la succession temporelle qu'elle implique, la non-identité, le *non eodem modo se habere* de ce qui existe comme substance rationnelle, plutôt que comme intellect pur et simple. De cette non-identité et du caractère accidentel de l'agir résultent d'ailleurs une certaine potentialité et une passivité qui placent les âmes humaines et les anges en quelque sorte aux antipodes de l'actualité pure et parfaite des intellects par essence. En effet, ce qui n'est pas intellect-toujours-en-acte est forcément intellect-en-puissance[37]; or, les anges et les âmes humaines sont ainsi constitués, car en raison de leur éloignement par rapport au principe *recedunt ab actu et cadunt in esse potentiale*[38]. La non-identité des anges et des âmes rationnelles signifie donc altérité par rapport à l'intellectualité pure et toujours actuelle. Dans l'ordre des réalités intellectuelles l'individuel est synonyme d'altérité par rapport à la coïncidence parfaite avec soi qui caractérise les intellects par essence.

Au terme de cette deuxième approche, nous sommes ainsi amenés à constater que même dans l'ordre des entités séparées il y a une rupture entre ce qui est purement intellectuel et ce qui ne l'est pas, entre ce qui est identique à sa propre essence et ce qui ne l'est pas, entre ce qui agit par sa propre essence et ce qui ne peut le faire: une rupture entre l'ordre essentiel des uns et l'ordre accidentel des autres. Et puisque ce clivage coïncide avec celui qui sépare l'universel du particulier et le spécifique de l'individuel, on peut en conclure que l'individuel comme tel est réduit à une condition d'altérité irréductible à l'ordre essentiel: rien, en effet, ne saurait combler l'écart inscrit dans l'ange et dans l'âme humaine entre leur substance et leur agir, entre

[36] Ibid. 17; MOJSISCH 158.

[37] «Proprium est substantiae agere et pati, substantiae, inquantum est in actu, proprium et per se proprium est agere, pati autem est ei, quae est in potentia», De cogn. ent. sep. 6, 1; STEFFAN 172.

[38] De int. II, 14; MOJSISCH 156.

l'identité de leur essence fondatrice et l'altérité de leur existence individuelle.

Troisième approche: le rapport entre l'intellect et l'âme dans l'être humain

Thierry nous fournit une troisième voie d'approche de la réalité individuelle dans sa conception de l'âme humaine et de ses deux facultés cognitives prinipales: l'intellect agent et l'intellect possible.

Il est utile de préciser d'abord quel est le rapport entre l'intellect agent et l'âme: selon Thierry, il s'agit là d'une relation causale dans laquelle l'intellect agent est cause essentielle de l'âme[39]; par conséquent, l'intellect agent «est essentiellement identique à l'essence de l'âme»[40]. Il ne s'agit pas, cependant, d'une identité au sens univoque, qui ferait de l'essence de l'âme la même chose que l'essence de l'intellect, mais d'une identité par mode de causalité: *causaliter*. Cela veut dire qu'il se produit ici, comme dans toute relation causale de ce type, une identité essentielle qui admet en même temps l'altérité dans l'être (secundum aliud esse) – cette altérité étant censée sauvegarder la subordination de l'âme par rapport à sa cause[41]. Thierry affirme clairement cette dépendance lorsque, voulant préciser sa pensée à l'aide de la doctrine aristotélicienne des causes, il assimile la causalité de l'intellect agent envers l'âme à la causalité efficiente[42]: «(intellectus agens) ... praehabet essentiam talis rei (sc. animae) nobiliore modo, quam eadem res sit in seipsa, quod proprium est causae efficientis». Ce même rapport est exprimé également par une formule que notre philosophe utilise plus volontiers: celle de «principe causal». Cette formule préserve, en effet, sa pensée d'une interprétation erronée qui irait dans le sens d'une inhérence formelle de l'intellect par rapport à l'âme. En réalité, selon l'ordre des choses que Thierry appelle «ordo naturalis providentiae», l'intellect n'est pas la forme de l'âme humaine[43], mais son principe causal intrinsèque. Il est ce à quoi l'âme doit ce qu'elle est, sans pour autant que l'intellect appartienne essentiellement à l'âme à la manière dont l'acte substantiel appartient (essentiellement) à son sujet. Grâce à cette précaution, notre philosophe peut affirmer que l'intellect agent en tant que principe causal est la «principalis portio animae rationa-

