UNIVERSITÉ FRANÇOIS - RABELAIS DE TOURS

ÉCOLE DOCTORALE SCIENCES DE L'HOMME ET DE LA SOCIÉTÉ

Centre d'Études Supérieures de la Renaissance (UMR 6576)

THÈSE présentée par :

Véronique DECAIX

soutenue le : **18 mars 2013**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université François – Rabelais de Tours**

Discipline/ Spécialité : Philosophie

Le mode d'être des objets intentionnels.

Une étude du rôle constituant de l'intellect chez Dietrich de Freiberg.

THÈSE dirigée par :

Monsieur BIARD Joël	Professeur des Universités, Université de Tours, CESR

RAPPORTEURS :

Monsieur IMBACH Ruedi	Professeur des Universités, Université de Paris IV– La Sorbonne
Monsieur LIBERA Alain (de)	Directeur d'études EPHE, Paris, Professeur, Université de Genève

---

JURY :

Monsieur BIARD Joël	Professeur des Universités, Université de Tours, CESR
Monsieur IMBACH Ruedi	Professeur des Universités, Université de Paris IV– La Sorbonne
Monsieur LIBERA Alain (de)	Directeur d'études EPHE, Paris, Professeur, Université de Genève
Monsieur PORRO Pasquale	Professeur, Université de Bari – Aldo Moro

Remerciements

Ma reconnaissance va en premier lieu à Monsieur le Professeur Joël Biard pour avoir dirigé et suivi cette thèse. Sa disponibilité, sa lecture attentive et la pertinence de ses remarques ont constitué un soutien précieux durant ces quatre années.

Je tiens également à remercier Monsieur le Professeur Dominik Perler qui a encadré mes recherches lors de mon séjour d'un an et demi à la Humboldt-Universität de Berlin. Sa bienveillance et ses conseils philosophiques auront été un apport déterminant pour ce travail. Les chercheurs de l'Institut für theoretische Philosophie et du Leibniz-Preis Forschungsprojekt, Christian Barth, Martin Lenz, Paolo Rubini et Stephan Schmid ont patiemment discuté certains chapitres de cette thèse. La version finale doit beaucoup à nos échanges passionnants et à leurs critiques constructives.

Ce doctorat a bénéficié de deux bourses du DAAD (Deutscher akademischer Austauchdienst), ainsi que de deux séjours de recherche à l'École française de Rome. Ces aides m'auront offert les conditions matérielles et le cadre propices à l'étude.

Je voudrais saluer l'équipe enseignante de l'UFR de philosophie de l'université de Lille III, à qui je dois ma formation en philosophie, et qui m'a accordé sa confiance en tant qu'attachée temporaire d'éducation et de recherche pendant trois ans. Je remercie notamment Christian Berner, Michel Crubellier, Claudio Majolino et Philippe Sabot, pour m'avoir encouragée et soutenue dès mes premiers projets de recherche. Mes pensées vont naturellement à la dynamique équipe de doctorants lillois.

Mathilde Deprez, Sabine Fialon, Valentine Hoffbeck, Édouard Jolly, Charlotte Murgier, Sophie Serra, Julie Simoneau ont eu la gentillesse de relire ce manuscrit, je les remercie de leur regard vigilant. Merci également à Aude Buffenoir et à Franz Dolveck de m'avoir aidée à transcrire ou à traduire des passages difficiles.

Je ne saurais oublier ici ma famille, mon compagnon Frédéric de Faccio, et mes amis, en particulier Amélie Thérésine et Charles Capet, dont l'affection, les encouragements et le soutien moral constants auront été essentiels pour mener à bien ce doctorat.

Résumé

Cette thèse traite de la doctrine catégorielle, de l'ontologie et de la théorie de la connaissance de Dietrich de Freiberg dans le *De origine rerum praedicamentalium*. L'enjeu principal est d'étudier la fonction constitutive que l'intellect opère sur les catégories et sur l'étant en tant que tel. La première partie replace le traité dans le contexte historique des débats à l'université de Paris à la fin du XIII^e^ siècle touchant au statut des catégories et à la manière d'ordonner les genres réels de l'étant. Elle confronte la dérivation essentielle des prédicaments chez Dietrich aux modèles de systématisation élaborées par ses prédécesseurs, tels qu'Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Henri de Gand. La deuxième partie s'attache aux objets constitués par l'intellect : l'Un comme principe du nombre et de la division, la relation et le temps. La dernière partie enquête la modalité sur laquelle l'intellect opère cette activité sur l'étant et montre en définitive que le sujet de la métaphysique, l'être quiditatif des étants, se situe à la croisée de la logique et du réel.

Mots-clés : Dietrich de Freiberg – Métaphysique – Catégories – Théorie de la connaissance – Intentionnalité – Ontologie – Théologie – Étant – Constitution intellective – *Esse quiditativum* – Thomas d'Aquin – Henri de Gand – Albert le Grand – Substance – Accident – Relation – Temps – Modalité – Causalité – Physique – Nombre – Privation – Mathématiques – Division des sciences –Transcendantaux – Un – Cause essentielle – Logique – Intention – Cogitative.

Résumé en anglais

This thesis deals with Dietrich of Freiberg's doctrine of categories, ontology and theory of knowledge, as present in the treatise *De origine rerum praedicamentalium*. The primary aim is to examine the constitutive function the intellect exercises on the categories and being as being. The first part of this thesis replaces the treatise in the historical background of the late 13th century debates from the University of Paris regarding the nature of categories and the manner of organizing the real genera of being. It compares Dietrich's deduction of the categories with the systematization of some of his predecessors such as Albert the Great, Thomas Aquinas and Henry of Ghent. The second part of the thesis deals with the objects caused by the intellect: the One as principle of number and division, relation and time. The last part investigates the manner in which the intellect exercises its constitutive power on being and demonstrates in the final analysis that the subject of metaphysics, the quiditative being of things, is placed at the intersection of logic and reality.

Dietrich of Freiberg – Metaphysics – Categories – Theory of Knowledge – Intentionality – Ontology – Theology – Being – Intellectual constitution – *Esse quiditativum* – Thomas Aquinas – Henry of Ghent – Albert the Great – Substance – Accident – Relation – Time – Mode – Causality – Physics – Number – Privation – Mathematics – Division of Sciences – Transcendentals – One – Essential Cause – Logic – Intention – Cogitative.

Introduction

Par un effet de mise en abîme, Foucault, dans *Les Mots et les choses*, cite un extrait de Borgès, faisant état d'une surprenante encyclopédie chinoise, rapportée par F. Kuhn, poétiquement intitulée *Le marché céleste des connaissances bénévoles*, et que nous reprenons à notre tour en introduction : « les animaux se divisent en : a) appartenant à l'Empereur, b) embaumés, c) apprivoisés, d) cochons de lait, e) sirènes, f) fabuleux, g) chiens en liberté, h) inclus dans la présente classification, i) qui s'agitent comme des fous, j) innombrables, k) dessinés avec un pinceau très fin de poils de chameau, g) chiens en liberté, l) et caetera, m) qui viennent de casser la cruche, n) qui de loin semblent des mouches »[1]. Une fois passé le rire provoqué par cette taxinomie loufoque, Foucault remarque la gêne, voire la perplexité qui s'ensuit, laquelle ne tient pas tant à ses paradoxes autoréférentiels russelliens, mais plutôt à ce qu'elle met à nu l'arbitraire de toute nomenclature, à peine masqué par l'ordre alphabétique, et dévoile par là l'interstice, l'espace blanc entre les mots et les choses. Ce n'est pas le lieu de discuter la conclusion philosophique de Foucault, à savoir que tout système de classification est un *a priori* socialement construit et historiquement déterminé, mais plutôt de souligner un invariant de l'esprit humain, cette tendance à ordonner, classifier, ranger, organiser les réalités dans des catégories, en vue de les comprendre. Ensuite, parce que ce vacillement que Foucault impute « au charme exotique d'une autre pensée » (et plus certainement, au génie de Borgès), cet étonnement à l'origine de tout questionnement philosophique, est également celui de l'historien de la philosophie lorsqu'il se rapporte aux textes médiévaux qui se présentent à lui dans toute leur irréductible altérité. Cette perplexité peut tout autant naître par la lecture de la liste des *Catégories* d'Aristote. Le *De origine rerum praedicamentalium* de Dietrich de Freiberg[2] suscite également un sentiment d'étrange familiarité. Familiarité, d'abord, parce que l'auteur prend la liste bien connue des dix catégories d'Aristote, substance, quantité, qualité, relation, temps, lieu, site, possession, action, passion. Étrangeté, ensuite, car il refonde cette énumération en un traité d'ontologie catégorielle et propose des thèses inédites qui donnent à voir la classification des prédicaments sous un jour absolument renouvelé.

---

[1] M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Préface, Paris, Gallimard, 1966, p. 8. Cf. J. L. Borgès, « La langue analytique de John Wikins », in *Enquêtes*, trad. P. et S. Bénichou, Paris, Gallimard, 1986, p. 128.

[2] Theodoricus Teutonicus von Freiberg, *De origine rerum praedicamentalium*, première édition, F. Stegmüller, *Meister Dietrich von Freiberg. Über den Ursprung der Kategorien*, *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* (AHDLMA), 24, 1957, p. 115-201, deuxième édition revue et corrigée, par. L. Sturlese, in Dietrich von Freiberg, *Opera omnia*, Tomus 3*, Schriften zur Naturphilosophie und Metaphysik*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1983, p. 135-202. Dorénavant abrégé en DORP.

C'est ce sentiment d'étrangeté (voire même d'inquiétante étrangeté) que provoquent les œuvres de Dietrich de Freiberg[1] à leur lecteur. Étranger, Dietrich l'est de par la distance historique, ses problématiques, la controverse sur la vision béatifique, la séparabilité des accidents, l'être et l'essence, sont tout autant éloignées de nos préoccupations que de nos modes de penser. Ensuite, étranger par son origine germanique, la Saxe de ce XIII^e^ siècle qui s'achève, et la langue latine, si redoutablement ardue, dans laquelle il exprime sa pensée innovante. Ce caractère insaisissable est redoublé par le fait que la pensée de Dietrich forme, comme l'ont souligné la plupart des chercheurs[2], une figure originale, atypique dans son siècle et au sein du contexte doctrinal qui permet de reconstruire sa pensée. Dietrich offre une pensée dissonante, voire un modèle divergent de la pensée. C'est ce portrait hypertrophié de l'étranger, Theodoricus Teutonicus von Freiberg, projeté par l'historiographie doctrinale, que dépeint A. de Libera (pour le nuancer) : « Pour un historien de la philosophie universitaire des XIII^e^ et XIV^e^ siècle, qu'elle soit parisienne ou anglaise, Dietrich de Freiberg est une sorte d'épineux outsider, d'une totale idiosyncrasie, parlant une langue si inhabituelle que le plus difficile, à le lire, est souvent de lui imaginer des contemporains. Météorite tombé de l'autre côté du Rhin, Dietrich ne semble d'aucun temps philosophique assignable, rebelle à tous les « ismes », splendide, mais isolé – d'un mot : "Teutonique" »[3]. Enfin, l'œuvre de Dietrich adopte une forme originale par rapport aux canons académiques de la scolastique. Bien qu'il ait été maître en théologie de l'université de Paris en 1296-1297[4], on ne trouve pas les formes classiques du discours institutionnel : ni somme, ni commentaire des œuvres philosophiques d'Aristote ou de Boèce, ni des *Sentences* de Pierre Lombard, passage pourtant obligé du cursus de tout bachelier sententiaire, suivi par Dietrich entre 1272 et 1275, et aucune exégèse biblique. De ses années de maître en théologie, seules quelques questions scolaires nous sont parvenues[5]. Dans l'histoire de la transmission des textes, l'œuvre de Dietrich de Freiberg

---

[1] Le prénom Dietrich a été préféré à celui de Thierry de Freiberg pour l'édition française des *Œuvres choisies*. C'est pourquoi c'est aussi celui que nous choisissons dans ce travail.

[2] K. Flasch, dans son livre intitulé *Dietrich von Freiberg. Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300*, Frankfurt, Klostermann, 2007, le caractérise d' « outsider » (Außenseiter), aux pages 47, 528, 570, 672, 692. De même C. König-Pralong en fait une figure divergente dans le milieu universitaire parisien de la fin du XIII^e^ siècle dans *Le bon usage des savoirs, scolastique, philosophie et politique culturelle*, Paris, Vrin, 2011, p. 216-278.

[3] A. de Libera, « D'Averroès en Augustin. Intellect et cogitative selon Dietrich de Freiberg », in J. Biard, D. Calma, R. Imbach (dir.), *Recherches sur Dietrich de Freiberg*, Studia Artistarum 19, Turnhout, Brepols, 2009, p. 15.

[4] Pour les éléments biographiques, nous nous référons à l'étude de L. Sturlese, *Dokumente und Forschungen zu Leben und Werk Dietrichs von Freiberg*, in *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi* (CPTMA), Beiheft 3, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1984. Voir également, K. Flasch, *Dietrich von Freiberg*, p. 19-31.

[5] Il s'agit des questions éditées dans les *Opera omnia*, Tomus 3*, Schriften zur Naturphilosophie und Metaphysik*, Hambourg, Felix Meiner Verlag, 1983 : *Quaestio utrum in Deo sit aliqua vis cognitiva inferior intellectu*, éd. M.

paraît accidentée. Ses sermons, correspondant à l'activité de prédicateur, officiée comme lecteur au couvent de Freiberg (1271) ou en tant que Principal pour l'ordre dominicain de la province de Teutonie (1293), probablement rédigés en langue allemande, sont irrémédiablement perdus[1]. L'image sublimée d'un Dietrich atypique, hors norme, tient plutôt à la contingence historique et matérielle de la réception et de la transmission des textes, puisque son œuvre nous est parvenue tronquée des travaux universitaires et amputée des sermons relatifs à la *cura animarum* et à son travail de *Lebemeister*[2]. Sur la base des textes qui nous ont été transmis, et qui ont fait l'objet du remarquable travail d'édition dirigé par K. Flasch entre 1977 et 1987, l'originalité de la pensée de Dietrich tient d'abord à sa méthode. En effet, l'auteur procède par de courts traités incisifs qui se concentrent chaque fois sur une question précise. Par exemple, et sans les citer de manière exhaustive, ils traitent de la controverse sur la vision béatifique[3], du rapport de l'intellect agent à l'âme et à l'intellect possible et leur individualité[4], du problème de la séparabilité des accidents[5], du mouvement

---

R. Pagnoni-Sturlese, p. 291-325 ; *Quaestio utrum substantia spiritualis sit composita ex materia et forma*, éd. B. Mojsisch, p. 325-355 ; *Utrum aliquid quod est in potentia possit se ipsum facere in actu*, éd. M. R. Pagnoni-Sturlese, p. 355-363 ; *Utrum Christus secundum humanam naturam defecisset senio, si diu vixisset et non fuisset violenter occisus*, éd. M. R. Pagnoni-Sturlese, p. 365-367 ; *Utrum Christus ascenderit super omnes caelos*, éd. M. R. Pagnoni-Sturlese, p. 367-369.

[1] On ne peut certes que déplorer ce naufrage historique ait empêché à Dietrich de jouir du même rayonnement que son successeur, Maître Eckhart, comme le remarque K.-H. Kandler : « Es ist geradezu tragisch zu nennen, daß uns von seinen Predigten keine überliefert sind », dans son article « Theologie und Philosophie nach Dietrich von Freibergs Traktat *De subiecto theologiae* », in J. A. Aertsen, A. Speer (dir.), *Was ist Philosophie im Mittelalter ?* Akten des X. Internationalen Kongresses für Mittelaterliche Philosophie der SIEPM, Berlin – New York, W. de Gruyter, p. 642-647, p. 647.

[2] Il reste quelques traces du travail de prédicateur de Dietrich de Freiberg, deux poèmes attribués à des religieuses du XIV^e^ siècle, le poème « Ich wil vch sagen mere » : « Der hohe meister diderich der wil uns machen fro/ er sprichet luterlichen in principio/ des adelares flucke wil er uns machen kunt/ dy sele wil er versencken in der grunt ane grunt. », édité par L. Sturlese, « Alle origini della mistica speculativa tedesca. Antichi testi zu Theodorico di Freiberg », *Medioevo* 3, 1977, p. 21-87 (p. 31-32) ; « Ich wil vch sagen mere. Das sogenannte "Gedicht auf Meister Eckhart" », in *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, t. 114, 1992, p. 493 ; cf. K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik,* t. 3*, Die Mystik des deutschen Predigtordens und ihre Grundlegung duch die Hochscholastik*, München, 1996, p. 197-198. Dans un deuxième poème, la *Sentence des douze Maîtres* (*Von den zwölf Meistern*), son nom apparaît également au côté de Maître Albert et Maître Eckhart : « Maister Dietreich sprichet von sinnekait/ Er seczt das bild der sele in seines selbeshait/ Da bechennet es got in seiner isticheit. »

[3] *Tractatus de visione beatifica*, éd. B. Mojsisch, *Opera omnia*, *Schriften zur Intellekttheorie*, *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi,* Tomus 1, Hamburg, Meiner, 1975, p. 13-124. Dorénavant abrégé, DVB. Ce traité a été traduit en français par A.-S. Robin Favre : Dietrich de Freiberg, *Œuvres choisies*, sous la direction de R. Imbach et A. de Libera, Tome 2, *La vision béatifique*, introduction A.-S. Robin Favre, avec la collaboration de R. Imbach, Paris, Vrin, 2012.

[4] *Tractatus de intellectu et intelligibili*, éd. B. Mojsisch, *Opera omnia*, tome 1, p. 137-210. Dorénavant abrégé DII.

[5] *Tractatus de accidentibus*, éd. M. R. Pagnoni-Sturlese, in *Opera omnia, Schriften zur Naturphilosophie und Metaphysik*, *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, tome 3, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1983, p. 53-90 ; *Tractatus de quiditatibus entium*, éds. R. Imbach et J.-D. Cavigioli, in *Opera omnia*, tome 3, p. 97-118. Dorénavant abrégés, DA. et DQE. Ces deux traités ont été traduits en français : Dietrich de Freiberg, *Œuvres choisies*, sous la direction de R. Imbach et A. de Libera, Tome 1, *Substances, quidités et accidents*, traduits et annotés par C. König-Pralong, avec la collaboration de R. Imbach, introduction de K. Flasch, Paris, Vrin,

des cieux[1], de la nature et la réalité du temps[2], de la distinction de l'être et de l'essence[3], de l'ordonnancement des opposés et leur déduction[4], de la catégorie de qualité et l'intension et la rémission des formes[5], de l'homonymie du terme homme à partir du cas du corps mort du Christ[6]… Dietrich pense par problèmes. Chaque traité donne une prise de position singulière dans un débat contemporain. L'œuvre de Dietrich porte sur tous les domaines du savoir, la théorie de l'intellect, la théologie, la philosophie naturelle et la métaphysique, la physique et les écrits scientifiques[7], comme l'ont mis en évidence les éditeurs par les titres de chaque tome des *Opera omnia*. Cette pensée discrétionniste pose le problème de l'unité et de la cohérence intrinsèques de la philosophie de Dietrich de Freiberg, au regard de la difficulté, voire même l'impossibilité, de lire l'ensemble des *Opera omnia* comme un système dont chaque traité déclinerait un point de vue particulier sur la totalité.

De origine rerum praedicamentalium porte sur les réalités catégorielles, les prédicaments. Bien qu'il ne s'agisse pas à proprement parler d'un commentaire aux *Catégories* d'Aristote, ce traité est traversé par les problèmes qui sont ceux la compréhension et de la réception de cette œuvre d'Aristote[8]. Le premier tient au statut et à la nature des catégories, et pose la question de savoir si l'objet de l'enquête traite des mots, des concepts ou des choses. Qu'est-ce qu'une catégorie ? Les catégories s'occupent-elles des noms de choses,

---

2008. Nous adoptons l'orthographe « quidité » au lieu de quiddité, comme il a été choisi dans la traduction, conformément à la version des manuscrits. Nous référons dans les notes à cette édition.

[1] *Tractactus de animatione caeli*, éd. L. Sturlese, in *Opera omnia,* 3, p. 9-46. Dorénavant abrégé, DAC.

[2] Il s'agit des traités *De mensuris* et *De natura et proprietate continuorum*, éd. R. Rehn, *Opera omnia,* 3, p. 213-248 et 249-274, et respectivement abrégés en *De mens*. et DNPC.

[3] *Tractatus de ente et essentia*, éd. R. Imbach, in *Opera omnia*, *Schriften zur Metaphysik und Theologie*, *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi,* tome 2, Hamburg, Meiner, 1980, p. 25-42. Dorénavant abrégé DEE. Pour la traduction française : *L'être et l'essence, le vocabulaire médiéval de l'ontologie. Deux traités De ente et essentia de Thomas d'Aquin et Dietrich de Freiberg*, Introduction et traduction C. Michon et A. de Libera, Paris, Seuil, 1996, p. 162-203. Nous utilisons le traité dans cette édition. Dans les cas des *De accidentibus*, *De quiditatibus entium*, *De visione beatifica*, et *De ente et essentia*, les traductions françaises sont respectivement celles de C. König-Pralong, A.-S. Robin et de A. de Libera. Dans tous les autres cas, les traductions sont notre fait.

[4] *Tractatus de natura contrariorum*, éd. R. Imbach, *Opera omnia*, 2, p. 79-136, dorénavant abrégé en DNC.

[5] *Tractatus de magis et minus*, éds. R. Imbach, H. Steffan, *Opera omnia*, 2, p. 47-68.

[6] *Tractatus de corpore Christi mortuo*, éd. M. R. Pagnoni-Sturlese, in *Opera omnia*, 2, p. 141-150.

[7] Dietrich de Freiberg, *Opera omnia*, *Schriften zur Naturwissenschaft, Briefe,* éds. M. R. Pagnoni-Sturlese, R. Rehn, L. Sturlese, W. A. Wallace, *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi* Tomus 4, Hamburg, Felix Meiner, 1985.

[8] Au sujet des catégories et de leur réception médiévale, on se reportera à : « Kategorien, Kategorienlehre », de H. M. Baumgarten, G. Gerhardt, K. Konhardt, G. Schönrich, in J. Ritter (éd.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bâle, col. 714-776 ; P. Aubenque (dir.), *Concept et catégories dans la pensée antique*, Paris, Vrin, 1980 ; J. Biard, I. Rosier-Catach (dir.), *La Tradition médiévale des catégories* (XII^{e}-XIV^{e} siècles), Actes du XIII^{e} Symposium européen de logique et de sémantique médiévales (Avignon 6-10 Juin 2000), Louvain-la-Neuve, Peeters, 2003 ; J.-F. Courtine, *Les Catégories de l'être. Études de philosophie ancienne et médiévale*, Paris, PUF, 2003 ; O. Brun, L. Corti (dir.), *Les Catégories et leur histoire*, Paris, Vrin, 2005 ; L. A. Newton (dir.), *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*, Leiden, Brill, 2008.

des affections psychiques correspondantes, ou des choses signifiées ? Le problème du σκοπός des catégories, le sujet de ce traité, ou sa matière, a déjà été intensément débattu par les premiers commentateurs d'Aristote, Ammonius, Élias, Philopon, Porphyre, ce dont Simplicius fait état dans son *Commentaire aux Catégories d'Aristote*[1], traduit en latin par Guillaume de Moerbeke en 1266. Les trois options interprétatives sont déjà tracées et laissent ouverte l'hypothèse d'une synthèse possible[2]. Les genres suprêmes peuvent être compris, soit comme les prédicats les plus généraux, soit comme des genres de l'être, soit comme les concepts sous lesquels ces genres réels sont intelligés. La question de la visée unificatrice des *Catégorie*s se double d'un problème épistémologique consistant à déterminer la science à laquelle leur traitement revient en propre. Dans la division du savoir, la grammaire, la logique, la métaphysique, puis la science de l'âme, offrent des modèles scientifiques concurrents. La tension entre deux conceptions du traitement des catégories, l'un nominaliste, l'autre réaliste, trouve son origine dans le commentaire de Porphyre aux *Catégories*, l'*Isagoge*, ainsi que la lecture qu'en donne Boèce[3]. Pour Boèce, à la suite de Porphyre[4], les catégories sont des termes simples, des noms signifiants, ou des mots en tant qu'ils signifient les choses réelles[5]. Placées par Andronicos de Rhodes en tête de l'*Organon*, les *Catégories*

---

[1] Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, traduction de Guillaume de Moerbeke, t. 1, éd. A. Pattin, « Corpus latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum » V/1, Louvain-Paris, 1971. Sur la question du *skopos* des Catégories, voir l'étude de P. Hoffmann, « Catégories et langage selon Simplicius – La question du *skopos* du traité aristotélicien des *Catégorie*s », in I. Hadot (dir.), *Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie*, Actes du colloque international de Paris (28 sept. –1er oct. 1985), Berlin – New York, W. de Gruyter, 1987, p. 61-89. Sur la réception du commentaire de Simplicius, voir M. Chase, « The Medieval Posterity of Simplicius' Commentary on the *Categories* : Thomas Aquinas and al-Fārābī », in L. A. Newton (dir.), *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*, p. 9-30.

[2] La question de l'unité et du statut des *Catégories* d'Aristote est un nœud gordien de l'histoire de la philosophie, si on considère la controverse entre F. A Trendelenburg, partisan de la thèse selon laquelle les catégories sont des catégories de pensée ordonnées selon le langage (*Aristoteles Kategorienlehre*, in *Geschichte der Kategorienlehre*, I, Leipzig, 1846), et la critique de Bonitz qui les envisage comme les dix genres suprêmes de l'être (*Über die Kategorien des Aristoteles*, 1853). Sur la résurgence de la controverse au XIXe siècle, on consultera les articles de J.-F. Courtine, « La question des catégories : le débat entre Trendelenburg et Bonitz » (p. 63-79), C. Majolino, « De la grammaire à l'ontologie et retour. Le rapport entre catégories de l'être et grammaire philosophique selon Trendelenburg et Marty » (p. 81-104), et D. Thouard, « Une métacritique des catégories : l'usage critique d'Aristote chez Trendelenburg » (p. 37-62), in D. Thouard (dir.), *Aristote au XIXe siècle*, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 2004. Au XXe siècle, le débat oppose E. Benveniste qui met en place une analyse généalogique des catégories à partir d'une étude linguistique de la langue grecque (« Catégories de pensée et catégories de langues », in *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, p. 63-75) et la réponse de J. Derrida, « Le supplément de copule. La philosophie devant la linguistique », *Langages*, n° 24, 1971, p. 14-39.

[3] Porphyre, *In Aristotelis Categorias expositio per interrogationem et responsionem*, éd. A. Busse, « Commentaria in Aristotelem Graeca », IV. 2, Berlin, 1887, p. 86 ; Porphyre, *Commentaire aux Catégories d'Aristote*, trad. fr. R. Bodéüs, Paris, Vrin, 2008.

[4] Boèce, *In Aristotelis Categorias Commentarium*, éd. P-J Migne, PL 64, Paris 1891.

[5] Boèce, *In Cat*., PL LXIV, 159 C : « « In hoc igitur opere haec intentio est de primis rerum nominibus et de uocibus res significantibus disputare, non in eo quod secundum aliquam proprietatem figuramque formantur sed in eo quod significantes sunt » ; 160 A : « Est igitur huius operis intentio de uocibus res significantibus in eo quod significantes sunt pretractare » ; 160 B : « Sed nunc ad propositum reuertamus, sitque in praesens

sont classiquement considérées comme un traité de logique, une introduction qui étudie les termes simples, ceux qui sont dits sans connexion, là où le *Peri hermeneias* étudie les propositions valides par la combinaison d'un sujet et d'un prédicat par la copule, et les *Premiers* et *Seconds analytiques*, l'enchaînement nécessaire des propositions, la théorie du syllogisme et la démonstration[1]. Le sujet des catégories provient d'une délicate synthèse entre les trois enjeux, les mots, les concepts et les choses, au carrefour de la logique et du réel. Les prédicaments sont considérés comme des signes ou des unités signifiantes, qui renvoient aux choses réelles en tant qu'elles sont signifiées. Cette résolution sémantique du problème du σκοπός des *Catégories* se cristallise au début du XIII^e^ siècle dans un philosophème : les prédicaments traitent des « termes simples signifiants ordonnables dans un genre » (*dicibile incomplexum ordinabile in genere*)[2]. Or cette expression se trouve de manière profondément transformée, presque méconnaissable, sous la plume de Dietrich de Freiberg, qui traite de l'ordonnancement des catégories en tant qu'elles sont des choses de première intention (*entia primae intentionis ordinabile in genre*)[3]. Le *De origine* déplace la portée sémantique du

---

praedicamentorum intentio, quae superius est compehensa, id est, de primis uocibus signifiantibus prima rerum genera in eo quod signifiantes sunt disputare ».

[1] Boèce, *In Porphyrium Dialogi Commentaria*, éd. Migne, 1847, PL 64, 13D-14A : « Aristoteles enim quoniam dialectiae atquae apodicticae uolebat posteris ordinem scientiamque contradere, uidit apodicticam dialecticam uim uno syllogismi contineri. Scribit itaque primos resolutorios, quos Graeci Ἀναλυτικόν uocant, qui legendi essent antequam aliquid dialecticae uel apodicticae artis attingerent […] Sed quoniam syllogismus ex propositionibus constare necesse est, librum Περὶ ἑρμενεία qui inscribitur *De propositionibus* adnotauit. Omnes uero propositiones ex sermonibus aliquid significantibus componuuntur. Itaque liber quem de decem praedicamentis scripsit, quae apud greacos καθαγορίαι dicuntur de primis rerum nominibus significationibusque est. ». cf. G. Pini, « Reading Aristotle's *Categories* as an Introduction to Logic : Later Medieval Discussions about its Place in the Aristotelician Corpus », in L. Newton, *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*, p. 145-181.

[2] Voir sur ce point les études de G. Pini, « The Transcendentals of Logic : Thirteenth-Century Discussions on the Subject Matter of Aristotle's *Categories* », in M. Pickavé (dir.), *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*, Miscellanea Medievalia, 30, Berlin, W. de Gruyter, p. 140-159. G. Pini attribue la première mention de cette expression à Jean le Page dans les *Rationes super praedicamenta*, vers 1230-1240. Elle est ensuite reprise par Robert Kilwardby dans les *Notulae super librum Praedicamentorum*, datée vers 1235-1245 et devient un *dictum* attribué à Aristote au XIII^e^ siècle. Cf. J. Hamesse, *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval*. Étude historique et Édition critique, Louvain-la-Neuve - Paris 1974 : « Decem sunt entia incomplexa, ut substantia, quantitas, etc. », 11, p. 300 ; C. Lafleur, *le Guide de l'étudiant d'un maître anonyme de la Faculté des arts de Paris au XIII^e^ siècle*, Université de Laval, Québec, 1992, p. 503-514 et E. J. Ashworth, « L'analogie de l'être et les homonymes : *Catégories* I, dans le *Guide de l'étudiant* », in C. Lafleur, J. Carrier (éds.) *L'Enseignement de la philosophie au XIII^e^ siècle. Autour du Guide de l'étudiant du ms. Ripoll 109*, Turnhout, Brepols, 1997, p. 281-287 ; S. Ebbesen, « Les *Catégories* au Moyen Âge et au début de la Modernité », in O. Brun, L. Corti (dir.), *Les Catégories et leur histoire*, Paris, Vrin, 2005, p. 245-274.

[3] DORP, Proo. (7), p. 137 : « In tertia ponitur communis ratio eorum, quae ordinabilia sunt in aliquo genere, et qua ratione aliqua a coordinatione generum removentur » ; DORP, II (44), p. 155 : « Capiunt autem naturam et modum entis ordinabilis in genere per hoc, quod res, secundum cuius formalem et definitivam rationem sumpta sunt, est alicuius substantiae naturalis dispositio » ; DORP, V (47), p. 159 : « huiusmodi entia, ut dicant aliquam rem primae intentionis ordinabilem in genere » ; DORP, III (8), p. 159 : « Quod attenditur in ente ordinabili in genere secundum directam generis coordinationem, est, ut sit ens completum ultimata sui perfectione » ; DORP, III (14), p. 161 : « Quae praedicta sunt, scilicet quod ordinabile in genere importat aliquam rem naturae » ; *ibid*. «… modum communiter accidentium rerum naturalium ordinabilium in genere, quae proprie sunt entia » ;

traitement des prédicaments, en tant qu'unités signifiantes (*dicibile*), et l'analyse logique qui en découle, au profit d'une étude de l'ordonnancement intrinsèque des choses et de la structure du réel. Dès le prologue, les prédicaments ne sont pas définis comme des prédicats suprêmes ou des genres logiques, mais comme des parties de l'être[1], ce qui augure leur traitement réaliste. Or les catégories sont-elles dix genres de choses réelles, et existent-elles sur le même plan et à un même degré ? Comment se forme alors la communauté du genre catégoriel ?

L'univers doctrinal du *De origine* n'est plus celui du haut Moyen Âge agité par la controverse entre les *vocales* et les *reales* au XII^e^ siècle[2], et marqué par la *Logica Vetus*, corpus logique composé, entre autres, des traductions boétiennes du *De interpretatione* et de l'*Isagoge* de Porphyre, des *Topica* de Cicéron, des *Institutiones* de Cassiodore et des *Etymologiae* d'Isidore de Séville, du *De nuptiis Philologiae et Mercurii* de Martianus Capella, dont le livre IV présente un exposé des *Catégories*[3]. Ni la traduction des *Catégories* de Boèce, ni son commentaire au traité d'Aristote ne semblent avoir été exploités à l'époque, supplantés par le traité apocryphe *Categoriae decem*, attribué à tort à Augustin[4]. Le creuset textuel dont dispose Dietrich de Freiberg se compose de la traduction des *Catégories* et de leur commentaire par Boèce, ainsi que celui de Simplicius. Le XIII^e^ siècle est marqué par l'entrée progressive des *Seconds analytiques* d'Aristote, traduits vers 1230 par Jacques de Venise[5]. Le développement des commentaires aux *Seconds analytiques* à la fin du XIII^e^ siècle exerce une influence sur la doctrine catégorielle et forme l'une des sources principales du *De origine*. Ce traité va permettre une relecture des *Catégories*, en fournissant de nouveaux outils conceptuels : la théorie de la prédication, par la distinction entre la prédication essentielle et la prédication accidentelle, et une doctrine de la science. La reformulation du problème des catégories en terme de première et de seconde intention témoigne du changement de

---

DORP, V (1), p. 181 : « quod entia aliqua, quae sunt res primae intentionis ordinabiles in genere, constituuntur per intellectum » ; DORP, V (6), p. 182 : « entia primae intentionis ordinabilia in genere » ; DORP, V (52), p. 197 : « quod sunt ab actu intellectus et nihilominus entia primae intentionis ordinabilia in genere ».

[1] DORP, Proo. (2), p. 137: « Sunt autem *primae entis partes* rerum praedicamentalium generum. De his igitur aliqualiter in generali considerandum, de origine videlicet et ratione praedicamentalium. » Nous soulignons.

[2] Sur les débats suscités par les catégories dans le bas Moyen Âge, voir : J. Marenbon, « Vocalism, Nominalism and the Commentaries on the Categories from the Earlier Twelth Century », *Vivarium,* vol. 30, 1992, p. 51-61.

[3] J. Marenbon « Les Catégories au début du Moyen Âge », O. Brun, L. Corti, *Les Catégories et leur histoire*, p. 223-243.

[4] À propos de l'attribution de ce traité au cercle de Thémistius, voir la discussion menée par Sir A. Kenny, qui argumente l'hypothèse originale d'une attribution à Marius Victorinus, in « Les catégories chez les Pères latins », in O. Brun, L. Corti, *les Catégories et leur histoire*, p. 121-133.

[5] Aristoteles latinus, *Analytica Posteriora*. *Translationes Iacobi, Anonymi sive "Ioannis", Gerardi et Recensio Guillelmi de Moerbeka (Aristoteles Latinus* IV. 1-4), éds. L. Minio-Paluello, B. G. Dod, Bruges - Paris 1968, XVI-XVII.

paradigme de la logique comme une science du langage à la logique comme la science des intentions secondes. Cette nouvelle conception de la logique provient de l'influence grandissante dans le Moyen Âge latin de la *Logique* et de la *Métaphysique* d'Avicenne[1]. Les cadres herméneutiques se sont déplacés : il ne s'agit plus de savoir si les catégories sont des noms ou des choses, des termes signifiants ou les choses en tant qu'elles sont signifiées. La redéfinition du sujet de la logique en terme de seconde intention les place du côté d'une science des concepts. Ce changement de paradigme se répercute sur l'analyse catégorielle : les catégories sont-elles des étants, certains modes d'être ou bien des entités conceptuelles, les cadres que l'esprit pose sur le monde ? C'est sur cet arrière-plan que se construit le problème cardinal du *De origine*. La logique montre que l'intellect cause les choses d'intention seconde, ce qui met à jour la fonction qu'il exerce à l'égard des catégories, comprises comme des entités conceptuelles. Par là, la doctrine des catégories convoque une science de l'âme, une psychologie et une théorie de la connaissance. Dietrich de Freiberg déplace les coordonnées du problème en combinant plusieurs éléments : à l'analyse conceptualiste des catégories, premièrement, il reprend l'idée que l'intellect produit les concepts et, qu'en un sens, il cause les catégories ; deuxièmement, il suit la tendance réaliste qui considère que les catégories sont des genres réels de l'être, des accidents de l'étant, pour aboutir à la formulation originale de sa thèse selon laquelle l'intellect joue le rôle d'un principe causal à l'égard des choses de première intention[2]. Or cette thèse appelle plusieurs questions relatives au statut du corrélat objectif de l'acte intellectif. Que constitue précisément l'intellect : les choses, des concepts, ou un troisième terme ? Que conçoit Dietrich sous le terme de « première intention », les choses réelles, ou les concepts qui se réfèrent à des choses réelles, ou encore les termes obtenus par la première imposition des noms ? Cette thèse originale heurte à la fois l'évidence et la doctrine sacrée, car il ne semble pas que l'intellect humain puisse créer des étants ni produire de nouvelles entités intramondaines. Quelle est l'étendue de ce pouvoir constitutif accordé à l'intellect à l'égard des catégories ? Ceci met en question le mode d'être des objets causés par l'intellect et le degré d'entité qu'il convient de leur conférer, ainsi que leur place au sein la division de l'étant. À ces questions s'en ajoutent d'autres afférentes cette fois à sa modalité d'exercice : comment l'intellect peut-il seulement exercer une telle activité sur le

[1] J. Pinborg, « Zum Begriff der *Intentio Secunda*. Radulphus Brito, Hervaeus Natalis und Petrus Aureoli in Diskussion », in *Cahiers de l'Institut du Moyen Age Grec et Latin*, 13 (1974), p. 49-53, réprim. in J. Pinborg., *Medieval Semantics : Selected Studies on Medieval Logic and Grammar*, éd. S. Ebbesen, London 1984, VI.

[2] DORP, V, p. 181 : « In quo ostenditur, quomodo intellectus respectu aliquorum entitim habeat modum causalis principii eo, quod quaedam sunt entia primae intentionis, quae constituuntur operatione intellectus secundum Peripateticos ».

réel ? De quelle manière s'opère la constitution catégorielle ? S'agit-il d'une abstraction de la structure des choses ou d'une production des catégories par l'esprit de son propre fond ? Et surtout, à quel type de cause ce pouvoir constitutif doit-il être reconduit ?

Les *Catégories* pose premièrement le problème du rapport entre les mots et les choses, les intentions de l'âme et les réalités qui y correspondent. Qu'est-ce que catégoriser ? La théorie de la signification offre une première résolution au problème de la référence. Dans cette perspective, catégoriser le réel revient à nommer, attribuer un nom, c'est-à-dire imputer aux étants un terme simple signifiant[1]. Les catégories se déclinent selon les modes de signifier comme dix manières différentes de signifier l'être. La deuxième lecture des catégories, sa réinterprétation à l'aune des *Seconds analytiques* (I, 4), apporte un nouvel éclairage sur les prédicaments compris comme les prédicats les plus généraux. Catégoriser suit le modèle propositionnel de la prédication. Le terme « *ordinabile* » est alors interprété comme « *predicabile* », et les prédicaments considérés comme des prédicables. Il ne s'agit plus tant de nommer les choses et de désigner dix manières d'être que de prédiquer un attribut à un sujet. La prédication des neuf accidents catégoriels à la substance s'ordonne en fonction des modes de prédication par soi répertoriés et définis par Aristote.

La théorie de la science présentée dans les *Seconds analytiques* met en difficulté la doctrine des catégories. Aristote exprime clairement que l'unité de la science se fonde sur l'unité de sa matière ou du genre qu'elle étudie, or le traité des *Catégories* énonce dix genres suprêmes. Ce statut problématique des catégories est renforcé par la lecture de la *Métaphysique* qui pose l'interdit aristotélicien selon lequel l'être n'est pas un genre[2], ce qui exclut que l'étant puisse se diviser en ses catégories comme en autant d'espèces. En effet, le genre ne peut pas se prédiquer de la différence spécifique, or les catégories sont bien les catégories de l'être. Une double interrogation surgit : sur quel fondement s'établit la communauté catégorielle, autrement dit, qu'est-ce qui unifie le domaine des catégories ? La seconde question repose sur la notion d'ordre catégoriel : quel est le critère rationnel autour duquel il est possible d'organiser la liste des prédicaments ? Elle interroge la méthode de division et de la justification de l'ordonnancement des prédicaments. Ces problèmes forment le point de départ du *De origine rerum praedicamentalium*. En ce sens, Dietrich souligne le défaut de scientificité de la liste des catégories d'Aristote :

---

[1] L. M. de Rijk, « On Ancient and Medieval Semantics III : The Categories as Classes of Names », Vivarium, 18 (1980), p. 1-62 ; « "Categorization" as a Key Notion in Ancient and Medieval Semantics », in *Vivarium*, 26, 1, 1988, p. 1-18.
[2] Aristote, *Métaphysique*, III, 3, 998 b17-28.

> En effet, les dix catégories, constituées par Archytas de Tarente, avant Aristote, selon l'indication de Boèce à la fin de son *Institution arithmétique*, le sont selon un certain usage et d'après ce qu'on a l'habitude de dire, bien plus que selon la vérité[1].