[39] Ibid. II, 2; MOJSISCH 147–148.
[40] Ibid. II, 8; MOJSISCH 151.
[41] Ibid. II, 10; MOJSISCH 153.
[42] Ibid. II, 9 et II, 11; MOJSISCH 152 et 154.
[43] Ibid. II, 8; MOJSISCH 151–152.

«principalis portio animae rationalis»[44], mais qu'il n'est pas l'âme toute entière, et ce d'autant plus que l'âme est forme d'un corps[45]. Pour cette raison, notre auteur insiste sur l'idée qu'il y a quelque chose dans l'âme par quoi elle n'est pas unie au corps comme forme: autrement dit, l'âme exerce des opérations dont le corps n'est pas le sujet, mais seulement l'instrument[46]. Cette *intraneitas* toute particulière n'est autre que celle de l'intellect agent, identifié à une intimité de l'âme qui rappelle l'*abditum mentis* d'Augustin. Concevoir l'intellect agent comme n'étant pas forme à la manière des formes substantielles permet alors de sauvegarder à la fois sa fonction de principe et son intériorité par rapport à l'âme. Cette intériorité n'est cependant pas la plus parfaite que l'on puisse concevoir dans leur relation. Elle est certes la plus grande intimité réalisée dans la condition présente, selon l'ordre de la providence naturelle, mais il y a une *intraneitas* encore plus grande, totale et parfaite, qui s'accomplit lorsque l'intellect est uni à l'âme comme forme selon le modèle indiqué par Averroès[47]: en vertu de cette union, l'âme connaît par la même intellection par laquelle l'intellect agent lui-même connaît, et c'est pourquoi cette union est la condition sina qua non de la vision béatifique.

Il importe de souligner que dans ce type d'union l'intellect et l'âme deviennent un seul et même sujet – on connaît d'ailleurs le développement que cette idée trouvera chez Maître Eckhart, notamment dans la doctrine de la filiation divine de l'âme humaine[48]. Or, il se trouve qu'une telle union de l'intellect agent avec l'âme est une possibilité que Thierry réserve à l'au-delà[49]: par conséquent, dans notre condition présente, nous ne pouvons pas connaître de la même

[44] Ibid. II, 10; MOJSISCH 153.

[45] Voir à ce propos A. DE LIBERA, Introduction à la mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart, Paris 1984, 200.

[46] Cf. De int. II, 3–5; MOJSISCH 148–149.

[47] Cf. De visione beatifica 4.2.1; Mojsisch 106. Celui de la continuation ou conjonction de l'âme avec l'Intellect séparé est un thème dérivé d'Averroès et déjà présent chez Albert le Grand: cf. A. DE LIBERA, Albert le Grand, cit. supra (note 9), 234.

[48] Cf. A. DE LIBERA, Introduction ..., cit. supra (note 45), 168–171; 200; 238–242.

[49] Cf. B. MOJSISCH, La psychologie philosophique d'Albert le Grand et la théorie de l'intellect de Dietrich von Freiberg, in: *Archives de philosophie* 43 (1980) 692–693. Selon R. IMBACH, «l'union entre Dieu et l'homme est déjà réalisée, mais la vision béeatifique sera la conscience de cette union»: cf. Le néoplatonisme médiéval, Proclus latin et l'école dominicaine allemande, in: *Revue de théologie et de philosophie* 110 (1978) 436.

façon que l'intellect agent, car ici-bas il ne nous est pas uni comme forme, mais seulement comme principe de nos intellections: «Ex hoc enim nunc secundum statum huius vitae non intelligimus ea intellectione, qua ipse intelligit, quia secundum hunc statum non est nobis unitus ut forma, sed solum ut principium intellectorum in nobis»[50]. L'intellect agent et l'âme ne sont donc pas ici-bas un seul et même sujet. De la sorte, on est amené à constater un écart entre l'âme et son principe, un écart d'autant plus paradoxal que ce principe est intrinsèque à l'âme et qu'il représente même ce qu'elle a de plus intime. Cet écart dénonce l'altérité de l'âme, et à plus forte raison celle de l'individu humain, par rapport à son fondement[51].

Cette considération va être confirmée par un regard sur le rapport entre l'intellect agent et l'intellect possible. Le premier, en effet, est le principe des opérations intellectuelles dans l'être humain, mais il n'en est pas le principe unique et immédiat, car si tel était le cas, l'âme connaîtrait de la même manière que l'intellect agent. Cet intellect est en réalité principe d'intellection par la médiation nécessaire de l'intellect possible. L'intellect possible apparaît dès lors comme le propre de l'homme dans sa condition présente; il est le lieu de la rationalité humaine: «Sic dicendum de potentia intellectiva possibili, sc. quod homo dicitur et est potentia intelligens secundum puram habilitatem receptivam speciei intelligibilis»[52]. Puisque l'homme doit sa capacité intellective à l'intellect possible, il est utile de préciser que celui-ci est une pure possibilité et ne possède aucune nature positive[53]. Il doit son entière entité à l'intellect agent qui le produit en produisant la forme intelligible: celle-ci représente l'essence totale de l'intellect possible, qui n'existe qu'en tant que constitué par l'intellect agent comme forme ou espèce de la réalité connue[54]. Cette dépendance totale ne saurait cependant être comprise comme coïncidence ou comme iden-

[50] De vis. beat. 4.2.1 et 4.3.4; MOJSISCH 107 et 122.

[51] A partir de cette constatation nous ne pensons pas que le statut de l'intellectualité que Thierry explicite à propos de l'intellect agent puisse être transposé tout court à la faculté intellectuelle de l'individu humain, comme le suggère B. MOJSISCH dans l'article: «‹Causa essentialis› bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckkart», in: Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart, cit. supra (note 14), 110.

[52] De int. III, 7; MOJSISCH 182. Ceci vaut d'ailleurs aussi pour l'ange: cf. M.R. PAGNONI-STURLESE, «La *Quaestio* ...», cit. supra (note 29), 115.

[53] Cf. ibid. II, 2; MOJSISCH 147.

[54] Cf. ibid.; De vis. beat. 3.2.9.7–9; MOJSISCH 98–100. Par cette conception Thierry «polemizza contro tutta una tradizione medievale che ‹entificava› l'intelletto possibile»: M.R. PAGNONI-STURLESE, «La *Quaestio* ...», cit. supra (note 29), 135.