Dietrich critique la classification aristotélicienne au chef qu'elle ne réside justement qu'en une simple énumération. Aristote a établi la table des catégories, non par une méthode scientifique et rigoureuse, car il l'a inféré à partir des us et coutumes linguistiques. La liste des catégories provient d'une analyse empirique des habitudes langagières et des manières de dire, suspendue de surcroît à l'arbitraire de l'institution conventionnelle des noms, c'est-à-dire de la langue grecque telle qu'elle est parlée à son époque. Aristote en personne n'aurait pas renié pareille accusation[2]. C'est la lecture d'Averroès qui a attiré l'attention de Dietrich sur le manque de rationalité de cette nomenclature :

> Ce livre, à savoir celui des *Catégories*, a été composé par le Philosophe à partir des conceptions les plus répandues et les plus probables plutôt que par une recherche de la vérité la plus excellente, comme le sous-entend le Philosophe lui-même, et comme le démontre clairement le Commentateur. Il s'ensuit que le mode d'examen du physicien est plus approprié à ce livre des *Catégories* qu'à la *Philosophie Première*, étant donné que la science naturelle est elle aussi acquise à partir des opinions probables et courantes, alors que la philosophie première doit procéder à partir de ce qu'il y a de plus certain[3].

---

[1] DNPC, 4 (20), éd. R. Rehn, p. 263 : « Decem enim praedicamenta per Archytam Tarentium ante Aristotelem constituta secundum Boethius in fine *Arithmeticae* suae secundum quandam famositatem et, secundum quod consuetum fuit dici, constituta sunt magis quam secundum veritatem ». Et plus loin: « Quae omnia constat genere esse diversa secundum Philosophum in multis locis. Secundum logicam considerationem, quae probabilitati et famositati visa fuit, distincta sunt genera, ut praemittitur. Unde Philosophus in *Praedicamentis* in capitulo de qualitate dicit, quod species qualitatis, quae consueverunt dici, paene enumerate sunt. » De même, DORP, 3 (12), p. 161 : « Et quoad istum secundum modum videntur entia distingui et ordinari logice et secundum famositatem, ut Commentator loquitur Super V *Metaphysica*e et Super III *Physicorum*, solum in decem genera, quae praedicamenta dicimus; et Philosophus hoc innuit in *Praedicamentis*, ubi dicit se enumerasse modos qualitatis "qui consueverunt dici" » ; *Ibid*., 3 (15), p. 162: « Eadem ratione et ea, quae dicuntur postpraedicamenta […] sunt autem et ista determinata et distincta magis secundum famositatem et probabilitatem quam secundum veritatem ».

[2] Aristote, *Catégories*, VII, 8 b21-24, trad. Tricot : « Sans doute est-il difficile, en de telles matières, de ne rien assurer de positif, sans y avoir porté son attention à plusieurs reprises » ; *ibid*., VIII, 10 a25-26: « Sans doute pourrait-on encore découvrir d'autres modes de la qualité; du moins les modes qu'on vient de citer sont les principaux et les plus fréquents » ; *ibid*., XV, 15 b30-32.

[3] Dietrich de Freiberg, *De magis et minus*, 4 (2), in *Opera omnia,* II, p. 50: « Liber enim ille, videlicet *Praedicamentorum*, traditus est a Philosopho secundum famositatem quandam et probabilitatem magis quam secundum exquisitam veritatem, ut innuit ibidem Philosophus et commentator Averroes hoc manifeste dicit » ; *Ibid*., 4 (3) : « Unde consideratio naturalis philosophi magis habet locum in libro illo, scilicet *Praedicamentorum*, quam in *Prima philosophia*, quia naturalis scientia magis colligitur ex probabilibus et famosis sententiis quam prima philosophia, quam decet ex certis procedere », (traduction empruntée à J. Schmutz, *in* K. Flasch, *D'Averroès à Maître Eckhart. Les sources arabes de la mystique allemande*, Paris, Vrin, 2008, p. 107-108) ; De même, DNC, 10 (3), p. 91. Cf *In Aristotelis Praedicamenta*. I, 1, comm. 1, Venetiis 1562, 23 rC; *ibid*. II, 2, comm. II 2, 34 rA-B; *ibid*. II 3, comm. II 3, 40 vH; *ibid*. III 5, comm. III 5 61 vI (*Aristotelis Opera cum Averrois commentaris*, *Organum*, vol. 1, in quod habentur Aristotelis *Praedicamenta* et Averrois in Porphyrium *Isagoge*, in *Praedicamenta* et in librum *De interpretatione commentaria*, Venetiis apud Junctas, 1562-1567, réimp. Frankfurt, Minerva, 1962).

À l'instar des critiques que la logique de Port-Royal, Kant ou Mill[1] lui porteront des siècles plus tard, Dietrich dénonce le manque de cohérence et de rationalité de la taxinomie aristotélicienne. La critique kantienne, qui qualifie la méthode du Stagirite d' « entreprise au petit bonheur », qui « procède rhapsodiquement », est célèbre[2]. En un sens, ce constat n'est pas nouveau puisque les premiers commentateurs des *Catégories* ont déjà souligné qu'il s'agit d'une liste ou d'une simple énumération qui souffre d'arbitraire. Simplicius, Porphyre et Boèce[3] se sont interrogés sur le critère rationnel qui permet de classer ou d'organiser les réalités prédicamentales. Porphyre a montré qu'une démonstration logique des catégories est intrinsèquement vouée à l'échec, puisqu'on ne peut pas proprement les diviser. En effet, la division (διαίρεσις) ou la différence spécifique, vient diviser le genre en espèces, or l'être n'est pas un genre[4], par conséquent il est impossible de procéder ni à la division ni au partage (μερισμός) de l'être en ses parties essentielles. Les *Catégories* ne peuvent donc être qu'une énumération (ἀπαρίθμησις). Qui plus est, Aristote a souligné dans les *Seconds Analytiques*, II, 5 que la connaissance qui procède par division (διαίρεσις) ne peut prétendre à être une démonstration apodictique et par soi (ἀπόδειξις). Son degré de nécessité et de vérité est moindre, c'est pourquoi elle appartient plutôt à la méthode inductive et à la syllogistique qu'à la logique. C'est sur un mode hypothétique et aporétique que Simplicius présente son ordonnancement des catégories[5].

Bien que les textes aristotéliciens varient sur le nombre et l'ordre des catégories[6], le *De origine* n'évoque pas la question de l'exhaustivité de la liste catégorielle ni de leur nombre, à savoir s'il pourrait y en avoir encore d'autres catégories ou si elles pourraient au contraire être réduites à quelques-unes. La complétude ou l'adéquation des *Catégories*

---

[1] J. S. Mill, *A System of Logic : Ratiocinative and Inductive*, London, éd. J. W . Parker, I, 3, § 1, p. 60.
[2] Kant, *Critique de la raison pure*, « Analytique des concepts purs de l'entendement », trad. fr. A. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 164.
[3] Simplicius, *In Aristotelis Categorias commentarium*, éd. Kalbfleisch, (Commentaria in Aristotelem Graeca, 8), Berlin, 1907 ; *Id*., *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, traduction de Guillaume de Moerbeke, t. 1, éd. A. Pattin, « Corpus latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum » V/1, Louvain-Paris, 1971, p. 82 ; *Commentaire sur les Catégories*, traduction française de P. Hoffmann sous la direction de I. Hadot (avec la collaboration de I. Hadot, P. Hadot, C. Luna), trois fascicules, Leiden, Brill, 1990 ; Porphyre, *In Aristotelis Categorias expositio per interrogationem et responsionem*, éd. A. Busse, (Commentaria in Aristotelem Graeca), IV. 2, Berlin, 1887, p. 86 ; Porphyre, *Commentaire aux Catégories d'Aristote*, trad. fr. R. Bodéus, Paris, Vrin, 2008 ; Boèce, *In Aristotelis Categorias Commentarium*, éd. P.-J. Migne, PL 64, Paris 1891, col. 180 C.
[4] Aristote, *Métaphysique*, II 3, 998 b 22.
[5] Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, éd. Pattin, p. 82.
[6] En *Catégories*, 4, 1 b25-27 et *Topiques*, I, 9, 103 b20-23, *Seconds Analytiques*, I c. 22, 83b16 ; *Physique*, V, 1, 225 b6, et en *Métaphysique*, V, 7, 1028 a 13-20, trad. Tricot : « Être par essence reçoit autant d'acceptions qu'il y a de sortes de catégories, car les significations de l'être sont aussi nombreuses que ces catégories. Or, des prédicats, les uns indiquent la substance, d'autres la qualité, d'autres la quantité, d'autres la relation, d'autres l'action ou la passion, d'autres le lieu, d'autres le temps. L'être se prend donc dans le même sens que chacun de ses modes ».

(*sufficientia praedicamentorum*) n'est pas l'enjeu principal, la liste est considérée close et établie, il s'agit des dix catégories traditionnelles. Le *De origine rerum praedicamentalium* s'inscrit dans le contexte des disputes portant sur la division de l'étant (*divisio entis*), et plus particulièrement, la grande division de l'étant en dix catégories[1]. C'est pourquoi, il doit être compris par rapport aux modèles de systématisation des réalités catégorielles mis en place par les auteurs[2] de la fin XIII^e^ et au début du XIV^e^ siècle[3]. Sur quel critère hiérarchiser et ordonner la table catégorielle? Comment distinguer les catégories les unes des autres ? Quel rapport entretient chaque prédicament avec les neuf autres et avec le genre catégoriel dans son ensemble ? Le critère méthodologique de la division de l'étant pose à son tour le problème de sa justification qui menace la doctrine catégorielle de régression à l'infini et de scepticisme. L'impossibilité d'employer une méthode démonstrative pour déduire les catégories encourt le risque de l'aporie. L'enjeu du *De origine* est de conférer à la liste d'Aristote la nécessité et la scientificité qui lui font défaut[4]. Le procédé dialectique mis en œuvre par Aristote dans les *Catégories* n'aboutit qu'à un résultat probable qui entre en tension avec l'idéal de nécessité posé dans la *Métaphysique* et dans les *Seconds analytiques*[5]. Dans le contexte théorique où s'impose progressivement l'idée d'une double approche des catégories[6], logique et

---

[1] Boèce distingue la petite division (*parvissima divisio*) entre la substance et les accidents, et la grande division en dix accidents catégoriels (*maxima enumeratio*), *In Cat.,* PL 64, 169C, 180B.

[2] Albert le Grand, *Liber de Praedicamentis*, 7, 1, éd. A. Borgnet (Alberti Magni, *Opera omnia*, 1) Paris, 1890 ; Thomas d'Aquin, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, éds. M-R Cathala R-M Spiazzi, Torino-Roma, 1964, l. V, lect. IX n. 889-893, *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*, éd. P. M. Maggiolo, Torino-Roma, 1965, l. III, lect. V, n. 322, Pierre d'Auvergne, *Quaestiones in Praedicamentis*, éd. R. Andrews, in *Cahier de l'Institut du Moyen Âge grec et latin*, 55 (1987), p. 22-23, Henri de Gand, *Summa (Quaestiones ordinariae). Art. XXXI-XXXIV*, éd. R. Macken (Henrici de Gandavo, *Opera omnia*, 27), Louvain, 1991, a. 32, qu. 5, p. 79-85 ; Simon de Faversham, *Quaestiones super libro Praedicamentorum*, éd. P. Mazzarella, *Opera omnia*, I, Padoue, 1957, qu. 12, p. 83-84 ; Duns Scot, *Questiones in librum Porphyri Isagoge, Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, éd. R. Andrews *et al.*, *Opera Philosophica* 1, St. Bonaventure, N.Y., 1999, XXIX-XXXI.

[3] À cet égard, on ne peut que regretter qu'aucun article des ouvrages collectifs consacrés à la réception des *Catégories* au Moyen Âge ne fasse mention au *De origine rerum praedicamentalium* et n'accorde de place au traitement original des réalités prédicamentales de Dietrich de Freiberg à la fin du XIII^e^ siècle.

[4] K. Flasch insiste sur l'importance de cet enjeu dans son livre *D'Averroès à Maître Eckhart*, p. 108: « Pareille critique constitue un évènement important dans l'histoire de la philosophie, mais il me semble qu'aucun historien n'en ait jamais parlé. Grâce aux indications d'Averroès, Dietrich est parvenu à contraindre à l'ouverture l'école aristotélicienne pour ce qui est du problème de l'analyse catégoriale. Averroès avait rendu cette ouverture possible en affirmant qu'Aristote n'avait pas affirmé dans ses *Catégories* les exigences de sa propre théorie de la science. »

[5] La tension entre l'exigence de la *Métaphysique* et les *Catégories* peut s'expliquer par le caractère apocryphe de ces dernières. Sur l'histoire de la constitution et de la réception des *Catégories*, voir J. Barnes, « Les catégories et *Les Catégories* », in *Les Catégories et leur histoire*, éd. O. Brun et L. Corti, Paris, Vrin, 2005, p. 11-80.

[6] G. Pini a bien mis en évidence l'émergence de cette double considération (*Twofold consideration*), ou du double statut des *Catégories*, in G. Pini, *Categories and Logic in Duns Scotus, An Interpretation of Aristotle's Categories in the Late Thirteen Century*, Leiden, Brill, 2002, p. 19-27 ; *Id*., « Scotus on Deducing Aristotle's Categories », in *La Tradition médiévale des catégories*, p. 23-35, *Id*., « Reading Aristotle Categories as an Introduction to Logic », in *Medieval commentaries*, p. 145-181, en particulier, p. 152. Il étaye son analyse sur

métaphysique, sur le fondement de la distinction entre ce qui est dit d'un sujet (*dici de subiecto*) et ce qui est dans un sujet (*esse in subiecto*), la position de Dietrich de Freiberg est originale. Dans les dix dernières années du XIII^e^ siècle, soit à l'époque où Dietrich rédige son traité[1], émerge la thèse selon laquelle la métaphysique traite des catégories en tant qu'elles sont des essences et des choses réelles, et la logique les envisage en tant qu'elles sont des intentions secondes ou des prédicats généraux. La thèse de la double manière de traiter les catégories offre une tentative pour résoudre l'opposition irréductible entre une approche réaliste ou nominaliste des catégories considérées ou comme des choses ou comme des signes. Tel Janus-Bifront, les catégories auraient deux faces, l'une logique, l'autre métaphysique. La logique considère les termes simples, conceptuels ou linguistiques, la métaphysique étudie dix genres d'entités extramentales. Par conséquent, les catégories sont à la fois intramentales et extramentales, conceptuelles (*entia rationis*) et réelles (*entia realia*). Qui plus est, les deux approches scientifiques se développent de manière parallèle et autonome jusqu'à engendrer un monstre bicéphale. Plutôt qu'une solution, la théorie du double point de vue menace la doctrine catégorielle de fracture[2], comment l'analyse logique des concepts et l'étude des étants peuvent-elles alors seulement se rejoindre ?

Pour résorber cet écart entre les concepts et les choses, Dietrich de Freiberg développe la thèse de l'activité constituante de l'intellect sur le réel. L'intervention de l'intellect dans le domaine catégoriel semble à première vue déroger avec l'affirmation initiale qui pose que les dix catégories sont les genres suprêmes de l'être, les parties de l'étant et les propriétés conséquentes de l'étant. Comment l'intellect peut-il seulement causer les parties de l'être ? Le réalisme affirmé par Dietrich devient éminemment problématique, dès lors qu'il se fonde en dernière instance sur une noétique. L'intellect est investi d'une fonction catégorielle et de la capacité de constituer des choses d'intention première. Catégoriser correspondrait alors à un acte spécifique de l'intellect qui produirait par conséquent les schèmes par lesquels il peut

---

des textes tels que : Pierre d'Auvergne, *Quaest. super Praed. qu. 3*, p. 11, Anonyme de Madrid, *Quaest. super Praed., qu. 3*, p. 125 ; Guillaume Arnauld, *Quaestiones super Praedicamenta Aristoteli* ; Simon de Faversham, *Quaest. super Praed*., qu. 1, p. 74 ; Raoul le Breton, *Quaestiones super Preadicamenta*, in *Quaestiones subtilissimae magistri Rodulphi Britonis super arte veteri*, qu. 4, f. 39 b (in « Scotus on Deducing », note 20, p. 30).

[1] Nous traiterons de la datation du *De origine* de manière plus précise dans le cours du développement. Pour le moment, nous laissons ouverte la question, et nous conservons la datation proposée par M. R. Pagnoni Sturlese, « Per una datazione del *De origine* di Teodorico di Freiberg », in *Annali della Scola Normale Superiore di Pisa*, ser. III, 1981, p. 431-445, qui propose 1286 comme *terminus ante quem*.

[2] G. Pini, « Reading The Categories », p. 159 : « This interpretation of the *Categories* has an obvious consequence. Since the logician studies concept and not things, whereas the metaphysician considers things and not concepts, there is a possibility of a gap between logic as the study of concepts and metaphysics as the study of things. »

intelliger les choses intramondaines. La thèse directrice du *De origine rerum praedicamentalium* est paradoxale car elle indique que l'intellect peut produire des propriétés des choses dans le domaine extramental. La modalité d'exercice du pouvoir constitutif de l'intellect et le coefficient de réalité qu'il convient d'accorder aux catégories qu'il cause forment la double ligne problématique de cette thèse. L'enjeu est d'étudier, du côté du corrélat objectif, le mode d'être des objets constitués par l'intellect, ainsi que la place qui leur revient dans la région de l'être, et du côté du sujet connaissant, la manière dont l'intellect peut causer de tels objets.

La première partie de cette thèse est consacrée à l'ordonnancement des catégories chez Dietrich de Freiberg et à la manière dont l'auteur dérive les prédicaments selon les rapports par soi et essentiels qu'ils entretiennent à la substance. La méthode que nous allons suivre tente de replacer le *De origine rerum praedicamentalium* dans le contexte des systématisations des catégories de la deuxième moitié du XIII^e^ siècle. Dans cette partie, nous tentons de désenchevêtrer les réseaux textuels pour faire ressortir les influences de sa doctrine catégorielle. Afin de mesurer l'originalité de la théorie de Dietrich, nous nous proposons de comparer sa division de l'étant avec d'autres modèles concurrents, notamment ceux que l'on trouve chez Albert le Grand, Thomas d'Aquin et Henri de Gand, qui connurent un rayonnement certain à l'université de Paris de la fin du XIII^e^ siècle et au début du XIV^e^ siècle.

À cette mise en situation s'ajoute la contextualisation interne du *De origine rerum praedicamentalium* dans l'ensemble de l'œuvre de l'auteur. Il s'agit d'éclairer ce traité par d'autres qui portent sur des questions proches ou corollaires. Le critère de sélection des traités se fonde également sur les autorités employées par l'auteur pour étayer son propos. Nous en tenons à la déclaration d'intention de l'auteur de « vouloir démontrer à la manière des péripatéticiens »[1], ce qui n'est assurément pas qu'une concession de façade, dans la mesure où Dietrich n'emploie dans le traité presque aucune référence néoplatonicienne, comme nous le verrons. L'œuvre de Dietrich est traversée par une tension entre d'un côté, les traités qui utilisent massivement des autorités néoplatoniciennes, Proclus, le *Liber de causis*, Augustin ou Pseudo-Denys l'Aréopagite, notamment les *De visione beatifica*, *De intellectu et intelligibili*, *De animatione caeli* et *De cognitione entium separatorum*, et de l'autre, ceux où

[1] DORP, Proo., (9), p. 137-138 : « In quinta declaratur quiddam, quod similiter in praecedentibus supponebatur, scilicet quomodo intellectus respectu aliquorum entium habeat modum causalis principii eo, quod quaedam sunt entia primae intentionis, quae constituuntur operatione intellectus secundum philosophos et maxime Peripateticos, quorum sententiam, quantum intelligere potui, in consideratione huius negotii adnotavi » ; DORP, V, p. 181.

ces références sont beaucoup plus rares, voire presque inexistantes. L'enjeu est de rendre compte de cette profonde disparité dans le recours aux sources en faisant ressortir une ligne de force au sein de l'œuvre de Dietrich en faveur d'une métaphysique comme science de l'étant en tant que tel qui inclut l'analyse catégorielle comme l'une de ses parties constituantes. C'est pourquoi, dans la première partie, nous convoquons plus particulièrement les traités qui portent sur la théorie de l'être et la division de l'étant, tels que les *De accidentibus*, *De quiditatibus entium*, *De ente et essentia* dont les réseaux textuels et les références mobilisés témoignent d'une grande proximité avec le *De origine*.

La seconde partie de cette thèse se concentre sur le type d'objets constitués par l'intellect. Tout d'abord, l'Un comme principe du nombre, obtenu par privation, permet de cerner davantage le rôle constitutif de l'intellect. Nous analyserons le rapport entre les termes transcendantaux et les catégories à l'aide du *De natura contrariorum* où Dietrich de Freiberg organise une dérivation des genres les plus communs de l'être. Ensuite, nous en viendrons aux propriétés qui supposent une mise en rapport ou une comparaison de l'intellect : la relation, les six catégories mineures et leur distinction. Pour finir, nous montrerons que la théorie de la temporalité développée dans les *De mensuris* et *De natura et proprietate continuorum* permet d'expliquer en regard la constitution de la catégorie du « quand » et du temps dans le *De origine*. Méthodologiquement, cette deuxième partie s'attache aux trois cas exemplaires d'objets qui ne sont pas immédiatement causés par la nature et qui requièrent l'activité de l'intellect. Ces propriétés, qui ont en commun d'être constituées soit par privation, soit par relation ou par un acte de mesure, forment un domaine d'objets métaphysiques dont l'existence dépasse les choses données dans la nature.

La dernière partie traite en propre de la modalité sur laquelle l'intellect exerce son pouvoir sur l'étant et s'interroge sur le type de cause à laquelle son activité doit être reconduite. L'enjeu est de déterminer si le pouvoir constitutif que l'intellect opère sur les catégories et sur l'étant en tant que tel est identique ou s'il ne faudrait pas plutôt distinguer des types de constitutions intellectives. Dans cette partie, nous tâcherons de montrer que la théorie de la connaissance du V^{e} chapitre du *De origine* offre le versant épistémique de la métaphysique comme science de l'étant en tant que tel développée dans les chapitres antérieurs en ce qu'elle expose la science que l'homme, composé d'âme et de corps, peut obtenir de ce monde ici-bas.

Première partie

Une lecture métaphysique des catégories

Premier chapitre
La dérivation catégorielle du *De origine*

1) La division de l'étant par les modes de prédication

De origine rerum praedicamentalium met en place une systématisation singulière dans le contexte des commentaires aux catégories de la fin du XIII^e^ siècle. Le prologue annonce déjà un traitement résolument réaliste, car Dietrich de Freiberg les définit comme « les premières parties de l'étant que sont les genres prédicamentaux »[1]. Dans le cadre de l'émergence du « double statut » des catégories, le parti pris de Dietrich de Freiberg est radical, puisque les catégories sont pour lui des genres de l'être réel et des choses extramentales. Les réalités catégorielles sont-elles alors dix genres de choses (*res*), dix essences distinctes, ou peuvent-elles être reconduites à un genre plus fondamental ? La substance, la qualité, la quantité, la relation, etc., sont-elles des étants de même degré d'être et existent-t-elles sur le même plan ? Les propos liminaires du traité engagent une position en faveur de la métaphysique au sujet du problème épistémologique de la division du savoir et de la science à laquelle leur traitement revient en propre. Sur quel critère peut-on proprement diviser les catégories ? Quel principe peut distinguer les dix prédicaments les uns des autres, et les ordonner dans un genre catégoriel ? La précision inaugurale permet de déterminer la méthode employée par Dietrich qui écrit que les catégories seront étudiées sous la perspective de leur « origine » et de leur « raison ». Cette méthodologie prescrit une analyse généalogique des catégories par la reconduction à leur principe, ainsi qu'une investigation portant sur la raison propre du genre catégoriel, et de chaque prédicament en particulier. La finalité du traité

[1] DORP, Proo. (2), p. 137: « Sunt autem primae entis partes rerum praedicamentalium generum. De his igitur aliqualiter in generali considerandum, de origine videlicet et ratione praedicamentalium. » Parmi les études qui portent plus précisément sur le *De origine* : K. Flasch, « Einleitung », in *Opera omnia*, Tome III, *Schriften zu Naturphilosophie und Metaphysik*, Hambourg, Felix Meiner Verlag, 1983, p. LX-LXXV, K. Flasch, « Bemerkungen zu Dietrich von Freiberg, *De origine rerum praedicamentalium* », in K. Flasch (dir.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hambourg, Felix Meiner Verlag, 1984, p. 35-45 ; B. Mojsisch, « Dietrich von Freiberg : *Tractatus de origine rerum praedicamentalium* », in K. Flasch (dir.) ; *Hauptwerke der Philosophie : Mittelalter*, Stuttgart, Reclam, 1998, p. 318-332 ; K. Flasch, *Dietrich von Freiberg. Philosophie, Theologie und Naturforschung um 1300*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2007, en particulier le chapitre « Die wirkliche Welt denken », p. 109-165.

est également précisée : il s'agit d'endiguer toute erreur à propos des termes simples qui mène à des paralogismes dans les propositions complexes dont elles sont composés. Les catégories sont donc non pas des termes signifiants, ou des unités sémantiques, mais les entités les plus simples. Dietrich réaffirme l'idée directrice du traité qui stipule que les catégories sont des parties de l'étant, soit en tant que passions par soi de l'étant, soit en tant qu'accidents propres de l'étant en tant que tel[1]. Le prologue du traité prépare une analyse ontologique[2] des catégories qui s'adosse sur la division de l'étant en étant par soi (*per se*) et les parties de l'étant (*partes entis*), ou les passions par soi (*per se passiones*) et accidents propres de l'étant en tant qu'étant (*propria accidentia entis per se*). La doctrine catégorielle repose sur la petite division que l'on trouve entre la substance et ses accidents. Elle s'articule sur les rapports par soi et les modes de la prédication essentielle et accidentelle, et répond à l'exigence d'une étude de l'étant en tant qu'étant, l'étant en tant que tel. Par là est déjà posé le cadre théorique du *De origine* qui s'étaye sur une interprétation des *Catégories*, lues par le prisme de la *Métaphysique*, en particulier, les livres IV[3] et VII, et des *Seconds analytiques*. Pour faire ressortir la spécificité du *De origine*, et afin de mesurer les influences de la conception de Dietrich, nous nous proposons de comparer l'organisation des catégories avec des schémas concurrents de la division de l'étant, notamment ceux d'Albert le Grand, Thomas d'Aquin, ou Henri de Gand.

---

[1] DORP, Proo (1), p. 137 : « Sicut dicit Philosophus in suis *Elenchis*, ignoratis communibus necesse est et circa propriorum notitiam deficere. Maxime autem sunt ens et ea, quae sunt entis per se. Dico autem ea, quae sunt entis per se sive secundum rationem partium entis sive per secundum per se passionum et propriorum accidentium entis in quantum ens. »

[2] C'est en ce sens que nous qualifions l'entreprise de Dietrich dans le *De origine* de métaphysique comprise comme philosophie première ou ontologie générale. Nous n'ignorons pas que le terme lui-même d'ontologie soit anachronique puisqu'on trouve une première mention « *ontosophia* » chez Clauberg dans ses *Elementa philosophiae seu Ontosophia* de 1647 et un *happax* chez Leibniz, dans un fragment non daté (Coturat, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, Paris, 1903), chez Goclenius, puis C. Wolff, *Philosophia prima sive ontologia methodo scienfica pertracta qua omnis cognitionis humanae principia continentur*, 1729). Cependant il semble que le terme d'ontologie convienne bien à l'intention de Dietrich dans ce traité. Cette qualification est d'autant plus utile qu'elle permet de distinguer la science de l'étant en commun de la métaphysique comme théologie, science de Dieu, que Dietrich n'ignore pas : « Propter hoc etiam potius dicitur apud philosophos scientia divina seu theologia, quam dicatur metaphysica considerat enim primo et principaliter de ente divino, quod est divinum per essentiam, consequenter autem de aliis, unde in XII », in *Fragmentum de subiecto theologiae*, éd. L. Sturlese, *Opera omnia* 3, p. 281. La pensée de Dietrich de Freiberg illustre la tension à la fin du XIII^{e} siècle entre la métaphysique comprise comme théologie ou comme ontologie, ainsi que le démontre Albert Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik ? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*, Texte und Untersuchungen, *Recherches de Théologie et de Philosophie médiévale*, Louvain, Peeters, 1998. Néanmoins, contrairement à ce que soutient A. Zimmermann (p. 1), il ne semble pas que Dietrich défend uniquement une métaphysique au sens d'une théologie rationnelle qui prendrait comme premier objet de connaissance, Dieu, comme l'attestent en particulier les traités *De origine et rerum praedicamentalium*, *De ente et essentia*, *De quiditatibus entium, De accidentibus, De natura contrariorum, De magis et minus*. C'est cette option interprétative posant deux sens de la métaphysique, comme ontologie et comme théologie, et leur ordonnancement intrinsèque, que nous voudrions suivre dans cette partie.

[3] Aristote, *Métaphysique*, IV, 1, 1003 a21, trad. Tricot : « Il y a une science qui étudie l'être en tant qu'être et ses attributs essentiels. »

a) Albert le Grand : la division logique selon les prédicables

Le penseur à qui on impute la première systématisation des catégories du Moyen Âge latin est Albert le Grand qui réintroduit dans la seconde moitié du XIII^e^ le problème de la complétude de la liste catégorielle et le critère de sa justification (*sufficientia praedicamentorum*). Le premier chapitre du *De praedicamentis* repose à de nouveaux frais le problème du sujet des catégories, problème qu'Albert hérite de Boèce, dont il reprend la définition : les prédicaments sont des mots signifiants ordonnables dans un genre[1]. Albert comprend les catégories, les prédicaments, en tant que prédicats, c'est-à-dire les genres suprêmes prédicables de la réalité, et montre que le principe de leur division suit les modes de prédication[2]. *Ordinabile* est interprété de manière synonyme de *praedicabile*, ce qui indique qu'Albert comprend « catégoriser » comme « prédiquer ». Par conséquent, les prédicaments s'ordonnent selon les modes de prédication, aussi l'analyse logique des modes de prédication permet de faire ressortir la structure sous-jacente de l'ordre catégoriel[3]. C'est par analogie avec la manière dont les universaux se prédiquent du sujet qu'il faut trouver la façon dont se déclinent les catégories[4]. La ligne des prédicables, le genre, l'espèce, le propre, l'accident,

---

[1] Albert le Grand, *Liber de praedicamentis*, éd. A. Borgnet (Alberti Magni, *Opera omnia*, 1), Paris, 1890, tr. 1, chp. 1, p. 150 : « Propter quod praedicabili oportet considerare secundum quod vocibus significantur : propter quod Boethius dicit quod haec scientia, scilicet libri *Praedicamentorum*, est de decem primis vocibis prima genera rerum significantibus : ordo enim non est in rebus ipsis, sed oportet ratio ponat ordonem, sicut facit complexionem et collectionem compositorum. Et ex hos planum est quid sit hujus libri subjectum ordinabile in ratione praedicabilis vel subjectibiliis, secundum quod stat sub voce talem ordinem signante. » Sur l'analyse catégorielle d'Albert le Grand : W. E. McMahon, « Albert the Great on the Semantics of the Categories of Substance, Quantity, and Quality », *Historiographia Linguistica* 7, 1980, p. 145–57 ; E. P. Bos, A. C. van der Helm, « The Division of Being over the Categories According to Albert the Great, Thomas Aquinas and Duns Scotus », in E. P. Bos (dir.), *John Duns Scotus. Renewal of Philosophy,* Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte, 72, Amsterdam, Rodopi, 1998, p. 183-196 ; G. Pini, « Scotus on Deducing Aristotle's *Categories* », *La Tradition médiévale des Catégories*, 2004, p. 23-35, et en particulier, p. 24-25 ; B. Tremblay, « Albertus Magnus : On the Subject of Aristotle's *Categories* », in L. Newton (dir.), *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*, 2008, p. 73-97.

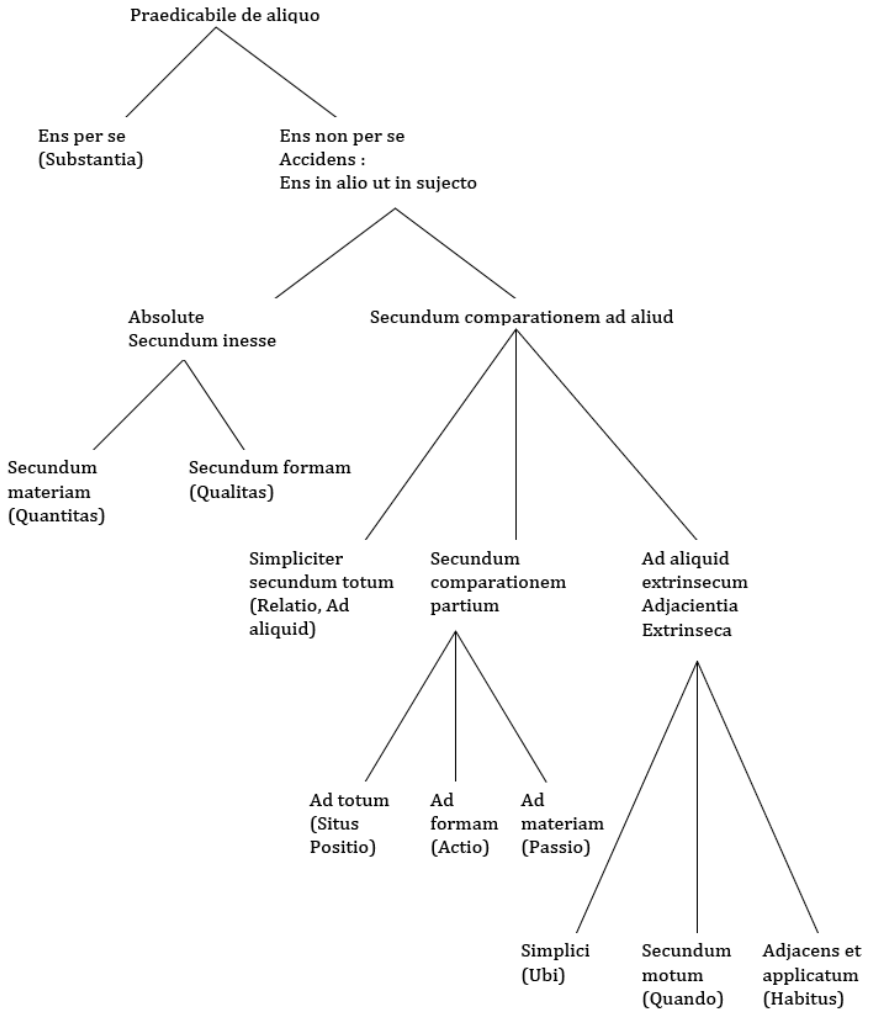
[2] *De praedicamentis*, éd. Borgnet, tr. 1, chp. 1, p. 150 : « Et ideo hic ordinabilia ad subjici et praedicari sunt ordinanda et determinanda secundum omnem sui diversitatem, quae consistit in decem generibus praedicabilium sive praedicamentorum. »

[3], *De praedicamentis*, tr. 1, chap. VII, p. 163-164: « Ad haec omnia habent reduci praedicabilia sicut ad primae suae coordinationis genera, et prima rerum illius principia : quamvis enim multi laboraverunt ut rationem ponant quare numerus principiorum omnium rerum stat in decem, nos, quantum possumus, studebimus ex propriis horum generum modis praedicandi ostendere huius numeri rationem. Notandum igitur est quod iste numerus non est nisi praedicabilium, quae ut universalia de subiectis praedicantur. »

[4] *Ibid.*, chp. 6 : p. 161-162 : « Suppositiones autem sunt duae quae pro principiis praemittendae sunt ordini praedicabilium. Quarum una quidem est, quod quando alterum de altero praedicatur ut de proprio sibi in recto linea subjecto, et directe et substantialiter substante secundum omnium quinque universalium respectum ad ea quae directe sub ipsis sunt, quaecumque de eo quod praedicatur dicuntur recto ordine et substantiali, omnia etiam dici de subjecto necesse est. Haec quidem in scientia de universalibus secundum omnem modum praedicandi quinque universalium dedimus exempla […] Et *hoc principio utimur ad ponendam rectam lineam quae extra lineam sunt praedicamentalem*. » Nous soulignons.

l'individu sert de modèle pour schématiser la division des catégories[1]. L'ordonnancement des prédicables dans l'« arbre » de l'*Isagoge* offre un canevas idéal à la hiérarchisation des prédicaments.

Figure 1 : Arbre des catégories chez Albert le Grand



La *sufficientia praedicamentorum* du Docteur Universel procède de la sorte : tout d'abord, Albert énonce la liste des dix prédicaments. Puis il donne pour chaque catégorie des

[1] Voir le commentaire à la théorie des prédicables de Porphyre, *Super Porphyrium De V Universalibus*, éd. M. Santos Noya, *Opera omnia*, 1, Monasterii Westfalorum in Aedibus Aschendorff, Munster, 2004, p. 18 : « Cum ergo sit dupliciter necessarium, scilicet inevitabile et utile, ad eam quae est apud Aristotelem libri praedicamentorum doctrinam, quae ceteris doctrinis praedicamentorum praecellentior est, nosse quid sit genus, quid differentia, quid species, quid proprium et quid accidens, secundum haec ut universalia rationem praedicabilium, oportet tractare de ipsis » ; *De praedicamentis*, I, chp. 6, p. 163 : « Superiora enim genera de inferioribus praedicantur : propter quod secundum principium prius inductum quaecumque praedicantur de ipso praedicato differentiae ut divisivae, praedicantur etiam de subjecto ut constitutivae. Sed divisivae de genere praedicantur sub disjonctione, ut substantia aut corporea aut incorporea : de specie autem supposita altera differentiarum praedicatur ut constitutiva, ut de corpore corporeum, et de animali animatum et sensibile. Haec igitur sunt quae ut suppositiones praemittere volumus ordinationi praedicabilium. »

exemples : homme pour la substance, deux ou trois coudées pour la quantité, blanc et noir pour la qualité, le double, l'égal, « plus » ou « moins » concernant la relation, sur le forum ou au théâtre pour le lieu, hier, aujourd'hui, demain, à présent, autrefois pour le temps, être debout, assis, allongé, pour la position (*situs*), être casqué, porter une tunique ou être armé dans le cas de l'*habitus*, qui est compris comme habit, pour l'action, le fait de brûler, et pour la passion, le fait d'être brûlé[1]. Ces exemples témoignent du souci de clarté pédagogique d'Albert. Ils proviennent pour part des *Catégories* d'Aristote, et pour une autre de l'auteur lui-même. Enfin, Albert livre son ordonnancement des catégories qui adopte la forme d'une division de l'étant selon ce qui peut en être prédiqué (*praedicabile*)[2]. La première division de l'étant suit la manière dont un prédicat peut être attribué à un sujet : soit par soi, et on obtient la substance[3], soit par accident ce qui inclut les neuf autres catégories. Cette division de l'étant en substance et accident procède d'une négation fondamentale, une disjonction première (*ens per se*/*ens non per se*). Les catégories sont des accidents, c'est-à-dire des prédicables (*praedicabile*), ou des subjectables (*subjectibile*), des supports de prédication, comme des attributs du sujet (*ens in alio ut in subjecto*)[4]. Ces accidents se divisent ensuite selon la manière dont ils sont dans ce sujet, soit sur le mode de l'inhérence (*secundum inesse*), soit sur un mode relatif à autre chose (*modum ad aliud se habere*)[5]. Les accidents qui inhérent dans la substance de manière absolue (*absolute inesse*), le sont soit selon la matière, ce qui correspond à la quantité, soit selon la forme, et on obtient la qualité[6]. Ensuite, les sept autres catégories ont cela de commun d'être par rapport à autre chose (*ad aliud*), en vertu d'une certaine comparaison de la substance avec quelque chose d'autre. Ce mode général rencontre une division ultérieure, selon que la comparaison est initiée, ou causée, par la substance elle-même, ou en vertu d'un élément extrinsèque[7]. Le premier mode, la comparaison avec autre

---

[1] *De praedicamentis*, I, chap. 7, p. 163.

[2] *De praedicamentis*, I, chp. 7, p. 164 : « His ita praelibatis, dicimus quod praedicabile de aliquo, aut est substantia, aut est accidens : et haec divisio est per opposita immediate, quae reducuntur ad affimationem et negationem, sicut ens et per se et non est per se ».

[3] *Ibid*., p. 164 : « Ens autem per se, ut per se ens praedicabile est substantia, et est generus omnium primum, et aliorum omnium quoddam principium ».

[4] *Ibid*., p. 164 : « Ens autem non per se praedicabile vel subjectibile, est accidens de necessitate : et hoc est ens in alio ut in subjecto ».

[5] *Ibid*., p. 164 : « Accidens quidem aut est accidens secundum inesse, autem secundum aliquem modum ad aliud se habere ».