tité de l'intellect possible avec l'intellect agent: bien au contraire, elle ne fait que souligner leur rapport de subordination. Ce rapport hiérarchique, qui s'étend aux autres facultés cognitives – cogitative et sensitive –, est fortement accentué par Thierry, qui insiste sur le fait que chaque faculté ne peut dépasser son niveau propre. C'est la raison pour laquelle «intelligens per speciem non attingit id, quod intelligitur per essentiam, nec a parte intelligentis nec a parte rei intellectae nec a parte intelligibilis operationis»[55]. Incapable de saisir l'essence, l'intellect possible se tient dès lors non seulement à l'extérieur des choses, mais également à l'extérieur de son principe[56], et en quelque sorte en dehors de lui-même: en effet, ne pouvant connaître sa propre essence, il ne se connaît que comme «autre»[57]. Je renvois sur ce point à l'analyse de F.-X. Putallaz et je retiens sa conclusion, à savoir que ce processus d'autoconnaissance est «tout empreint d'extériorité [...]» et «n'échappe pas à l'objectivation de soi [...]; l'intellect (possible) ne peut se connaître que comme autre que soi»[58]. Ainsi, s'il est vrai que l'intellect possible est autoconscience, comme le soutient B. Mojsisch[59], il n'en reste pas moins qu'il est conscience de soi comme «autre». Cette altérité de l'intellect possible par rapport à soi retentit sur le sujet individuel. En effet, bien que l'intellect agent soit le principe causal de l'âme humaine, sa racine et sa source[60], il se tient en quelque sorte en retrait par rapport à elle, dans une intimité plus intime que celle de l'âme vis-à-vis d'elle-même. Nous tenons là – comme a souligné A. de Libera – «un théorème philosophique fondamental», à savoir que «l'activité de l'intellect agent ne se produit pas dans l'âme, mais dans le Fond de l'âme, elle est ce Fond lui-même. Elle se manifeste ensuite dans l'âme par la pensée extérieure avec qui elle est identique, mais dont elle se distingue précisément en ce qu'elle en est la cause»[61]. Or, puisque l'être humain ne pense que par l'intellect possible, il se voit privé d'une relation de coïncidence avec

[55] De vis. beat. 3.2.9.11; MOJSISCH 101.

[56] Cf. De int. III, 36; MOJSISCH 208. Pour l'altérité par rapport aux choses voir M.R. PAGNONI-STURLESE, «La *Quaestio* ...», cit. supra (note 29), 106.

[57] Cf. ibid. 3.2.9.12; MOJSISCH 103.

[58] Cf. Conscience et connaissance de soi de Thomas d'Aquin à Thierry de Freiberg, Paris 1991, 303–380. Sur l'extériorité de l'intellect possible voir également A. DE LIBERA, Introduction ..., cit. supra (note 45), 194.

[59] Cf. «Sein als Bewusst-Sein. Die Bedeutung des ens conceptionale bei Dietrich von Freiberg», in: Von Meister Dietrich ..., cit. supra (note 14), 101.

[60] «Radix et fons», De vis. beat. 2–3; MOJSISCH 66.

[61] Cf. Introduction ..., cit. supra (note 45), 204–205 et 177.

avec son moi intime et véritable. L'individu se trouve dans une situation d'altérité par rapport à son fondement: comme l'intellect possible par lequel il connaît, l'individu ne se connaît lui-même que comme autre que soi. L'altérité que nous avons vu frapper l'individuel et le marginaliser par rapport à l'ordre essentiel, s'insinue à présent dans l'être humain comme altérité de son existence individuelle par rapport à son identité essentielle[62].

Quatrième approche: l'individualité de l'intellect

La quatrième et dernière voie d'approche de la réalité individuelle relève de la conception théodoricienne de l'individualité de l'intellect. Cette théorie nous conduit au coeur du problème: il s'agit, en effet, de considérer l'intellect en tant qu'il est présent dans chaque être humain et de préciser par là le statut de l'individu dans la conception du philosophe de Freiberg. Bien que notre philosophe ne cache pas sa prédilection pour l'intellect comme entité conceptuelle, universelle et séparée, il est néanmoins convaincu que la théorie avérroïste de l'unicité de l'intellect est erronée[63], raison pour laquelle il s'emploie à prouver sa présence dans chaque individu[64]. L'individualité signifiant la plus grande détermination, il faut se demander comment l'intellect, qui est le pouvoir de l'universel, peut-il être déterminé et par là-même individué. Le principe d'individuation consiste d'après Thierry dans l'adjonction de parties au noyau essentiel d'une réalité: «Habere partes posteriores toto»[65]. Dès lors, si on le considère en tant que séparé, l'intellect agent n'est pas «stricto sensu» individuel, bien que comme principe de la connaissance rationnelle, il soit la réalité la plus déterminée dans l'ordre des étants conceptuels: cette détermination permet de l'envisager comme individu, mais dans un sens équivoque par

[62] Dans le *De visione beatifica* nous trouvons une affirmation ultérieure de l'impossibilité d'une «immediatio» entre l'intellect agent et l'intellect possible en cette vie: «dico rationabile esse hoc et non dico necessarium esse, quia huiusmodi non fit ex necessitate ordinis, qui attenditur in providentia naturali, sed contingit ex sola Dei gratia ...» (4.3.2 et 4.3.3; MOJSISCH 114 et 122).

[63] Cf. De int. III, 10–12; MOJSISCH 185–186.

[64] Ibid. II, 13; MOJSISCH 155.

[65] Ibid. II, 18; MOJSISCH 158; II, 27; MOJSISCH 165; De luce et eius origine 10; REHN 17.

rapport à l'individualité des choses matérielles[66]. Par contre, si on le considère dans sa relation à l'âme, il forme avec elle une unité essentielle possédant des parties qui lui sont postérieures (des «parties qualitatives substantielles»): grâce à cette relation à l'âme, l'intellect est alors individué[67]. Un deuxième argument est invoqué en faveur de la même conclusion: l'intellect agent possède, par sa propre nature, des relations réelles (respectus reales naturales) par lesquelles il peut être lié à une substance individuelle (qu'il s'agisse d'une âme ou d'un ange); en tant que postérieures à l'essence, ces relations jouent le rôle de principe d'individuation de l'intellect[68].

Après avoir ainsi démontré que «intellectus est quoddam individuum», le philosophe de Freiberg est amené, par cohérence avec son système, à placer l'intellect individué au même niveau que les autres entités individuelles. De ce fait, à partir de l'idée que les individus comme tels ne se trouvent qu'accidentellement dans la nature[69], il en vient à affirmer que, du point de vue de l'ordre des choses, l'intellect individué ne possède qu'une réalité accidentelle[70], de même que l'âme rationnelle et l'être humain dont il est le principe. Toutefois, cette accidentalité ne transforme pas l'intellect-substance en un intellect-accident de l'âme-sujet: c'est un aspect que K. Flasch[71] et R. Imbach[72] ont souligné à juste titre en montrant ce qui sur ce point oppose Thierry à Thomas d'Aquin. L'intellect agent reste le principe causal de l'âme, mais son lien naturel (respectus realis naturalis) avec une âme individuelle particulière lui fait partager sa condition d'individu et par conséquent son accidentalité dans l'être[73]. Autrement dit, l'accidentalité dont il est question ici n'est pas celle de ce qui appartient à une

[66] Cf. De int. II, 17; MOJSISCH 158. K. FLASCH, Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens?, in: *Kant-Studien* 63 (1972) 198.

[67] De int. II, 18–19; MOJSISCH 158–159.

[68] Ibid. II, 27; MOJSISCH 165–166.

[69] Ibid. II, 20; MOJSISCH 161.

[70] «Quantum ad ordinem et cursum naturae invenitur accidentaliter in esse», ibid. II, 21; MOJSISCH 161.

[71] Cf. Zum Ursprung der neuzeitlichen Philosophie im späten Mittelalter, in: *Philosophisches Jahrbuch* 85 (1978) 11.

[72] Cf. *Gravis iactura verae doctrinae.* Prolegomena zu einer Interpretation der Schrift *De ente et essentia* Dietrichts von Freiberg O.P., in: *Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie* 26 (1979) 386–387.