[6] *Ibid*., p. 164 : « Si autem est accidens sive aliquod cadens secundum absolute inesse, tunc aut inest secundum materiam […] aut inest absolute secundum potentiam formae […]. Si primo modo inest, sic est quantitas. Si secundo modo inest, tunc est qualitas. »

[7] *Ibid*., p. 164-165 : « Si autem non est accidens secundum esse absolutum, hoc cadit ab substantiam secundum id quod est aliquo modo habere se substantiam ad aliud : tunc non potest esse nisi duaobus modis : aut enim id aliquo modo se habere ad aliud, causatur a substantia comparata ad aliud aut ab illo extrinseco comparato ad substantiam de qua praedicatur. »

chose qui provient de la substance, se décline selon ce qui, dans la substance, fonde le rapport. Premièrement, la comparaison peut s'établir de manière absolue (*in comparatione simplici ad aliud*), et impliquer toute la substance, ou plutôt la substance comme un tout, et on obtient alors la catégorie de relation (*relatio sive ad aliquid*) qui prédiquée de la substance comme d'un tout. Par exemple, si je dis que Pierre est le frère de Paul, la relation « être le frère de Paul » se prédique absolument du sujet « Pierre » comme d'un tout[1]. La relation provient de la substance, c'est pourquoi cette catégorie est prédiquée de la totalité du sujet. Il s'agit d'une mise en rapport absolue qui engage tout le sujet dont elle est prédiquée. Deuxièmement, les trois catégories suivantes ont certes en commun avec la relation d'être une certaine comparaison qui trouve son fondement dans la substance, non pas comme un tout, mais selon ses parties. Si on rapporte les parties au tout, on obtient la catégorie de position ou de site[2], par contre, si on compare la substance à autre chose, selon quelque chose qui appartient à cette même substance comme l'une de ses parties, cela peut provenir soit de cette partie du tout qu'est la forme, ce qui est le cas de l'action, soit de la matière, ce qui revient à la catégorie de la passion[3]. Les trois dernières catégories se séparent des précédents en ce qu'elles ne sont pas une comparaison absolue initiée par la substance, mais proviennent de la mise en rapport de la substance avec un terme extrinsèque. Elles sont prédiquées du sujet comme des propriétés extrinsèques adjacentes (*adjacentia extrinseca*), tangentes, qui entourent la substance et l'environnent de l'extérieur[4]. Ces catégories sont définies comme des adverbes, ou des attributs circonstanciels qui déterminent extérieurement la substance et lui sont prédiqués de manière extrinsèque. Les catégories adjacentes situent de manière extrinsèque la substance et se divisent en trois modes[5], soit la propriété est absolument attenante au sujet de prédication, ainsi le « où », la catégorie du lieu est limitrophe à la substance selon l'être, ou la catégorie est jointe à la substance selon le mouvement, c'est-à-dire selon l'être pris dans le mouvement et une certaine extension, ce qui correspond au

---

[1] *Ibid*, p. 165 : « Si autem oritur a toto, non potest oriri, nisi per aliquem actum totius, quo innascitur comparatio illa, et tunc est ad aliquid sive relatio ».

[2] *Ibid*. p. 165 : « Si primo modo, tunc iterum non est nisi duobus modis : aut enim est in comparatione simplici ad aliud, aut secundum partium ad totum in seipso consideratum. Et si est secundo modo est situs vel positio. »

[3] *Ibid*., p. 165 : « Si autem est primo [modo] : aut secundum comparationem ortam a forma, aut secundum aut secundum comprationem ortam a toto simul. Et si est praedicabile secundum comparationem ortam a forma, est actio : unde dicit Averroes, quod actio nihil aliud est, nisi comparatio agentis ad patiens. Si autem comparatio illa est orta a materia, tunc est pati : propter quid idem Averroes dicit quod passio est comparatio patientis ad agens secundum quod agens est. Si autem oritur a toto, non potest oriri, nisi per aliquem actum totius, quo innascitur comparatio illa, et tunc est ad aliquid sive relatio. »

[4] *Ibid*., p. 165 : « Nec possunt plura praedicari secundum adjacentiam extrinsecam. »

[5] *Ibid*., p. 165 : « Si autem oritur comparatio ab aliquo extrinseco comparato ad subjectum, de quo fit praedicatio, illud extrinsecum, aut est adjacens tantum, aut adjacens et applicatum. »

« quand » et à la catégorie du temps[1]. La dernière catégorie, l'*habitus*, l'habit, est « appliqué » à la substance, par exemple la tunique qui enveloppe le corps de l'homme[2].

Albert le Grand confère à la liste prédicamentale une intelligibilité et une cohérence. La division de l'étant qu'il propose épouse une structure logique car elle suit le modèle de l'ordonnancement des prédicables. La ligne catégorielle repose sur la division entre substance et accident, selon le critère de ce qui est ou n'est pas prédiqué par soi d'un sujet. Les catégories accidentelles sont toutes « dans un sujet », et se hiérarchisent selon qu'elles le sont absolument, ou relativement à autre chose. Le fait d'être *ad aliud*, en rapport à un élément extérieur, regroupe les sept derniers prédicaments qui ont en commun d'être relatifs. L'ordre de la prédication se sépare selon le critère d'intériorité ou d'extériorité de la comparaison, qui peut être absolue (*simplici*) lorsqu'elle s'ancre dans la substance, et extrinsèque dans les autres cas. Le mode de prédication de la comparaison absolue se décline ultérieurement d'après un critère méréologique d'attribution : la prédication concerne soit le tout (comme le genre), soit d'après la relation que les parties entretiennent au tout (dans l'espèce), soit une seule partie du tout, la forme (comme la différence spécifique), la matière (comme dans l'individu). Albert le Grand utilise le modèle de la prédication des universaux, le genre, l'espèce, la définition, le propre, l'accident afin d'éviter la fallacie de l'accident dans sa division, ou la distribution des catégories qu'il met en œuvre[3]. Nul doute qu'il ait à l'esprit l'ordonnancement des prédicables selon l'arbre de Porphyre, ainsi que le *De divisione* de Boèce, lorsqu'il décline les prédicaments selon une alternative binaire[4]. La hiérarchie des prédicables sert de patron idéal, ou de canevas, la division de l'étant selon le schéma

---

[1] *Ibid*, p. 165 : « Si autem est adjacens tantum, et ex adjacentia simplici comparatum, aut est adjacens rei quod est esse quod est cum motum et esse distenso. Si primo quidem est ortum ab adjacentia extrinseca, tunc est ubi. Si autem comparatio est orta ab ajacentia extrinseci secundo modo, tunc est praedicamentum quando. »

[2] *Ibid*., p. 165 : « Si autem oritur ab ajacente extrinseco et applicato, tunc est praedicamentum habitus. »

[3] *Ibid*, I, VI, p. 162 : « Non enim species praedicatur de homine ut subjecto secundum rectum ordinem praedicamentalem, sed praedicatur de ipso ut accidens extraneum ab hoc ordine : et ideo in tali argumento est fallacie accidentis. »

[4] *Ibid*., I, IV, p. 140 : « Aliam autem praemittemus divisionem secundum rationem illam dictam, secundum quam aliud ponitur in eodem vel diverso praedicamento. Et hanc dabimus quadimembrem super duas divisiones bimembres fundatam. Est enim praedicabilium quae in praedicamento vel ad subjectum unum ordinantur aliud substantia, aliud accidens, aliud universale, aliud particulare. Et est accidens universale, et accidens particulare, et est substantia universale, et est substantia quae est particulare per conjunctionem membrorum divisionibus inductis. Et ideo egreditur quadrimembris divisio, quod eorum quae sunt in natura et quidditate sua, alia de subjecto quoddam dicuntur, et non sunt in subjecto aliquo, sicut substantia universalis, sicut homo universale vel species de subjecto, hoc est, sibi secundum totam lineam jacto dicitur, quando homo dicitur per individuum vagum, aliquis homo est homo : vel per individuum significatum, sicut cum dicitur Socrate est homo. » Voir sur ce point la réception et le commentaire d'Albert le Grand au *De divisione* de Boèce : *Liber divisionum*, éd. H. Möhle, Monasterii Westfalorum in Aedibus Aschendorff, 2006, p. 83-125.

catégoriel suit par analogie l'ordonnancement des universaux[1]. Il n'en reste pas moins qu'Albert considère l'analyse logique de l'*Isagoge* et des *Catégories* comme différentes. De manière quelque peu surprenante, Albert le Grand affirme que l'*Isagoge* traite des universaux en tant que prédicables de la substance, et les envisage comme des choses de seconde intention, alors que les *Catégories* ont pour objet l'ordre des choses elles-mêmes, en tant qu'elles sont des accidents de l'être[2]. L'analyse des prédicables, et leur traitement logique sert de canon, ou d'instrument à division des prédicaments, sans pour autant que les catégories soient des êtres logiques. La logique a un rôle utile et ancillaire (*logica utens*) et sa fonction est d'éclairer le moins connu par le plus connu[3]. La division des prédicables et les modes de prédications des universaux revêt un rôle propédeutique dans l'analyse catégorielle, mais ne permet pas d'inférer la nature et le statut des catégories. La théorie albertinienne propose un modèle-idéal scientifique de division des catégories qui procède par division dichotomique par la négation (*per se/non per se, in subjecto secundum inesse*/*non in subjecto secundum inesse*) dont hériteront ses successeurs, avec les difficultés relatives à la nature des catégories que ses hésitations et les contradictions entre les textes laissent ouvertes à l'interprétation.

---

[1] *De praedicamentis*., I, V, p. 161 : « Si autem quaeritur, quae est ista divisio ? *Dici potest, quid est similis ei quae est generis in species*. Cum autem commune dividitur, potius dicitur eorum quae sunt quam eorum que dicuntur, quia potius sunt ista secundum esse quam secundum dici : quia esse sic vel sic in alio est causa ejus, quod est dici vel praedicari. Et accipituntur secundum hanc divisionem quae sint in linea praedicamentali, ut genus species, et non individuum. Et accipiuntur etiam ea quae sunt extra genus, ut accidentia, et quae secundum accidens praedicantur, sicut ea quae sunt in generibus accidentium praedicantur de subjecto. » Nous soulignons.

[2] *Super Porphyrium De V Universalibus*, p. 18 : « De his igitur in hoc nostro libro eris tractatus. Nec considerabimus hoc res ipsas, quibus talia ad ordinem unum praedicabilis referuntur – haec enim in libro *Praedicamentorum* habent determinari –, sed accidens ispsis rebus, quo unum praedicabilium generis habet nomen et rationem, et aliud speciei, et tertium differentiae, quartum vero proprii, quintum autem accidentis. Hoc enim accidentia diversum modum accipiunt praedicandi in quid vel in quale, quamvis conveniant omnia in hoc quod quolibet ipsorum est praedicabile. Propter quod etiam scientia est una, et non multa. »

[3] *Super Porphyrium De V Universalibus*, p. 15 : « Quae omnia fiunt actu rationis, qui est ratiocinatio, qui actus discursus rationis est ex uno in aliud. Et ideo tales scientiae a Dyonisio vocantur "discursae disciplinae". Non autem potest sic ex uno in aliud discurrere ratio, nisi prius accipiat unum in alio esse per se vel per accidens vel unum ab alio esse divisum per se vel per accidens. Et hoc iterum esse non potest, nisi accipiat unum ordinatum ad aliud per se vel per accidens. Ordo autem est prioris et posterioris secundum naturam et esse, et sic accipit universale et particulare per se vel per accidens. Et sic invenit modum praedicandi unum de altero vel negandi. Et quoad ordinem inventa est Universalium scientia et scientia Praedicamentorum, et quoad modum unum educendi de alio inventa est scientia Divisionum. Rationis enim opus est ordinare, componere, colligere et resolvere ea quae collecta sunt. Quo opere utitur quasi instrumento in accipiendo scientiam, quando procedit a noto ad ignotum. Qurorum notitia si perfecte traditur, praeparatus est logicus ad acceptionem scientiae, dummodo sciat cavere errores et fallacias, de quibus sufficienter instruitur in *Sophicis elenchis*. »

b) Thomas d'Aquin : l'ordre selon les modes de prédication par soi

Thomas d'Aquin tire profit de l'enseignement de son maître et livre également un ordonnancement des catégories selon une méthode logique. Toutes les réflexions sur le cadre catégorial à la fin du XIII^e^ se situent par rapport à la justification prédicamentale que Thomas d'Aquin, bien qu'il n'ait d'ailleurs pas écrit de commentaire à cet ouvrage, élabore dans son exposition aux livres V, 9 de la *Métaphysique* et au livre III, 5 de la *Physique*[1]. Nous nous proposons donc de reprendre les analyses du Docteur Angélique pour pouvoir mesurer les réappropriations et les déplacements opérés dans les modèles ultérieurs, et en particulier dans le *De origine rerum praedicamentalium*. La théorie de Thomas a exercé plus d'influence que celle de son maître Albert, elle devient la division canonique des prédicaments[2]. Les deux commentaires du Docteur Angélique présentent de nombreuses similitudes, si bien que l'on a pu émettre l'hypothèse d'une rédaction parallèle et simultanée. Néanmoins le commentaire à la *Physique* date du second séjour parisien de Thomas d'Aquin et a été écrit entre 1270-1271, et celui de la *Métaphysique* a été commencé à Paris et achevé à Naples (1269-1272), pour cette raison, il est difficile de déterminer avec certitude lequel des deux précède l'autre. La théorie thomasienne des catégories part de l'idée que les catégories sont des attributs prédiqués du réel, et puisque que les prédicats suivent et reflètent les modes d'être, Thomas se propose de partir d'une analyse des modes de prédications pour en déduire la manière dont les modes d'êtres accidentels s'ordonnent. Selon Thomas, il y autant de modes de prédiquer qu'il y a de modes d'être réels puisque les premiers se fondent sur les seconds. Étant donné que les manières de signifier désignent toujours en définitive quelque chose, un mode d'être qu'elles expriment, la méthode qu'il adopte dans ces deux passages consiste à suivre les modes de prédication pour décliner les modes d'être qui leur correspondent et faire ressortir la structure catégorielle. Dans son commentaire au livre V de la *Métaphysique*, Thomas distingue le mode de ce qui est dit par soi, qui convient à la substance, de ce qui est dit par accident, aux neuf autres catégories. À plusieurs endroits de son œuvre, Thomas d'Aquin distingue l'être (*esse*) de la raison (*ratio*) de chaque catégorie[3]. La substance existe par soi, alors que l'accident

---

[1] Thomas d'Aquin, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, éds. M-R Cathala et R-M Spiazzi, Torino-Roma, 1964, l. V, lect. IX, nn. 889-893, p. 238-239 ; *In Octo libros Physicorum Aristotelis expositio*, éd. P. M. Maggiolo, Torino-Roma, 1965, l. III, lect. V, n. 322, p. 158-159.

[2] Voir W. E. Mac Mahon, « Some Non-Standard Views of the Categories », in *La Tradition médiévale des catégories*, p. 53-67.

[3] Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, I, qu. 28, a. 2, resp, p. 323 (*Opera omnia*, éd. Leonine, t. V, Rome) : « Ad cuius evidentiam, considerandum est quod in quolibet novem generum accidentis est duo considerare. Quorum

existe dans un autre. Or les catégories sont des accidents de l'étant, de ce fait, les neuf catégories se définissent par leur inhérence à la substance et ont en commun d'être dans un sujet[1]. L'être des catégories est par conséquent un être accidentel. Cependant, elles différent les unes des autres par leur raison propre. La raison est ce que l'intellect comprend sous la signification d'un nom. Ainsi les catégories ont un être commun, celui de l'accident, parce qu'elles sont toutes dans un sujet, mais elles diffèrent selon leur raison propre, par où elles peuvent être nommées et intelligées. La systématisation de Thomas d'Aquin s'attache à distinguer la raison propre de chaque catégorie par où elle peut être définie afin de décliner le schéma catégoriel. La méthode mise en place par Thomas d'Aquin consiste à distinguer les catégories selon les modes de prédication, c'est pourquoi, il ne s'agit proprement ni d'une déduction ni d'une dérivation des catégories[2]. Les genres prédicamentaux interdisent d'appliquer une méthode démonstrative, c'est pourquoi il est plus opportun de parler d'une division de l'étant ou d'une distinction des catégories, que d'une démonstration déductive ou d'une dérivation. En effet, les verbes employés par Thomas pour qualifier son entreprise sont *distinguntur* et *dividitur*. Le critère logique suit les modes de prédication d'un prédicat à l'étant[3]. Or, il y a deux manières d'entendre ces « modes de prédication » : comme *modi praedicandi* ou comme *modi praedicationis*. La première option s'articule selon la signification des prédicats, les modes de signifier. Les dix catégories suivent les dix modes dont il est possible de dire l'être et les dix sens de la copule « est ». La seconde option ordonne les catégories selon les modes de la prédication par soi ou de la prédication

---

unum est esse quod competit unicuique ipsorum secundum quod est accidens. Et hoc communiter in omnibus est inesse subiecto, accidentis enim esse est inesse. Aliud quod potest considerari in unoquoque, est propria ratio uniuscuiusque illorum generum. Et in aliis quidem generibus a relatione, utpote quantitate et qualitate, etiam propria ratio generis accipitur secundum comparationem ad subiectum, nam quantitas dicitur mensura substantiae, qualitas vero dispositio substantiae. Sed ratio propria relationis non accipitur secundum comparationem ad illud in quo est, sed secundum comparationem ad aliquid extra. »

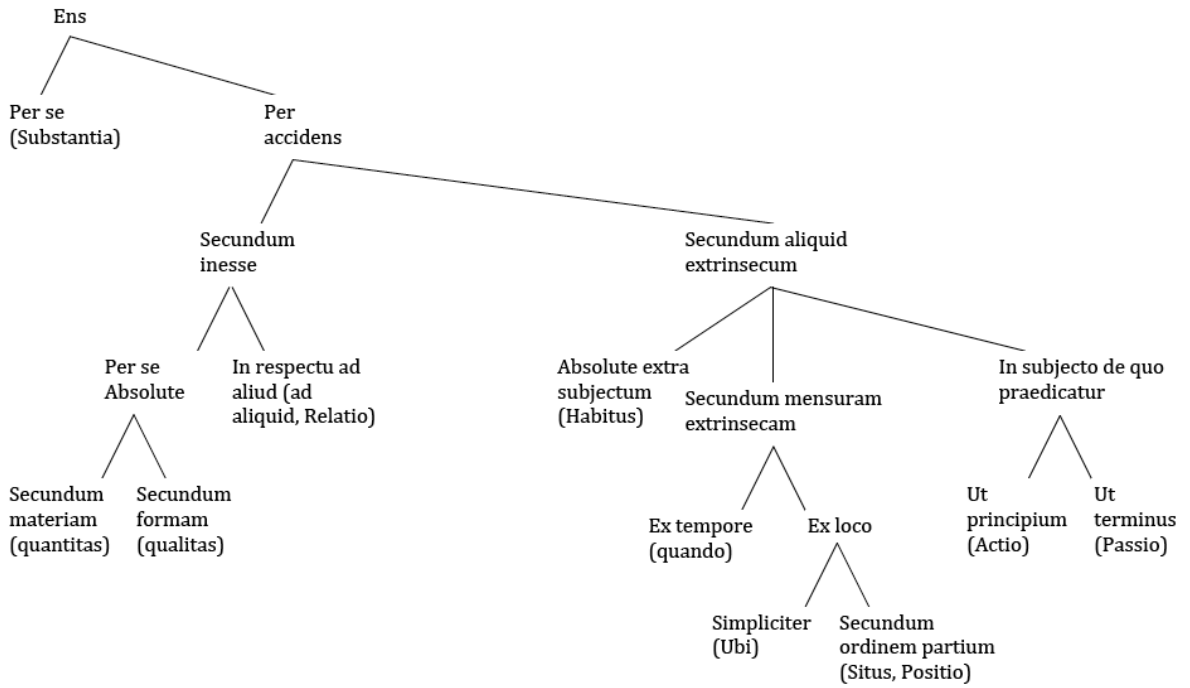
[1] *In I Sent*., d. 8, qu. 4, a. 3, resp. : « Sed in unoquoque novem praedicamentorum duo invenio; scilicet rationem accidentis et rationem propriam illius generis, sicut quantitatis vel qualitatis. Ratio autem accidentis imperfectionem continet : quia esse accidentis est inesse et dependere, et compositionem facere cum subjecto per consequens. Unde secundum rationem accidentis nihil potest de Deo praedicari » ; *In I Sent*., d. 26, qu. 2, a. 1, resp.

[2] *In met*., V, lect. 9 ; n° 890, p. 238 : « Unde oportet, quod ens contrahatur ad diversa genera secundum diversum modum praedicandi, qui consequitur diversum modum essendi; quia *quoties ens dicitur*, idest quot modis aliquid praedicatur, *toties esse significatur*, idest tot modis significatur aliquid esse. Et propter hoc ea in quae *dividitur* ens primo, dicuntur esse praedicamenta, quia *distinguuntur* secundum diversum modum praedicandi. Quia igitur eorum quae praedicantur, quaedam significant quid, idest substantiam, quaedam quale, quaedam quantum, et sic de aliis; oportet quod unicuique modo praedicandi, esse significet idem; ut cum dicitur homo est animal, esse significat substantiam. Cum autem dicitur, homo est albus, significat qualitatem, et sic de aliis. »

[3] Au sujet de l'analyse logique appliquée à la théorie de l'être chez Thomas d'Aquin, cf. G. Klima, « Semantic Principles underlying Saint Thomas Aquinas' Metaphysics of Being », *Medieval Philosophy and Theology* 5, 1996, p. 87-141 ; J. Tomarchio, « Aquinas' Division of Being according to Modes of Existing », *The Review of Metaphysics*, vol. 54, n° 3, Mars 2001, p. 581-613.

essentielle. Elle s'étaye sur la façon dont un prédicat peut être attribué à un sujet. Ces deux options interprétatives, qui tentent d'expliquer la division catégorielle chez Thomas, ont été défendues respectivement par J. F. Wippel[1] et P. Symington[2]. Nous nous proposons de suivre la première déclinaison des catégories, selon les sens de l'être et les manières de dire, pour en venir ensuite à l'interprétation selon laquelle la systématisation de prédicaments chez Thomas provient des modes de la prédication par soi, ce qui permet de mettre en évidence ultérieurement l'influence décisive de Thomas d'Aquin sur la dérivation des prédicaments chez Dietrich de Freiberg.

Figure 2 : Division des catégories chez Thomas d'Aquin



La première interprétation démontre que la justification thomasienne des prédicaments suit les modes selon lesquels l'être se dit et est signifié. Catégoriser revient alors à nommer, à désigner, ou à imposer un prédicat à un sujet selon les dix sens de la copule « être ». Thomas d'Aquin décline les catégories, les genres suprêmes de l'être, à partir de trois modes selon

[1] J-F. Wippel, « Thomas Aquinas's Derivation of the Aristotelician Categories (Predicaments) », in *Journal of the History of Philosophy*, 25 (1987), p. 13-34 ; *Id*., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas,* Washington D. C., The Catholic University of America Press, 2000, p. 208-228. Son interprétation est suivie par Giorgio Pini, « Scotus on Deducing Aristotle's Categories », in *La Tradition médiévale des catégories*, p. 23-35 ; et E. P. Bos, A. C. van der Helm, « The Division of Being over the Categories According to Albert the Great, Thomas Aquinas and Duns Scotus », *John Duns Scotus. Renewal of Philosophy,* p. 183-196.

[2] P. Symington, « Thomas Aquinas on Establishing the Identity of Aristotle's Categories », in *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*, 2008, p. 119-144. Ce article reprend la première partie de sa thèse de doctorat, sous la direction de J. J. E. Gracia, soutenue en 2007 à l'université de Buffalo et intitulée : « The Identity of the Categories : Aquinas, Scotus, and Lowe. »

lesquels un prédicat s'attribue au sujet[1]. Selon le premier mode, le prédicat est identique avec le sujet et signifie son essence, c'est ce qui convient à la substance[2]. Thomas donne l'exemple « Socrate est animal » où « animal » signifie ce qu'est Socrate. Le second mode, être dit par accident, est commun au genre catégoriel. Le second mode attribue un prédicat selon une propriété qui est inhérente au sujet, premièrement de manière absolue, selon la matière dans le composé, et on obtient la catégorie de quantité, ou selon la forme, et on obtient la catégorie de qualité, soit une propriété qui inhère dans un sujet relativement à autre chose, ce qui correspond à la catégorie de relation[3]. Le troisième mode prédique au sujet une propriété extrinsèque à partir de quelque chose d'extérieur à ce même sujet. Et ce troisième mode se décline de deux manières, premièrement, il peut prédiquer quelque chose qui demeure complètement extrinsèque à son sujet, ce qui constitue le cas de l'*habitus*, ou deuxièmement, mesurer par un critère extérieur ce même sujet, selon le temps, ce qui correspond à la catégorie du *quando*, selon le lieu, le où, *ubi*, comme limite immédiate et immobile du contenant[4]. L'*habitus* est compris ici au sens d'habit, car Thomas donne l'exemple « Socrate est chaussé » ou « Socrate est habillé ». Un tel prédicat reste extrinsèque au sujet qu'il détermine, ce qui n'est pas le cas du lieu et du temps qui mesurent le sujet auquel ils s'attribuent bien que cette mesure soit déterminée à partir d'un élément extrinsèque à ce même sujet. S'ensuit de la manière dont les parties du sujet sont ordonnées dans ce lieu, la position, comme être assis, couché, debout[5]. Enfin, le prédicat peut être réalisé à l'extérieur du sujet, mais il lui est toutefois prédiqué puisqu'il en provient comme de sa cause agente lorsque le sujet est le principe de l'activité (*actio*), ou le terme de cette activité qu'il subit (*passio*)[6]. Bien que Thomas n'ignore pas que dans le texte qu'il commente Aristote ne liste

---

[1] Nous suivons ici l'analyse donnée par J. F. Wippel dans son article : « Thomas Aquinas's derivation of the Aristotelician Categories (Predicaments) ».

[2] *In met*., lib. V, lect. 9, n. 891, p. 238 : « Sciendum enim est quod praedicatum ad subiectum tripliciter se potest habere. Uno modo cum est id quod est subiectum, ut cum dico, Socrates est animal. Nam Socrates est id quod est animal. Et hoc praedicatum dicitur significare substantiam primam, quae est substantia particularis, de qua omnia praedicantur ».

[3] *In met*., lib. V, lect. 9, n. 892, p. 238 « Secundo modo ut praedicatum sumatur secundum quod inest subiecto : quod quidem praedicatum, vel inest ei per se et absolute, ut consequens materiam, et sic est quantitas : vel ut consequens formam, et sic est qualitas: vel inest ei non absolute, sed in respectu ad aliud, et sic est ad aliquid. »

[4] *In met*., lib. V, lect. 9, n. 892, p. 239 : « Tertio modo ut praedicatum sumatur ab eo quod est extra subiectum: et hoc dupliciter. Uno modo ut sit omnino extra subiectum: quod quidem si non sit mensura subiecti, praedicatur per modum habitus, ut cum dicitur, Socrates est calceatus vel vestitus. Si autem sit mensura eius, cum mensura extrinseca sit vel tempus vel locus, sumitur praedicamentum vel ex parte temporis, et sic erit quando: vel ex loco, et sic erit ubi. »

[5] *Ibid*., « et sic erit ubi, non considerato ordine partium in loco, quo considerato erit situs ».

[6] *Ibid*., « Alio modo ut id a quo sumitur praedicamentum, secundum aliquid sit in subiecto, de quo praedicatur. Et si quidem secundum principium, sic praedicatur ut agere. Nam actionis principium in subiecto est. Si vero secundum terminum, sic praedicabitur ut in pati. Nam passio in subiectum patiens terminatur. »

que huit catégories, il ordonne l'énumération que le Stagirite donne dans les *Catégories*, la considérant comme plus complète et canonique, puisqu'elle inclut l'*habere* et le *situs*.

À quelques détails près, la division des catégories du commentaire de la *Physique* recouvre la précédente. Thomas y explique également que la division catégorielle n'est pas univoque, mais se décline selon différents modes d'être. Or, puisque les modes de prédication sont proportionnels aux modes d'être, dans la mesure où lorsqu'on prédique *y* de *x*, on dit que *x est y*, les dix modes d'être s'ordonnent selon dix modes de prédication qui forment l'armature de la déduction thomasienne des catégories[1]. Comme dans le commentaire à la *Métaphysique*, Thomas explique que la prédication se divise en trois modes (*modi praedicandi*). Selon le premier, le prédicat signifie quelque chose qui est inclus dans l'essence du sujet, comme dans « Socrate est animal » ou « l'homme est un animal », d'où dérive la catégorie de substance[2]. Le deuxième mode définit la façon dont un prédicat, bien qu'il ne soit pas inclus dans l'essence de la substance, inhère cependant à celle-ci : soit absolument, ou bien selon la quantité, comme la grandeur, si je dis que « Platon est grand », ou bien selon la qualité, la blancheur ou la figure de la substance, soit relativement à autre chose, lorsque je dis que « x est le père de y » et on obtient la catégorie de relation, où la qualité « paternité » inhère dans le sujet x en référence à y qui lui est extrinsèque[3]. Ce texte, outre qu'il soit plus riche en exemples, apporte une précision importante : l'accident absolu de quantité dépend de la substance, et celui de qualité, accident absolu selon la forme, se fonde sur celui de quantité, accident absolu selon la matière. En effet, la couleur dépend de la surface, tout comme la figure présuppose des lignes et des surfaces. L'inhérence de la quantité dans la substance est de ce fait le premier accident absolu dont dépendent tous les autres. Il faut par conséquent que la substance soit quantifiée pour qu'elle puisse recevoir d'autres catégories et être ensuite qualifiée, affectée ou mesurée par celles-ci. À cet endroit, Thomas ajoute un élément nouveau par rapport à la systématisation catégorielle de son commentaire à la *Métaphysique* en

---

[1] *In phys*., III, lect. 5, n°15, p. 158 : « Ad horum igitur evidentiam sciendum est quod ens dividitur in praedicamenta non univoce, sicut genus in species, sed secundum diversum modum essendi. Modi autem essendi proportionales sunt modis praedicandi. Praedicando enim aliquid de aliquo altero, dicimus hoc esse illud : unde et decem genera entis dicuntur decem praedicamenta. »

[2] *Ibid*., « Tripliciter autem fit omnis praedicatio. Unus quidem modus est, quando de aliquo subiecto praedicatur id quod pertinet ad essentiam eius, ut cum dico Socrates est homo, vel homo est animal ; et secundum hoc acciptitur praedicamentum substantiae. »

[3] *Ibid*., p. 158-159 : « Alius autem modus est quo praedicatur de aliquo id quod non est de essentia eius, tamen inhaeret ei. Quod quidem vel se habet ex parte materiae subiecti, et secundum hoc est praedicamentum quantitatis (nam quantitas proprie consequitur materiam: unde et Plato posuit magnum ex parte materiae); aut consequitur formam, et sic est praedicamentum qualitatis (unde et qualitates fundantur super quantitatem, sicut color in superficie, et figura in lineis vel in superficiebus); aut se habet per respectum ad alterum, et sic est praedicamentum relationis (cum enim dico homo est pater, non praedicatur de homine aliquid absolutum, sed respectus qui ei inest ad aliquid extrinsecum). »

indiquant que les catégories extrinsèques sont dites par dénomination[1]. Par dénomination, Thomas d'Aquin comprend la façon dont un nom peut être prédiqué de manière extrinsèque à un sujet. La dénomination est l'application d'un nom fondée sur un mode d'être extrinsèque. Ce nom extrinsèque peut s'appliquer soit de manière spécifique à la seule espèce humaine, qui forme un cas à part dans le domaine de la nature, soit communément à tous les sujets matériels. Cette dénomination extrinsèque peut se rapporter à la substance de deux manières, soit selon un rapport causal, soit sur le mode de la mesure[2]. Thomas exclut la cause formelle et la cause matérielle de la dénomination par la causalité parce qu'elles composent avec la substance individuelle, et sont pour cette raison identiques ou inhérentes à ce même sujet. Puisque la cause finale se fonde sur un agent, elle peut être reconduite à la cause efficiente[3]. De ce fait, la dénomination extrinsèque par la cause agente advient de deux manières, selon que le sujet est l'effet de la cause agente et reçoit son activité comme son terme dans le cas de la passion, ou du pâtir, (*pati*) ou que le sujet se place du côté de la cause agente elle-même, d'où résulte l'*actio*[4]. La dénomination par la mesure se divise également de deux manières : dans le premier cas, la mesure peut être soit intrinsèque au sujet qu'elle mesure ce qui est le cas de la longueur, la largeur ou la profondeur, regroupées sous la catégorie de quantité, accident absolu selon la matière[5]. Dans le second cas, la mesure est extrinsèque, selon le temps, ce qui donne la catégorie du « quand » (*quando*), selon le lieu, le où (*ubi*), ou selon l'organisation des parties corporelles, leur localisation dans ce même lieu, ce qui donne la position (*situs*). Thomas note qu'il n'y a pas de catégorie correspondant à la position, l'ordre des parties dans le lieu, pour le temps, puisque l'ordre des parties selon le temps n'est autre que la catégorie de temps elle-même comme nombre du mouvement selon l'antérieur et le

[1] *Ibid*., p. 159 : « Tertius autem modus praedicandi est, quando aliquid extrinsecum de aliquo praedicatur per modum alicuius denominationis : sic enim et accidentia extrinseca de substantiis praedicantur; non tamen dicimus quod homo sit albedo, sed quod homo sit albus. Denominari autem ab aliquo extrinseco invenitur quidem quodammodo communiter in omnibus, et aliquo modo specialiter in iis quae ad homines pertinent tantum. Communiter autem invenitur aliquid denominari ab aliquo extrinseco, vel secundum rationem causae, vel secundum rationem mensurae ; denominatur enim aliquid causatum et mensuratum ab aliquo exteriori. »

[2] *Ibid*., p. 159 : « Communiter autem invenitur aliquid denominari ab aliquo extrinseco, vel secundum rationem causae, vel secundum rationem mensurae ; denominatur enim aliquid causatum et mensuratum ab aliquo exteriori. »

[3] *Ibid*., p. 159 : « Cum autem quatuor sint genera causarum, duo ex his sunt partes essentiae, scilicet materia et forma : unde praedicatio quae posset fieri secundum haec duo, pertinet ad praedicamentum substantiae, utpote si dicamus quod homo est rationalis, et homo est corporeus. Causa autem finalis non causat seorsum aliquid ab agente: intantum enim finis habet rationem causae, inquantum movet agentem. »

[4] *Ibid*., p. 159 : « Remanet igitur sola causa agens a qua potest denominari aliquid sicut ab exteriori. Sic igitur secundum quod aliquid denominatur a causa agente, est praedicamentum passionis, nam pati nihil est aliud quam suscipere aliquid ab agente : secundum autem quod e converso denominatur causa agens ab effectu, est praedicamentum actionis, nam actio est actus ab agente in aliud, ut supra dictum est. »

[5] *Ibid*., p. 159 : « Mensura autem quaedam est extrinseca et quaedam intrinseca. Intrinseca quidem sicut propria longitudo uniuscuiusque et latitudo et profunditas : ab his ergo denominatur aliquid sicut ab intrinseco inhaerente ; unde pertinet ad praedicamentum quantitatis. »

postérieur[1]. Thomas d'Aquin en vient pour finir à la catégorie spéciale qui ne concerne que l'espèce humaine : l'*habitus*. Cette dénomination extrinsèque ne convient qu'à l'homme à qui la nature n'a pas donné les moyens de se défendre et d'assurer sa survie. L'humanité constitue un genre à part dans le domaine naturel : alors que les animaux possèdent des griffes, des cornes ou de la fourrure qui leur appartient comme une partie, ou un prédicat inhérent à leur sujet, l'*habitus* est une catégorie spéciale qui n'appartient qu'à l'homme, un mode d'être qui exprime la seule réalité humaine. Cependant les animaux sont susceptibles d'entrer sous la catégorie de l'*habitus*, si et seulement s'ils servent l'homme et lui sont utiles, se rapportant à lui selon l'*usus*. Dans ce cas seulement, la catégorie de l'*habitus* peut s'étendre aux animaux par leur utilisation par l'homme, par exemple, un cheval sellé ou en armure.

La comparaison de ces deux *sufficientiae praedicamentorum* permet d'établir que les trois modes selon lesquels les catégories se déclinent restent les mêmes. Il y a l'être de la substance, *esse in se*, l'être des accidents absolus, *in alio*, sur le mode de l'inhérence, et jusqu'à ce point, les quatre premières catégories suivent un ordre identique. Les six autres catégories sont tous dites de la substance de manière extrinsèque ou dénominative, mais leur ordre diffère. Ainsi dans le *Commentaire à la Métaphysique*, on obtient respectivement l'habitus, le temps, le lieu, la position, l'action et la passion, et dans celui à la *Physique*, l'action, la passion, le temps, le lieu, la position et l'habitus pour conclure. Le critère qui permet d'ordonner les catégories par rapport à la substance est celui de l'intériorité (*in alio*) ou l'extériorité (*aliquid extrinsecus de aliquo praedicatur/ praedicatus sumatur ab eo quod est extra subiectum*) que le prédicat entretient avec la substance. Notons dès à présent le statut ambigu de la relation qui appartient aux accidents absolus de la substance et lui est par conséquent prédiquée sur le mode de l'inhérence, tout comme la quantité et la qualité, tout en ayant cela de commun avec les autres catégories de se référer à quelque chose d'extérieur. Ce qui rassemble la classe des six catégories restantes repose sur leur extériorité au sujet auquel elles s'attribuent.

Cet exposé synthétique de l'analyse thomasienne des catégories appelle plusieurs remarques. Tout d'abord, l'ordonnancement des catégories s'appuie sur les modes de signifier et tire sa méthode du domaine de la logique, et non de la physique qui les déduit par le

[1] *Ibid.*, p. 159 : « Exteriores autem mensurae sunt tempus et locus: secundum igitur quod aliquid denominatur a tempore, est praedicamentum quando ; secundum autem quod denominatur a loco, est praedicamentum ubi et situs, quod addit supra ubi ordinem partium in loco. Hoc autem non erat necessarium addi ex parte temporis, cum ordo partium in tempore in ratione temporis importetur : est enim tempus numerus motus secundum prius et posterius. Sic igitur aliquid dicitur esse quando vel ubi per denominationem a tempore vel a loco. »

mouvement. Cette division de l'étant s'opère sur un parallèle entre les modes d'être et les modes de signifier qui s'étaye sur le premier chapitre du *Peri hermeneias* [1]. En un sens, les modes de prédication reflètent et suivent les modes d'être, mais il pour autant déduire que Thomas d'Aquin traite les catégories en logicien, ni qu'il ne les considère que comme diverses acceptions de l'être ou des intentions dans l'âme. Cette correspondance entre les modes d'être et les modes de prédication ne doit oblitérer pas le fait qu'en définitive, les derniers se fondent sur les premiers. Certes, les catégories sont ordonnées selon la façon dont un attribut se rapporte au sujet, mais celle-ci suit la manière dont une propriété appartient réellement à une substance : essentiellement et par soi, comme la substance, ou accidentellement, ce qui est le cas des accidents, qui se subdivisent par l'intériorité de la propriété, soit de manière absolue, ou par la forme (qualité) ou par la matière (quantité), soit relativement à un élément extérieur (relation). Or la division par les modes de prédication ne doit pas masquer le fait que Thomas considère les catégories comme des genres suprêmes de l'être dont l'étude relève de la métaphysique. Le recours à la logique n'a ici qu'une valeur heuristique permettant d'ordonner et de classer les prédicaments par une autre voie que la méthode de la philosophie naturelle qui procède du mouvement[2]. La logique et la métaphysique ont en commun de ne pas étudier pas un domaine circonscrit de l'étant, à la différence de la physique qui s'occupe des êtres en mouvement et les mathématiques qui traitent des entités séparées de la matière. Dans le V^{e} livre de son commentaire à la *Métaphysique*, Thomas emploie la logique de prédication d'un point de vue méthodique pour donner aux catégories leur cohérence et leur justification, mais ces dernières n'en restent pas moins des genres réels de l'être que les modes de dire expriment

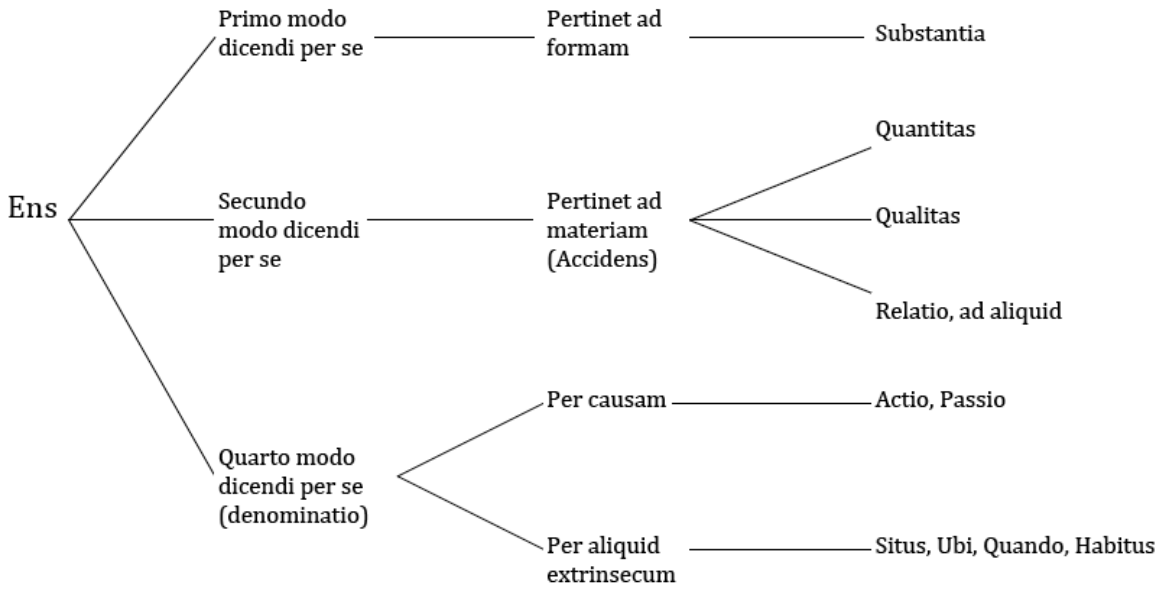
---

[1] *Expositio libri Peryermenias*, I, lect. 2, éd. Léonine, *Opera omnia*, I, 1, editio altera retracta, 1989, p. 9-13. Voir également : « Licet modus significandi vocum non consequatur immediate modum essendi rerum, sed mediante modo intelligendi, quia intellectus sunt similitudines rerum, voces autem intellectum, ut dicitur in primo *Perihermenias* ». (*In met*., VII, lect. 1, n. 1253, p. 317).

[2] *In met*., VII, lect. 2, n. 1287, p. 323: « Attamen diversitatem materiae ab omnibus formis non probat Philosophus per viam motus, quae quidem probatio est per viam naturalis Philosophiae, sed per viam praedicationis, quae est propria Logicae, quam in quarto dicit affinem esse huic scientiae » ; *In IV Met*., lect. 4, n. 574, p. 160 : « Et huiusmodi, scilicet ens rationis, est proprie subiectum logicae. Huiusmodi autem intentiones intelligibiles, entibus naturae aequiparentur, eo quod omnia entia naturae sub consideratione rationis cadunt. Et ideo subiectum logicae ad omnia se extendit, de quibus ens naturae praedicatur. Unde concludit, quod subiectum logicae aequiparatur subiecto philosophiae, quod est ens naturae ».

et signifient[1]. C'est pourquoi la *sufficientia praedicamentorum* de Thomas, bien qu'ordonnée selon les manières de dire, demeure métaphysique[2].