[73] Cf. De int. II, 19; MOJSISCH 159.

substance et ne peut en être séparée[74], mais c'est une accidentalité qui marque la condition individuelle comme telle. Cette signification est confirmée par l'idée capitale que l'intellect individué n'est pas soumis à un ordre par soi, mais se rapporte aux autres intellects de même espèce de manière accidentelle[75]. Nous retrouvons ainsi la même considération rencontrée lors des deux premières approches de l'individuel: ce qui n'exerce pas une causalité essentielle est extérieur à l'ordre des choses par soi et se voit donc relégué dans un «ordre» accidentel.[76] Nous sommes alors amenés à constater que l'appréciation négative de l'individuel investit également l'intellect en tant qu'individué[77]. Faut-il en conclure que la condition accidentelle de l'être humain, dont l'intellect agent reste pourtant le principe essentiel, prend le dessus sur la substantialité de l'intellect en tant que réalité conceptuelle? Ou faut-il simplement constater qu'on a à faire avec un intellect qui subsiste[78] en tant qu'activité cognitive toujours en acte tout en ayant une existence accidentelle par le lien naturel qui le rattache à une âme individuelle[79]? Sans vouloir apporter une réponse définitive à ces questions, j'aimerais néanmoins souligner un fait particulier, à savoir que dans l'effort de répondre à la «question redoutable» de l'unicité de l'intellect suscitée par le péripatétisme gréco-arabe, Thierry est amené inévitablement à souder davantage l'intellect à l'individu humain jusqu'à le soumettre à la même condition accidentelle[80]. Cette problématique révèle une forte tension entre la

[74] Voir à ce propos R. IMBACH, Metaphysik, Theologie und Politik. Zur Diskussion zwischen Nikolaus von Strassburg und Dietrich von Freiberg über die Abtrennbarkeit der Akzidentien, in: *Theologie und Philosophie* 61 (1986) 359–395; du même auteur, *Gravis iactura verae doctrinae.* Prolegomena zu einer Interpretation der Schrift De ente et essentia Dietrichs von Freiberg, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 26 (1979) 405–406.

[75] Cf. De int. II, 21; MOJSISCH 161: «sic non subiacet alicui ordini, qui sit per se».

[76] En réalité, ce qui est accidentel et ne s'inscrit pas dans un réseau de rapports hiérarchiques nécessaires ne forme plus un ordre à proprement parler.

[77] «Et sic necessarium est intellectum possibilem esse accidens quantum ad esse naturae», De int. III, 8; MOJSISCH 183.

[78] C'est en ce sens qu'il est substance: cf. B. MOJSISCH, «Dynamik und Vernunft bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart», in: Abendländische Mystik im Mittelalter, hrsg. von K. RUH, Stuttgart 1986, 135.

[79] A propos de ce lien, Thierry emploie également le terme de dépendance: «et per consequens (intellectus et anima) a se invicem mutuo dependent», De int. II, 10; MOJSISCH 154.

[80] B. MOJSISCH, qui valorise l'analyse théodoricienne de l'intellect, reconnaît pourtant qu'il y a là un «Signum für die Relativität und Kontingenz des einzelnen

conception de l'intellect en tant que rattaché à l'ordre essentiel des réalités conceptuelles et la considération du même intellect comme naturellement lié à l'âme humaine rationnelle[81]. Si de toute évidence la première perspective domine la réflexion de notre auteur, négliger la deuxième signifierait en quelque sorte compromettre la capacité humaine de penser de manière autonome, ce qui dans la conception du philosophe de Freiberg paraît tout aussi impensable[82].

Pour renouer avec notre question de départ, il faut constater que cette quatrième voie d'approche n'apporte pas de changement dans l'appréciation de l'individu par rapport aux démarches précédentes: ici aussi, l'individuel est de l'ordre de l'accidentel. Qu'une réalité aussi noble que l'intellect, image de l'Absolu en l'homme, soit individué dans l'âme, donc ne relève pas l'individu humain de sa condition d'infériorité par rapport aux réalités qui s'inscrivent dans un ordre essentiel. Au contraire, c'est l'intellect lui-même qui semble être ramené

Intellekts in seiner Naturhaftigkeit», et que «Allein unter der Rücksicht der naturhaften Akzidentalität des intellectus possibilis besitzen die Argumente Gültigkeit, die Dietrich gegen Averroes ins Feld führt», in: Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg, Hamburg, 1977, 57 et 73. A. DE LIBERA voit dans cet effort l'originalité de Thierry, qui consiste à «placer paradoxalement le plus lointain au coeur même de la plus grande proximité: celle du Soi. Cette identification est le geste inaugural de la mystique rhénane»: Cf. Introduction ..., cit. supra (note 45), 187.