Figure 3 : Systématisation des catégories selon les modes la prédication par soi



La deuxième hypothèse interprète la division thomasienne non selon les modes de signifier, mais sur les modes de la prédication par soi. Les catégories se différencient selon les modes de la prédication essentielle et s'ordonnent selon la manière dont un prédicat se prédique par soi d'un sujet. Cette interprétation est celle de P. Symington qui s'appuie sur une analyse du texte du commentaire de la Métaphysique V où Thomas indique qu'il distingue les catégories selon les « figures de prédication »[3]. Selon cette hypothèse, la division de l'étant ne se sépare pas en substance et neuf accidents prédicamentaux qui ne se distinguent les uns des autres que par la signification qu'ils ajoutent au sujet. L'ordre de la hiérarchie catégorielle suit les figures de prédication, c'est-à-dire le schéma donné par la prédication par soi, ce qui

[1] Wippel, *art. cit*, p. 17 : « Thomas appeals to diverse modes of predication in order to derive and justify, we might even say "deduce" the ten aristotelician categories or predicaments in his commentary on *Metaphysics* V, he does so while reminding us that this diverse modes of predication correspond to and reflect diverses ways in which being itself is realized, or what he calls diverses modes of being (*modi essendi*). In other words, this diversity in the order of predication follows from and depends upon diversity in the order of being ».

[2] Wippel, art. cit, p. 17 : « « If it is not a physical approach, nor it is a purely logical approach. It is metaphysical, i-e the employement in metaphysics of a logical technique. »

[3] *In met.*, V, 9, n. 889, p. 238 : « quod illa dicuntur esse secundum se, quaecumque significant figuras praedicationis. »

implique que les catégories, bien qu'elles soient des accidents, n'en sont pas moins des prédicats par soi de l'étant (*secundum se*). Dans ce cadre, la division de l'étant suit les modes de la prédication par soi que Thomas d'Aquin développe dans son *Commentaire aux seconds analytiques*[1], dont la rédaction est contemporaine de celle du *Commentaire à la métaphysique*. Les catégories sont donc établies selon la prédication par soi, et suivent le premier, le second et le quatrième mode de la prédication essentielle. Le troisième mode est exclu, car comme Thomas l'indique, il s'agit plutôt d'une analyse de ce que *per* signifie. Les catégories ne seraient pas dix prédicats qui se distinguent selon leur signification, mais dix genres suprêmes qui se divisent selon les trois modes par soi d'après lesquels un prédicat peut être attribué essentiellement au sujet[2]. Il y a deux critères fondamentaux selon lesquels un prédicat peut être dit appartenir par soi au sujet : soit il appartient au sujet et y est inclus[3], soit il s'y rapporte à la manière d'une cause[4]. Selon le premier mode, un prédicat est attribué universellement au sujet en vertu de sa forme, ce qui correspond à sa définition. La prédication est par soi et signifie l'essence du sujet[5]. Le second mode forme un chiasme avec le premier : alors que d'après le premier mode de prédication par soi, le prédicat est inclut essentiellement dans la définition du sujet, selon le second mode, c'est le sujet qui entre dans la définition du prédicat, comme c'est le cas des accidents[6]. Le quatrième mode met en valeur le sens causal de la proposition *per*[7], et montre qu'un prédicat peut être attribué par essence d'un sujet selon la modalité de la cause efficiente ou de quelque chose d'extrinsèque au sujet[8]. Le rapport causal introduit la nécessité qui relie le prédicat extrinsèque et le sujet. La division

---

[1] Thomas d'Aquin, *Expositio Libri Posteriorum, Sancti Thomae de Aquino Opera omnia*, tome 1, Leonina, Rome, 1882 [réimp. 1989].

[2] *In met.*, V, 9, n° 890, p. 238 : « Et propter hoc ea in quae dividitur ens primo, dicuntur esse praedicamenta, quia distinguuntur secundum diversum modum praedicandi. » Comme l'écrit très justement P. Symington, on obtient alors une « double dérivation » des catégories selon les manières de dire l'être, et selon les modes de la prédication par soi. P. Symington montre que l'exposé de F. Wippel est insuffisant car il ne permet pas d'établir l'ordre logique et la cohérence des catégories : « In contrast to Wippel's interpretation, it is my contention that Aquinas establishes the ten categories by reflecting on the three *per se* modes of predication as they are established in the *Posterior Analytics* I.». Nous ajoutons que la déclinaison de F. Wippel encoure la pétition de principe en présupposant comme déjà divisé, par les questions « qu'est-ce que c'est ? », « combien ? », « où ? » et « quand ? », les sens de l'être qu'il s'agit précisément de distinguer, c'est-à-dire les catégories (*modi praedicandi*).

[3] *Post. an*., I, lect. 9, éd. Léonine, t. 1, p. 172-173.

[4] *Post. an.*, I, lect. 10, éd. Léonine, t. 1, p. 175-178.

[5] *Post an.*, 1., lect. 10, p. 176 : « Primus ergo modus dicendi per se est quando id quod attribuitur alicui pertinet ad formam eius, et quia diffinitio significat formam et essentiam rei, primus modus eius quod est per se est quando predicatur de aliquo diffinitio uel aliquid in diffinitione positum. »

[6] *Post an.*, 1., lect. 10, p. 176-177 : « Unde secundus modus dicendi per se est quando subiectum ponitur in diffinitione praedicati quod est proprium accidens eius. »

[7] *Post. an.* 1., lect. 10, p. 175 : « Circa primum sciendum est quod haec praepositio per designat habitudinem causae. »

[8] *Post. an.* 1., lect. 10, p. 188 : « Deinde cum dicit : item alio modo etc., ponit quartum modum, secundum quod haec prepositio *per* designat habitudinem cause efficientis uel cuiuscunque alterius extrinsece. »

des catégories selon les modes de la prédication par soi s'établit comme suit : la substance est attribuée selon le premier mode de prédication par soi, qui permet de définir essentiellement le sujet, au second mode, ce qui est dans un sujet, convient le mode de prédication par soi des accidents où le sujet est impliqué dans leur définition[1], lorsque je dis que Socrate est blanc, la substance intervient dans la définition de la couleur. Il s'agit des catégories de quantité, de qualité et de relation. Le dernier mode de la prédication par soi est un mode extrinsèque et causal qui convient aux six catégories restantes, le site, le lieu, le temps, la passion, l'action, l'*habitus*. Ces catégories sont corrélées au sujet en vertu d'une cause efficiente et d'un mode extrinsèque. La justification de la liste catégorielle se divise selon les modes de la prédication essentielle et par soi. Le critère qui permet de distinguer les catégories s'articule chez Thomas selon les modes de prédication, et non selon les manières de dire. Cet ordonnancement catégoriel est original par rapport à celui d'Albert le Grand qui s'articule selon les *modi praedicandi*, selon que l'attribut peut être dit *in quale*, *in quid*[2]. La systématisation thomasienne offre un modèle d'ordonnancement des prédicaments qui se fonde sur le critère logique de la prédication par soi. Reste problématique à ce stade la manière dont un principe logique peut prétendre à diviser proprement l'étant.

2) La division des catégories chez Dietrich de Freiberg : une double origine

a) Les trois modalités des principes de l'étant

De origine rerum praedicamentalium a pour enjeu de déterminer la raison propre des catégories. Quel est donc le principe qui sous-tend la division de l'étant ? Comment ordonner la dérivation des genres suprêmes de l'être ? La méthode qu'emploie Dietrich de Freiberg se

[1] *Post. an*, I, lect. 10, p. 176-177 : « Secundus modus dicendi per se est quando hec prepositio *per* designat habitudinem causae materialis, prout scilicet id cui aliquid attribuitur est propria materia et proprium subiectum ipsius. Oportet autem quod proprium subiectum ponatur in diffinitione accidentis, quandoque quidem in obliquo, sicut cum accidens in abstracto diffinitur, ut cum dicimus quod simitas est curuitas nasi; quandoque uero in recto, ut cum accidens definitur in concreto, ut cum dicimus quod simus est nasus curuus. Cuius quidem ratio est quia cum esse accidentis dependeat a subiecto, oportet etiam quod diffinitio eius significans esse ipsius contineat in se subiectum. Unde secundus modus dicendi per se est quando subiectum ponitur in diffinitione predicati quod est proprium accidens eius. »

[2] Albert le Grand*, De praedicamentis*, V, chp. 1, éd. Borgnet, p. 243-245.

distingue des modèles antérieurs, la division de l'étant chez Albert le Grand et Thomas d'Aquin, car elle ne procède pas d'un critère logique. C'est par une enquête généalogique posant la question des modalités par lesquelles un étant vient à l'être que Dietrich ouvre son traité. Pour établir le classement rationnel des prédicaments, Dietrich de Freiberg pose la question de leur origine, ce qui vise à reconduire l'étant à son principe. La problématique catégorielle s'insère dans une enquête plus large sur l'étant en tant que tel, de ce fait la doctrine des prédicaments s'intégre à l'enquête métaphysique comme l'une de ses parties constitutives.

Le philosophe saxon distingue trois modalités par lesquelles quelque chose peut être au principe ou au commencement d'un étant[1], comme une cause, un élément ou un principe. Dietrich interprète les premiers chapitres du livre V de la *Métaphysique* à l'aide du commentaire d'Averroès[2]. Le principe apparaît le genre suprême dont les causes, les éléments et le troisième principe même, procèdent comme autant de subdivisions[3]. Les causes, les éléments et le principe innommé peuvent tous être à bon droit dénommés principes de l'étant. Ce texte du *De origine* est très proche de la manière dont Thomas d'Aquin analyse le rapport entre les principes, les causes et les éléments dans *De principiis naturae*. Thomas souligne l'équivocité entre les causes et les principes, puisque les causes sont les principes des choses, et les principes peuvent également exercer un pouvoir causal, si bien que « toute cause peut être nommée principe, et tout principe, cause »[4]. Il souligne les difficultés inhérentes aux différents textes d'Aristote, la *Physique* I, où le Stagirite nomme principe les causes intrinsèques[5], et les livres IV, V, et en particulier XI de la *Métaphysique*[6], où il affirme que ce

---

[1] DORP, I (1), p. 138: « Triplex invenitur modus principiandi sive initiandi aliquod ens. » Au sujet les trois modes de principe voir l'article de K. Flasch, « Procedere ut imago. Das Hervorgehen des Intellekts aus seinem göttlichen Grund bei Meister Dietrich, Meister Eckhart und Berthold von Moosburg », in K. Ruh (dir.), *Abendländische Mystik im Mittelalter*, Stuttgart 1986, p. 125-134, en particulier p. 127-128 et son ouvrage, *Dietrich von Freiberg. Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300*, Frankfurt, Klostermann, 2007, p. 115-118.

[2] *Aristotelis opera cum Averrois commentaris, Metaphysicorum, Liber quintus,* vol. 8, Venetiis apud Junctas, 1562-1567, réimp. Frankfurt, Minerva, 1962, 100B-106G.

[3] En ce sens, Dietrich suit Albert le Grand, *De causis et processu universistatis a prima causa*, ., I, tract. 1, XI, éd. W. Fauser, *Opera omnia*, Aschendorff, Tomus XVII/II, 1993 p. 24 : « Principium enim in plus est quam causa : dicitur enim principium, ex qui est rei incohatio, quod est aliquid rei, ita non est causa, sicut dicitur punctum principium linae, cum tam non sit pars ejus : et sicut dicitur caput principium hominis, secundum hominis longitudinem, cum sit pars hominis : et sicut cor principium generationis corporis, cum sit aliqua pars generati corporis. Nullum tamen eorum proprie dicitur causa. Id autem quod est causa rei, etiam dicitur principium » ; *Metaphysica, Libros quinque priores*, éd. Geyer, *Opera omnia*, t. XIV/1 Munster, Aschendorff, 1960, V, tract. 1, chap. 1, p. 207-209.

[4] Thomas, d'Aquin, *De principis naturae*, in *Opera omnia*, t. IV, éd. Leonine, , Roma, 1976 § 3, p. 62 : « Tamen aliquando unum ponitur pro altero. Omnis enim causa potest dici principium, et omne principium causa. »

[5] Aristote, *Physique*, I, 1, 184 a 10-16.

[6] Aristote, *Métaphysique*, XII, 3, 1070 a 21-22.

sont les causes extrinsèques qui sont principes[1]. Bien que les éléments et les causes puissent être nommés de manière équivoque principes et causes, Thomas les distingue selon l'intention et l'extension de leur concept. En effet, le terme de cause signifie plus, en intention, que celui de principe[2]. Selon l'exemple que donne Thomas, le coutelier est principe du couteau en ce qu'il a produit cet objet qui lui est postérieur, et en ce sens, le terme de principe est synonyme de celui de cause. Cependant, le principe peut aussi désigner l'état antérieur à un changement, si le blanc devient noir, le blanc est alors le principe du noir, non pas à la manière d'une cause productive, mais comme l'état initial d'où procède le changement. Et en ce sens, le principe n'est pas cause puisqu'il n'implique pas de rapport de production ou de génération. Par conséquent, le terme de cause signifie plus que celui de principe car il ajoute à l'idée de l'état antérieur celle d'une production, d'une fabrication ou d'une génération, donc d'une activité. Puisque le terme de principe implique l'état antérieur d'où procède le mouvement, sans que le blanc ne soit pour autant la cause du noir, il signifie davantage en extension que le terme de cause, car son acception recouvre aussi bien les causes que les éléments. Selon leurs domaines de référence, « le principe signifie plus que la cause, et la cause que l'élément » [3].

Le premier mode de principe ou de commencement définit la causalité par l'extériorité que la cause entretient avec le causé. Dietrich prend les exemples des causes efficientes et finales dont l'effet leur est extérieur[4]. Les causes ne conditionnent en rien les principes essentiels de l'étant, c'est pourquoi Dietrich explique que leur étude n'est pas celle de la métaphysique, mais de la philosophie seconde, la physique.

---

[1] *De. princ. nat*., § 3, p. 62 : « Sed licet principia ponat Aristoteles pro causis intrinsecis in primo *Physic*., tamen, ut dicitur in undecimo *Metaph*., principium dicitur proprie de causis extrinsecis, elementum de causis quae sunt partes rei, idest de causis intrinsecis, causa dicitur de utrisque. »

[2] *De. princ. nat*., § 3, p. 42-43 : « Sed tamen causa videtur addere supra principium communiter dictum, quia id quod est primum, sive consequatur esse posterius sive non, potest dici principium, sicut faber dicitur principium cultelli, ut ex eius operatione est esse cultelli. Sed quando aliquid movetur de nigredine ad albedinem, dicitur quod nigrum est principium illius motus; et universaliter omne id a quo incipit esse motus dicitur principium: tamen nigredo non est id ex quo consequatur esse albedo. Sed causa solum dicitur de illo primo ex quo consequitur esse posterioris: unde dicitur quod causa est ex cuius esse sequitur aliud. Et ideo illud primum a quo incipit esse motus, non potest dici causa per se etsi dicatur principium: et propter hoc privatio ponitur inter principia, et non inter causas, quia privatio est id a quo incipit generatio. »

[3] *De. princ. nat*., § 3, p. 43 : « Patet igitur quod principium quodam modo in plus habet se quam causa; et causa in plus quam elementum. Et hoc est quod dicit Commentator in quinto *Metaph*. »

[4] DORP, I (2), p. 138 : « Tale, inquam, ens uno modo principiatur sive initiatur ex aliquo secundum rationem causae ; quod quidem fit, cum huiusmodi causale principium sit extra essentiam rei, conducit tamen et constituit rem in suo esse vel per modum principii effectivi vel per modum finis » ; *Ibid*., I (8), p. 139 : « Unde commentator Super XI *Metaphysicae*, ubi Philosophus, distinguit inter causas intrinsecas, quae sunt materia et forma, et causas extrinsecas, quae sunt finis et efficiens, eo, quod istae antecedunt rem, illae autem sunt simul cum re, dicit : "Causae autem, per quas res fit et ens et unum, sunt cum eo, quod propter ipsas fit totum insimul, cum talem dispositionem habeant in congregato sicut partes in toto" ».

Le second mode dont quelque chose est le principe et le commencement d'un étant se différencie de la causalité dans la mesure où il détermine de l'intérieur l'essence de l'étant. C'est pourquoi Dietrich nomme « éléments » les principes immanents et constitutifs de quelque chose. Les éléments des substances composées sont la forme et la matière, composants essentiels par lesquels un étant subsiste par lui-même et accède au statut de substance[1]. Le critère de distinction de ces deux types de principes ontologiques, les causes et les éléments, suit le clivage entre l'intériorité et l'extériorité que le principié entretient avec son principe[2] par lequel Dietrich divise les quatre causes aristotéliciennes. Celui-ci se double d'un rapport d'antériorité-postériorité qui doit être compris à la fois de manière logique, ontologique et temporelle. Les causes, efficiente ou finale, sont antérieures à ce qu'elles causent, alors que la chose existe simultanément avec ses éléments qui la composent intrinsèquement[3]. La nature de cette relation causale détermine par suite la régionalisation des savoirs à l'œuvre dans le traité, où chaque science se spécialise selon le mode spécifique par lequel les étants accèdent à l'être. Notamment, comme le montre K. Flasch, alors que Thomas d'Aquin définit la métaphysique comme une connaissance qui procède par les causes[4], Dietrich réduit le champ de la science de l'étant en tant qu'étant aux principes intrinsèques qui la constituent comme substance. À l'opposé, la recherche par les causes efficiente et finale caractérise spécialement le domaine de la physique qui étudie l'être naturel (*ens naturae*).

Bien que la partition entre la cause efficiente et la cause finale (proprement appelées causes) et la cause formelle et la cause matérielle (les éléments) épuise les quatre causes aristotéliciennes, Dietrich ajoute un troisième mode par lequel quelque chose peut être à l'origine d'autre chose :

---

[1] DORP, I (3), p. 138 : « Alio modo principiatur res ex his, quae sunt intra essentiam eius, et ex his qualitative componentibus ipsam per essentiam eius subsistit, cuiusmodi sunt materia et forma in rebus compositis. »

[2] DORP, I, (4), p. 138 : « Et haec istorum duorum modorum differentia habetur a Commentatore *Super V Metaphysicae*, ubi distinguit rationem principii et elementii et causae secundum modum, qui dictus est, scilicet quod proprie causae sunt, quae sunt principiantia rem extrinsecum ; elementa vero, quae intrinsecus, principia autem sunt communiter et ea, quae extrinsecus, et ea, quae intrinsecus rem initiant. » Ceci provient de la lecture d'Averroès au livre V de la *Métaphysique* qui est la référence commune à ce passage de Dietrich et au *De principiis naturae* de Thomas d'Aquin : « Ex dictis ergo patet, quod sunt quatuor causae: scilicet materialis, efficiens, formalis et finalis. Licet autem principium et causa dicantur convertibiliter, ut dicitur in quinto *Metaph*., tamen Aristoteles in *Lib. Physic*., ponit quatuor causas et tria principia. Causas autem accipit tam pro extrinsecis quam pro intrinsecis. Materia et forma dicuntur intrinsecae rei, eo quod sunt partes constituentes rem; efficiens et finalis dicuntur extrinsecae, quia sunt extra rem. », p. 42. La division des quatre causes selon l'intérieur et l'extérieur provient d'Avicennne, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, V-X, éd. S. Van Riet, Leiden, Brill, Louvain, Peeters, Brill, 1980, VI, en particulier (3-4), p. 307-325.

[3] DORP, I (8), p. 139.

[4] Thomas d'Aquin, *In met.*, Proo, Cathala, p. 1: « Nam ex quibus intellectus certitudinem accipit, videntur esse intelligibilia magis. Unde, cum certitudo scientiae per intellectum acquiratur ex causis, causarum cognitio maxime intellectualis esse videtur. Unde et illa scientia, quae primas causas considerat, videtur esse maxime aliarum regulatrix ».

> Il y aussi un troisième mode par lequel quelque chose tire d'un autre la raison de son entité. Bien qu'il ne soit pas nommé, on lui forge tout de même un nom, comme bon semble, pourvu qu'il se compose de sa raison propre et de sa vérité. Ce mode semble en général être visé selon la raison d'une certaine analogie, comme on le verra clairement plus bas. Or, ce mode existe quand quelque chose est principe d'autre chose, de telle sorte que ce même principe existant à l'extérieur de l'essence de ce dont il est le principe, néanmoins, par ce même principe, ce dont il est le principe subsiste formellement, en tant qu'il tire la raison de son entité ou de sa quidité, puisque ce principe existe à partir de son intellection. D'où il entre aussi dans sa propre définition qui dit ce qu'il est en tant qu'étant[1].

Dans ce classement des genres de commencement, il semble être ce qui peut être le plus adéquatement dénommé principe. Ce dernier explique, de manière mystérieuse et un tant soit peu obscure, la façon dont quelque chose provient de quelque chose d'autre selon la raison de sa quidité et de son entité. Ainsi le principié (l'*aliquid alicuius*, en somme) dépend de son principe, à la fois dans son existence, extérieure au principe dont il provient, et dans son essence ou son entité, ce qui implique que le principe le constitue également dans ses déterminations internes et qu'il lui demeure d'une certaine manière intrinsèque. Il est remarquable que ce troisième mode subsume les deux premiers, puisqu'il a de commun avec les causes le fait que le principié demeure extrinsèque à son origine, et avec les éléments, qu'en un sens, il est constitutif des éléments formels de l'étant, c'est-à-dire qu'il conditionne l'essence, la quidité et la définition de ce dont il est au principe. C'est pourquoi, le principié est pris dans un rapport de dépendance très forte, à la fois extrinsèque et intrinsèque, vis-à-vis de son principe, au point que ce dernier est même inclus dans sa définition. Or Dietrich explicite ce qu'il entend par ce principe en indiquant qu'il s'agit là des déterminations accidentelles qui proviennent de la substance[2]. Ce troisième mode ne convient pas aux substances puisque la dépendance ontologique qu'il décrit contrevient à leur autonomie existentielle[3]. Il décrit les propriétés et les accidents qui dérivent essentiellement, ou émanent, de la substance. C'est par cette méthode de reconduction au principe que Dietrich assigne une triple origine de l'étant et de ses déterminations essentielles.

---

[1] DORP, I (5), p. 138-139 : « Est et tertius modus, quo aliquid ex alio rationem suae entitatis trahit, innominatus quidem fingatur autem nomen, ut libet, dummodo de propria eius ratione et veritate constet. Videtur autem plerumque hic modus attendi secundum rationem alicuius analogiae, ut infra patebit. Est autem hic modus, cum aliquid alteri sic est principium, ut ipso eodem principio existente extra essentiam eius, cuius est principium, inquantum rationem suae entitatis sive quiditatis ex eo trahit ipso principio existente de intellectu ipsius. Unde et cadit in ipsius definitione dicente, quid est inquantum ens. »

[2] DORP, I (5), p. 139 : « Et sic se habent res aliorum generum respectu substantiae, inquantum sunt entia, ut infra declarabitur, ubi distinguetur iste modus ».

[3] DORP, I (23), p. 143 : « Quoad tertium autem praenominatum modum principiandi res dependentes ex aliquo per essentiam considerandum, quod huiusmodi modus non potest convenire substantiis. Habent enim substantiae secundum se et absolute rationem entis completi et quoad perfectionem sui actus formalis et quoad perfectionem finis, non ex eo, quod ipsae sint formaliter aliquid alicuius vel ex aliquo secundum rationem formae, in quo constitit tota ratio huius tertii modi. »

b) Les catégories naturelles : substance, qualité et quantité

Toute la structure du traité *De origine rerum praedicamentalium* découle de cette distinction liminaire entre les *modi principiandi sive initiandi aliquod ens*. La démarche de classification des catégories selon le paradigme de la reconduction à l'origine est absolument novatrice, elle forme l'armature logique du premier chapitre et régit intégralement l'organisation du traité[1]. Dans le premier chapitre, Dietrich de Freiberg traite de la substance en tant que telle, tout d'abord envisagée selon le deuxième genre de principe, en ses éléments[2]. Dans notre examen, nous reprenons l'ordre annoncé par Dietrich au départ, ainsi nous étudions en premier lieu l'étant pris selon le premier mode de principe, ses causes, la cause efficiente et la cause finale.

Selon ce premier mode, les étants sont envisagés dans leurs causes, c'est-à-dire en tant qu'ils appartiennent au domaine de la nature[3]. Sous la perspective de sa cause efficiente et sa cause finale, la substance n'est pas comprise comme étant en tant que tel, mais plutôt comme un étant naturel. Son étude revient par conséquent au physicien et ne correspond pas à l'ontologie catégorielle recherchée dont l'objet est la substance en soi et dans ses propriétés essentielles, ses éléments par soi et ses déterminations intrinsèques[4]. Le principe de la chose physique est la nature qui la détermine vers sa perfection et l'oriente vers une fin. Ainsi ce qui est régi par les causes externes définit le domaine de la nature. De ce fait, pour Dietrich, c'est bien plutôt la nature, par conséquent la physique, et non la métaphysique, qui procède par les causes. Le philosophe saxon confère aux éléments et au principe innommé une fonction essentielle, et partant, un statut métaphysique, et il réserve l'appellation « causes » à la physique qui ne prend pas la substance en tant que telle, mais en tant que chose naturelle[5].

Toutefois, Dietrich de Freiberg donne une extension large au concept de nature qui n'est pas comme chez Aristote uniquement le principe du mouvement, mais de toute

---

[1] DORP, I (6), p. 139 : « Secundum hos tres modos diversa est ratio entis, secundum quod in aliquod genus istorum reducitur istorum principiorum reducitur. »
[2] DORP, (7-12), p. 139-141.
[3] DORP, (13-22), p. 141-143.
[4] DORP, I (12), p. 140-141: « Sic igitur patet quae sit ratio entis, secundum quod consideratur ut subsistens solum secundum rationem suorum intrinsecorum principiorum, scilicet quod secundum hoc solum habet formaliter rationem entis; et hic modus primo et per se convenit substantiae. Unde considerare de hoc ente et eius propriatibus hanc rationem proprium est primo philosopho ».
[5] DORP, I (13), p. 141 : « Si autem consideretur res in ordine ad suas causas, et hoc quoad primum modorum, tunc cadit a praedicta entis ratione. »

opération réelle, ce qui inclut les substances séparées. En effet, la nature est le principe d'une opération réelle en tant que sujet et terme de celle-ci. Cette définition a pour conséquence une notable accentuation de la cause finale par rapport à la causalité efficiente, car opérer inclut analytiquement le fait d'opérer en vue d'une certaine fin[1]. Une chose physique est ordonnée à sa perfection, c'est-à-dire son achèvement, qu'elle réalise naturellement :

> Par conséquent, chacun de ces étants, compris dans l'ordonnancement à ses causes, est appelé chose de la nature puisqu'on voit qu'il est ordonné par un acte de la nature à une certaine fin qui est la nature par laquelle il participe par son opération naturelle : l'agent n'agit par soi que sous l'intention d'une fin, sans quoi son action serait le fait du hasard, comme le dit le Philosophe au livre II de la *Physique*[2].

Cette définition de la nature entraîne un primat de la cause finale sur la cause efficiente dans la mesure où la seconde peut être reconduite à la première. En un sens, la cause efficiente est elle-même ordonnée à la cause finale qui détermine une chose à réaliser sa perfection. La prédominance de la cause finale sur la cause efficiente conduit Dietrich à l'instituer comme la cause naturelle par excellence, puisqu'elle englobe et dépasse la cause efficiente qu'elle détermine d'une certaine façon. Sur ce point, Dietrich suit les enseignements de Thomas d'Aquin qui montre dans *De principiis naturae* l'interdépendance des causes naturelles et reconduit les trois autres causes aristotéliciennes à la cause finale, « causes des causes »[3]. Cependant, les conséquences qu'il en déduit sont différentes puisque Thomas considère qu'il y a trois principes naturels (forme, matière, privation), et dénombre néanmoins quatre causes, alors que Dietrich comprend les causes extérieures, efficiente et finale, comme le principe par lequel la nature régit ses étants et réunit la forme et la matière comme éléments intrinsèques. Par la prévalence accordée à la cause finale, Dietrich fait du processus téléologique des choses naturelles la marque distinctive du règne physique[4].

---

[1] DORP, I (13), p. 141 : « Secundum hoc enim ens dicitur aliquid, inquantum emanans ab aliquo productivi principio in ordine ad aliquem finem. »
[2] DORP, I (13), p. 141 : « Et secundum hoc unumquodque ens in ordine ad suas causas dicitur res naturae, inquantum videlicet est ab actu naturae in ordine ad aliquem finem, qui est natura, quo participat per suam naturalem operationem : Agens enim per se non agit nisi sub intentione finis ; alioquin eius actio esset a casu, sicut dicitur in II *Physicorum*. »
[3] Thomas d'Aquin, *De princ. nat.*, IV, p. 44 « Unde finis est causa causalitatis efficientis, quia facit efficiens esse efficiens: similiter facit materiam esse materiam, et formam esse formam, cum materia non suscipiat formam nisi per finem, et forma non perficiat materiam nisi per finem. Unde dicitur quod finis est causa causarum, quia est causa causalitatis in omnibus causis. »
[4] DORP, I (18), p. 142 : « Non enim agit natura nisi in ordine ad finem, qui est aliqua natura, quo res pertingit per suam naturalem sive realem operationem. »

Par conséquent, un étant est produit par l'acte de la nature en vue d'une fin déterminée qu'il doit réaliser. Le principe de ce mouvement réside en ses propriétés extérieures[1]. Ainsi l'être naturel est une substance sensible, pourvue d'accidents par lesquels elle agit[2]. C'est en tant qu'ils sont principes du mouvement naturel que Dietrich déduit les deux premières catégories : la qualité[3] et la quantité[4]. Ces accidents sont les principes du mouvement des choses naturelles vers leur fin, c'est pourquoi elles sont orientées téléologiquement[5]. Ces deux catégories sont des accidents naturels de la substance prise dans le domaine de la physique en tant qu'elle est rapportée à ses causes. Cette définition de la nature par son processus finalisé permet de déduire les catégories de substance, quantité et qualité[6]. Par conséquent, les catégories naturelles sont principes du mouvement et d'une transformation réelle[7].

---

[1] DORP, I (18), p. 142 : « Et haec est ratio et intentio naturae in consituendo ea accidentia, quae important aliquam rem naturae. »

[2] DORP, I (15), p. 142 : « Si autem sint entia talia, quae non sunt adipisci perfectionem sui finis nisi per aliquam alterativam et universaliter motivam transmutationem in se ipsis, in omnibus talibus necessarium est reperiri alias naturas extraneas ab essentis eorum, quae sint talium motionum principia sive active sive passive. » Voir également, DA, 8 (3), p. 74 : « Alia autem entia, quae per suam essentiam proprias operationes suas exercere non possunt, necessario indigent aliquibus extraneis ab essentia sua dispositionibus accidentalibus, quibus exerceant suas operationes in attingendo suas finales perfectiones, sicut manifeste apparet de substantiis corporalibus » ; DA, 8 (4), p. 74 : « Distinguitur, inquam, in substantias et accidentia, ut substantiae sint entia, quorum proprium est agere et pati et universaliter operari et sua propria operatione satre sub ordine sui finis ; accidentia autem sunt quaedam formales dispositiones quarundam substantiarum, quibus suas perfectivas operationes explent in adeptione sui finis ».

[3] DORP, I (16), p. 142 : « Principia autem talium motionum per se et immediate sunt qualitates. Ad quod in rebus naturalibus exigitive antecedit motus secudum locum. »

[4] DORP, I (17), p. 143 : « Sed primum omnium exigitur quantitas secundum dimensiones continuas in omnibus activis et passivis et universaliter motivis secundum naturam. Oportet enim activa et passiva esse simul, ut dicitur in I *De generatione et corruptione* ; necessarium est etiam ea in suis partibus habere et distinctionem et extensionem, quod fit per quantitatem, unde quantitas secundum genus primum omnium accidentium est in natura ».

[5] De même, DA, 2 (2), p. 53 : « Alio modo dicitur accidens proprie, quod importat aliquam realem naturam in substantia, qua substantia est aliquid melius et qua aliquo modo se habet ad motum et transmutationem, ut sunt quantitates et qualitates, quae sunt aliquae res positivam aliquam naturam importantes in substantia. » ; trad. fr p. 55.

[6] DORP, III (5), p. 159 : « Uno modo, inquantum huiusmodi dispositiones sunt aliquae naturae et sunt principia talium operationum sive motionum per se quantum ad id, quod principaliter significatur per nomen ; et ea sunt naturales rerum quantitates et qualitates ».

[7] DORP, I (18), p. 142 : « Haec igitur est ratio et intentio naturae in constituendo ea accidentia, quae important aliquam rem naturae. Ex quo consequitur, quod si sunt aliqua, quae non sunt alicuius naturalis sive realis operationis principia, ut sunt quaedam relativae habitudines et hoc ipsum quod est 'quando' et quaedam alia, quod huiusmodi non sunt ab actu naturae. Non enim agit natura nisi in ordine ad finem, qui est aliqua natura, quo res pertingit per suam naturalem sive realem operationem ».

c) L'intellect comme principe catégorial

Dietrich traduit l'adage aristotélicien selon lequel « la nature ne fait rien en vain » au sens où tout processus est nécessairement orienté vers une fin, ce qui l'amène à diviser les catégories entre celles qui sont principes d'une opération réelle, et les autres qui ne s'inscrivent pas dans le mouvement téléologique de la nature parce qu'elles sont de type relationnel. Celles-ci ne sont pas naturelles, pour cette raison elles doivent être reconduites à un autre genre de principe. Par là, Dietrich établit que le principe des catégories relatives est l'intellect :

> Puisque dans les étants, il n'y a qu'un double principe selon le genre, à savoir la nature et l'intellect, si de tels étants ne sont pas constitués par un acte de la nature, il est nécessaire qu'ils soient reconduits à un autre ordre et à un autre genre de cause, et celui-ci est l'intellect[1].

L'analyse catégorielle de Dietrich procède par la reconduction au principe et à l'origine des catégories. Puisque la nature n'agit qu'en vue d'une fin, elle est le principe des étants naturels vers leur achèvement. Cependant, ceci n'épuise pas le domaine de l'étant, car il existe d'autres accidents de l'étant qui sont bien réels, sans pour autant être naturels. Dietrich vise les sept autres catégories, mais ne prend comme exemple à cet endroit que le « quand », c'est-à-dire le temps. Étant donné qu'elles ne peuvent pas pas régies par la nature, elles doivent être assignées à une autre origine. Par un raisonnement disjonctif et apagogique, Dietrich établit que ces catégories ne sont pas naturelles, et puisqu'il n'existe dans le réel que deux types de principes, la nature ou l'intellect, il infère que tout ce qui n'est pas ordonné vers une fin doit bien être nécessairement constitué par un autre principe : ce dernier ne peut être que l'intellect. Il conviendra d'élucider si l'intellect agit comme une cause ou principe par rapport à ces catégories, ainsi que le genre de causalité qu'il exerce. Dietrich devance de suite une objection qui associe ces catégories aux choses de seconde intention, ce qui a pour conséquence de leur ôter leur coefficient de réalité en les renvoyant du côté des formes purement subjectives dans l'intellect, les concepts. De ce fait, elles seraient le sujet de la logique, voire de la psychologie en vertu de leur existence intramentale, et non de la métaphysique, la science de l'étant en tant que tel. Dietrich prévient cette confusion en ces termes :

---

[1] DORP, I (18), p. 142 : « Cum autem in entibus non sit nisi duplex principium in genere, natura videlicet et intellectus, si huiusmodi entia non constituuntur per actum naturae, necesse est ea alterius ordinis esse et reduci in aliud genus causae, quod est intellectus. »

> Il ne faut pas les comprendre comme des choses de seconde intention qui sont par l'acte de l'intellect, et qui n'appartiennent de manière déterminée à aucun genre d'étant. En effet, ce sont vraiment des choses de première intention, ordonnées dans un genre par soi et selon leurs raisons propres, et bien plus, elles constituent intégralement certains des dix genres mêmes. En effet, toutes les choses qui sont par l'acte de l'intellect ne sont pas des choses de seconde intention, mais seulement celles qui sont par l'acte de l'intellect de telle sorte qu'elles sont des formes du côté de la raison par lesquelles on raisonne sur les choses. Et parce qu'en elles, on n'observe rien par où elles seraient quelque chose d'un étant de la nature, c'est pourquoi on les appelle proprement choses de seconde intention, ou encore des choses de raison[1].

Dietrich exclut que ces catégories soient des formes dans l'esprit ou des choses de seconde intention, ce par quoi elles n'auraient qu'une existence intentionnelle et purement subjective. Par un raisonnement disjonctif, il amorce déjà l'objet du V^e^ chapitre du traité « qui montre la façon dont l'intellect a le mode d'un principe causal à l'égard de certains étants qui sont des étants de première intention, constitués par l'opération de l'intellect, selon les Péripatéticiens »[2]. L'unité du traité reste problématique entre l'enquête catégorielle et la causalité de l'intellect à l'égard des objets pensés[3]. Or l'idée que l'intellect puisse exercer un pouvoir causal n'est pas en soi nouvelle, le coup de force de Dietrich consiste bien plutôt à démontrer que ce qui est causé par l'intellect, autrement dit le corrélat objectif de l'acte intellectif, n'est pas un concept ou une intention purement intramentale, mais quelque chose de l'étant réel qui, bien qu'il ne soit pas naturel, peut se prévaloir d'autant d'entité et de réalité que les choses physiques. En effet, les catégories sont définies comme des parties de l'étant. L'intellect théodoricien est donc capable de causer des étants de première intention, dans son ordre et de manière concurrentielle avec la nature. Cette démonstration procède par la réfutation de deux propositions contraires : la première soutient que la nature est le seul principe des réalités catégoriales[4] et la seconde défend que l'intellect ne cause que des choses de seconde intention[5]. Ce raisonnement disjonctif, soit la nature, soit l'intellect, entraîne une bipartition dans les catégories, les accidents de l'être en tant que tel, entre les catégories

---

[1] DORP, I, (19), p. 142-143 : « Non autem sicut ea, quae sic sunt ab operatione intellectus, quod sunt res secundae intentionis, quae ad nullum genus entium pertinent determinate : Ista enim vere sunt res primae intentionis per se secundum proprias rationes ordinatae in genere, immo aliqua ex ipsis decem generibus ex integro constituentes. Non enim omnia, quae sunt ab operatione intellectus, sunt res secundae intentionis, sed solum ea, quae sic sunt ab actu intellectus, ut sint formae habentes se ex parte rationis, sub quibus res fiunt rationabiles, nec consideratur in eis, quod sint aliquid entis naturae, unde et convenienter dicuntur res secundae intentionis et res rationis. »

[2] DORP, V, p. 181.

[3] En effet, Dietrich ouvre le cinquième chapitre en indiquant qu'il va traiter en propre et directement de cette thèse, qui aurait été démontrée comme en creux, ou de manière latérale, dans les quatre chapitres antérieurs : DORP, V (1), p. 181 : « Considerandum autem et hoc, quod supra suppositum est et aliquo modo ostensum, scilicet quod entia aliqua, quae sunt res primae intentionis ordinabiles in genere, constituuntur per intellectum ».

[4] DORP, V (1), p. 181 : « Cum autem non sit principium in universitate entium nisi vel natura vel intellectus, si natura non est, necesse est intellectum esse horum entium causale principium. »

[5] DORP, V (3), p. 182 : « Constat autem, quod huiusmodi entia non sunt res secundae intentionis ; igitur secundum eosdem philosophos aliqua entia constituuntur per actum intellectus et non omne, quod constituitur operatione intellectus, est res secundae intentionis. »

absolues et naturelles, et les catégories relatives qui doivent être reconduites à l'intellect, comme à leur principe et à leur cause. Cependant, les catégories absolues et relatives sont pour Dietrich toutes des choses de première intention puisqu'elles sont des modes de l'étant réel, extra-psychique et intramondain, et non des formes du côté de la raison : les dix catégories correspondent bien à dix genres de l'être. C'est pourquoi, l'ensemble des choses naturelles ne recouvre pas à lui seul le domaine des choses de première intention, et bien que les catégories relatives soient produites par l'intellect, elles appartiennent à bon droit à l'ensemble des accidents réels de l'étant. Il conviendra d'examiner si l'intellect constitue quelque chose de l'étant en exerçant sa causalité auprès des catégories relatives, ou s'il constitue l'étant en tant que tel, ainsi que le rôle qui lui revient par rapport l'étant pris dans sa totalité.

d) Influences du *De origine*

1) La réception du *Liber de sex principiis*

Bien que cette division soit novatrice dans la reconduction des genres catégoriels à deux principes (la nature ou l'intellect), il n'en reste pas moins qu'en un sens, Dietrich de Freiberg suit la ligne de séparation déjà suggérée par l'auteur du *Liber de sex principiis*[1] entre les trois prédicaments primordiaux et les sept catégories restantes. Son analyse catégorielle se situe dans le prolongement du *Liber de sex principiis*. De cet ouvrage on ne peut affirmer avec certitude son auteur, mais l'hypothèse largement acceptée est qu'il serait de Gilbert de la Porrée[2]. Son intention est d'approfondir les *Catégories* d'Aristote qui offrent un traitement exhaustif des quatre premières catégories (substance, qualité, quantité, relation) et traitent les six dernières de manière succincte. Malgré son caractère apocryphe, cette œuvre est classée dans le corpus de l'*Aristoteles Latinus* qu'elle éclaire de son commentaire, aussi elle est étudiée en parallèle des *Catégories* dans la faculté des Arts du XIII^{e} siècle[3]. Dans le premier chapitre du *Liber de sex principiis*, l'auteur distingue les catégories internes à la substance de celles qui ne lui sont attribuées que par rapport à une chose extérieure, puis envisage à la suite

---

[1] *Liber sex principiorum*, *Aristoteles Latinus* I 6-7, *Categoriarum supplementa*, éd. L. Minio Paluello, Bruges–Paris 1966.