[81] Cette tension tient entre autres à ce que «Der Begriff intellektueller Substantialität wird definiert als Gegensatz zu dem empirischen Individualität»: cf. K. FLASCH, Kennt die mittelalterliche Philosophie ..., cit. supra (note 66), 203. Le même auteur évoque la problématicité de l'individualité de l'intellect chez Albert le Grand dans l'article «Von Dietrich zu Albert», in: Albert der Grosse und die deutsche Dominikanerschule, in: *Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie* 32 (1985) 24. La tension relevée chez Thierry est probablement apparentée à cette affirmation d'Albert le Grand: «videtur intellectus prout est aliquid naturae animae esse individuus, et tamen prout emittit actiones intelligendi esse in virtute universali, ... licet individuus ponatur secundum quod est forma hominis, tamen secundum suam potestatem et quantum est potentia lucis spiritualis, universalis est», De intellectu et intelligibili I, I, 7; BORGNET 488. Sur la question de l'individuation chez Albert le Grand voir également: H. ANZULEWICZ, Grundlagen von Individuum und Individualität in der Anthropologie des Albertus Magnus, in: *Miscellanea mediaevalia* 24 (1996) 124–160; A. SPEER, «*Yliathin quod est principium individuandi.* Zur Diskussion um das Individuationsprinzip im Anschluss an prop. 8(9) des *Liber de causis* bei Johannes de Nova Domo, Albertus Magnus und Thomas von Aquin», in: ibid., 267–286; J. HACKETT, «Albert the Great», in: Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation, New York 1994, 97–115.

[82] Voir supra, note 80: B. MOJSISCH a souligné que la validité des arguments de Thierry contre la théorie avérroiste de l'unicité de l'intellect repose précisément sur l'accidentalité de l'intellect selon l'ordre de la nature.

en quelque sorte à cette condition: Thierry ne l'avait-il pas déjà caractérisé comme le plus déterminé dans l'ordre des réalités conceptuelles[83]?

Remarques conclusives

Au terme de cette brève analyse de la situation de l'individuel dans la pensée de Thierry j'aimerais formuler trois remarques conclusives:

1. Les quatre chemins que nous avons parcourus nous ont tous montré que dans l'univers de Thierry de Freiberg il n'y a pas de place pour l'individuel comme tel. Dans le meilleur des cas il est situé au dernier échelon d'un ordre hiérarchique, dont il ne fait partie qu'en tant qu'élément d'un tout qui le dépasse. Philosophiquement parlant, l'individuel est un phénomène accidentel, soustrait à cet ordre essentiel ou «par soi», qui selon Thierry représente l'horizon structurel de ce qui subsiste véritablement. C'est la raison pour laquelle l'individuel, y compris l'individu humain, n'a pas de consistance philosophique proprement dite: il s'inscrit dans la totalité de la nature comme une entité accidentelle, insignifiante, dont l'ordre des choses pourrait très bien se passer. En effet, pour Thierry comme pour son confrère Thomas d'Aquin – le plus célèbre des *communiter loquentes* – la perfection de l'univers réside dans le nombre et l'ordre des espèces[84]. C'est donc au niveau des espèces – c'est-à-dire de l'universel le plus déterminé – que s'arrête l'ordre essentiel de l'univers et l'intelligibilité que la raison peut y cueillir: en effet, «Individui enim inquantum individuum non est ratio proprie»[85]. Ce qui est inférieur à l'espèce est en réalité en dehors de cet ordre, il lui est extérieur, il en représente l'altérité. Cette altérité signifie inconsistance dans l'être: l'existence ou la non-existence de l'individuel n'ajoute ni n'enlève rien à l'ordre et à la beauté de l'univers. Plus que d'une difficulté à penser l'individuel, il s'agit-là d'un refus à intégrer celui-ci dans une vision d'ensemble axée

[83] «Maxime determinatum quid in ordine intellectualium», in: De int. II, 17; MOJSISCH 158.