[2] Albert le Grand lui-même attribue ce traité à Gilbert de la Porrée : Albertus Magnus, *De sex principiis,* éd. H. Möhle, *Opera omnia*, Tomus I, Pars II, Munster, Aschendorff, 2006, p. 1. Sur l'attribution de cet ouvrage, O. Lewry, « The *Liber De sex principiorum*, a supposedly Porretanean Work. A Study in Ascription », in J. Jolivet, A. de Libera (dir.), *Gilbert de Poitiers et ses contemporains*, Actes du Septième Symposium Européen d'Histoire de la Logique et de la Sémantique Médiévales (17-22 juin 1985), Bibliopolis, Napoli, 1987, p. 251-278.

[3] C. Lafleur, *Les Guides de l'étudiant de la faculté des Arts de la faculté de Paris au XIII^{e}* siècle, Presses universitaires de Laval, Québec, 1992.

les unes des autres : forme, activité, passivité, temps, lieu, situation, durée, mesure. Dietrich recourt à ces analyses, en particulier lorsqu'il traite du lieu, de la relation et du temps[1]. Or, il faut dès à présent remarquer que la ligne de partage, seulement esquissée dans le *Liber* entre les catégories internes et externes, devient dans le traité de Dietrich une véritable scission entre les catégories absolues et les catégories relatives, puisqu'elles sont reconduites à un principe différent : la nature ou l'intellect. De plus, les prédicaments mineurs sont au nombre de six pour l'auteur du *Liber*, alors que Dietrich déplace la ligne de démarcation, en comprenant la relation du côté des six autres pour la raison qu'elles ont en commun de ne pas être absolues, et ce à la différence des substances, des qualités et des quantités. Nous aurons à revenir plus amplement sur le statut problématique de la relation et sur son rapport aux six dernières catégories, réunies par le fait d'être relatives à un élément extrinsèque.

Par un système d'inférence logique, Dietrich démontre qu'en dehors de la nature, seul l'intellect peut se prévaloir d'être le principe d'une opération réelle et qu'il produit par conséquent les sept dernières catégories. Le maître saxon indique que les sept catégories relatives, le temps, le lieu, la relation, etc., sont constituées par l'intellect, ce qui est relayé par le fait que son activité n'est pas finalisée, à l'inverse des processus naturels dans la sphère des choses engendrables et corruptibles :

> Or, ces étants dont il est question sont ainsi par l'acte de l'intellect, à savoir que l'intellect les détermine auprès (*circa*) des choses de la nature comme des formes ou des modes des étants de nature, et cela selon les diverses natures déterminées des divers genres. D'où il est également nécessaire que les étants de nature entrent dans leur raison définitionnelle selon ce qui est le plus formel dans la définition, étant donné qu'ils sont des étants parce qu'ils tirent la raison de leur entité de ce qui est étant de nature. Et puisque selon ce mode, ils sont quelque chose des étants naturellement réels, qui sont des choses de première intention, il s'ensuit qu'ils sont aussi des choses de première intention ordonnées dans un genre selon leurs raisons propres, dont cependant le principe constitutif de toutes est l'intellect[2].

Il convient de s'arrêter sur la manière dont Dietrich définit ce type de catégories et de remarquer qu'il les subsume sous le genre de la relation puisque le premier qualificatif qu'il leur octroie est « dispositions relatives » (*relativae habitudines*)[3]. Ainsi toutes ont en commun d'être relatives et peuvent, de ce fait, être ramenées à la catégorie de relation. Ceci implique

---

[1] DORP, II, (55), p. 157, *Ibid.*, 3 (7), p. 159, *Ibid.*, V (2), p. 181.
[2] DORP, I (20), p. 143 : « Haec autem entia, de quibus sermo est, sic sunt ab actu intellectus, quod intellectus determinat ea circa res naturae tamquam formas quasdam et modos entium naturae, et hoc secundum diversa diversorum generum determinatas naturas. Unde et necessarium est entia naturae cadere in istorum definitione ratione tamquam ad id, quod est formalius in definitione, inquantum sunt entia eo, quod rationem suae entitatis trahunt ex his, quae sunt entia, quae sunt entia naturae. Et quia secundum hunc modum sunt aliquid entium naturaliter realium, quae sunt res primae intentionis, hinc est, quod et ipsa sunt res primae intentionis ordinatae in genere secundum suas proprias rationes, quorum tamen omnium constitutivum principium est intellectus. »
[3] DORP, I (18), p. 142, III (6), p. 159.

que tout ce qui introduit une relation entre deux étants provient dans une certaine mesure de l'activité de l'intellect. Les dispositions relatives comme le temps ou le lieu viennent après l'étude de la substance, de la quantité, et de la qualité dans l'énumération des catégories indiquant par là qu'il faut déjà que la substance soit quantifiée et qualifiée, c'est-à-dire déterminée selon une prédication interne, pour qu'elle puisse ensuite être considérée par rapport à autre chose qu'elle même, ce qui la détermine sous un nouveau genre. C'est en ce sens que les prédicaments relatifs sont définis comme « des formes ou des modes des étants de nature »[1] qui ajoutent à la substance une détermination relative provenant du rapport qu'elle entretient avec un élément extrinsèque. C'est pourquoi Dietrich reprend la terminologie de Boèce et qualifie les six catégories mineures de circonstances des choses (*rerum circumstantias*) et celle de l'auteur du *Livre des six principes* qui les définit en tant que « formes survenues de l'extérieur » (*formae extrinsecus advenientes*)[2].

Cependant, l'idée de rassembler ces sept catégories sous le genre commun de la relation n'est pas entièrement nouvelle car elle a été suggérée auparavant par Simplicius[3], Boèce et Gilbert de la Porrée dont Dietrich reçoit les influences et prolonge les analyses[4]. En un sens, elle provient d'Aristote lui-même qui, dans la *Physique*, analyse et définit les

---

[1] DORP, I (20), p. 143 : « tamquam formas quasdam et modos entium naturae ».

[2] DORP, II (55), p. 157 : « Et propter hoc unumquodque talium entium dicitur extrinsecus advenientes. Verbi gratia ipsium ubi, quod est res determinati generis, unum decem ipsum, inquam, est ens, quia est entis secundum rationem subjecti quod est substantia, eo modo, sicut dictum supra de aliis. Inest autem substantiae ratione dimensionum suarum, quas respicit prius natura quam substantiam, et ita inest subiecto secundum aliquid aliud, quod attenditur in eodem subiecto. Sed primo omnium inest ex ratione loci continentis, quod aliud a subiecto, unde in *Sex Principiis* dicitur, quod ibi est circumscriptio corporis a circumscriptione loci procedens. Et sic se habet de aliis entibus, quae sunt eiusdem modi » ; DORP, II (57), p. 157 : « Sunt autem universaliter huiusmodi entia numero sex rerum genera quae dicuntur formae extrinsecus advenientes » ; DORP, III (7), p. 159 : « Tertio modo sunt quaedam, quae se habent ad dictas motiones sive rerum naturales operationes sive earum principia, immo potius ad ipsam substantiam, secundum rationem istarum naturalium dispositionum quasi circumstantialiter. Unde fit, ut ipsa re et intellectu praedictas naturas secumferant in disponendo substantiam, agente tamen intellectu in eis entitatem, quae principaliter et formaliter significatur per nomen, qua etiam secundum proprias rationes ordinantur in determinatis et propriis generibus. Et ista sunt sex rerum genera, quae auctor *Sex Principiorum* dicit formas extrinsecus advenientes ; de quibus dicit Boethius in I. *De Trinitate*, quod huiusmodi non significant aliquas res, sed rerum circumstantias. » Cf. Boèce, *De Trinitate*, éd. C. Moreschini, *Opuscula theologica*, IV, éd. Moreschini, p. 177 : « Quomodo Deus sit in praedicamentis » : « Iamne patet quae sit differentia praedicationum ? Quod aliae quidem quasi rem monstrant, aliae vero quasi circumstantias rei ; quodque illa quidem ita praedicantur, ut esse aliquid rem ostendant, illa vero ut non esse, sed potius extrinsecus aliquid quodam modo affigant».

[3] Simplicius, *De praedicamentis*, trad. Moerbeke, éd. A. Pattin, p. 90-91 : « Existentiarum haec [quae secundum nullam connexionem dicuntur] quidem secundum se habent esse, quas omnes substantia comprehendit, haec autem in aliis subsistunt. Et horum haec quidem secundum habitudinem considerantur, haec autem sine habitudine sunt. Et earum quae sine habitudine, haec quidem secundum formationem considerantur et sunt omnes sub quale, haec secundum distensionem, quae secundum quantum. Earum vero quae secundum habitudinem, haec quidem dicuntur conversa, quas omnes continet ad aliquid praedicamentum, haec autem dicuntur non conversa. »

[4] L. Valente, *Logique et Théologie. Les écoles parisiennes entre 1150 et 1220*, Paris, Vrin, 2007, en particulier le premier chapitre.

catégories mineures sous la notion commune de rapport. En effet, la définition de l'action et la passion, le lieu et le temps par la notion de limite implique l'idée de relation entre l'étant et un élément extrinsèque dont il tire sa détermination[1]. Que ce soit le temps mesuré par rapport à l'instant mesurant, le lieu par rapport à la limite du corps enveloppé, ou l'action subie ou exercée par un étant qui compare le corps qui subit la passion et celui qui la reçoit, ces catégories renferment le fait d'être relatives à autre chose qu'elle-même : elles introduisent un élément corrélatif nécessaire dans leur définition. Hormis la substance, la qualité et la quantité, les catégories semblent être définies par autre chose qu'elles-mêmes, la limite qui les circonscrit introduit une mise en rapport, ouvrant par là la voie à une intervention de l'esprit dans leur constitution.

L'introduction de la dichotomie entre absolu et relatif met en évidence que la dérivation théodoricienne des catégories se démarque du modèle de systématisation proposé par Thomas d'Aquin. En effet, pour ce dernier, la relation est une propriété intrinsèque du sujet, certes non absolue et par soi comme la quantité et la qualité, puisqu'elle n'est attribuée au sujet que par rapport à autre chose, mais il n'en reste pas moins que sa raison d'être est l'inhérence à la substance. La ligne de division thomasienne des catégories est le rapport d'intériorité ou d'extériorité qu'elles entretiennent à la substance, alors que la dérivation de Dietrich découle de la distinction entre ce qui est par soi, donc absolu, et ce qui n'existe que relativement à autre chose[2]. La définition des six principes en tant que relatifs tend à effacer ce qui les différencie de la relation prise en soi, et par conséquent, de faire de ces derniers en quelque sorte des sous-ensembles de la catégorie générale de relation. Néanmoins, il faut noter ce déplacement de la relation du côté des catégories extrinsèques est original à la fois au regard des interprétations canoniques d'Aristote, du *Liber* et de Thomas d'Aquin, et d'insister sur le pas supplémentaire franchi par Dietrich, qui ne se contente pas de souligner le caractère relatif des catégories mineures, mais qui fait de la relation la catégorie générale des six principes.

---

[1] Sur l'action et la passion : *Physique*, III, 3, 202 b19-22, sur le lieu comme limite du corps enveloppé, *ibid*, IV, 4, 212 a5-8, et le temps, *ibid*., IV, 11, 219 b 2.

[2] Ceci est particulièrement remarquable dans la structure logique du deuxième chapitre où l'auteur traite d'abord des accidents qui tirent leur entité de la substance, la qualité et la quantité, qui introduisent une dimension réelle dans l'étant et sont principes des mouvements naturels *per se* et *primo* dans le cas de la qualité et *per se et non primo* dans le cas de la quantité (DORP, II, (18-33), p. 148-151). Ensuite (II, (34-40)), Dietrich développe sa conception de la relation et distingue les relatifs par soi et par accident, les choses absolument relatives et les choses relatives sous un genre déterminé (II, 37, p. 152). Le dernier mode de principe étudie l'étant dans sa dépendance avec une détermination extrinsèque dont l'origine est extérieure au sujet. Il s'agit des formes survenues de l'extérieur qui consistent en le « où » (*ubi*), le lieu, et le « quand », (*quando*), le temps. (DORP, II, 55, p. 157).

b) La classification des catégories par Henri de Gand

Outre Boèce, le *Liber de sex principiis*, Albert le Grand et Thomas d'Aquin, la dernière influence majeure de la dérivation théodoricienne des catégories est Henri de Gand[1]. La division de l'étant que l'on trouve dans *De origine* est redevable à sa lecture des textes du maître gantois, comme le prouve en particulier la reprise de la distinction cruciale entre la *res praedicamentalis* (la chose prédicamentale, c'est-à-dire, la réalité contenue dans la catégorie) et la *ratio praedicamentalis* (la raison de la catégorie). Notons déjà que l'expression *res praedicamentalis*, comme l'ont montré L. Sturlese et P. Porro, est passée dans l'usage à la fin du XIII[e] siècle. On la trouve chez Godefroid de Fontaines, Roger Bacon et Robert Kilwardby et vient peu à peu remplacer celle de *res praedicamenti*, ce qui atteste de l'influence des modistes et de la grammaire spéculative dans l'ontologie catégoriale[2]. Henri de Gand distingue la chose prédicamentale (la nature ou l'essence de la chose réelle) de la raison et du mode d'être propre de cette même catégorie[3]. La raison prédicamentale renvoie au mode

---

[1] DORP, Proo. (2), p. 137. Sur la pensée d'Henri de Gand : J. Paulus, *Henri de Gand, Essai sur les tendances de sa métaphysique*, Paris, Vrin, 1938 ; M. G. Henninger, *Relations. Medievals Theories 1250-1325*, Oxford, Clarendon Press, 1989, chap. 3, p. 40-58 ; J. Decorte, « Von einer Ontologie der Relation zur Relationsontologie », in T. Kobusch (dir.) *Philosophen des Mittelalters, Eine Einführung*, Darmstadt, 2000, p. 152-166 ; *Id*., « Relation and Substance in Henry of Ghent's Metaphysics », in G. Guldentops, C. Steel (éds.) *Henry of Ghent and the Transformation of Scholastic Thought. Studies in Memory of Jos Decorte*, Louvain, Presses Universitaires, 2003, p. 3-14 ; W. E. MacMahon, « Some Non-Standard Views of the Categories », *in La Tradition médiévale des catégories*, p. 53-67 ; K. Flasch, *Dietrich von Freiberg*, p. 111-114 ; M. Pickavé, *Henrich von Ghent über die Metaphysik als erste Wissenschaft*, Leiden, Brill, 2007, p. 215-219 ; P. Porro, « Res Praedicamenti e ratio praedicamenti. Una nota su Teodorico di Freiberg e Enrico di Gand », in J. Biard, D. Calma et R. Imbach (dir.), *Recherches sur Dietrich de Freiberg*, Brepols, 2009, p. 131-143.

[2] Sur le terme de « res praedicamenti » : Porro, *art. cit*, p. 133 et L. Sturlese, *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo. Il secolo XIII*, Firenze, Olschki, 1996, p. 186 : « L'uso di *res praedicamentalis* in senso tecnico è documentabile nei testi di Giovanni di Danimarca e Boezio di Danimarca, e dopo di questi un Radolfo il Bretone […]. Il termine fa inoltre nel 1287 la sua (unica) comparsa anche in una discussione da Goffredo di Fontaines […]. Citazioni da altri autori non sono in grado di offrire, qma non dubito che potrebbo venire da un più accurato lavoro di scavo, sopratutto dei testi dei professori delle Artes. Aggiungo che nelle *Quaestioni sulle Sentenze* di Roberto Kilwardby viene usata un'espressione simile (*res praedicamenti*), e che Ruggero Bacone usa, di nuovo nel medesimo senso, *res praedicabilis*. Il resultato di questo primo giro di orizzonte mi pare chiaro : abbiamo a chef are con un termine negli anni `70 – gli anni in cui Dietrich studiava a Parigi – era in voga nei circoli dei cosidetti 'Modisti' (Giovanni e Boezio di Danimarca) e più in generale, del movimento di pensiero noto come 'grammatica speculativa' ».

[3] *Summa*, art. 32, qu. 2, *Quaestiones ordinariae*, art. XXXI-XXXIV, in *Opera omnia*, XXVII, éd. R. Macken, Presses universitaires de Louvain, 1991, p. 36 : « Sciendum quod aliud est res praedicamenti, aliud ratio praedicamenti circa rem intellectam. Ut ratio substantiae est subsistere sive substare, res praedicamenti substantiae est omne illud cui convenit ista ratio ; " ratio quantitatis est secundum partes rem mensurare, res quantitatis est omne illud in quo per se ratio talis invenitur, ut est primo quantitas discreta, deinde continua", ut determinat Philosophus in IV *Metaphysicae*. Ratio propria qualitatis est subiectum informare. "Est" enim secundum Philosophum "qualitas secundum quam quales esse dicimur". Res qualitatis est omne cui talis ratio convenit. Et differunt in hoc res praedicamenti et ratio, quod bene potest alicuius praedicamenti res ad divina transferri, absque eo quod ratio praedicamenti illius Deo attribuatur » ; *Summa*, art. 32, qu. 5, p. 79 : « Aliud est res praedicamenti, aliud vero ratio praedicamenti ; res praedicamenti est quicquid per essentiam et naturam suam

d'être particulier de cette même catégorie. La chose (*res*) prédicamentale correspond aux entités réelles qui sont comprises sous cette catégorie et qui la fondent. Le prédicament, la catégorie elle-même, résulte de cette conjonction entre une chose et une raison prédicamentale. Catégoriser, c'est comprendre ensemble les choses auxquelles s'attribuent naturellement les catégories et la raison sous laquelle elles sont envisagées[1]. Ainsi une catégorie se constitue d'une chose et du mode d'être sous lequel elle est formellement saisie, ce qui montre que cette division recouvre la distinction de l'élément matériel (la *res*) et de l'élément formel (la *ratio*) de la catégorie[2]. Par conséquent, un prédicament résulte de la composition d'une essence, ou d'une chose, et du mode propre de cette même catégorie. Cette distinction entre la *res* et la *ratio praedicamentalis* tient un rôle réfutatif dans les questions d'Henri de Gand, car elle sert à débouter les contre-arguments d'inspiration aristotélicienne qui nient que les prédicats puissent être transférés à Dieu[3]. Autrement dit, elle intervient dans la problématique théologique de la translation des catégories à Dieu et elle sert à démontrer que la raison de la relation, son mode propre, peut être attribué à Dieu sans pour autant lui prédiquer un mode d'être imparfait ou faible[4], ce qui contrevient à la plénitude de son être.

---

est contentum in ordine alicuius praedicamenti ; ratio praedicamenti est proprius modus essendi eorum quae continentur in praedicamento. Ex quibus duobus, scilicet ex re praedicamenti, et ratione essendi eius, quae est ratio praedicamenti, constituitur ipsum praedicamentum, et diversificatur unum praedicamentum ab alio ».

[1] *Summa*, art. 32, qu. 5, p. 79 : « Ex quibus duobus, scilicet ex re praedicamenti et ratione essendi eius quae est ratio praedicamenti, constituitur ipsum praedicamentum, et diversificatur unum praedicamentum ab alio. Non enim ex hoc quod sit res et natura aliqua, sive substantiae sive accidentis quantumcumque in universali et abstracto intelligatur, habet rationem generis praedicamenti, neque similiter ex hoc quod est esse non in subiecto vel esse in subiecto, quoniam esse ex se nullo modo potest habere rationem generis, ut habitum est supra. Quare et multo minus ratione illarum determinationum in subiecto vel non in subiecto, cum non rem sed modum rei et rationem essendi dicunt, sed natura generis pradicamenti ex utroque simul, scilicet ex re et ratione praedicamenti constituitur.» Sur ce point, voir l'affirmation de J. Paulus, *Henri de Gand...*, p. 159 : « C'est l'union de ces deux principes qui constituent les prédicaments. […] La *res praedicamenti* joue le rôle de matière, elle donne au concept de catégorie un fondement réel qui vient comme concréter la notion abstraite de mode d'être ».

[2] *Summa,* art. 32, qu. 5, p. 81 : « Intentio ergo praedicamenti constituitur ex re naturae subjecta quae est res praedicamenti, quasi materiale ipso, et modo quo esse ei convenit, scilicet non in alio esse vel in alio esse, quae ratio praedicamenti circa rem ipsam, quasi formale in ipso. »

[3] *Summa*, art. 32, qu. 2 : « Utrum quaelibet res cuiuscumque praedicamenti indifferenter Deo est tribuenda » ; *Summa*, art. 32, qu. 5 : « Utrum ratio alicuius praedicamenti cadat in Deo »

[4] En effet, selon Averroès, cité dans les arguments *contra* de la question 5 de l'article 32 de la *Summa* « Relation debile esse habet ». Dans son commentaire à la *Métaphysique*, Thomas d'Aquin souligne également que la relation a un être moindre que la substance, *In met*., XII, l. 4, n° 2457, p. 578 : « Et ponit specialiter de ad aliquid, quia ea sunt ad aliquid, remotiora videntur esse a substantia quam alia genera, ex eo quod sunt debilioris esse. Unde et substantiae inhaerent mediantibus aliis generibus, sicut aequale et inaequale, duplum et dimidium, mediante quantitate. Movens autem et motum, pater et filius, dominus et servus, mediante actione et passione. Et hoc ideo, quia substantia est per se existens ; quantitas autem et qualitas sunt entia in alio ; sed relativa non solum in alio, sed ad aliud. »

Le mode d'être commun aux catégories est d'être pris sous une dépendance à leur principe, Dieu. La raison générale des prédicaments est donc d'être dépendants[1], ou d'être quelque chose qui provient d'autre chose (*ab alio*) puisqu'ils n'existent que de manière contingente, par rapport à l'être de Dieu qui est en soi et nécessaire. La raison commune des choses catégorielles est leur être reçu et participé, en tant qu'être créé. Ces analyses d'Henri de Gand constituent l'influence majeure de la dérivation catégorielle de Dietrich de Freiberg à partir du troisième principe « innommé ». En effet, Dietrich va réemployer ce mode d'être commun d' « être par un autre », non plus dans le cadre de réflexions théologiques sur la translation des catégories à Dieu, mais dans le cadre philosophique d'une démonstration sur la dépendance des accidents à la substance, ce qui explique par suite l'ordonnancement des catégories selon sa déclinaison ultérieure en quatre modes. La raison commune des catégories est d'être par un autre, c'est pourquoi leur mode d'être général est selon Henri de Gand l'être participé. Dietrich reprend cette raison prédicamentale commune aux catégories et il montre la dépendance des neuf catégories par rapport à la substance, ce par quoi elles ne diffèrent pas, chacune est cependant dotée d'une raison spéciale qui la définit et la distingue des autres[2]. Il faut noter un changement de perspective par rapport à la distinction inaugurale de Thomas d'Aquin entre l'*esse* et la *ratio* de la catégorie. Pour celui-ci, c'est l'être catégoriel comme « être-dans » qui est commun aux neuf genres prédicamentaux, alors que chez Henri de Gand, c'est la raison catégorielle qui est commune aux dix genres de l'être. Thomas explique que chaque catégorie a une raison propre qui correspond au concept compris sous le nom de la catégorie. Sur ce point, Henri de Gand dérive la raison spéciale de chaque catégorie de son mode d'être réel. Alors que pour Thomas, c'est la raison propre qui va spécifier l'être de la catégorie, Henri inverse la perspective en montrant que la raison spéciale des catégories provient de leur mode d'être réel. Par là il démontre que la chose réelle (la *res*) vient en quelque sorte instancier la raison générale (*ratio*) de la catégorie. Aussi, la raison d'être spécifie sa raison propre de chaque catégorie.

---

[1] *Quodl*., V, qu. 2, vaenumdatur ab I. Badio Ascensio, Parisiis, 1518, réimp. Leuven, Bibliothèque S. J., 1961, 154 vE : « Esse vero secundum quod participatum est dicatur ratio praedicamenti est : Ita quod ratio participationis esse est ratio quae facit rem ipsam in praedicamento simpliciter » ; *Summa*, art. 32, qu. 5, p. 80 : « Scilicet quia ipsa res quae ipsa est, non est eius esse, sed habet ab alio esse tam essentiae quam existentiae [...] Propter quod, sicut essentia divina dicit aliquod quod necesse est, sic essentia creaturae dicit aliquid cui ab alio contingit esse. Et est ratio prima constituendi praedicamentum in creaturis, communis et substantiae et accidenti, et hoc habendo aspectum ad esse essentiae, quia secundum essentias rerum est distinctio praedicamentorum et coordinatio uniuscuiusque eorum. »

[2] *Summa*, art. 32, qu. 5, p. 84 : « Respondeo autem ad quaestionem quoad alia praedicamenta, scilicet novem accidentia, dicendum, ut dictum est, quod in ipsis est una ratio praedicamenti, qua communiter distinguuntur prima divisione sub ente contra substantiam, scilicet esse in subiecto, ut dictum est. Est sunt aliae rationes speciales, per quas ab invicem habent distingui. »

Ce mode général des catégories, l'être par un autre (*ens participatum ab alio*) connaît ensuite, selon Henri de Gand, une subdivision entre deux raisons spéciales : premièrement, quelque chose peut subsister en soi, comme c'est le cas de la substance, ou inhérer en autre chose, ce qui définit les accidents[1]. Dans la deuxième question du *Quodlibet* V, Henri de Gand distingue deux raisons spéciales : le mode d'être de la substance, l'être en soi (*esse in se*) qui existe en soi (*in se existendo*), et de l'accident qui est dans un autre (*in alio*). Ce mode accidentel rencontre ensuite une division selon deux modalités de la participation par l'inhérence. En effet, quelque chose peut inhérer dans la substance par soi et absolument, on obtient alors les catégories de quantité et de qualité. Si le prédicament participe ou inhère à la substance par rapport à autre chose (*in respectu ad aliud*), il s'agit de la catégorie de relation et des six dernières qui peuvent être reconduites au mode d'être général de l'*ad aliud*[2]. Remarquons que dans ce texte, Henri de Gand ne semble pas diverger de Thomas d'Aquin en ce qu'il comprend la relation comme un accident qui inhère dans le sujet relativement à autre chose, mais qui, comme tel, demeure bien pris sous le mode d'être spécial de l'accident, l'être-dans-un-autre.

La controverse qui dirige l'article 32 de la *Summa* au sujet des propriétés générales qui peuvent être attribuées à Dieu oblige Henri de Gand à modifier sa théorie. En effet, en théologien, le Docteur Solennel doit combattre l'idée que le seul mode d'être qui revienne à Dieu soit la substance afin de sauvegarder les relations trinitaires entre les Personnes. Ce motif théologique l'amène à repenser la relation indépendamment de la théorie aristotélicienne de l'inhérence, en concevant son mode d'être (le mode d'être de la relation, et partant des catégories relatives) à la différence de l'inhérence de l'accident[3]. En effet, il ne saurait y avoir d'inhérence en Dieu, car cela introduirait de la composition et de la partition

---

[1] *Quodl*., V, qu. 2, 154vF-H : « Primo ergo esse participatum inquantum est ratio cuiuslibet praedicamenti generalis dividitur penes duas rationes speciales quae distinguunt praedicamentum substantiae a praedicamentis accidentium. Esse enim participatur a re aut subsistendo aut subsistendi inhaerendo. Primo modo est praedicamentum substantiae quae est praedicamentum quia nominat rem cui convenit esse subsistendo. Secundo modo est generaliter praedicamentum accidentum quia nominat rem cui convenit esse alteri inhaerendo » ; *Summa*, art. 32, qu. 5 : « Ratio autem ista communis dividitur in duas, quibus distinguintur praedicamentum substantiae communiter ab omnibus praedicamentis accidentium, quarum una est esse in se, non in alio, alia vero est esse in alio. Quarum prima est propria ratio substantiae, secunda est ratio communis accidentium. »

[2] *Quodl.*, V, qu. 2 : « Praedicamentum vero accidentis distinguit secundum duos modos participiandi esse alteri inharendo, esse enim convenit alicui alteri inhaerendo : aut secundum se aut absolute : aut in respectu ad aliud. Primo modo sunt duo praedicamenta accidentium : scilicet quantitas et qualitas. Secundo modo sunt alia septem praedicamenta relationis communiter dictae : quae ideo ad unum praedicamentum habent reduci. »

[3] *Summa*, art. 32, qu. 5, p. 116 : « Quod arguitur, quod "in Deo sit solum ratio substantiae, quia esse in se vel in alio dividunt totum ens, et Deus nullo modo habet esse in alio, sed tantum in se, et haec est ratio substantiae", dicendum quod hoc verum est secundum intentionem philosophorum, qui praedicamentum relationis numeraverunt inter praedicamenta accidentium, quia secundum eos relatio secundum esse nulla est, nisi fundata in aliquo accidente substantiae. »

étrangères à la simplicité de son être. Cet argument est employé par les philosophes qui nient les relations en Dieu et mène aux hérésies de l'Arianisme qui pense les relations intra-personnelles en tant que différences substantielles (ce qui menace l'unité de Dieu) et le Sabellianisme, qui conçoit la différence intra-trinitaire comme une différence simplement nominale (et met en péril la trinité divine). En opposition, Henri de Gand conçoit un mode propre de la relation, l'*esse ad aliud*, et il divise l'étant en trois modes d'être : *in se*, *in alio* et *ad aliud*[1]. Ce sont donc bien des raisons théologiques qui conduisent Henri de Gand à réaménager la division de l'étant non plus en deux modes d'être, la substance et l'inhérence des accidents, mais en trois, en y ajoutant le mode d'être propre de la relation, l'*esse ad aliud*. Dans cette question 5 de l'article 32, il donne une *sufficientia praedicamentorum*, une déduction des catégories[2] qui se répartit comme suit : le mode de l'*esse in se* qui correspond à la substance, il ne connaît pas de division ultérieure. Par contre, le mode de l'inhérence rencontre une division selon qu'elle informe le sujet auquel elle se rapporte, ce qui réfère à la qualité, ou qu'elle le mesure, et on obtient la quantité[3]. Dans ce texte, Henri de Gand distingue les catégories absolues (quantité et qualité)[4] qui se définissent par l'inhérence, des catégories relatives qui, puisqu'elles sont *respectu ad aliud*, obtiennent leur raison propre d'après le *respectus*, ce à quoi elles se rapportent et le rapport qu'elles entretiennent avec lui[5].

---

[1] *Ibid*., p. 117 : « Secundum veriorem autem sententiam theologorum, qui veram relationem realem fundari vident in divinis personis super substantiam absque omni accidente, esse in se vel in alio non dividunt totum ens, sed est tertium membrum quod est esse ad aliud. Ut praedicamentum relationis distinguatur contra praedicamentum substantiae et contra praedicamenta accidentium quantum ad suam propriam rationem, quae est alia a ratione accidentis ut accidens est, et substantia ut substantia est, licet in creaturis, in quibus solis philosophi ponebant esse praedicamentum relationis, et relationem secundum esse, secundum ipsos philosophos incidat inter praedicamenta accidentium. »

[2] J. Decorte démontre la logique subtile qui sous-tend la division de l'étant et la dérivation des catégories chez Henri de Gand dans « Henrich von Ghent. Von einer Ontologie der Relation zur Relationsontologie », p. 152-166. Nous remercions vivement P. Porro qui nous a donné à lire la version rédigée de sa conférence qui met en parallèle la dérivation des catégories chez Henri de Gand et Dietrich de Freiberg : « Relativa per se et relativa per accidens. Déduction catégoriale et prédicaments relatifs à la fin du XIII^{e} siècle », prononcée le 19 Janvier 2012 dans le cadre des journées sur l'ontologie de la relation, organisées par V. Carraud et P. Porro, à l'université de Caen (à paraître). Notre étude est éminement redevable de cette lecture.

[3] *Summa*, art. 32, qu. 5, p. 84-85 : « Quantum vero ad proprias rationes singulorum praedicamentorum, sciendum quod, sicut propria ratio praedicamenti substantiae est secundum se existere, et praedicamenti accidentis, communiter inhaere alteri, sic sunt propriae rationes diversorum praedicamentorum accidentium, inhaerendo diversimode modi. Eorum enim praedicamentorum accidentium quae significant id cuius esse est in alio aut significant rem cuius esse est in alio aut significant rem cuius esse est in alio absolute, aut cuius esse est in alio in respectu ad aliquid, secundo modo est una ratio communis septem praedicamentis accidentium, primo modo est una ratio communis qualitati vel quantitati, quae distinguuntur ab aliis septem penes diversimode inesse alii absolute, sub quo inter distinguuntur, quoniam propria ratio praedicamenti qualitatis est subiectum informare et propria ratio quantitatis est subiectum mensurare, propria ratio ceterorum septem praedicamentorum est subiectum suum ad aliud referre, sed differenter, ut infra videbitur. »

[4] *Summa*, art. 32, qu. 5, p. 87 : « « Sic ergo patet de praedicamentis quae praedicant aliquid absolute, quae sunt substantia, quantitas, qualitas, an ratio eorum Deo attribuenda est. »

[5] *Summa*, art. 32, qu. 5, p. 87 : « Sequitur de aliis septem, quorum ratio est ad aliud referre suum subiectum, quae scilicet significant rem cuius esse est in aliquo in respectu ad aliud, an ipsorum ratio Deo attribuenda est. […] Est

Henri de Gand étaye son argumentation sur le passage cité antérieurement du *De trinitate* où Boèce distingue les catégories intrinsèques des sept dernières extrinsèques, en réinterprétant cette césure entre les catégories absolues et relatives afin de montrer que, dans leurs raisons propres, les catégories de substance et de relation peuvent être attribuées à Dieu. Premièrement, le mode du *respectu ad aliud* peut convenir par soi et absolument à la chose considérée, ce qui définit la relation en propre comme ce qui est *ad aliquid*[1]. Deuxièmement, la catégorie tire sa raison d'un élément accidentel et extérieur, ce qui vaut pour les six autres catégories. La manière dont ce mode se rapporte à son *respectus* va déterminer la raison spéciale de la catégorie. Le prédicament contracte son mode du rapport accidentel qu'il entretient avec son corrélatif extérieur. C'est cette distinction entre la relation par soi et les relatifs par accident qui sépare la relation des autres catégories relatives[2]. Henri emprunte la terminologie à Boèce et les qualifie d'« *extrinsecus advenientia* » dans la mesure où leur détermination survient de l'extérieur (*ex alieno adventu*)[3]. Cette détermination accidentelle des catégories mineures s'opère de deux manières : soit par le mouvement, soit par une disposition acquise par le mouvement[4]. Un *respectus* acquis selon le mouvement définit l'action ou la passion[5], tandis que selon une disposition résultante du mouvement produit le « quand » qui renvoie au temps comme mesure du mouvement selon l'antérieur et le postérieur[6]. Une disposition extrinsèque peut s'obtenir en fonction du terme de ce mouvement, au sens absolu dans le cas du lieu qui est la limitation du corps circonscrit à cet espace, ou relatif, ce qui convient au site à l'ordre des parties dans ce même lieu. L'*habitus*

---

ergo, ut iam patet ex iam dicto Boethii, ratio illorum septem praedicamentorum totum significare rem cuius esse est in aliquo est in alio in respectu ad aliud. In quod significant rem cui convenit esse in alio : hoc enim convenit omnibus accidentibus. Sed solum eis est proprium quod esse in respectu ad aliud signifiant.»

[1] *Summa*, art. 32, qu. 5, p. 94 : « Primo modo est relatio proprie dicta unum praedicamentorum. Ipsa enim accidit subiecto, quia eidem subiecto accidit secundum se et absolute id super quod fundatur. »

[2] C'est cette distinction opérante entre les relatifs par soi et par accident que l'on retrouve également chez Dietrich en DORP, II (33-59) ; p. 151-157.

[3] Nous reviendrons sur le rapport de la relation catégorielle aux six post-prédicaments dans la deuxième partie, où ce problème sera traité en propre. *Summa*, art. 32, qu. 5, p. 95 : « Si vero accidentale, super quod fundatur respectus, accidit rei subiectae ex connexione quadam cum illo ad quod habet respctum, tunc sunt alia sex praedicamenta, secundum quod Boethius loquens de eis in libro *De Trinitate*, dicit : "Maxime haec non videntur secundum se facere praedicationem, quae ex alieno adventu" constare prospiciuuntur ». Propter huiusmodi rationem accidentalitatis in istis sex diversam, contractam ad illo super quod fundatur eius respectus, in *Sex principiis* dicuuntur ista sex accidentia " extrinsecus advenientia" cum tamen dicta relatio dicatur esse "de accidentibus intrinsecus advenientibus". »

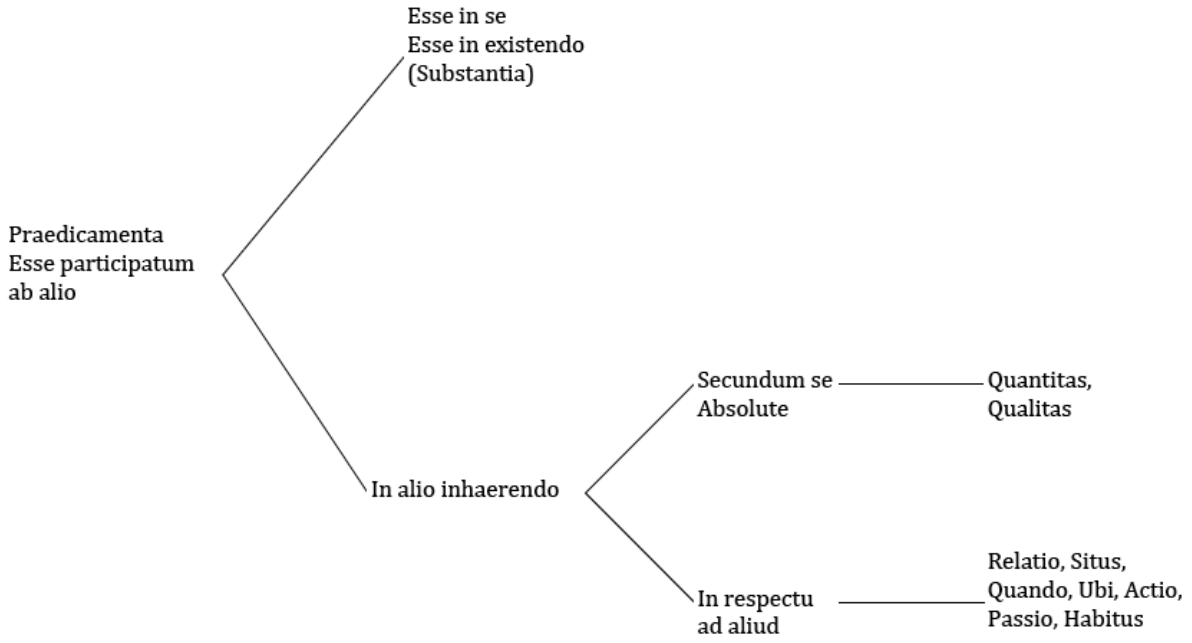
[4] *Summa*, art. 32, qu. 5, p. 96 : « Est autem hic sciendum quod accidentale illud, quod contingit rei ex connexione sua cum alio super quod fundatur respectus eius ad illud, nihil est nisi motus aut dispositio aliqua acquisita ex motu. »

[5] *Ibid*. p. 96-97.

[6] *Summa*, art. 32, qu. 5, p. 98 : « De *quando* sciendum quod est praedicamentum accidentis, quia super aliquod accidentale ex tempore per motum in temporali derilicto fundatur, quod accidit rei temporali ex connexione eius cum tempore. »

est symétriquement opposé au lieu puisque c'est le contenant qui définit le contenu en tant qu'habit[1].

Figure 4 : Division selon les modes de participation, Henri de Gand, *Quodlibet* V, question 2



La ligne de démarcation entre les catégories absolues et relatives réside sur le fait que pour les trois premiers modes d'être (*rationes*) il y a une *res* correspondante avec laquelle elles composent la catégorie – ce qui n'est pas le cas des sept suivantes. De ce fait, les sept catégories relatives tirent leur fondement des trois premières sur lesquelles elles se fondent. Cette bipartition est formulée clairement dans les questions 1 et 2 du *Quodlibet* VII de l'Avent 1282, où Henri de Gand écrit :

> Dans la totalité des créatures, il n'y a que les trois choses appartenant aux trois prédicaments primordiaux, à savoir à la substance, à la quantité et à la qualité, tout le reste ne sont que des raisons et des intentions de l'intellect auprès de ces trois choses et ne sont pas quelque chose par leur propre réalité, si ce n'est en ce qu'elle se fondent sur ces trois choses prédicamentales[2].

[1] *Summa*, art. 32, qu. 5, p. 99 : « Sequitur de aliis tribus praedicamentis quae, ut dictum est, important accidentales respectus fundatos super dispositionem aliquam accidentalem acquisitam in mobili ex connexione sua ad terminus ad quem est motus. Quae non est nisi dispositio continentiae locati a loco, vel eius quod habet rationem locati, ab eo quod habet rationem locati. [...] Primo modo sunt praedicamentum *ubi* et *situs* ; secundo modo est praedicamentum habitus ». Sur le lieu, p. 100-102, sur le site p. 102-104, sur l'habitus, p. 104-107.

[2] Henri de Gand, *Quodl.* VII, qu. 1-2, *Quodlibet* VII, in *Opera omnia*, vol. XI, éd. G. A. Wilson, Leuven, Leuven University Press, 1991, p. 34-35 : « In tota universitate creaturarum non sunt nisi tres res trium primorum praedicamentorum, substantiae scilicet, et quantitatis et quantitatis : cetera autem sunt rationes atque intentiones intellectus circa illa tres res, non habentes aliquid propriae realitatis nisi quia fundant in rebus illorum praedicamentorum. »

Dans ce texte, Henri de Gand explique que seules existent réellement et absolument les trois premières catégories (substance, qualité, quantité). Les autres, qui sont relatives, n'existent qu'en vertu d'un acte de l'intellect. Ainsi elles ne sont qu'une certaine raison ou qu'une intention posée et imposée sur ces trois choses primordiales. Les sept catégories relatives tirent leur réalité du fondement, c'est-à-dire la substance, la qualité et la quantité. Elles sont qualifiées d'intentions produites par l'intellect auprès des choses réelles. Ce passage montre l'influence qu'Henri de Gand a pu exercer sur Dietrich de Freiberg. Tout comme dans la question 5 du 32^{e} article de la *Summa*, Henri de Gand déduit dans ces deux premières questions du *Quodlibet* VII un triple mode d'être de l'étant :

> L'être se distingue à partir de soi-même selon divers modes d'être. En effet, l'être qui correspond ou qui est né pour correspondre à une chose, n'existe que sous un triple mode : soit en soi, soit dans un autre, soit en rapport à un autre, subsistant en soi-même, inhérant dans un autre, ou dirigé vers un autre. Et c'est ainsi qu'il assume les trois modes prédicamentaux, à savoir la substance, et les accidents absolus ou relatifs[1].

L'étant peut se trouver en soi (*in se*), ce qui correspond au mode d'être de l'existence en soi (*in se sistendo*), ou dans un autre (*in alio*), ce qui est le mode d'être de l'inhérence (*in alio inhaerendo*), ou par rapport un autre (*ad aliud*) qui définit le mode d'être de ce qui tend vers autre chose que soi-même (*ad aliud inclinando*). Ces trois modes d'être recoupent trois modalités catégorielles, à savoir : la substance, les accidents absolus (qualité et quantité) et relatifs (les sept suivants). Les deux premiers modes d'être sont incompatibles l'un avec l'autre, alors que le mode d'être relatif peut composer aussi bien avec le mode d'être substantiel (*in se*) que le mode d'être accidentel (*in alio*), ce qui conforte l'argumentation gandavésienne montrant que le mode d'être relatif se fonde sur les deux premiers, à savoir le mode substantiel et le mode accidentel, puisqu'il n'existe aucune chose réelle qui lui corresponde[2]. De cette *divisio entis* il découle que les deux premiers modes correspondent à des choses réelles différentes et incompatibles dans la nature, comme les substances et les accidents, ce qui n'est pas le cas de la raison prédicamentale relative (*ad aliud*) qui peut convenir à toutes. Par conséquent, le mode relatif peut s'accorder soit avec la substance, soit avec les accidents de qualité et de quantité, ce qui implique qu'une même chose (*res*) peut être

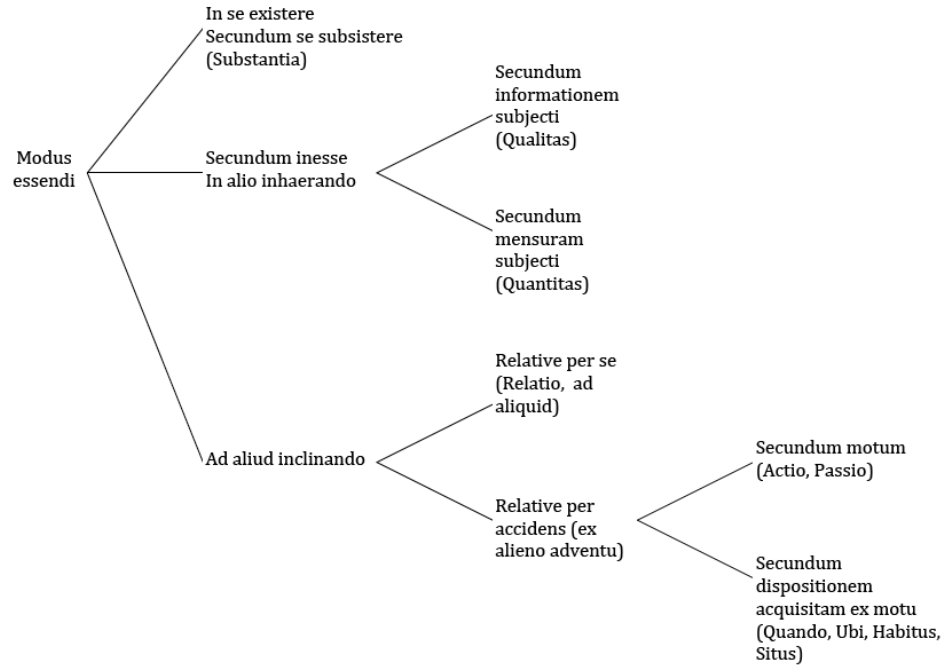
---

[1] *Quodl.*, VII, qu. 1 et 2, p. 28 : « Ex parte autem ipsius esse distinguitur penes diversos modos essendi. Esse enim quod convenit aut natum est convenire rei, non est nisi secundum triplicem modum : aut in se aut in alio aut ad aliud, in se sistendo, in alio inhaerendo, ad aliud inclinando. Et sumuntur penes hoc tres modi praedicamentorum : substantiae scilicet, accidentium absolutorum, et relationum. »

[2] *Quod.*, VII, qu. 1 et 2, p. 28-29 : « Istorum trium modorum essendi duo primi ita sunt diversi, quod omnino repugantes, nec possunt fieri circa eadem rem. Ei enim rei cui convenit esse in se, nullo modo potest convenire in alio. [...] Cui enim convenit esse in se secundum rationem praedicamenti substantiae vel in alio secundum rationem praedicamenti accidentis aboluti, bene potest convenire esse ad aliud secundum rationem praedicamentum relationis. »

en même temps à la fois absolue, selon les deux premiers modes, et relative selon le troisième. Une même chose peut donc être absolue et relative, selon le mode d'être considéré, sans que cela n'inclue aucune contradiction. Au sens strict, ou plutôt dans le vocabulaire d'Henri de Gand, au sens de l'*ens existens in actu* comme nous le verrons plus tard, il n'y a donc dans la création que trois types de choses : des substances, des qualités, des quantités. En effet, tout comme dans le texte de la *Summa*, la substance forme une catégorie qui ne supporte aucune subdivision ultérieure, alors que les accidents absolus se différencient selon le mode de l'inhérence : quelque chose peut inhérer dans un sujet, soit en l'affectant (qualité), soit en le mesurant (quantité). Henri précise alors que ces deux modes spéciaux s'excluent mutuellement : une qualité ne peut mesurer, de même qu'une disposition ne peut quantifier, ce qui sépare rigoureusement les deux catégories[1].

Figure 5 : Division des catégories par les modes d'être, Henri de Gand, *Summa*, art. 32, question 5.



[1] *Quodl*., VII, qu. 1 et 2, p. 29 : « Si vero velimus distinguere rem cui convenit esse, ratione ipsius rei, hoc similiter non est nisi tripliciter, secundum triplicem rem ex se absolutam, scilicet substantiae, quantitatis et qualitatis. Quarum prima est unius praedicamenti tantum, scilicet substantiae, quia esse in se subdistingui non potest. Esse autem in alio per inhaerentiam distinguitur in duo secundum duos modos inhaerendi, scilicet sub ratione afficientis subiectum, quod proprium est praedicamento qualitatis, vel in ratione mesurantis, quod est proprium est praedicamento quantitatis. Et sic res cui convenit esse inaherendo nullo modo convenire potest rei qualitatis, neque rei quantitatis inesse afficiendo. »

Dietrich de Freiberg reçoit les analyses d'Henri de Gand, ce dont témoigne la reprise du distinguo inaugural entre la chose et la réalité prédicamentale. Sa dérivation catégorielle prolonge la division des catégories absolues et relatives mise en évidence par Henri de Gand. Tout comme le Maître Gantois, Dietrich connaît trois catégories absolues, les substances, les qualités et les quantités, qui sont considérées comme primordiales chez les deux penseurs[1]. Les sept autres se réunissent par le fait d'être relatives, et par là elles nécessitent une intervention de l'intellect, qui va imposer une intention ou une raison relative (*ad aliud*) sur les choses absolues[2]. La chose prédicamentale forme le fondement et l'ancrage réel des autres raisons prédicamentales qui n'existent que par le mode selon lequel elles sont conçues. Or il convient d'évaluer les limites de ce parallèle entre le *De origine* et les textes d'Henri de Gand que nous avons mentionné : la question 5 de l'article 32 de la *Summa* et les deux premières questions du *Quodlibet* VII. Au vu des convergences textuelles, il est possible d'affirmer que la distinction théodoricienne entre les trois catégories naturelles absolues et les sept catégories relatives, produites par l'intellect, témoigne d'une lecture directe des textes d'Henri de Gand. Dietrich aurait également pu suivre les disputes du Maître Gantois, — ce qui n'est pas impossible au vu de leurs biographies respectives, car le permier a pu être bachelier sententiaire lorsque le second était maître en théologie[3]. Cependant, la phrase qui clôt la démonstration de la deuxième question du *Quodlibet* VII suggère fortement que les sept dernières catégories ne sont que des raisons ou des intentions que l'intellect humain attribue aux trois genres de choses absolument réelles : les substances, les qualités et les quantités. Or cette compréhension des sept catégories mineures comme des intentions que l'intellect impose aux choses pourrait amener à les déréaliser ces catégories. Les sept dernières catégories ne seraient plus des genres de l'être ou des parties de l'étant, mais des modes idéels des trois

---

[1] *Quodl*., VII, qu. 1 et 2, p. 6 : « Rerum autem naturalium quaedam sunt additae secundum se et ad se ipsas, quaedam non sed ad aliud vel in respectu ad aliud solum. De primo modo rerum sunt tantummodo res trium praedicamentorum : substantiae scilicet, quantitatis et qualitatis. De secundo modo sunt res aliorum septem praedicamentorum […] quarum quia non est aliqua realitas propria alia a realitate aliorum trium generum, super quae fundantur. »

[2] *Quodl*. VII, qu. 1 et 2, p. 29 : « Esse similiter ad aliud distinguitur secundum diversos modos essendi ad aliud in septem praedicamenta. »

[3] Il apparaît que Dietrich de Freiberg a pu être bachelier sententiaire entre 1272 et 1280, comme le démontre L. Sturlese grâce à une lettre d'Ulrich de Strasbourg. Sur la reconstitution du *curriculum vitae* de Dietrich, cf. *Dokumente und Forschungen*, p. 3-11. Dietrich de Freiberg fait lui-même référence à son séjour parisien et aux disputes qu'il aurait suivies : « Ad ultimam rationem dicendum, quod arguunt de lapidibus, quod etiam est Achilles eorum, et reputant demonstrationem ; sic ego fui praesens in quandam disputatione Parisius, et auditivi quod hoc dicebat unus solemnis magister, qui tunc actu disputabat et habuit totum studium, quia solus disputabat primam quaestionem suam post principium suum, sicut moris est Parisius » (DII, II, 30, p. 169). L. Sturlese met en doute la conclusion de E. Krebs selon laquelle ce « Solemnis Magister » désignerait Henri de Gand, qui devient maître en théologie en 1275, et couramment dénommé ainsi. En effet, l'argument des pierres se retrouve tout autant chez Godefroid de Fontaines, il est un *topos* des disputes des artiens sur l'éternité du monde.

choses naturelles. Ceci est une conséquence de l'inclusion des sept catégories relatives sous le genre de la relation qui, comme l'avaient noté Averroès, Thomas d'Aquin et Albert le Grand, possède moins d'être que la substance, ou un être moindre, débile, affaibli[1].

La difficulté de ce parallèle entre les deux penseurs tient à leur interprétation respective des prédicaments en terme de première et de seconde intention. Il convient de se demander si leurs conceptions des catégories en termes logiques entre les choses de première et de seconde imposition, ou de première et seconde intention, les noms de choses et les noms de noms peuvent se rejoindre. Le *Quodlibet* VII suggère que les catégories absolues correspondent à des choses de première intention, alors que les catégories relatives sont des intentions secondes, certains concepts imposés sur la pleine réalité des substances et des accidents. En effet, les catégories relatives se superposent aux catégories absolues qu'elles prennent sous une certaine raison ou un certain aspect. Cet élément pourrait plaider en faveur d'un idéalisme chez Henri de Gand. Par exemple, l'action et la passion[2], ne sont pas deux choses différentes, mais deux aspects d'une même chose. Ainsi J. Paulus défend que la thèse qu'Henri de Gand a une conception idéalisante des catégories : *«* Il faut donc voir dans les catégories, non à proprement parler, les cadres du réel, mais plutôt ceux que lui donne l'esprit »[3]. Henri de Gand développe dans ce même *Quodlibet* VII une concordance entre les modes d'être et les noms de première et seconde imposition en tant que les catégories sont des prédicaments qui suivent les modes d'être. Étant donné qu'il existe un triple mode d'être *in se*, *in alio*, *ad aliud*, il faut que lui corresponde une triple imposition des noms :

> Pour comprendre, à propos de cette déclaration importante sur les prédicaments que l'on a dite, quels sont les noms des choses attachés aux prédicaments, de quelle manière et à quel signifiant on effectue l'imposition de cette chose ou de celle-là, il faut savoir ce qu'on a dit auparavant, qu'à une chose à laquelle correspond ou est apte à correspondre l'être en soi, ou

---

[1] Albert le Grand, *De praedicamentis*, tract. 1, chap. VII, p. 164-165 ; Thomas d'Aquin, *In met*., XII, 4, p. 578.

[2] *Quodl*., VII, qu. 2, p. 32 : « Ubi autem sunt diversi modi essendi non repugnantes, sed sese compatientes circa idem, quaemadmodum sese compatiuntur circa idem modus in se et ad aliud, et similiter modus in alio et ad aliud, sicut dictum est, non necessario significant illa praedicamenta diversas res et essentias neque penes illas distinguuntur, — Quod expresse patet in actione et in passione, quae non nisi diversos respectus nominant circa eundem motum, qui secundum quod significatur nomine motus, est de alio praedicamento, sed solum penes diversos modos essendi et ratione praedicamentorum » ; *Ibid*., p. 34 : « Et quod assumitur secundum Boethium, quod "decem praedicamenta sunt decem prima genera rerum", bene verum est, sed non decem res, nec dixit Boethius aut aliquis philosophorum quod "sunt decem res primorum generum". Hoc enim falsum, quod expresse patet in actione et passione, quae secundum Philosophum III° *Physicorum*, "non sunt nisi duo respectus fundati in eodem motu numero". Falsum etiam in omni praedicamento respectu, licet non sit hoc ita a Philosopho expressum sicut de actione et passione. »

[3] Cette conclusion est réaffirmée à plusieurs endroits : J. Paulus, *op. cit*., p. 162 ; *Ibid*., p. 161 : « Et ces simples remarques montrent à quel point, dans le système d'Henri, les catégories glissent du plan des choses au plan du concept et du langage » ; *Ibid*., p.163 : « Parce que la relation ne semble à Henri comporter qu'un *modus essendi* à l'exclusion de toute essence, il se trouve que les catégories où elle intervient perdent leur portée intégralement réaliste. »

> dans un autre, ou par rapport à un autre, et à quel signifié elle se réfère, il peut y avoir une triple imposition des noms : soit elle se réfère précisément à cette chose, et le signifié précis est cette même chose, soit elle se réfère à celle-ci en tant qu'elle possède tel mode d'être, et la signifie d'après celui-ci, soit elle se réfère à ce même mode d'être et représente précisément ce même mode d'être[1].

Henri explique qu'une triple imposition des noms suit le triple mode d'être qui divise l'étant. Premièrement, l'imposition peut être précise et signifier la chose seule, alors la chose réelle est le signifié précis auquel se réfère le nom, et on obtient un nom de première imposition, autrement dit un nom de chose[2] (par exemple, je dis Socrate est blanc et que je vise la blancheur réelle de Socrate). Deuxièmement, l'imposition du nom peut se réaliser par la conjonction de la raison et de la chose, ou plutôt lorsque la chose est comprise sous son mode d'être et sous la raison de la catégorie, et non en tant que telle directement ; on obtient alors un nom de seconde imposition qui correspond à une intention seconde[3] (par exemple, si je dis que la blancheur est une qualité). Troisièmement, si l'imposition du nom se réfère au mode seul, on obtient une intention seconde de la raison, un nom de nom, il s'agit là encore d'un nom de seconde imposition[4] (par exemple, si je dis que la relation est *ad aliquid*). Lorsque l'imposition des noms réfère à la raison propre de chaque catégorie (substance, quantité, qualité, relation) et non à la chose prise sous cette même catégorie, on obtient toujours une chose de seconde imposition qui correspond à un concept dans l'âme[5]. Étant

---

[1] *Quodl.*, VII, qu. 1 et 2, p. 30-31 : « Ut autem ad maiorem declarationem dictorum intelligamus quae circa praedicamenta sint nomina rerum, et quomodo et ad quid significandum imponuntur haec et illa, sciendum quod circa hoc quod est dictum iam supra, rei cui convenit vel natum est convenire esse in se, aut in alio, aut ad aliud, triplex potest fieri nominis impositio : aut praecise ab ipsa re et ad praecise significandum ipsam rem, aut ab ipsa ut habet talem modum essendi et ad significatum ipsam secundum quod huiusmodi, aut praecise ab ipso modo essendi et ad praecise representandum illum modum essendi. »

[2] *Ibid*., p. 31 « Si primo modo nomen esset impositum rei quae potest esse diversorum praedicamentorum secundum diversos modos essendi, non pertineret res illa potius ad unum illorum praedicamentorum quam ad aliud, et esset absolutissime nomen rei. »

[3] *Ibid*., p. 31 : « Secundo vero modo diversum est nomen impositum tali rei, ut est unius praedicamenti res, et ut est alterius, quemadmodum eidem rei impositum est hoc nomen "albedo" et hoc nomen "similitudo", sed hoc nomen "albedo" ut cui convenit inesse alteri, ispum afficiendo, hoc autem nomen "similitudo" ut cui convenit inesse alteri, ipsum ad aliud ordinando. Similiter, similitudo si fundetur super substantiam, ut super humanitatem, eandem rem significant humanitas et similitudo, sed humanitas ut habet esse in se, similitudo vero ut habet esse in ordine ad alterum, ita quod alia est res significata nomine similitudinis, ut fundatur super substantiam et super qualitatem, sed sub una ratione essendi, scilicet respectus ad alterum. Et est nomen rei, sed ut circa ipsam nata est considerari intentio secunda rationis. »

[4] *Ibid*. p. 31-32 : « Tertio modo diversa sunt nomina imposita vel possibilia imponi secundum diversos illos modos essendi praecise consideratos absque ratione rei substractae et sunt nomina secundarum intentionum circa rem, quemadmodum et hoc nomen 'accidens' impositum est a modo essendi in altero per inhaerentiam, et est secundae intentionis, commune pluribus praedicamentis. Sic, et si a singulis modis essendi singulorum praecise nomina essent imposita, illa similiter essent secundarum intentionum, et singula propria singulis praedicamentis, et significarent praecise rationes praedicamentorum secundum quas sumitur distinctio ipsorum in quantum praedicamenta sunt, non autem penes ipsa res, quia essentiale est praedicamentis quod distinguantur inter se penes ipsos modos essendi qui sunt rationes praedicamentorum, ut nunc dictum est, et etiam alias in quaestione de praedicamentis. »

[5] *Ibid*., p. 6 : « Quo supposito, sciendum est circa secundum, quod eroum quae sunt in creaturis, quedam sunt res aliqua naturalis, quaedam vero non sunt res, sed tantum intentiones secundae intellectus sive rationis circa res, ut

donné que les raisons des sept catégories sont des déterminations mentales produites par l'esprit et des intentions dépourvues de *res* correspondantes, elles se situent pour le Docteur gantois du côté des choses de seconde intention[1]. Sur ce point, la doctrine des catégories de Dietrich de Freiberg se sépare d'Henri de Gand puisque le *De origine* montre que bien que les catégories relatives, dont le principe est l'intellect, n'en sont pas moins des choses de première intention[2]. La comparaison entre Henri de Gand et Dietrich de Freiberg est mise en difficulté par leurs conceptions respectives des choses de première et de seconde intention. Henri de Gand étaye sa division entre les choses de première et de seconde intention sur une théorie de l'imposition des noms. En revanche, Dietrich défend une conception intégralement réaliste des catégories qui sont toutes des choses de première intention, pour la raison qu'elles sont les dix genres de l'étant. En effet, les prédicaments sont pour lui des choses de première intention, des genres réels de l'être, bien que dans le cas des sept dernières, leur principe causal soit l'intellect. Par conséquent, cette comparaison entre Henri et Dietrich fait bien plus ressortir l'originalité de Dietrich qu'elle ne l'altère : en effet, chez ce dernier, les cadres donnés par l'esprit sont tout autant réels que les genres naturels, et bien qu'ils soient constitués par l'intellect, il s'agit des parties de l'étant et des accidents de la substance. Cette divergence de fond provient à la fois de leur conception différente des rapports de l'être et l'essence, et du concept central autour duquel ils ordonnent les prédicaments : pour Henri, c'est celui de chose (*res*), pour Dietrich, l'étant (*ens*).

---

sunt genus, species, differentia, suppositum, praedicatum, propositio, syllogismus et huiusmodi, aut si sunt res, non tamen sunt res naturales. »

[1] *Ibid*., p. 22 : « Ad secundum de relatione, specialiter quod "praedicamentum eius continet propriam rem et essentiam, ergo habet propriam ideam", dicendum quod in omni praedicamento res et essentia praedicamenti aliquid est aliud a ratione ipsius praedicamenti, ita quod praedicamenta quae proprias habent res et essentias, quibus inter se differunt, habent proprias rationes praedicamentorum quibus a invicem distinguuntur. Quamvis enim rebus quas continent, praedicamenta substantiae, quantitatis et qualitatis inter se differunt, habent etiam proprias rationes praedicamentorum quibus a invicem distinguuntur. Quamvis enim rebus quas continent, praedicamenta substantiae, quantitatis, qualitatis inter se differunt, tamen cum hoc proprias habent rationes, quae sunt intentiones secundae, quibus distinguuntur, secundum quod accidens est intentio communis distinguens novem praedicamenta a substantia, cui respondet propria ratio sive intentio, quae nomine substantiae exponitur, cum intelligitur esse nomen secundae intentionis, et aequivoce dicitur 'substantia' cum illa quae significat rem generalissimi in illo praedicamento. Consimiliter in praedicamento relationis est aliquid necessario, quod est ratio illius praedicamenti et nomen secundae intentionis, quae alia est a rationibus aliorum praedicamentorum abolutorum ; quae si appelletur respectus sive 'ad aliquid' aut relatio, et nomen generalissimi significans rem illius praedicamenti cui accidit illa intentio, eodem nomine appelletur, quod credo ita esse, tunc relatio aequivocum est ad intentio secundam illius praedicamenti, et ad generalissimum quod significat rem illius praedicamenti. »

[2] DORP, I (19-20), p. 142-143, mais aussi I (21), p. 143 : « Quod huiusmodi fiant operatione intellectus et quomodo et qua ratione ordinentur in genere praedicamentali et differentia eorum ad res secundae intentionis, infra a principio secundae particulae et deinceps considerandum ».

3) La dérivation analogique des catégories à partir du principe innommé

La deuxième partie du *De origine* développe une dérivation des catégories qui dépendent de la substance[1], selon la raison de leur essence et de leur quidité. Il s'agit de l'explicitation du troisième genre de principe[2], le principe innommé qui démontre le rapport qu'entretiennent les catégories à la substance. Les neuf prédicaments, compris comme des accidents de la substance[3], étants de l'étant, sont pris dans une dépendance ontologique très étroite avec ce dont ils dépendent. L'enjeu est premièrement de démontrer le type de communauté qui revient aux catégories, et deuxièmement de dévoiler l'ordonnancement intrinsèque des prédicaments, en mettant en évidence leur rapport à la substance. En premier lieu, il s'agit de trouver ce qui fait l'unité de chaque catégorie et de justifier la communauté du genre catégoriel, transversal aux dix catégories. Passons brièvement en revue les types d'unité repérés par Aristote dans la *Métaphysique* (1016 b30-1017 a5), aux catégories ne convient pas l'identité numérique : Aristote a énuméré – même si le nombre varie selon les textes – dix catégories ou dix genres de l'être. En effet, l'étant se dit de plusieurs manières, mais n'est pas totalement équivoque : la quantité, la qualité, etc., ne sont pas dix étants différents ou dix essences distinctes. Les catégories ne peuvent pas non plus être réunies sous l'identité spécifique, ni générique, selon l'interdit aristotélicien qui stipule que l'être n'est pas un genre. C'est pourquoi les prédicaments ne partagent pas une communauté générique à la manière dont les individus participent de la même espèce naturelle, l'humanité ou l'équinité, et ce, de manière univoque. L'être ne se divise pas en ses catégories comme autant d'espèces. Leur communauté ne peut pas non plus être comprise comme celle des universaux en l'âme, au motif que les catégories sont des genres de l'étant réel. Les prédicaments ne se rapportent pas à l'étant à la manière, logique, dont les universaux (genres et espèces) sont prédiqués d'un

[1] Le troisième genre de principe dans son rapport à la substance est étudié en DORP, I (23-30), p. 143-145.
[2] DORP, I (5), p. 139
[3] Voir sur ce point, Dietrich définit les catégories comme des accidents réels de la substance : DA, 4 (4), p. 58 : « Quantum autem ad definitiones naturalium entium, quae sunt accidentia, ut quantitas, qualitas et cetera, substantia ingreditur definitionem eorum inquantum substantia et vere ens, quod est ens per se, cuius dicta naturalia accidentia sunt quaedam naturales dispositiones. Ex quo competit dictis accidentibus esse entia inquantum sunt entis, ut dicit Philosophus in Principio VII *Metaphysicae* ; et secundum hoc sunt accidentia secundum propriam rationem accidentium et distinguuntur per novem genera praedicamentorum. » cf. Aristote, *Métaphysique*, VII, 1, 1028a17-20 : « Les autres choses sont appelées des êtres, que parce qu'elles sont ou des quantités de l'être proprement dit, ou des qualités, ou des affections de l'être, ou quelque autre déterminations de ce genre. »

sujet[1] : c'est dans un sens synonyme que Socrate et un chien sont des animaux. Ne reste donc pour comprendre la communauté catégorielle que le rapport analogique, c'est pourquoi nous nous proposons de nous arrêter sur le type d'analogie développé par Dietrich sous ce troisième principe « innommé » qui régit la dérivation des prédicaments.

Le terme d'analogie provient à l'origine de la logique[2], et des théories du langage, il sert à expliquer le texte qui ouvre les *Catégories*[3], les antéprédicaments, portant sur les synonymes, les homonymes et les paronymes dans la traduction et le commentaire de Boèce[4]. Son analyse est redevable des explications de Porphyre qu'il traduit en latin[5]. Dans son commentaire aux *Catégories*, Boèce divise les termes homonymes, c'est-à-dire équivoques : deux termes sont équivoques, soit par le hasard (*a casu*) comme le nom chien convient à un constellation ou à un animal, soit à dessein ou volontairement (*a consilio*), et c'est le type d'équivocité que l'on rencontre dans le classement entre quatre modes de l'analogie. Premièrement, il y a la ressemblance (*similitudo*) entre un homme réel et le même homme peint. Deuxièmement, deux termes sont en rapport en vertu d'une proportion (*proportio*) qui traduit le grec *analogia*. L'exemple donné est celui du principe, comme le rapport du point à la ligne. Troisièmement il existe l'équivocité de provenance (*ab uno*), le dernier et quatrième

---

[1] D. P. Henry, « Predicable and categories », in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge university Press, 1982, p. 128-142.

[2] Sur l'analogie, on se référera à profit aux études détaillées de : P. Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, Vrin, 1962 ; 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, p. 359-365, réimp. in *Quodlibeta, Ausgewählte Artikeln*, Fribourg, 1996, p. 251-295 ; A. de Libera, « Les sources gréco-arabes de la théorie médiévale de l'analogie de l'être », *Les Études philosophiques*, 3/4, 1989, p. 319-345 ; E. Weber, « L'élaboration de la doctrine de l'analogie », *Les Études philosophiques*, 3/4, 1989, p. 385-411 ; E. J. Ashworth, « Signification and Modes of Signifying in Thirteen-Century Logic : A Preface to Aquinas on Analogy », in *Medieval Philosophy and Theology* 1, 1991, p. 39-67 ; *Id*., « Analogy and Equivocation in Thirteenth-Century Logic : Aquinas in Context », *Medieval Studies*, 54, 1992, p. 94-135 ; *Id*., « Suárez on the Analogy of Being. Some Historical Background », *Vivarium* 33, 1995, p. 50-75 ; *Id*., « L'analogie de l'être et les homonymes : Catégories, 1 dans le *Guide de l'étudiant* », *L'Enseignement de la philosophie au XIII^e^ siècle. Autour du « Guide de l'étudiant » du ms. Ripoll 109*, éd. C. Lafleur, Turnhout, Brepols, 1997, p. 281-295 ; *Id*., *Théorie de l'analogie du XII^e^ siècle au XVI^e^ siècle*, Paris, Vrin, 2008 ; J.-F. Courtine, « Aux origines néoplatoniciennes de la doctrine de l'analogie des l'être » et « Différence ontologique et analogie de l'être », *Les Catégories de l'être*, 2003, respectivement p. 167-189 et p. 190-211 ; *Id*., *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Paris, Vrin, 2005.

[3] *Catégories*, 1 a 1-15, trad. Tricot : « On appelle homonymes les choses dont le nom seul est commun, tandis que la notion désignée par ce nom est diverse. Par exemple, animal est aussi bien un homme réel qu'un homme en peinture […] D'autre part, synonyme se dit de ce qui est à la fois communauté de nom et identité de notion. Par exemple, l'animal est à fois l'homme et le bœuf […] Enfin, on appelle paronymes les choses qui, différant les unes de autres par le cas, reçoivent leur appellation d'après son nom : ainsi grammaire vient de grammairien, et de courage, l'homme courageux. »

[4] Boèce, *In Cat*., PL 64, 166B-C.

[5] *In Aristotelis Categorias expositio per interrogationem et responsionem*, éd. Busse, in *Commentaria in Aristotelem Graeca* (CAG), Berlin, t. IV, 1, 1887 ; *Commentaire aux Catégories d'Aristote*, trad. R. Bodeüs, Paris, Vrin, 2008.

cas est à l'inverse l'équivocité par rapport à une fin unique (*ad unum*). Les exemples donnés à cet endroit sont ceux qu'Aristote prend dans la *Métaphysique* : pour l'unité de provenance (*ab uno*), la médecine, pour l'équivocité d'intention (*ad unum*), la santé. Guillaume de Moerbeke, au XIII^e^ siècle délaisse le terme de *proportio* employé par Boèce, et opte pour une version transparente du grec dans sa traduction du *Commentaire aux Catégories* de Simplicius (1266). Ainsi il passe le terme *analogia* dans le lexique philosophique latin[1]. C'est ce terme d'analogie que l'on trouve dans le texte de Dietrich pour qualifier le rapport des catégories à la substance :

> En effet, les étants de ce troisième genre sont ceux qui sont pris selon la raison de l'analogie par laquelle ils sont attribués à un certain sujet. Cette attribution leur revient par soi et selon la raison de leur essence, d'où la raison d'étant qui leur est ainsi attribuée leur revient par essence et non par la seule dénomination. Elle ne leur revient pas non plus selon l'attribution à quelque chose comme à sa fin, comme par exemple lorsqu'on dit que l'urine, la diète, ou l'exercice sont sains par rapport à la santé de l'animal qui est la finalité, ni par l'attribution à quelque agent, comme lorsqu'on dit que le régime ou la diète sont médicinaux par attribution au médecin ou à l'art médical qui sont proprement agents dans ce genre. En effet, dans ces deux cas, l'attribution leur échoit de manière accidentelle, de sorte qu'ils ne sont pas par essence ce qui est prédiqué selon cette attribution. Et ces trois modes d'analogie sont distingués au début du IV^e^ livre *Commentaire à la Métaphysique* [d'Averroès][2].

Le décalage entre la conception théodoricienne de l'analogie et son origine sémantique est remarquable[3]. Dietrich ne limite pas l'analogie à sa fonction linguistique, logique ou grammaticale, puisqu'il en va de l'essence des étants analogués. Et bien plus, il construit l'analogie entre la substance et les catégories contre le modèle de l'attribution prédicative ou par dénomination. Cette dénomination demeure extrinsèque à l'essence du sujet auquel elle s'attribue, elle n'engage pas l'être des termes en rapport. Contre ceci, Dietrich définit le rapport entre la substance et les prédicaments selon le modèle de l'analogie d'attribution par soi et essentielle[4]. En cela, elle diffère à la fois de l'attribution à quelque chose comme à sa

---

[1] Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*. *Traduction Guillaume de Moerbek*e, éd. A. Pattin, Louvain, Publications universitaires de Louvain, Paris, Béatrice-Nauwelaeart, 1971, p. 42. Jacques de Venise, traducteur des *Seconds analytiques*, fait ce même choix de traduction, comme l'indique J. E. Ashworth, *Les Théories de l'analogie*, p. 28-31.

[2] DORP, II (7), p. 145-146 : « Sunt enim ea entia huiusmodi tertii generis, quae sumuntur secundum rationem analogiae, qua attribuuntur alicui subiecto. Quae attributio convenit eis per se et secundum rationem suae essentiae, unde et per essentiam et non secundum solam denominationem convenit sic attributis ratio entis. Non sic autem ea, quae dicuntur per attributionem ad aliquid sicut ad finem, ut urina vel diaeta vel exercitium dicuntur sana per respectum ad sanitatem animalis, quae est finis, vel per attributionem ad aliquod efficiens, ut diaeta vel herba dicitur medicativa per attributionem ad medicum vel artem medicinae, quae proprie est efficiens in hoc genere : hoc enim accidit sic attributis, unde nec per essentiam sunt id, quod praedicatur de ipsis secundum hanc attributionem. Et hi tres modi analogiae distinguuntur super principium IV *Metaphysicae*. »

[3] Pour mesurer les transformations et les enrichissements successifs du concept d'analogie, voir l'article d'A. de Libera, « Les sources gréco-arabes de la théorie médiévale de l'analogie », p. 319-345 , ainsi que l'ouvrage de J. E. Ashworth, *Les Théories de l'analogie.*

[4] On retrouve le même modèle d'analogie dans un contexte théologique où Dietrich l'emploie pour expliquer la processus des étants à partir du Premier principe, Dieu. *De sub. theol*., III, 6, p. 281 : « Quae igitur in hac

fin (*ad aliquid sicut ad finem*) qui reprend la proportion boétienne *ad unum*, à un terme unique final, et de l'attribution par quelque chose d'efficient (*ad aliquod efficiens*), qui reprend l'analogie de provenance *ab uno*. La raison de l'analogie qui régit la dérivation des catégories est donc une attribution qui concerne l'essence des étants auxquels elle s'attribue. En effet, les prédicaments n'existent qu'en vertu du rapport ontologique qu'ils entretiennent avec la substance, étant donné qu'ils sont compris sous la raison commune d'accidents de l'étant, d'étants de l'étant. Les catégories sont en vertu d'une attribution par soi et par essence à la substance, elles se définissent comme des dispositions de la substance :

> En outre selon le Philosophe au début du livre IV de la *Métaphysique*, l'étant qui est prédiqué de chacun des dix genres catégoriels est prédiqué par essence et dit l'essence de chacun d'eux. Or il est prédiqué de la substance en tant qu'elle est par soi et absolument étant ; il est prédiqué des accidents par attribution des accidents à la substance, car les accidents sont des étants dans la mesure où ils sont [quelque chose de l'étant] véritable, c'est-à-dire de la substance. Par leur essence, ils sont pourtant des formes et des dispositions. Par essence, ils sont donc dits étants par attribution à la substance, dans la mesure où ils ne sont rien d'autre que des dispositions de la substance. Comme le dit expressément le Commentateur et selon les conclusions de la raison, telle est donc l'essence de tout accident : être une disposition de la substance. L'analogie qui intervient entre les accidents et la substance s'établit par l'attribution des accidents à la substance ; de même, du fait que l'étant est prédiqué de la substance et de l'accident selon l'antériorité et la postériorité[1].

---

scientia tractatur de tota universitate entium – et secundum processum eorum a Deo et secundum ordinem in ipsum et secundum dispositionem entium et proprios modos eorum inditos ipsis entibus a Deo […] necesse est omnia convenire in una ratione subiecti, quod vocetur, sicut et vere est, ens divinum, quod primo et simpliciter et essentialiter convenit primo omnium principio, reliquis autem per attributionem ad ipsum, quantum ad modos attributionis iam dictos. Distinguit enim Commentator super principium IV *Metaphysicae* modos attributionis quos attenditur aliqua ratio analogiae : Attribuitur alicui aliquid tamquam efficienti, ut herbae vel medicinae dicuntur medicativae per attributionem ad artem medicinae ; item fit attributio ad aliquid tamquam ad finem, ut exercitium est causa sanitatis vel urina dicitur sana, quia signum sanitatis ; tertio modo attribuuntur accidentia substantiae tamquam subiecto, subiecto, inquam, non tamquam in potentia, sed potius tamquam magis formali, cui formaliter et simpliciter et essentialiter et vere convenit ratio entis, et consequenter alia dicuntur entia quia sunt talis entis dispositiones. » Puisque Dietrich distingue deux sens de la métaphysique, comme science divine des philosophes où l'étant est compris dans son ordonnancement à Dieu, et comme métaphysique au sens d'ontologie où l'étant est considéré en soi, nous laissons de côté le type d'analogie de proportion entre Dieu et les créatures pour la raison qu'elle ne concerne pas l'analyse catégorielle.

[1] DQE, 10 (6), trad. C. König-Pralong, p. 191-193 : « Praeterea secundum Philosophum in principio IV *Metaphysicae* ens praedicatum de unoquoque decem generum praedicamentorum praedicatur per essentiam et dicit essentiam uniuscuiusque eorum. Praedicatur autem de substantia, inquantum est per se et simpliciter ens, de accidentibus autem per attributionem eorum ad substantiam, quia sunt entia in eo, quod sunt entis veri, quod est substantia. Igitur per essentiam convenit accidentibus dici entia per attributionem ad substantiam. Sunt autem per suam essentiam formae quaedam et dispositiones. Ergo per suam essentiam dicuntur entia per attributionem ad substantiam, inquantum non sunt nisi substantiae dispositiones. Haec est igitur essentia accidentis cuiuscumque esse dispositionem substantiae, sicut etiam dici Commentator expresse et ratio concludit. Analogia igitur, quae attenditur inter accidentia et substantiam, convenit per attributionem accidentium ad substantiam ; item in eo, quod ens praedicatur secundum hoc per prius et posterius de substantia et accidente » ; cf. Averroès, *In Met.,* IV, comm. 2, Venetiis, 65 vI : « Et similiter hoc nomen ens, licet dicatur multis modis, tamen in omnibus dicitur ens, quia attribuitur primo enti substantiae. Et istae attributiones in unoquoque eorum sunt diversae. Praedicamenta enim attribuuntur substantiae, non quia est agens aut finis eorum, sed quia constituuntur per illam, et subiectum est eorum. Et universaliter non dicuntur entia, nisi quia sunt dispositiones entis. »

Une telle conception de l'analogie de l'être est tout à fait étrangère à la pensée d'Aristote[1] qui, dans ses textes, étudie une proportion à quatre termes qui provient des mathématiques (a/b = c/d, ce que *a* est à *b*, *c* l'est à *d*[2]) ou analyse les types d'homonymie langagière en vue d'éviter les fallacies[3]. Dans les différents textes – que la tradition va en quelque sorte unifier dans une théorie et assimiler selon leur entrée progressive par les diverses entreprises de traductions latines d'Aristote – le Stagirite développe une unité analogique par rapport à une signification principale[4]. C'est ce que les commentateurs ont appelés le *focal meaning*[5] : les termes sont analogiques dans la mesure où ils se rapportent à une unité focale de signification. Cette théorie montre que les différents sens de l'être s'unifient par rapport à un sens unique et primordial, elle vient des commentaires à la *Métaphysique*, IV, 2 (1003 a 33-35)[6]. Par conséquent, dans l'analogie *pros hên*, il en va de la signification de l'étant et de ses multiples sens. Il est difficile de saisir la manière dont cette théorie sémantique va progressivement devenir une théorie ontologique, où c'est l'étant lui-même qui devient analogique, et non simplement la façon dont il se dit. Parmi les transferts théoriques et les médiations qui concourrent à la théorie de l'analogie d'attribution, nous en soulignerons deux principaux, parce qu'ils les sont plus reconnaissables dans la doctrine de Dietrich. Dans le texte du *De quiditate entium*, Dietrich montre que l'être se prédique selon l'antérieur et le postérieur. Il ne s'agit pas simplement de souligner que l'être se dit selon un rapport d'antériorité et de postériorité, mais de montrer que l'être lui-même est pris dans une dérivation entre un étant premier et des étants seconds et dérivés. Cette inflexion décisive de l'analogie attributive est due à la *Métaphysique* à Avicenne[7] qui, par ce rapport d'antériorité-

---

[1] Comme l'a démontré P. Aubenque, *Le Problème de l'être*, p. 190-199, et dans ses articles : « Les origines de l'analogie de l'être. Histoire d'un contresens », *Les Études philosophiques*, 1979, p. 3-12 ; et « Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélicienne de l'analogie de l'être », *Les Études philosophiques*, 3-4, 1989, p. 291-304

[2] *Éthique à Nicomaque*, I, 6, 1096 b 36-31.

[3] Aristote, *Réfutations sophistiques*, 1,7.

[4] *Éthique à Nicomaque*, I, 4, mais surtout *Métaphysique*, IV, 2.

[5] J.-L. Austin, *Philosophical papers*, Oxford, 1961, p. 71 ; J.E.L, Owen, « Logic and Metaphysics in some earlier works on Aristotle », in *Logic, Science and Dialectic. Collected papers in Greek philosophy*, London, Duckworth, 1986.