[84] Ibid., II, 20: «Consistit autem eius perfectio principaliter in numero et ordine specierum entis»; Thomas d'Aquin, Summa c. Gent. II, 45: «Est igitur ad perfectionem universi pertinens ... quod sint etiam diversae rerum species»; ibid. II, 93: «Multiplicatio igitur specierum plus addit nobilitatis universo quam multiplicatio individuorum in una specie»; Qu. disp. de spiritualibus creaturis, a. 8: «in omnibus individuis unius speciei non est ordo nisi secundum accidens ... Quae autem specie differunt, ordinem habent per se et secundum essentialia principia».

[85] De vis. beat. 1.2.1.1.2.; MOJSISCH 37.

sur l'unité et la rationalité de l'univers. L'individuel représente en quelque sorte une rupture à l'intérieur du système.

2. Cette conception retentit sur l'être humain, qui en tant qu'individu semble égaré dans l'accidentalité de son existence et dans l'extériorité des choses. Exclu de l'ordre essentiel, il ne peut jouir des prérogatives de cet ordre, dont la plus importante est celle de l'identité avec soi: l'individu humain «habet se ex additione ad essentiam»[86]. Ce «plus» est en réalité un «moins», car c'est la négation de la coïncidence avec soi. Si l'individu humain peut être récupéré dans l'ordre par le biais d'une réduction à son principe, il n'en reste pas moins que dans sa condition présente, sur le plan de l'existence, il se connaît comme autre par rapport à son essence et n'échappe donc pas au schéma de l'objectivation et de l'extériorité. A plus forte raison il ne peut connaître ses objets par essence, mais seulement par les raisons universelles qu'il produit en constituant l'objectivité des choses. Selon l'idéal intellectuel de notre philosophe, il semble que l'individu ne pourrait dépasser cette condition d'extériorité qu'en annulant son individualité-même dans l'identité d'une essence dont les intelligences séparées représentent le modèle. Comme l'a noté M.R. Pagnoni-Sturlese: «Teodorico non è rimasto indifferente al fascino delle intelligenze, delle anime dei cieli, di queste potenti cause essenziali...»[87]. On pourrait ajouter que le charme de l'universel l'a séduit au point de reléguer dans l'ombre la multiplicité infinie des particuliers[88]. Mais il est vrai également que grâce à cette prédilection pour l'essentiel, Thierry a réussi à dire avec une force remarquable l'enracinement de l'être humain dans un Absolu présent et distant à la fois[89], source intime en même temps qu'altérité de l'individu.

3. Le désir de saisir l'intelligibilité des choses avait suscité l'exigence d'unifier la réalité pour en dégager la rationalité intrinsèque: la doctrine de la causalité essentielle répondait précisément à ce besoin[90]. La rationalité de l'univers qui en résultait demandait à son tour d'exclure ce qui, étant irréductible à l'ordre, était par là-même irra-

[86] De int. II, 21; MOJSISCH 161.

[87] Cf. «Filosofia della natura ...», cit. supra (note 14), 124.

[88] Sur le primat de l'universel chez Thierry voir R. IMBACH, *Gravis iactura* ..., cit. supra (note 74), 410.

[89] Voir à ce propos les considérations d'A. DE LIBERA, Introduction ..., cit. supra (note 45), 205.

[90] Voir à cet égard L. STURLESE, «Il *De animatione caeli* ...», cit. supra (note 4), 206.

tionnel. L'existence individuelle se présentait aux yeux de Thierry comme accidentelle, multiple et désordonnée: c'était une nécessité inhérente au système que de l'évacuer au profit de l'intelligibilité parfaite de l'univers.