[6] Aristote, *Métaphysique*, IV, 2, 1003, a33-35, trad. Tricot : « L'être se dit en plusieurs sens, mais c'est toujours relativement à un terme unique, à une même nature. Ce n'est pas une simple homonymie, mais de même que tout ce qui est sain se rapporte à la santé, telle, telle chose parce qu'elle est le signe de la pensée, telle autre enfin parce qu'elle est capable de la recevoir ; de même encore que le médical a trait à la médecine, et se dit, ou de ce qui possède l'art de la médecine, ou de ce qui est naturellement propre, ou enfin de ce qui est l'œuvre de la médecine et nous pouvons trouver d'autres exemples de choses qui sont dites relativement à un terme unique ; de même aussi l'être se prend en de multiples acceptions, mais, en chaque acception, toute dénomination se fait par rapport à un principe unique. »

[7] *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I-IV, éd. S. Van Riet, Leiden, Brill, Louvain, Peeters, Brill, 1977, I, 5, p. 40 : « Dicemus igitur quod quamvis ens, sicut scisti, non sit genus nec praedicatum aequaliter de his quae sub eo sunt, tamen est intentio in qua conveniunt secundum prius et posterius ; primum autem est quidditati quae est in substantia, deinde ei quod est post ipsam. Postquam autem una intentio est ens secundum

postériorité, transforme l'analogie sémantique à un sens primordial (*focal meaning*) en une analogie qui explique la façon dont quelque chose de l'étant dérive sa quidité et son essence d'autre chose qui lui est premier. Cette analogie ontologique permet de comprendre le rapport entre la substance et ses accidents. Grâce à la distinction par Avicenne de l'antérieur-postérieur dans l'intention de l'étant, c'est l'étant lui-même qui est devenu analogique.

La seconde autorité à laquelle se réfère explicitement Dietrich dans ce passage est Averroès chez qui on trouve la tripartition de l'analogie entre la provenance, la fin et l'attribution[1]. En témoigne la transformation opérée par Averroès de l'analogie de provenance (*ab uno*) dont l'exemple est la médecine à une attribution selon un agent ou une cause efficiente que Dietrich reprend telle quelle. Or l'apport le plus significatif d'Averroès réside, comme l'a démontré A. de Libera[2], en son interprétation concordante du livre IV, 2 de la *Métaphysique* d'Aristote et du livre VII qui traite de la substance. Par une analyse de la paronymie ou de la dénomination, Averroès conçoit l'accident comme une flexion ou une disposition de la substance[3]. L'accident devient un mode d'être ou une manière d'être, ce qui le vide de toute essence et de toute quidité propres. Averroès prend le modèle de la dénomination, l'étude linguistique des paronymes, pour comprendre la dérivation ontologique de la substance en ses accidents, qui ne sont pas simplement conçus comme postérieurs, mais également comme un mode d'être dégradé de ce que la substance est pleinement : vraiment étant. Par conséquent, Averroès réélabore le rapport des catégories à la substance selon l'attribution à un sujet en fonction d'une dépendance essentielle et quiditative : les prédicaments sont des flexions ou des cas de la substance, ce par quoi l'étant ne s'attribue à la substance et aux accidents ni de manière univoque ni de manière équivoque. Les accidents catégoriels dérivent essentiellement et formellement de la substance. Cette dépendance entraîne une déperdition d'être qui montre qu'ils n'existent que dans le rapport qu'ils entretiennent avec leur sujet. On observe à quel point la formulation du troisième principe innommé est influencée par la conception rushdienne de l'analogie par l'attribution à un sujet.

L'analogie essentielle et par soi préside à la déclination des catégories dans le *De origine*, elle provient de la synthèse entre les apports avicenniens et rushdiens. À Avicenne,

---

hoc quod assignavimus, sequuntur illud accidentialia quae sunt propria, sicut supra diximus. Et ideo eget aliqua scientia in qua tractetur de eo, sicut omni sanativo necessaria est aliqua scientia. »

[1] Averroès, *In Arist. Metaph.*, IV, c. 2, *Opera* 8, Venetiis, f. 65 vA.

[2] Sur l'analogie de l'accident à la substance, comprise sur le modèle de la dénomination linguistique et ses conséquences pour une métaphysique de l'étant, voir en particulier, Alain de Libera, « Les sources gréco-arabes de la théorie médiévale de l'analogie de l'être » , p. 337-345.

[3] Averroès*, In Arist. Metaph*., IV, comm. 2, Venetiis, f. 65 v I-K.

Dietrich reprend l'idée de dérivation selon l'antérieur et le postérieur qui vaut pour le rapport de la substance et les accidents. À Averroès, l'idée que l'accident est une flexion de la substance, un mode dégradé. Il n'est qu'une disposition de celle-ci dont il dépend dans son être, sa quidité et sa définition. Cette fusion des héritages, latin d'une part avec les analyses de Boèce (et grec par ses traductions de Porphyre), et arabes d'autre part, a été réalisée par Albert le Grand[1]. Le Docteur Universel réunit la conception avicennienne du rapport de dérivation entre la substance et l'accident du premier au second et averroïste de la définition de l'accident comme quelque chose de l'étant, une disposition de l'étant de la substance, ce qui ménage une donnée proportionnelle ou un rapport de convenance entre les *analoga*[2].

On trouve égalemement cette dérivation des catégories d'apris le modèle d'attribution à la substance dans les textes de Thomas d'Aquin, en particulier dans le *De naturae principiis*, dont nous avons déjà relevé la proximité avec le premier chapitre du *De origine* :

> Il y a des choses qui sont identiques quant au nombre, ainsi Socrate et "cet homme-ci" prononcé en signifiant Socrate. Il en est d'autres qui, diverses quant au nombre sont identiques quant à l'espèce, comme Socrate et Platon, qui, tout en ayant en commun l'espèce humaine, diffèrent toutefois par le nombre. Il y a des choses qui diffèrent quant à l'espèce mais qui sont identiques quant au genre, ainsi l'homme et l'âne, qui ont en commun le genre animé. Il y a enfin des choses qui sont diverses quant au genre, mais qui sont identiques seulement selon l'analogie, comme la substance et la quantité. Celles-ci n'ont pas en commun un genre, car elles […] n'ont en commun que l'être. Pour entendre ceci, il faut savoir qu'à plusieurs sujets on attribue un [même] prédicat de trois manières : univoque, équivoque et analogique. […]
>
> De manière analogique, on attribue un même prédicat quand, appliqué à plusieurs sujets aux raisons diverses, il convient à l'un de ces sujets par identité – ainsi "sain" qui se dit du vivant corporel, de l'urine et du remède – mais ne possède pas pour les autres sujets de signification tout à fait identique. En effet "sain" se dit de l'urine comme de l'indice de la santé, du vivant corporel comme du sujet de la santé et du remède au titre de cause de la santé. Mais toutes ces raisons d'attribuer le prédicat "sain" se prennent eu égard à une fin unique, la santé.
>
> Tantôt les termes qui sont en commun par mode de l'analogie, c'est-à-dire par mode de proportion, de mise en rapport ou de partage de quelque chose de commun, sont attribués en considération à une fin unique, comme dans l'exemple susdit. Tantôt ils sont attribués eu égard à un agent unique, par exemple "médical" qui se dit aussi bien du médecin, que de la "bonne femme" (*vetula*) qui soigne sans disposer de cet art, ou encore de l'instrument (chirurgical), cette attribution s'effectuant en référence à une cause agente unique, qui est le médical.
>
> Tantôt l'attribution s'effectue en référence à un sujet unique, ainsi l'être (*ens*) est attribué à la substance, à la qualité et à la quantité et aux autres prédicaments. Ce n'est pas que soient identiques, la raison selon laquelle la substance est dite « être » et celle de la quantité, etc., mais parce qu'à tous les prédicaments est attribué l'être du fait que tous s'attribuent à la

[1] Albert le Grand, *Super Porphyrium De V Universalibus*, éd. M. Santos Noya, p. 10 : « Adhuc autem voci significative ad placitum secundum quod est in intellecti quaerentis scientiam ignoti per notum, accidunt quinque, scilicet quid sit univoca, et quaedam diversivoca, quaedam autem multivoca, etiam quaedam aequivoca, quaedam vero analoga sive proportionata, quae apud Arabes vocantur convenientia. […] Analoga autem sunt proportionaliter dicta, ut Arabes dicunt, convenientia : et sunt media inter univoca et aequivoca, quae sunt imposita diversis secundum esse et substantiam per respectum ad unum cui proportionantur, sicut ens, quod dicitur de substantia primo et principialiter, et de accidente secundario, quia est aliquid entis : et quantitas dicitur ens, quia est mensura entis : et qualitas dicitur ens, quia est dispositio entis. »

[2] Sur la théorie albertinienne de l'analogie et son importance pour Dietrich de Freiberg, voir l'ouvrage de A. de Libera, *Métaphysique et Noétique. Albert le Grand*, Paris, Vrin, 2005, p. 101-142.

> substance en tant que celle-ci est le sujet de tous. Donc l'être est attribué à la substance en un sens prioritaire (*per prius*) et aux autres prédicaments en un sens dérivé (*per posterius*).
>
> Ainsi l'être n'est pas le genre de la substance ni de la quantité, car aucun genre n'est attribuable à aucune de ces espèces en un sens soit prioritaire, soit dérivé. L'être leur est attribué de manière analogique. Voilà pourquoi on enseigne que la substance et la quantité diffèrent selon le genre (catégoriel), mais ont un même être par analogie.[1]

Ce texte-clé de Thomas d'Aquin est la source de la conception de l'analogie que l'on retrouve de manière condensée chez Dietrich de Freiberg. Thomas suit les enseignements d'Albert le Grand qui fusionne les héritages latins et arabes en interprétant le rapport d'antériorité-postériorité entre la substance et les accidents comme une dérivation ontologique d'étants secondaires à partir d'un étant premier. Ceci est par suite compris sur le modèle de la relation entre ce qui est pleinement étant et ce qui l'est de manière diminuée, comme une flexion, une modification de la substance, idée que l'on doit à Averroès. C'est la jonction entre le sens avicennien et rushdien qui permet à Dietrich de Freiberg de penser la dérivation des catégories à partir d'un troisième principe innommé dont les catégories dépendent essentiellement et formellement. La division de l'étant chez Dietrich s'opère par une analogie d'attribution[2] à un sujet et en fonction du rapport que l'étant analogué entretient avec le sujet auquel il s'attribue. Il ne s'agit pas d'une prédication accidentelle, puisqu'il en va de l'essence et de l'identité du prédicament en jeu. L'analogie attributive (ou par attribution) explique de ce fait l'être et l'ordonnancement des catégories à la substance sur un mode intermédiaire : celles-ci ne sont pas purement équivoques puisqu'elles sont quelque chose de l'étant et participent de manière dérivée à la raison d'étant ; l'étant n'est pas non plus attribué de manière univoque : en effet, les catégories ne sont pas dix étants, mais dix genres de l'étant référés à principe antérieur. Cette analogie d'attribution, si on reprend l'appellation de Nicolas de Strasbourg suivant Simplicus, ou celle de Cajétan, décrit la dépendance essentielle des

---

[1] Nous empruntons la traduction française donnée par E. Weber, in « L'élaboration de l'analogie chez Thomas d'Aquin », p. 386-387, et le texte latin voir : *De principiis naturae*, § 6, p. 46-47. Comme l'ont noté A. de Libera et E. Weber (*art. cit*., p. 387) l'exemple de la vieille femme (*vetula*) provient de la traduction latine du *Commentaire à la Métaphysique* d'Averroès, *In Arist. metaph*., IV, comm. 4, Venise, 1560, f. 90vE. Sur l'analogie chez Thomas d'Aquin : B. Montagnes, *La doctrine de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Louvain, Presses universitaires, Paris, Béatrice-Nauwelearts (Philosophes médiévaux 6), 1963 ; E. Wéber, « L'élaboration de l'analogie chez Thomas d'Aquin », *Les Études philosophiques* 3/4, 1989, p. 385-411 ; L. Millet, « Analogie et participation chez saint Thomas d'Aquin », *Les Études philosophiques* 3/4, 1989, p. 371-383 ; R. MacInery, *Aquinas and Analogy*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1996.

[2] L'analogie par attribution à un sujet, qui diffère de l'analogie de provenance et de fin, a donné lieu à l'expression d'analogie d'attribution, chez Cajétan (Thomas de Vio Cajétan, *De nominum analogia*, c. 1, § 3, in B. Pinchard, *Métaphysique et Sémantique. Autour de Cajétan*. Étude et traduction du *De nominum analogia*, Paris, Vrin, p. 114). On trouve une occurrence attestée chez Nicolas de Strasbourg, qui l'attribue à Simplicius, ou plutôt à la traduction latine du *Commentaire aux Catégories* de Simplicius chez Guillaume de Moerbeke : « Dicitur enim, quod secundum Simplicium multiplex sit analogia, scilicet proportionis, attributionis et participationis », in Nicolas de Strasbourg, *Summa philosophiae*, ms. Vat. Lat., 3091, fol. 57vb, transcrit et cité par R. Imbach, « Metaphysik, Theologie und Politik », p. 291.

accidents vis-à-vis de la substance comme de leur principe formel. Sans entrer dans le détail des querelles afférentes à l'analyse des écrits de Thomas d'Aquin après sa mort, nous noterons juste que la conception de l'analogie de Dietrich connaît un retentissement à son époque, qu'elle soit critiquée et rejetée par Nicolas de Strasbourg[1], ou prolongée et poursuivie dans la pensée Maître Eckhart[2].

Grâce à cette attribution analogique, Dietrich de Freiberg explique la dépendance des catégories à l'égard de la substance selon un rapport par soi et essentiel. Cette dérivation des catégories à partir du troisième principe se décline à son tour selon quatre modalités[3]. Cette quadrivision du troisième principe forme l'ordonnancement des catégories qui procèdent de l'étant. La structure de la division de l'étant mise en place dans le *De origine* suit donc le rapport par soi qu'entretient l'accident avec le sujet auquel elle s'attribue.

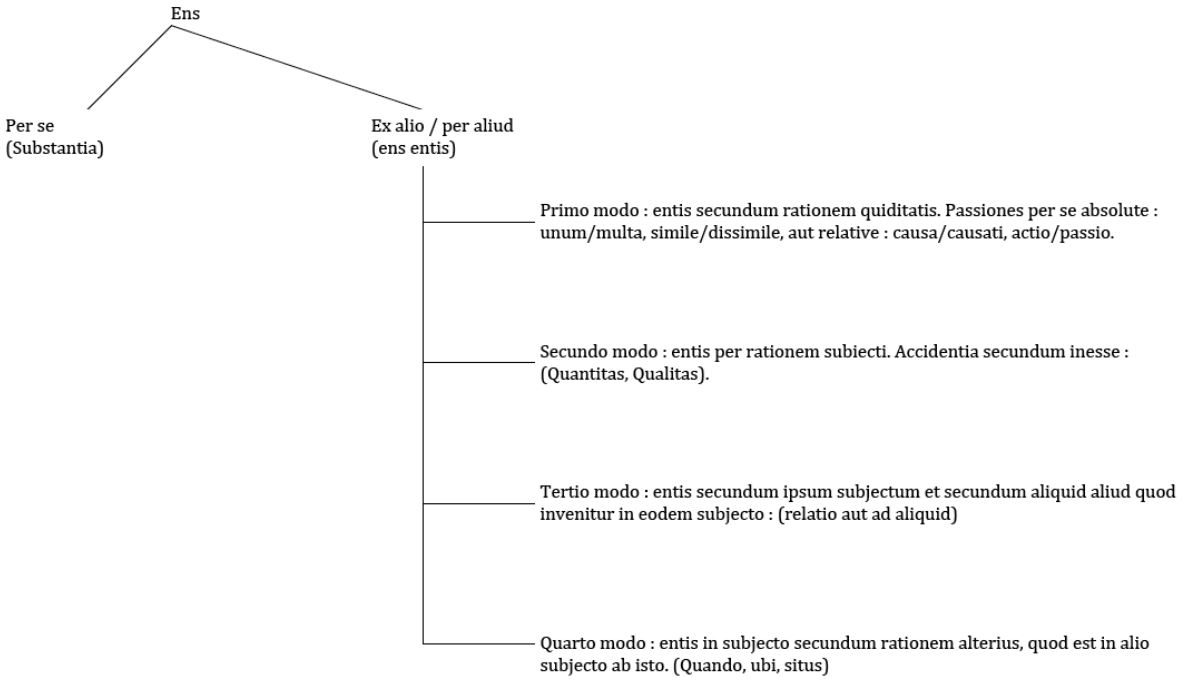
---

[1] Nicolas de Strasbourg, *Summa philosophiae*, fol. 56 va, « Ens quod dicitur analogice de substantia et accidente, non solum dicit esse actuale, sed dicit etiam essentias eorum, immo principialius dicit essentias eorum. Sicut ergo non esset analogia accidentis ad substantiam respectu esse actualis, nisi quia accidens existit per esse idem existentiae, quod est esse substantiae, et non potest aliqua virtute existere sine substantia, nisi feratur ei aliud esse, sic non esset analogia accidentis ad substantiam respectu ipsius esse, nisi quia essentia accidentis sic respicit essentiam substantiae, quod est impossibile, quod separetur a substantia, nisi conferatur ei aliqua nova essentia. Sed hoc implicaret contradictionem dicere accidens idem manens separari a substantia et ipsum acquirere novam essentiam », cité dans R. Imbach, « Metaphysik, Theologie und Politik », p. 285.

[2] Eckhart, *In Exod.*, éd. K. Weiss, *Lateinische Werke* II, Stuttgart, Kohlhammer, 1992, n. 54, p. 58-59 : « Primum est aliter loquendum est de sentiendum de entibus sive de rebus et ipsarum esse, aliter de praedicamentis rerum et ipsarum praedicatione. Hoc enim quidam non considerantes difficultates in pluribus patiuntur. Decem enim praedicamenta non sunt decem entia nec sunt decem res nec decem prima entia nec decem primae res, sed unum ens, substantia scilicet ; reliqua vero non sunt entia, sed entis proprie – ex VII *Metaphysicae* – entia solum analogice ad unum ens absolute, quod est substantia. Sic urina dicitur sana non sanitate formaliter inhaerente, sed sola analogica et respectu ad ipsam sanitatem extra, quae proprie formaliter est in ipso animali, quomodo et vinum est in circulo significante vinum esse in taberna et in vase. Hinc est omnia huiusmodi novem praedicamenta non sunt entia in recto, sed in obliquo, puta entis. Ratio est, quia sola forma susbtantialis dat esse, accidens universaliter non dat esse, sed tale aut tantum et his similia. Quin immo accidens invenit esse iam prius natura in subiecto et non dat esse, sed accipit esse per subiectum et in subiecto. Unde totum ipsum compositum est unum ens, quamvis in ipso essent decem milia accidentium sive praedicamentorum accidentalium. Sicut enim totum ipsum compositum est unum quale sola qualitate, quantum sola quantitate, et sic de aliis, sic ipsum est ens sola substantia, scilicet forma substandi. Sunt ergo omnia huiusmodi entia sive res extra analogice ad unum, quod est ens et res, scilicet substantia » ; Sur la théorie eckhartienne de l'analogie, on se reportera à : R. Imbach, *Deus est intelligere*, Fribourg, 1975, p. 169-172.

[3] DORP, 2 (1), p. 145. Sur le schéma des catégories chez Dietrich de Freiberg, voir K. Flasch, « Einleitung », tomus III, p. LXIV-LXVI ; *Dietrich von Freiberg*, p. 117, p. 153-156.

Figure 6 : Dérivation des prédicaments chez Dietrich de Freiberg



Le troisième principe innommé organise la dérivation des prédicaments en vertu d'une analogie essentielle. Par ce principe, les neuf genres catégoriels émanent de la substance comme de leur cause. Le genre commun des catégories qui est « *ex alio* » se subdivise par suite lui-même en quatre modes qui forment l'armature de la division des catégories et de leur distinction. Le premier mode[1] de la dérivation catégorielle décrit le principié dans sa dépendance quiditative avec la substance[2] : il désigne les propriétés inhérentes à la substance selon sa définition. Il s'agit d'un rapport de dépendance formelle où l'étant est envisagé dans son essence selon la raison qui le définit en propre. Ceci se divise également de deux manières. Premièrement, les propriétés appartiennent absolument à l'essence de l'étant considéré et elles n'ont de rapport qu'avec celle-ci, ainsi les propriétés privatives comme l'Un et le multiple[3]. En effet, pour pouvoir distinguer et discriminer dans l'être, il faut introduire une privation réelle qui ne peut qu'être le fait de l'intellect distinguant l'Un du multiple. Il ne

[1] DORP, II (8-17), p. 146-148.
[2] DORP, II (8), p. 146 : « Ea igitur, quae sunt primi generis, quia sunt quidam modi entis secundum rationem suae quiditatis, ex ratione videlicet definitiva dicente propter quid talium entium, habent naturam et rationem proprietatum, nec sunt accidentia nisi extenso nomine, inquantum attribuitur ei, cuius sunt proprietates, ratio subiecti et ratio formali, quae est ratio definitiva, attribuitur ratio causae. »
[3] DORP, II (9), p. 146 : « Quaedam insunt rei secundum rationem suae essentiae secundum se et absolute, et haec omnia in re ipsa privationem important ; quorum omnium prima genera sunt unum et multa ».

semble pas que Dietrich cherche à compléter la liste des catégories aristotéliciennes, puisqu'il s'agit des premières déterminations de l'être, les transcendantaux. Ces passions par soi de l'étant n'entrent pas proprement dans les catégories, mais elles circulent dans les accidents prédicamentaux qu'elles déterminent formellement[1]. L'intellect introduit de la négation et de la différence dans l'étant en le déterminant en tant qu'Un par rapport au multiple ; par conséquent, il apporte une « information positive » qui se superpose à l'étant et le définit[2]. L'intellect produit les déterminations transcendantales d'Un et de multiple en constituant une privation réelle. De plus, il saisit en même temps la privation qui, ontologiquement ou selon son mode d'être, est un rien, un manque ou un néant et l'étant. Ce faisant, il lui accorde par son mode d'intellection un contenu positif[3]. L'intellect constitue l'étant en tant qu'il est un à la différence de tout autre, et il lui confère par là des déterminations quiditatives telles que le pair et l'impair selon le nombre, l'égal ou l'inégal selon la quantité et le semblable et le dissemblable selon la qualité[4].

Deuxièmement, les propriétés peuvent constituer l'étant dans son essence, mais cette fois en relation à autre chose. Dietrich donne pour exemple le rapport entre la cause et le causé, la puissance active et la puissance passive et les dispositions relatives[5]. Or nous avions vu que le rapport causal appartenait en droit au domaine de la nature. Faut-il comprendre ceci comme un décalage dans la pensée du maître saxon ? Non, car si les causes sont bien naturelles, le rapport entre la cause et le causé, en tant qu'il est intelligé, ne l'est pas. De telles

---

[1] Contre ce qu'affirme K. Flasch, « Bemerkungen zu Dietrich von Freiberg *De origine* », p. 44, il ne semble pas que Dietrich oppose le transcendantal au catégorial et étoffe les catégories aristotéliciennes par sa dérivation, puisqu'il s'agit des transcendantaux convertibles avec l'étant. DORP, II (16-17), p. 148 : « Haec igitur sunt primi generis entia eorum, quae secundum tertium modum in principio propositum suam entitatem formaliter ex alio capiunt, et universaliter sunt entium per se et propriae passiones, et inveniuntur huiusmodi generaliter in omni genere entium, tam substantiam, quam accidentium ».

[2] DORP, II (9), p. 146 : « Non enim potest ens per suam essentiam absolute sibi ipsi esse causa alicuius positivae informationis. Ordo enim entis ad huiusmodi modum est sicut subiecti ad formam, sub cuius actu subiectum se ipsum facere non potest ».

[3] DORP, II (9), p. 146 : « Potest autem ens per suam essentiam esse causa remotionis extranearum dispositionum, quod non est aliud privativorum modorum circa se. Quamvis autem huiusmodi realiter important privationem, ratio tamen vestit ea quibusdam modis positivis, ut possint intelligi esse quidam modi entis secundum rationem proprietatum ; et hoc fit, quod cum huiusmodi ex proprio genere subiecto definiuntur ; quo fit, ut iam sint aliquid entis, scilicet proprii subiecti secundum formalem eius rationem » ; DORP, II (13), p. 147.

[4] DORP, II (9), p. 146 : « Et sic trahunt suam quiditatem et entitatem formaliter ex genere suiecto, ut verbi gratia par et impar ex numero, aequale et inaequale ex uno in quantitate, simile et dissimile ex uno in qualitate et sic de aliis. »

[5] DORP, II (10), p. 147 : « Sunt autem et alia, quae insunt rei secundum rationem suae essentiae, sed in ordine ad aliud ; et haec possunt aliquid positive importare in suo genere subiecto per modum proprietatis. Cuius ratio est, quia non sumuntur ex ratione rei subiectae secundum se et absolute sicut praedicta, sed intelliguntur in re ex ordine ad aliquod ens positivum, ut sunt causa causatum, potentia activa potentia passiva et quaedam relativae habitudines et similia, si quae res sunt, quibus tales modi et similes conveniant per essentiam ».

déterminations formelles et essentielles, parce qu'elles qualifient l'étant relativement, sont des propriétés fondamentales qui ne peuvent être produites qu'en vertu d'une comparaison, et partant, d'une intellection[1]. Les couples de notions transcendantales, qu'elles soient absolues (un et multiple, pair et impair, égal et inégal, semblable et dissemblable) ou relatives (cause et causé, actif et passif) supposent une détermination formelle et définitionnelle. Cette information positive ne peut être qu'un acte de l'intellect. Dietrich déduit de l'étude des transcendantaux trois arguments qui démontrent leur origine intellectuelle : selon la fin de ces propriétés[2], la nature de l'étant dont elles tirent leur raison formelle[3] et en leur raison propre[4]. Ce genre de propriétés, qui tire la raison de leur entité d'un autre, n'est donc pas causé par la nature, mais par le pouvoir distinctif de l'intellect. À propos de ces propriétés relatives par soi et par essence, Dietrich va inférer par la négative l'efficience de l'intellect[5]. En effet, lui seul possède un pouvoir discriminant qui permet de circonscrire un étant à la différence de tout autre, de le comparer et de le mettre en rapport à ses propriétés. Si de telles passions par soi sont bien des dispositions des étants naturels, il n'en reste pas moins que la saisie du rapport qui les unit demeure l'apanage de l'intellect. L'intellect introduit de la différence entre la chose et la raison de la chose, et il produit par conséquent cette différence :

> Au sujet de la raison de la cause et du causé, les choses sont en effet que, de même que qu'ils diffèrent en raison, de même sont-ils aussi distincts quant au sujet. Et parce que la nature ne distingue pas entre la chose-substrat et la raison de la chose-substrat, mais parce que ce principe de distinction est l'intellect, bien plus, parce que l'intellect constitue la raison de la chose en tant que telle, comme cela sera montré plus bas, il s'ensuit que cela aussi qui est produit à partir de la raison formelle de la chose est un acte de l'intellect[6].

L'intellect introduit de la différence dans la nature, il sépare le substrat (la *res subiecta*) et la raison du substrat (*ratio rei subiectae*), et partant il saisit également le rapport

---

[1] DORP, II (10), p. 147 : « Et hoc per hunc modum trahunt formaliter ex alio determinate tamen et faciente hoc ratione, quae secundum hunc modum ea determinat et facit esse proprias dispositiones entium. Non enim sunt ab actu naturae ».

[2] DORP, II (11), p. 147 : « Quod primo ex fine, quia, ut dictum est, ea, quae sunt ad actu naturae, sunt principium alicuius naturalis operationis. Haec non sic se habent ».

[3] DORP, II (12), p. 147 : « Quam vis enim res per suam essentia possit esse principium et causa remotionis extranearum dispositionum a se, non tamen potest se ipsam facere in actu secundum aliquam realem formam ».

[4] DORP, II (13), p. 147 : « Ex propria ratio et natura istorum entium, quia, sicut dictum est, non sunt realiter nisi vel privatio, quae formaliter est non est, vel si dicant aliquid positive in ordine ad aliud, tunc sic se habent, ut illo existente vel non existente re vel intellectu haec insunt vel non insunt absque omni transmutatione, quod non est possibile in formis importantibus aliquam rem naturae ».

[5] DORP, II (14), p. 148 : « Subiectum igitur enim sive quaecumque forma in subiecto non potest esse cause efficiens rei secundum naturam nisi respectu alterius subiecti ».

[6] DORP, II (14), p. 148 : « De ratione enim causa et causati est, ut, sicut differunt ratione, sic et subiecto sint distincta. Et quia natura non distinguit inter rem subiectam et rationem rei subiectae, sed principium huiusmodi distinctionis est intellectus, immo intellectus est constituens rei rationem inquantum huiusmodi, ut infra ostendetur, hinc est, quod etiam ea, quae ex formali ratione rei eliciuntur, sunt acta per intellectum ».

qu'entretient le sujet à sa raison formelle. Par sa distinction efficace, l'intellect constitue la raison formelle de la chose envisagée, en un sens, il produit cette détermination et la fait être :

> Notre intellect agent d'abord et originellement par sa vertu universelle et au plus haut point formelle, ensuite par l'intellect possible actualisé quant à l'appréhension de la chose relativement à sa quidité et à sa raison formelle, ainsi, dis-je, actualisé selon sa forme déterminée à partir de la quidité de la chose, produisent donc les étants de cette sorte et effectuent en acte l'entité en eux, de telle sorte qu'elle soit la première raison formelle de leur entité parce qu'ils appartiennent à l'étant selon le mode qu'on vient de citer. Selon cela, l'étant de nature vient, en effet, de l'intellection de leur quidité et entre dans leur définition, et c'est là la racine et l'origine de tout ce qui est à partir de l'acte de l'intellect quant à ce qu'il est et qui est une chose de première intention – première racine et origine à laquelle il faut reconduire l'entité de tout ce qui est ainsi comme au premier principe des étants de cette sorte, qui est par l'opération de l'intellect[1].

Il convient de souligner que la constitution catégorielle qu'opère l'intellect intervient entre la chose et la raison de la chose. Autrement dit, elle isole la raison de la chose, assimilée à la forme, de cette même chose prise dans sa matérialité en tant que sujet. Par là, il ne semble pas que Dietrich annonce ou prépare la problématique qui sera traitée en propre dans le V^e^ chapitre, car le rôle qui incombe à l'intellect à l'égard des catégories n'est pas identique à celui qu'il exerce vis-à-vis de l'étant en tant que tel. L'intellect cause les déterminations essentielles et formelles de l'étant puisque, pour Dietrich, distinguer et produire sont une même chose[2]. L'intellect, en séparant la raison formelle du sujet dans lequel elle est prise, l'effectue et lui confère un degré de réalité. C'est pourquoi, ces passions par soi, prises dans un rapport essentiel de dépendance au troisième principe, sont des choses de première intention, et non des formes intelligées du côté de la raison. Il apparaît que Dietrich donne au terme « constituer » un sens fort. L'intellect distingue ce qui dans la nature est uni, c'est pourquoi il est proprement l'origine et le principe de ces propriétés essentielles. Il convient cependant de se demander jusqu'où s'étend son pouvoir constitutif et entitatif. L'étant est, sous un certain aspect, constitué par l'intellect, mais il ne faut pas comprendre par là qu'il crée la forme des choses. En effet, l'intellect n'apporte pas un être supplémentaire, mais il saisit la chose dans sa raison, dans une certaine perspective qui n'est donnée qu'en tant qu'elle est intelligée. Pour expliquer ce point, Dietrich mobilise l'idée de causes qui œuvrent

---

[1] DORP, II (15), p. 148 : « Intellectus igitur noster agens primo et originaliter virtute sua universali et maxime formali, deinde autem intellectus possibilis factus in actu quoad apprehensionem rei quantum ad suam quiditatem et formalem eius rationem, sic, inquam, factus in actu secundum determinatam formam ex rei quiditate elicit huiusmodi entia et agit entitatem in eis, ut haec sit prima formalis ratio entitatis eorum, quia sunt entis secundum modum praedictum. Secundum hoc enim ens naturae est de intellectu quiditatis eorum et cadit in definitione, et haec est prima radix et origo omnium eorum, quae sunt ab actu intellectus quantum ad id, quod sunt, et quae sunt res primae intentionis, et in quam oportet omnium talium entium entitatem resolvere sicut in primum principium huiusmodi generis entium, quod est ab operatione intellectus. »

[2] DORP, V, (31), p. 189 : « Idem est in huiusmodi distinguere et efficere ».

ensemble et qui concourrent à constituer l'étant[1]. En cela, la constitution catégorielle se distingue de l'objet de la V^e^ partie où l'activité de l'intellect est étudiée comme cause totale de l'être quiditatif de la chose[2]. Alors que dans la première partie, Dietrich avait établi que l'intellect constituait les dispositions relatives, on observe le pas supplémentaire franchi dans le deuxième chapitre du traité, puisque l'intellect produit des déterminations formelles de l'étant qui lui sont inhérentes, essentielles et par soi. Il cause et constitue la raison de la chose, en la distinguant de la chose elle-même, et par là il fait être cette distinction.

Le second mode[3] de la dérivation catégorielle étudie les accidents se rapportant à la substance en tant que sujet qui les supporte[4]. La substance revêt alors le sens de substrat assujetti aux catégories[5]. Elle sert d'ancrage, dans le cas présent, à la quantité et à la qualité qui déterminent l'étant en tant que chose naturelle[6]. Ces propriétés physiques dépendent de la substance comme d'un sujet ou d'un suppôt, c'est pourquoi le rapport à leur principe se définit sur le mode d'adhérence d'un accident à la substance, frappé de l'extériorité qu'entretient le support avec ce qu'il supporte[7]. Par le concept d'adhérence[8], Dietrich entend distinguer l'inhérence des propres du rapport qu'entretiennent les accidents à la substance[9]. À la différence des propriétés naturelles, les accidents se rapportent à la substance, non en tant que substance (c'est-à-dire selon la raison propre de sa forme), mais en tant que sujet ou substrat. Dans le premier cas, l'inhérence, les propres naturels proviennent de la forme de la

---

[1] DORP, II (14), p. 147 : « Oportet igitur principium et causam horum accipere apud intellectum quasi effective et apud substantiam sive rei essentiam quasi subiective et rei rationem quasi originaliter et informative ».

[2] Ceci sera développé dans la troisième partie de notre étude. Voir le texte DORP, V (37), p. 192 où Dietrich montre que les trois principes, Dieu, la nature et l'intellect constituent chacun la chose « secundum se totam ».

[3] DORP, II (18-33), p. 148-151.

[4] DORP, II (18), p. 148 : « Secundum autem genus entium, quod rationem suae entitatis formaliter ex alio trahit, est illud, quod est entis solum secundum rationem subiecti inquantum subiectum ».

[5] DORP, II (19), p. 149 : « Alio modo sive alia ratione, secundum quod aliquid subsistendi sustentat aliquam naturam vel dispositionem sibi adhaerentem. ».

[6] DORP, II (18), p. 148 : « Et huiusmodi inter novem genera accidentium, quibus primo et per se hoc convenit, sunt qualitates et quantitaes reales, quae important rem naturae circa substantiam » ; DORP, II (22), p. 149 : « Quod proprie pertinet ad haec entia huiusmodi secundi generis est, quod quantum ad id, quod sunt, non sunt elicita a ratione definitiva subiecti sicut praedicta, sed habent causam apud naturam, a qua fiunt in subiecto in ordine ad aliquam finem. »

[7] DORP, II (20), p. 149 : « Ipsa autem fiunt et sunt in eo quasi per modum adhaerentiae, ut naturales dispositiones eius, extraneae tamen a natura sua, ipsum disponendo adhaerentes. »

[8] DORP, II (19), p. 149 : « Dupliciter autem potest aliquid habere rationem subiecti. Uno modo, inquantum aliquid subicitur alicui formaliter sibi inhaerenti ita, ut fiat ex eis aliquod unum ens tamquam ex subiecto et forma. Alio modo sive alia ratione, secundum quod aliquid subsistendo sustentat aliquam naturam vel dispositionem sibi adhaerentem. »

[9] DORP, II (20), p. 149 : « Dico igitur, quod huiusmodi entia huiusmodi secundi generis trahunt entitatem suam in eo, quod sunt entia, formaliter ex alio secundum rationem subiecti, non per modum substantis sive secundum eam rationem, qua substat alicui formae, sive substantiali sive accidentali - hic enim modus est alicuius existentis in potentia et habentis rationem materiae, unde huiusmodi entia, quae secundum hunc modum solum inessent, non traherent rationem suae entitatis ex eo formaliter, sed solum secundum quod reducuntur in suas causas ».

substance, par exemple : le propre « capable de rire » qui provient du composé substantiel et particulièrement de la forme. Dans le second cas, l'adhérence, les accidents dépendent de la substance uniquement comme d'un support. Ils sont extérieurs à la forme, ainsi le fait d'être chauve pour tel individu humain. Dietrich a en vue les accidents qui se surajoutent de l'extérieur à la substance sur le mode de la puissance, comme ce qui peut advenir ou ne pas advenir au sujet. Ces accidents ne dépendent pas de la forme, mais de la matérialité de la substance. Ils sont des dispositions contingentes qui incombent à la substance sur le mode de l'adhérence puisqu'ils demeurent extrinsèques à sa nature essentielle[1]. Ces accidents catégoriels se définissent en tant que supports des mouvements naturels de la substance composée[2] : par soi et premièrement pour la qualité[3], par soi et secondairement dans le cas de la quantité et du mouvement local[4]. En comparaison avec le premier mode de dépendance, les passions par soi de l'étant, ces catégories sont nommées accidents au sens propre[5]. Elles ne déterminent pas formellement l'étant selon la raison de sa quidité ou dans l'intimité de son essence, mais en tant qu'étant naturel auquel elles s'agrègent pour former une unité par accident, et somme toute en vertu d'une attribution extérieure[6]. Ce mode diffère du premier parce que les propriétés qui dérivent de la forme naturelle sont moins essentielles et moins intimes que celles qui proviennent de la raison formelle et quiditative de la chose. Selon le second mode « par soi » défini dans les *Seconds analytiques*, les passions par soi sont les propriétés qui dérivent des principes de la substance[7]. Dans le cas des passions par soi,

---

[1] DORP, II (20), p. 149 : « Dico, quod huiusmodi entia sunt entis secundum rationem subiecti per modum subsistentis in se et per se; ipsa autem fiunt et sunt in eo quasi per modum adhaerentiae, ut naturales dispositiones eius, extraneae tamen a natura sua, ipsum disponendo adhaerentes. »

[2] DORP, II (28), p. 150 : « Sunt igitur entia huiusmodi secundi generis haec, quae important in substantiis aliquas naturas, quae sunt suarum naturalium operationum sive motionum principia ».

[3] DORP, II (29), p. 150-151.

[4] DORP, II (30), p. 151.

[5] Dietrich distingue les accidents au sens large qui sont attribués par soi au sujet par une prédication essentielle, et les accidents au sens strict qui reviennent accidentellement à la substance et lui échoient en lui ajoutant une nature positive : DA, 2 (1-2), p. 52-53 : « Primo autem distinguendum significationem nominis accidentis. Dicitur enim accidens uno modo communiter, secundum quod in latitudine sua significationis includit etiam entium quorumque proprietates et per se passiones, quae competunt quantum ad secundum modum dicendi per se. Et secundum hoc non solum inest accidens susbtantiis, sed etiam aliis entium generibus, scilicet quantitati et qualitati, quorum proprietates enumerantur in *Praedicamentis*, et rebus mathematicis, ut triangulum habere tres aequales duobus rectis, par et impar numero et sic de aliis. Alio modo dicitur accidens proprie, quod importat aliquam realem naturam in subtantia, qua substantia est aliquid melius et qua aliquo modo se habet ad motum et transmutationem, ut sunt quantitates et qualitates, quae sunt aliquae res positivam aliquam naturam importantes in substantia. » La réélaboration du rapport de la substance aux catégories selon une attribution conduit Dietrich à expliquer l'ordonnancement des catégories selon la distinction des deux modes de prédication par soi et la prédication accidentelle. (cf. *Seconds analytiques*, I, 4)

[6] DORP, II, (22-27), p. 149-150.

[7] DORP, II, (32), p. 151 : « Primum istorum convenit primo modo supra dicto, scilicet inquantum ratio distinguit inter subiectum inter subiectum sive rem formalem eius rationem et ex ipsa elicit huiusmodi entia agens entitatem in eis. Secundum autem istorum convenit huic secundo modo, inquantum natura non potest distinguere

comme l'un ou le multiple, ils dérivent des principes quiditatifs du sujet, dans le cas des propres naturels comme « capable de rire », des principes physiques de l'espèce. Ce qui les distingue est le mode selon lequel on envisage l'espèce : comme quidité ou forme naturelle. Les accidents au sens propre ne sont que des propriétés contingentes prédiquées accidentellement de la substance.

Dietrich en vient au troisième mode[1] , qui définit les catégories qui dérivent de l'étant selon le sujet et d'après quelque chose d'autre inhérent au même sujet[2]. Par cette définition est décrit le rapport réel que la relation entretient avec son sujet[3]. La théorie de la relation est ensuite développée dans les paragraphes suivants où l'auteur distingue la relation en général, des relatifs par soi et par accident[4]. Les pures relations de raison sont exclues car elles ne souscrivent pas à l'analogie ontologique et à la dépendance essentielle qu'implique le troisième principe, c'est pourquoi Dietrich traite seulement des relations réelles catégorielles.

Pour finir, le quatrième mode se distingue du précédent en ce qu'il détermine l'étant par une donnée extrinsèque à son sujet[5]. Cette détermination de l'étant trouve son origine dans quelque chose d'extérieur à ce même sujet. Dietrich déduit à cet endroit le « où » et le « quand » en tant « formes survenues de l'extérieur ». Il s'agit des catégories circonstancielles qui spécifient l'étant de manière extrinsèque, spatio-temporelle et les catégories restantes[6]. Nous aurons à revenir plus en détails sur ces deux modalités relatives et le rapport qu'elles entretiennent avec les deux premiers modes.

C'est donc bien une analogie d'attribution qui garantit l'unité de la dérivation des catégories, les accidents de l'étant[7]. Le rapport analogique de la catégorie à la substance, et

---

diversas naturas formales determinatarum specierum circa diversas res secudum determinatas earum specificas naturas, non autem ex ipsa specifica natura sive formali ratione earum, sed potius secundum ipsam. »

[1] DORP, II, (34-40), p. 151-154.

[2] DORP, II, (34), p. 151 : « Tertium autem genus entium est, quod suam entitatem formaliter ex alio habet et secundum rationem subiecti, et hoc completive, sed originaliter ex alio, quod attenditur in eodem subiecto ».

[3] DORP, II, (33), p. 152 : « Sunt autem talia ea, quae sunt in genere relationis, et quaedam alia ».

[4] DORP, II, (34-37), p. 152-153.

[5] DORP, II, (54-57), p. 156-157 ; DORP, II (54), p. 156-157 : « Quartum genus entium, quod quaod praedictum modum formaliter ex alio dependent per essentiam, est, quod eo est ens, quod est entis secundum rationem subiecti, sed secundum aliquid aliud, quod attenditur in eodem subiecto, et originaliter ex ratione aliterius, quod est diverseum subiecto. »

[6] DORP, 2 (57), p. 157 : « Sunt autem universaliter huiusmodi entia numero sex rerum genera, quae dicuntur formae extrinsecus advenientes ».

[7] DA, 10 (2), p. 78-79 : « Et hoc est, quod dicit Philosophus in principio VII *Metaphysicae*, quod accidentia eo sunt entia, quod sunt entis veri, quod est susbtantia. Et hoc ista analogia, qua accidens dicitur ens per attributionem ad susbtantiam, attendatur penes essentiam accidentis, ostendit Philosophus in principio IV *Metaphysicae*, ubi assumit, quod ens dictum de decem generibus praedicamentorum non praedicat nisi ipsarum rerum essentias. Cuius ratio est, quia ens nominat primam et simplicissimam ominium intentionum, qua res primo distat a nihilo : Hoc autem, quo res primo distat a nihilo, non potest esse aliquid accidentale. Et procedit

par là à la raison d'étant, sous-tend l'attribution de l'être aux catégories. Cette dérivation s'opère selon une déclinaison essentielle et par soi, non par une attribution extrinsèque et accidentelle :

> Et parce que tous ou bien sont vraiment des accidents ou bien relèvent du mode des accidents, on peut donc vérifier à leur propos ce que le Philosophe dit au début du livre VII de la *Métaphysique*, à savoir que les accidents sont "étants parce qu'ils sont de l'étant". En effet, toute leur entité n'est rien d'autre que le fait qu'ils soient quelque chose de l'étant, c'est-à-dire d'une substance. Et voici la raison de l'analogie que l'on trouve entre la substance et les vrais accidents en tant qu'ils reçoivent la prédication de l'étant, comme il est dit au livre IV de la *Métaphysique*. Cette analogie ne se trouve pas en vertu de quelque chose qui échoit accidentellement à la substance ou aux accidents : bien plutôt, chacun d'eux est dit étant par son essence[1].

Si les accidents reçoivent leur essence par soi selon leur rapport de proximité ou d'éloignement à la substance, les catégories participent plus ou moins à la raison d'étant. Remarquons que le classement des catégories se dessine d'après un critère d'extériorisation progressive, depuis les passions par soi de l'étant jusqu'à atteindre, dans le cas des six principes, la simple dénomination, parce qu'ils ne se rapportent à la chose concrète que comme des circonstances extrinsèques. En effet, le premier mode, les passions par soi de l'étant dérivent de la quidité de la substance. Elles ne sont accidents qu'au sens large[2], dans le cas des passions par soi de l'étant qui dépendent du sujet, ou des propres naturels qui proviennent de la forme du composé, comme le propre capable de rire. Ensuite viennent les accidents naturels qui inhérent dans un sujet-substrat sur le mode d'une adhérence, donc d'une extériorité plus grande. Ils sont les accidents au sens strict, prédiqués de la substance en vertu d'une attribution accidentelle et purement extrinsèque. En effet, ils ne concernent pas l'essence de la substance, mais se prédiquent d'elles comme à un suppôt. Plus grande encore est l'extériorité de la relation qui inhère bien à la substance en vertu de l'intériorité du fondement, mais dont la raison propre provient du rapport à autre chose qu'elle-même. Cette détermination prédicamentale n'est acquise qu'en vertu d'une comparaison avec un étant extrinsèque. Pour finir, les six dernières catégories sont des formes survenues de l'extérieur se

---

ulterius Philosophus ostendens, quod ens secundum istam intentionem, scilicet inquantum significat uniuscuiusque rei essentiam, dicitur de aliis novem generibus in analogia ad substantiam. Unde Commentator dicit ibi, quod alia praedicamenta "universaliter non dicuntur entia, nisi quia sunt dispositiones entis". Unde versus principium VII, aliquantulum post supra inductam auctoritatem, dicit Philosophus : Sedens enim et stans non dicuntur sine hoc. Manifestum est igitur, quod haec est causa essentiae istorum. »

[1] DORP, I (25), p. 144 : « Et quia omnia talia vel vere sunt accidentia vel modum accidentis habent, ideo de omnibus verificatur, quod Philosophus dicit in principio VII *Metaphysicae*, quod accidentia sunt « entia, quia sunt entis » : tota enim entitas eorum non est aliud, nisi quod sunt aliquid entis, quod est substantia. Et haec est ratio analogiae, quae attenditur inter substantiam et vere accidentia, inquantum suscipiunt praedicationem entis, ut dicitur in IV *Metaphysicae*. Quae analogia non est secundum aliquid, quod accidit substantiae vel accidenti, sed unumquodque eorum per suam essentiam dicitur ens. »

[2] DA, 3 (4), p. 57 ; DA 5 (3), p. 59.

rapportant à la substance circonstanciellement et du dehors. Par conséquent, la dérivation théodoricienne des catégories met en place la déclinaison progressive de la raison d'étant d'après le mode de leur attribution essentielle au sujet : les passions par soi de l'étant sont convertibles avec l'étant selon le premier mode du par soi et les propres réciprocables avec le sujet. Selon le second mode de la prédication par soi, les accidents appartiennent à la substance comme à un sujet et ne lui sont attribués qu'accidentellement, les relations sont bien quelque chose qui inhère à la substance, mais en vertu du rapport à un élément étranger à son essence. Pour finir, les six catégories relatives apportent une détermination qui trouve son fondement dans un référentiel extrinsèque : la nature. La dérivation analogique s'ordonne selon les rapports par soi et essentiels des accidents à la substance, et elle suit la déclinaison interne de la raison d'étant, ou le déploiement de l'être en une extériorité croissante.

Deuxième chapitre
Questions d'ontologie générale : le cadastre de l'être

1) Une interprétation essentialiste de l'être

a) La raison d'étant

L'enquête qui porte sur l'origine des réalités prédicamentale s'ouvre sur la définition de l'étant. De la sorte, l'analyse catégorielle du *De origine* croise l'objet de la métaphysique, l'étant en tant que tel, en ce que les prédicaments en forment les modes généraux qui reviennent par soi à l'étant. Dans le paragraphe liminaire de son étude, Dietrich de Freiberg donne l'acception et l'extension du concept d'étant (*ens*) :

> J'appelle ici « étant » ce qui est par soi et parfait en acte, et qui appartient à son propre genre, ainsi que ce qui a la nature et la raison d'étant en son essence, et pas seulement par dénomination[1].

Dietrich nomme *étant* ce qui possède *par soi* la raison d'étant, autrement dit en son essence, en vertu d'une prédication essentielle. Avant d'étudier le mode sur lequel la raison d'étant peut advenir à quelque chose par dénomination, ainsi que le type d'entités désigné sous cette expression, il faut élucider ce que Dietrich entend par le terme de raison d'étant. Si l'étant possède par nature et par essence la raison d'étant (*ratio entis*), il convient de se demander premièrement ce qu'elle recouvre, et par là de tenter de déterminer ce que c'est pour quelque chose d'être.

La formulation que Dietrich en donne à plusieurs endroits de son œuvre est originale : « ce par quoi une chose se tient formellement à distance du néant »[1]. Elle est ce en vertu de

---

[1] DORP, I, (1), p. 138 : « Dico autem hic *ens* illud, quod per se et quod est completum secundum actum, qui sibi competit secundum proprium genus ; item quod in sua essentia habet naturam et rationem entis, non secundum solam denominationem. » Sur la théorie de l'être et de l'essence chez Dietrich de Freiberg et son contexte polémique, on consultera notamment : R. Imbach, « Gravis iactura verae doctrinae », (1979), réimp. in *Quodlibeta, Ausgewählte Artikeln*, Fribourg, Presses universitaires, 1996, p. 152-207 ; « Introduction générale » et « Introduction au traité *De ente et essentia* », A. de Libera, C. Michon, *L'Être et l'essence. Le vocabulaire médiéval de l'ontologie*, p. 9-36 et p. 133-142, ainsi que le premier chapitre de la 3e partie de l'ouvrage de K. Flasch, *Dietrich von Freiberg*, intitulée « Dasein und Wesen », p. 345-395.

quoi une chose accède à l'être ou, pour le dire négativement, la raison pour laquelle quelque chose n'est pas rien. La raison d'étant se comprend par rapport au néant qui en constitue l'absolue négation[2]. En ce sens, elle s'oppose au néant qu'elle nie, cette position d'être s'opère sur le fond de son opposition primordiale au néant[3]. Le néant est le concept contradictoire que produit l'intellect à la suite de la saisie première de l'étant. Entre ces deux termes s'établit une contradiction, c'est-à-dire une opposition maximale qui ne connaît ni moyen terme, ni degré. La primauté revenant à l'étant, le néant ne peut pas se prévaloir d'être une intention ni antérieure, ni concomitante à l'étant puisqu'il ne signifie aucun mode d'être réel, et parce qu'il n'est rien, il ne peut en aucun cas mouvoir l'intellect. Le néant est une idée, un concept vide, que l'intellect forme par la négation totale de l'étant à laquelle ne correspond rien de réel. La raison d'étant soutient la chose dans l'être contre le néant. Elle est qualifiée de « première de toutes les intentions »[4]. L'étant est donc à la fois la première chose qui est et le premier intelligible. Cet horizon d'être est la condition d'intelligibilité du monde : c'est sur fond de cette intention primordiale, l'étant, que se forment les intentions particulières des choses prises dans leur quidité. Affirmer que l'étant est la première de nos intentions garantit la cohérence de l'être et de la pensée tout en soutenant l'ancrage réel de la connaissance humaine qui se fonde sur la saisie première de l'étant. Sur la primauté de l'étant, Dietrich suit la tradition ouverte par Avicenne, et prolongée par Thomas d'Aquin dans *De veritate*[5]. L'enquête sur les réalités catégorielles s'insère dans le domaine de la métaphysique, science de l'étant en tant qu'étant[6].

---

[1] DORP, I (7), p. 139. : « Sic enim consideretur ens secundum rationem suorum intrinsecorum principiorum, et hoc quoad secundum modum praenominatum, sic res secundum se absolute habet formaliter rationem entis, quae est omnium intentionum prima, qua res primo differt a nihilo » ; DORP, I (25), p. 144 : « Intentio enim entis prima et formalissima est omnium intentionum, secundum quam res primo intelligitur formaliter distare a nihilo » ; DORP, IV (1), p. 169 ; DORP, IV (4), p. 169 ; Également, DQE, I, 1 (3), p. 149 ; DEE, I, 2 (2), p. 170 ; DEE, I, 4 (2), p. 176 ; DEE, I, 6 (2), p. 180, DNC, 15 (1), p. 94-95 ; DVB, 3.2.9.1 (3), p. 86.

[2] DORP, IV (4), p. 169. : « Ens igitur non differt actu a nihilo nisi per aliquid, quo ipso est ens in actu : Unde Philosophus dicit in VII *Metaphysicae*, quod solum actum distare facit. Unde sicut res tendit ad suum complementum secundum rationem entis, ita tendit ad rationem differendi a nihilo ».

[3] DNC, 15 (1), p. 95 et 16 (1), p. 96. Sur l'intention première de l'étant, voir : J. A. Aertsen, « Die Tranzendentalienlehre bei Dietrich von Freiberg », in K.-H. Kandler, B. Mojsisch, F.-B. Stammkötter (dir.), *Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft*, Amsterdam – Philadelphia, 1999, p. 23-47.

[4] DORP, I, (7), p. 139. Mais aussi, DORP, I, (25), p. 144 : « Intentio entis prima et formalissima est omnium intentionum, secundum quam res primo intelligitur formaliter distare a nihilo. » De même, dans le DA, 10, (3), p. 79 : « Ens nominat primam et simplicissimam omnium intentionum, qua res primo distat a nihilo ».

[5] *Quaestiones disputatae de veritate*, Quaestiones 1-7, in *Opera omnia*, t. XXII/1-2, éd. Léonine, Rome, 1970, qu. 1. a. 1, p. 5 : « Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod conceptiones omnes resolvit est ens, ut Avicenna dicit in principio suae *Metaphysicae*. »

[6] Bien que l'importance de la pensée d'Averroès chez Dietrich de Freiberg soit davantage l'objet d'études et bien mieux connue, il ne faut pas négliger que la conception de la métaphysique développée dans le *De origine* dépend également de la conception de la philosophie première chez Avicenne qui, pour la raison qu'il doit être

L'étant trace une ligne de partage sans laquelle il n'y aurait rien[1], aussi rien ne pourrait être intelligé. En effet, la raison est ce sans quoi il n'y aurait pas même une indistinction totale, mais absolument rien. La distinction posée par Avicenne[2] entre l'intention de la chose et l'intention de l'étant est suivie par Dietrich de Freiberg qui nomme *res* (chose) ce qui possède la raison d'étant absolument et par soi. À la différence des autres termes transcendantaux (*ens*, *unum*, *quid*), Dietrich n'offre pas de traitement particulier à celui de *res*[3]. Cependant, parce qu'il l'emploie pour désigner les choses de première et de seconde intention, il faut éclairer les rapports du terme de chose à celui d'étant. Cette distinction entre les choses de première et de seconde intention procède initialement de la sémantique de l'imposition des noms et de la théorie de la connaissance. Elle différencie les intentions auxquelles correspond une chose réelle qui sont appelées premières intentions et qui sont relayées sur le plan du langage par une imposition première (des noms de chose), et les intentions secondes qui n'ont pas une chose extramentale, mais une autre intention pour objet : par exemple lorsque je dis que l'humanité est un genre, le terme de genre est d'intention seconde puisqu'il vise le concept abstrait d'humanité, et non la chose réelle : tel homme singulier. À ces intentions secondes correspondent des noms de seconde imposition, des noms de noms, comme « espèce » ou « genre », qui ne sont pas employés pour signifier le réel, mais dans un usage métalinguistique. Ceci implique que le terme de chose (*res*) possède une extension plus large que celle de l'étant, puisqu'il inclut aussi bien les étants réels que les êtres de raison. Sur ce point, Dietrich de Freiberg reprend la distinction de Thomas d'Aquin entre la chose absolument prise en soi et la chose en tant qu'elle est connue[4]. Il lui apporte

---

stable et ce qu'il y a de plus commun, est l'étant : Avicenne, *Philosophia prima*, I, 2, éd. Van Riet, p. 12-13 : « Igitur ostensum est tibi ex hos omnibus quod res, inquantim est ens, est commune omnibus his et quod ipsum debet poni subiectum huius magisterii, et quia non eget inquiri an sit et quid sit, quasi alia scientia praeter hanc debeat assignare dispositionem eius, ob hoc quod inconveniens est ut stabiliat suum subiectum an sit et certificet quid sit scientia cuius ipsum est subiectum, sed potius debet concedere tantum quia est et quid est. Ideo primum subiectum est ens, inquantum ens ; et ea quae inquirit sunt consequentia ens, inquantum ens, sine condicione. »

[1] Cet aspect est souligné par la traduction d'A. de Libera, ainsi : DEE, I, 2 (2), p. 171, « Par exemple, *étant* signifie n'importe laquelle d'entre les choses, mais sous la première de toutes les intentions, celle qui, à titre premier, *éloigne la chose et le néant* » : « Ens significat unamquamque rerum, sed sum prima intentionum, qua res distat a nihilo ». Nous soulignons.

[2] Avicenne, *Philosophia prima*, I, 5, éd. Van Riet, p. 33 : « Quae autem promptiora sunt ad imaginandum per seipsa, sunt ea quae communia sunt omnibus rebus, sicut res et ens et unum, et cetera. Et ideo nullo modo potest manifestari aliquid horum probatione quae non sit circularis, vel per aliquaid quid sit notius illis. Unde quisquis voluerit discurrere de illis incidet in involucrum, sicut ille qui dixit quod certitudo entis est quid vel est agens vel patiens : quamvis haec divisio sit entis, sed tamen sit notius est quam agens vel patiens. »

[3] Sur le concept de chose, voir l'article de J.-F. Courtine, « Res », in *Vocabulaire Européen des philosophies (Dictionnaire des intraduisibles)*, sous la direction de Barbara Cassin, Le Seuil/Le Robert, 2004, p. 1076-1087.

[4] *In Sent*., II, d. 37, qu. 1 : « Similiter hoc nomen rei dupliciter sumitur. Simpliciter enim dicitur res quod habet esse ratum et firmum in rerum natura et dicitur res hoc modo, accepto nomine rei secundum quod habet quidditatem et essentiam quamdam, ens vero secundum hoc habet esse, ut dicit Avicenna distinguens entis et rei significationem. Sed quia res per essentiam suam cognoscibilis est, transsumptum est nomen rei, ad omne id

cependant un aménagement notable en divisant selon l'étant en l'étant réel (choses de première intention) et les êtres de raison (choses de seconde intention). Chez Dietrich, les choses de première intention sont dans la réalité extramentale, alors que les choses de seconde intention n'existent que dans l'âme. Ce déplacement des intentions premières, qui se rapportent à un objet réel, en *choses* de première intention, existant dans le monde extramental, peut s'expliquer par l'influence de la distinction que l'on trouve chez Averroès entre l'étant catégoriel et l'étant en tant que vrai[1]. Pour Averroès, l'étant catégoriel comprend les choses réelles : les essences extérieures à l'intellect, les dispositions réelles, la quantité, la qualité, ou les états de fait comme être assis, débout ou sur le forum. Par contre, l'être en tant que vrai est dans l'intellect et s'attribue de manière accidentelle à l'état de chose correspondant pour signifier le vrai. Son être est purement mental, aussi Dietrich comprend ces intentions comme des choses de seconde intention, ces dernières n'étant pas à proprement parler, sauf par un être dans l'âme. Le terme de chose (*res*) possède une extension plus large que celle d'étant (*étant*) puisqu'il qualifie aussi bien les choses de première que de seconde intention, alors que seules les premières sont pleinement étants. Or dans la définition que donne Dietrich de l'étant ce qui s'oppose au néant est la chose en tant qu'étant, la première intention ou la chose réelle en tant qu'elle possède son être dans le domaine de la nature, et non la chose en tant qu'être de raison ou chose de seconde intention. La formulation que donne Dietrich de la raison d'étant a des traits communs avec la question 2 du *Quodlibet* VII d'Henri de Gand, à la réserve notable que pour ce dernier ce qui s'oppose au néant est justement la notion de chose prise absolument (*res*)[2]. Chez Henri de Gand, la catégorie la plus générale n'est pas celle d'étant, mais celle de chose (*res*) comme ce qui s'oppose au pur rien. Ce qui s'oppose absolument au néant, entendu comme ce qui n'est pas et ne peut pas être

---

quod in cognitione vel intellectu cadere potest, secundum quod res a reor reris dicitur : et per hunc modum dicuntur res rationis quae in natura ratum esse non habent, secundum quem modum etiam negationes et privationes res dici possunt, sicut entia rationis dicuntur, ut Commentator in IV *Metaph*. dicit. »

[1] Averroès, *In Arist. metaph*., V, 14, 126rE.

[2] Henri de Gand, *Quodl.*, VII, q. 1 et 2, éd. G. A. Wilson, p. 26-27: « Sciendum quod omnium communissimum, omnia continens in quodam ambitu analogo, est res sive aliquid, sic consideratum ut nihil sit ei oppositum nisi purum nihil, quod nec est nec natum est esse, neque in re extra intellectum, neque etiam in conceptu alicuius intellectus, quia nihil est natum movere intellectum nisi habens rationem alicuius realitatis. » Sur le terme transcendental de *res* chez Henri de Gand : S. P. Marrone, *Truth and Scientific Knowledge in the Thought of Henry of Ghent*, Cambridge (Mass.), The Medieval Academy of America, 1985, p. 108 : « Henry began his analysis of reality in the brodest possible sense. For him the most common, most fundamental metaphysical category, one that contained all others in a sort of analogical althought not generic unity, was that of "thing" (*res*) as it was opposed to nothing else except that which was purely nothing » ; P. Porro, *Enrico di Gand. La via delle proposizioni universali*, Bari, Levante, 1990 ; *Id*, « Possibilità ed *Esse essentiae* in Enrico di Gand », in W. Vanhammel, *Henry of Ghent, Proceedings of the 700th Anniversary of His Death (1293)*, Leuven, Leuven University Press, 1996, p. 211-154 ; M. Pickavé, *Henrich of Ghent. Über Metaphysik als erste Wissenschaft*, Leiden, Brill, 2007, en particulier le chapitre IV sur « Seiende und Sache », intitulé « Ens oder res und der "Point de départ" der Metaphysik », p. 183-244.

conçu, est le terme de *res sive aliquid*, de chose ou de quelque chose. Le néant ne peut exister ni dans l'âme ni à l'extérieur de l'intellect : il ne peut ni être, ni être intelligé. C'est à partir de ce terme général de chose (*res*) qu'Henri va organiser sa division métaphysique de l'étant[1]. En effet, la chose (*res*) rencontre une division ultérieure entre ce qui ne peut exister que dans l'intellect, et ce qui peut exister dans la réalité extérieure[2]. Ceci s'opère par analogie, explique Henri, car il ne peut proprement y avoir de division par genre et espèce entre l'être et le néant car ce dernier n'introduit aucune différence. Si cette analogie n'était pas maintenue, toute différence serait alors abolie entre le créateur et ses créatures qui appartiendraient univoquement à une unique catégorie : celle d'être quelque chose. Henri poursuit sa dérivation métaphysique en reprenant la distinction analogique entre la chose dans l'âme et la chose extérieure à l'âme. Il nomme la première, tout comme Thomas d'Aquin, *res a reor reris*, d'après le verbe latin *reor* qui signifie supposer, imaginer ou penser. À ce type de choses correspondent les contenus pensables et pensés, c'est-à-dire à la fois tous les concepts formés par l'âme et ceux qu'elle peut ou pourrait former, parce qu'ils sont possibles ou concevables. Le domaine des choses pensables ou cogitables désigne tout ce qui peut être pensé, des objets imaginaires aux objets impossibles, comme la montagne dorée, et même des objets fictionnels, par exemple le bouc-cerf. Ils forment un ensemble peuplé d'objets fictionnels qui tirent leur réalité non pas du tout qu'ils constituent, mais de l'entité de leurs parties constituantes. En effet, un bouc-cerf n'existe pas, mais il peut être imaginé à partir de la combinaison d'un bouc et d'un cerf qui existent bien réellement indépendamment l'un de l'autre dans le monde extramental. C'est ce qui différencie les objets impossibles et fictionnels du néant ou pur rien qui n'est pas même concevable[3]. Ce qui est pensable, la *res a reor reris*, constitue un domaine intermédiaire entre le pur rien, qui n'existe pas et ne peut être conçu, et les choses réelles. Comme telles, les choses pensables existent dans l'âme. La

---

[1] J. Decorte, « Von einer Ontologie der Relation zu Relationsontologie », in *Philosophen des Mittelalters, Eine Einführung*, dir. Theo Kobusch, Darmstadt, 2000, p. 152-166 ; *Id*., « Relation and substance in Henry of Ghent's Metaphysics », in G. Guldentops, C. Steel (éds.) *Henry of Ghent and the transformation of Scholastic thought*.

[2] *Quodl*., VII, qu. 2, p. 27 : « Res autem, sive 'aliquid' sic communissime acceptum, non habet rationem praedicamenti, — sic enim esset tantum unum praedicamentum continens Creatorem et creaturam —, sed distinguitur distinctione analogica in id quod est aut natum est esse tantum in conceptu intellectu sive in ispo intellectu, et in id quod cum hoc aut natum est esse in re extra intellectum. »

[3] *Quodl*., VII, qu. 1 et 2, p. 27 : « Res primo modo est 'res' secundum opinionem tantum, et dicitur 'a reor reris', quod idem est quod 'opinor, opinaris' quae tantum res est secundum opinionem, quoad modum quo ab intellectu concipitur scilicet in ratione totius, ut est mons aureus, vel hircocevus habens mediatem cervi et mediatem hirci. Est autem res secundum veritatem quoad partes eius quae sunt mons et aurum et huiusmodi, aliter enim non posset totum esse in intellectu et ens secundum opinionem, nisi partes essent aliquid secundum veritatem, quia ab alio non potest moveri intellectus. » ; Sur les objets fictionnels et leur mode d'être : J. F. Wippel, « The Reality of Nonexisting Possibles According to Thomas Aquinas, Henry of Ghent, and Godfrey of Fontaines », *The Review of Metaphysics*, vol. 34, n°4, Juin 1981, p. 729-758.

seconde branche de l'alternative est nommée *res a ratitudine*[1] ; la *ratitudo*, substantif formé à partir du participe passé de *reor*, *ratus* suggère quelque chose de figé et d'établi. Aussi la *res a ratitudine* signifie la chose ferme, fixe, ce qui renvoie à l' « être ferme et solide des choses de la nature » décrit par Thomas d'Aquin. Cette convergence terminologique s'explique par le fait que les deux auteurs ont pour source commune la traduction latine de la *Métaphysique* d'Avicenne[2]. La chose en son être ferme et fixe la prend dans son essence ou son existence réelle, ce qui se subdivise ultérieurement entre l'être réel nécessaire et l'être réel contingent. Au premier correspond Dieu, au second les créatures[3]. Parmi ce qui existe, Dieu existe nécessairement, alors que les créatures sont seulement aptes à exister. Notons que chez Henri, seul l'être des créatures est susceptible de supporter la division analogique entre les catégories. En effet, la raison prédicamentale (la raison commune au genre catégoriel qui est d'être dépendant d'un autre *ab alio*) ne convient ni à la *res* prise absolument, ni à la *res a reor reris*, ni à la *res a ratitudine* nécessaire, Dieu. La chose prise absolument possède une extension plus large que celle de l'étant, de sorte que l'étant (*ens*), la chose qui existe en acte (*ens existens in actu*) dans son être ferme et naturel, provient de la subdivision de la raison absolue de chose (*res*) qui inclut aussi bien les étants que les non-étants comme les êtres fictionnels et les choses pensées. Henri de Gand établit une correspondance entre ces types de choses (*res a reor reris*, *res a ratitudine*, *res existens in actu*) et des modes d'être en indiquant premièrement qu'il y a une différence entre l'être d'essence (*esse essentiae*) et l'être d'existence (*esse existentiae*)[4]. Or chez Henri de Gand, la différence entre la *res a ratitudine*

---

[1] *Quodl*. VII, qu. 1 et 2, p. 27 : « Aliquid autem, sive res nata esse vel quae est aliquid extra intellectum, quae dicitur res a ratitudine ».

[2] Avicenne, *Philosophia prima*, I, chp. 5, p. 34-35 : « Dico ergo quod intentio entis et intentio rei imaginantur in animabus duae intentiones ; ens vero et aliquid sunt nomina multivoca unius intentionis nec dubitatibis quin intentio istorum non sit iam impressa in anima legentis hunc librum. Sec res et quicquid aequipollet ei, significat etiam aliquid aliud in omnibus linguis ; unaquaeque enim res habet certitudinem qua est id quod est, sicut triangulus habet certitudinem qua est triangulus, et albedo habet certitudinem qua est albedo. Et hoc est quod fortasse appellamus esse proprium, nec intendimus per illud nisi intentionem esse affirmativi, quia verbum *ens* significat etiam multa intentiones, ex quibus est certitudo qua est unaquaeque res, et sicut esse proprium rei. » Voir aussi : Avicenne, *Philosophia prima*, II, 233-235 et 237-238 ; *Ibid*., VI, 1 et 2; cf. J. F. Wippel, « The Latin Avicenna as a Source for Thomas Aquinas's Metaphysics », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, vol. XXXVII, 1990, pp. 51-90 ; J. Janssens, « Henry of Ghent and Avicenna », *A Companion to Henry of Ghent,* éd. Gordon Wilson, Leiden, Brill, 2011, p. 63-83.

[3] *Quodl*., VII, qu. 1 et 2, p. 27-28 : « Sed dividitur divisione analogica in id quod est aliquid quod est ipsum esse, et in id quod est aliquid cui convenit aut natum est convenire esse. Primum est ens increatum. Secundum continet rem omnis creaturae ».

[4] *Quodlibet* I, 9 in *Opera omnia*, vol. V, éd. R. Macken, Leuven, Leuven University Press, 1979, p. 53-54. La terminologie varie d'un texte à l'autre et subit des réaménagements. Ainsi dans la question 4 de la l'article 21 de la *Summa*, il les nomme *res absoluta*, *ens secundum essentiam*, et *ens secundum existentiam*. Cf. Avicenne, *Logica*, I (Venise, 1508) : « Essentiae vero rerum aut sunt in ispis rebus aut sunt in intellectu ; unde habent tres respectus. Unde respectus essentiae est secundum quod ipsa est non relata ad aliquod tertium esse, nec ad id quod sequitur eam secundum quod ipsa est sic. Alius respectus est secundum quod est in his singularibus. Et alius secundum quod est in intellectu. »

et la *res existens in actu* ne recouvre pas la distinction entre les choses irréelles et réelles. En effet, en les pensant, l'âme confère déjà un mode d'existence à la *res a ratitudine*, et par conséquent une certaine réalité. L'être d'essence, pris indépendamment en sa pure essence et en soi, possède un degré de réalité supplémentaire par rapport à la simple *res a reor reris*. L'être d'existence intervient au niveau de la *res a ratitudine*, l'essence ou la nature en soi, qu'elle fait passer à l'existence pour composer une *res existens in actu*. De même, la raison d'étant intervient chez Henri au niveau de la *res essentiae* et confère à l'essence sa détermination existentielle par laquelle la *res a reor reris* n'est plus seulement une chose pensée ou pensable appartenant au monde mental, mais une essence et une certaine nature, c'est-à-dire une *res a ratitudine* qui possède un degré de réalité objective.

L'une des conséquences majeures de cette théorie de la déclinaison de la raison d'étant consiste en ce que l'âme peut concevoir une essence, indépendamment de son existence réelle. Elle peut penser des contenus qui sont possibles ou qui n'existent pas parce qu'ils sont contradictoires, comme la montagne dorée ou le bouc-cerf[1]. La différence entre l'être et l'essence n'est pas une différence réelle chez Henri de Gand, mais une différence intentionnelle : l'essence et l'existence correspondent à deux intentions de l'âme[2]. L'être d'essence qui définit la nature ou l'essence d'une chose est identique aux idées ou raisons exemplaires en Dieu[3]. L'être d'existence désigne l'actualisation de l'être d'essence dans la réalité extramental. Par conséquent, Henri de Gand soutient une distinction intentionnelle entre l'essence (*esse essentiae*) et l'existence (*esse existentiae*)[4]. La distinction intentionnelle entre l'essence et l'existence ouvre une troisième voie entre la stricte distinction réelle, dont le

---

[1] Ceci amène à la question très débattue de savoir si l'on peut concevoir les essences indépendamment de leur existence réelle. Henri de Gand soutient que l'on peut penser des objets fictionnels et contradictoires, qui n'existent pas actuellement ou qui ne peuvent pas exister, et ceci en vertu de la distinction intentionnelle qu'il place entre l'être et l'essence. Sa théorie se rapproche sur ce point de celles des partisans de la séparation réelle de l'existence et de l'essence qu'il ne soutient pas et critique par ailleurs. Notamment Gilles de Rome qui montre dans ses *Theoremata de ente et essentia*, question 9 (éd. Hocedez, Louvain, 1930) que l'essence nue de la rose peut être intelligée indépendamment des roses concrètes. Godefroid de Fontaines renvoie dos à dos la distinction intentionelle (Henri de Gand) et la distinction réelle (Gilles de Rome) et sa critique les associe comme si elles étaient une même doctrine.

[2] *Summa*, art. 21, qu. 4.

[3] *Summa*, art. 34, qu. 2 : « Sciendum quod ratio rei dictae a reor reris est in unoquoque ente creato, et super illam rationem rei prima ratio quae fundatur est ratio entis sive esse quiditativi, quae convenit ei ex respectu ad formam divini exemplaris, a quo accipitur ratio rei dictae a ratitudine, quae est eadem cum ratione entis quiditativi. »

[4] Les textes principaux d'Henri de Gand sur l'être, l'existence et l'essence, sont : la question 9 du *Quodlibet* I, dirigée contre Gilles de Rome (Noël 1276), les questions 1 et 2 de l'article 21 de la *Summa* (1276), la question 9 du III[e] *Quodlibet* (Pâques 1279), la question 2 du *Quodlibet* V (1280), et l'article 2 de la question 34 de la *Summa*, contemporaine du *Quodlibet* V. Voir sur ce dossier l'introduction et les textes traduits par C. König-Pralong, *Être, essence, contingence*, Paris, les Belles Lettres, 2006.

représentant est Gilles de Rome[1] qu'il critique et réfute dans plusieurs sessions quodlibétales, et la distinction de raison, trop faible pour expliquer la composition des créatures et le degré limité sur lequel elles reçoivent leur essence. En effet, pour les partisans de la distinction réelle, la distinction de raison entre l'essence et l'existence ne permet pas de comprendre la composition propre aux créatures. Gilles de Rome montre les dangers de la distinction de raison entre l'être et l'existence qui abolit la différence entre la créature et le créateur. Contre ceci, il élabore dans ses *Theoremata de ente et essentia* l'idée que l'essence et l'existence sont distinctes comme deux choses, donc réellement distinctes[2]. Pour Gilles de Rome, seule la distinction réelle permet de rendre compte de l'absolue contingence des créatures. Le rapport de l'être et de l'essence est compris sur le modèle de la forme et de la matière, où la forme vient actualiser la matière en puissance et la faire exister dans le composé. De même que le mouvement substantiel advient de la sorte, de même la création opère une composition de l'être et de l'essence. Henri de Gand réfute la distinction réelle entre l'être et l'essence, puisque considérer l'être comme une chose réelle lui confère une essence, et l'on ne comprend pas très bien comment deux essences peuvent contribuer à en constituer une troisième. La solution gandavésienne de la distinction intentionnelle propose un intermédiaire entre la distinction de l'essence et de l'existence *ut res et res* qui conduit à des absurdités en concevant l'existence comme un accident réel qui se surajoute à l'essence et l'actualise, et la distinction de raison qui ne permet pas de comprendre que la créature reçoit son être par participation[3]. Pour Henri, le seul être dont l'essence et l'existence sont identiques est Dieu. Contre les partisans de la distinction réelle, Henri conçoit une distinction intentionnelle, plus forte que la seule distinction de raison, seulement conceptuelle, et moins forte que la distinction réelle. Dans le *Quodlibet*, X, 7, Henri de Gand donne un critère logique pour expliquer qu'une distinction est intentionnelle. Deux notions sont distinctes intentionnellement, si elles peuvent être conçues sous leur contraire sans être séparées dans la réalité. L'exemple que donne Henri de Gand de la distinction de raison est celle entre le défini, homme, et sa raison définitionnelle, animal rationnel. La distinction réelle est

[1] Gilles de Rome, *Theoremata de ente et essentia*, édition et introduction critique E. Hocedez, Louvain, 1930 ; E. Hocedez, « Gilles de Rome et Henri de Gand sur la distinction réelle (1276-1287) », *Gregorianum*, 8, p. 358-380.

[2] Gilles de Rome, *Theoremata de esse et essentia*, th. 5, p. 19-20 : « Dicemus ergo sicut generatio facit scire materiam aliud esse a forma, sic creatio facit nos scire essentiam esse aliud ab esse. Nam sicut per se non generantur nec materia, nec forma, sed compsium ex his ex quibus componitur illud quod generantur, sic ab agente primo et supernaturali per se non creatur natura nec esse sed compositum ex natura et esse ; et sicut generato composito generatur materia et forma, ita creato eo est, creatur essentia et esse » ; th 19, p. 134 : « Sicut materia et quantitas sunt duae res, sic essentia et esse sunt duae res realiter differentes ».

[3] J. Gómez Caffarena, *Ser participado y ser subsistente en la metaphysica di Enrique de Gante*, Roma, Pontificia Università Gregoriana (Analecta Gregoriana, 93), 1958.

exemplifiée par le rapport des accidents à la substance : je peux me représenter Socrate chauve, donc concevoir l'accident sous son opposé, et le sujet peut réellement composer avec cet opposé, puisque c'est le même Socrate qui a été chevelu et qui est chauve. L'exemple qu'Henri donne de la distinction intentionnelle celle entre le genre et la différence spécifique dans un individu. La différence spécifique entre « animal » et « rationnel » est plus qu'une distinction de raison, et moins qu'une distinction réelle car le genre et l'espèce composent un même individu.

Le périmètre ontologique de Dietrich de Freiberg est plus économe que celui d'Henri de Gand. En effet, par raison d'étant, il conçoit la première de toutes les intentions et l'horizon fondamental de ce qui est. Le néant en constitue l'opposition maximale et parfaite : il y a entre ces deux termes une distance absolue et une différence irréductible. L'opposition entre l'étant et le néant produit la *ratio differendi*, la raison de la différence, et forme le principe de toute distinction réelle : « Par conséquent, de même que la chose tend vers son complément selon la raison d'étant, de même, elle tend à se différencier du néant »[1]. Sur la primauté de l'étant, Dietrich se place dans la lignée de la tradition, et notamment d'Avicenne et Proclus[2]. Il suit la conception de la métaphysique développée par Avicenne et Thomas d'Aquin comme science de l'étant en tant que tel[3].

Or Thomas a montré, suivant sur ce point Avicenne, qu'il existe deux manières pour quelque chose de tirer sa primauté : à la manière d'une cause ou en raison d'une communauté. Dietrich prolonge cette distinction et confère à l'étant la primauté en raison de sa communauté[4]. L'étant est l'intention la plus générale et la plus universelle[5]. Le deuxième argument avancé pour soutenir la primauté de l'étant est l'intimité de l'être. Rien n'est plus intime à une chose que son être même qui en constitue l'essence, c'est pourquoi l'étant est la

---

[1] DORP, IV, 4, p. 169 : « Unde sicut res tendit ad suum complementum secundum rationem entis, ita tendit ad rationem differendi a nihilo. »

[2] *Liber de causis*, éd. A. Pattin, réimp. in *Miscellanea*, Louvain, 2000, Prop. 4, § 37, p. 54 : « Prima enim rerum creatarum est esse » ; DVB, 3.2.9.1 (3), p. 86 ; DEE, II, 6, (2), p. 180.

[3] Thomas d'Aquin, *Super Boetium De Trinitate*, qu. 5, a 4, *Opera omnia*, t. L, Commissio Leonina - Éditions du Cerf, Roma - Paris, 1992.

[4] *In Boeth. De trin*., qu. 5, a 4 : « Que quidem principia dici communia dupliciter secundum Avicennam […] uno modo per praedicationem, sicut hoc dico : "forma est commune omnes formas", quia de qualibet predicatur ; alio modo per causalitatem, sicut dicimus solem unum numero esse principium ad omnia generabilia » ; DVB, 3.2.9.1 (3), p. 86 : « Consistit autem communissima et simplicissima et prima ratio entis in eo, quod ipsa est prima et simplicissima omnium intentionum repertarum in rebus, qua res primo sunt aliquid et primo differunt a nihilo. » (trad. fr., p. 271) ; DEE, Proo (1), p. 162 : « Est autem secundum eundem Philosophum maxime commune ens » ; DEE, I, 2 (2), p. 170 : « Ens significat unamquamque rerum, sed sub prima omnium intentionum, qua res primo distat a nihilo ».

[5] DEE, I, 6 (8), p. 183.

plus formelle de toutes les intentions[1]. Selon l'argument stipulant que rien n'est plus simple pour une chose que son être même, l'étant est qualifié d'intention la plus simple[2]. C'est pourquoi, tous les étants sont pris sous une « dépendance directe » par rapport à la raison d'étant et sont dénommés « choses de première intention ». La raison d'étant englobe tous les étants de première intention qu'elle régit directement, au sens où ils diffèrent du néant par essence et non accidentellement. De ce fait, la raison d'étant est par soi et essentielle dans tous les étants[3]. Puisque toutes les choses, par le fait qu'elles sont et dès lors qu'elles existent, ont en commun d'être des étants, la raison d'étant est la plus simple de toutes les intentions. Elle est nommée première dans la mesure où elle assure le fond d'être de la totalité de l'étant. La raison d'étant assure l'ancrage ontologique de toutes les choses qu'elle soutient dans l'être. Elle est ce par quoi il y a de l'être, c'est pourquoi elle est le principe essentiel de toutes choses[4]. Pure actualité, elle s'oppose à la fois au non-être absolu et à l'être en puissance[5].

À la différence des trois traités regroupés sous le prologue général *De tribus difficilibus quaestionibus*, (à savoir *De animatione caeli*, *De visione beatifica*, *De accidentibus*), et même *De quiditatibus entium* et *De ente et essentia*, *De origine rerum praedicamentalium*, qui est assurément la première œuvre de Dietrich de Freiberg, n'est pas un traité polémique et, concernant le sujet qui nous occupe, l'auteur ne semble pas rejeter la conception thomasienne de l'acte d'être (*actus essendi*) car il en réemploie la terminologie et considère que la raison d'étant équivaut à l'acte d'être des substances[6]. Les développements sur la raison d'étant dans le *De origine* ne comportent aucune portée critique à l'égard de Thomas d'Aquin et, plus largement, des *communiter loquentes*, les partisans de la théorie commune. Dietrich semble pour part accepter l'idée thomasienne que le nom d'étant provient

---

[1] DEE, I, 6, (3), p. 180 : « Secundum patet ratione sumpta ab intimitate eius. Nihil enim est intimius essentiae rei quam ipsum esse. Sed inter omnia, quae sunt aliquid essentiae, nihil tamen intimum sicut ipsa essentia sibi ipsi est. Ergo esse est idem, quod essentia rei. »

[2] DEE, I, 6 (5), p. 180 : « Simplicissimum enim omnium eorum, quae sunt in re, est ipsum esse ».

[3] DEE, I, 6 (2), p. 180 : « Quaelibet autem res secundum totam essentiam suam distat a nihilo et non secundum aliquod accidens sibi. »

[4] DQE, I (3) p. 148-149 : « Ens enim in eo, quod ens, prima et simplicissima omnium formalium entium est, qua res primo per essentiam, secundum quod essentia, distat a nihilo. […] Essentia igitur in eo, quod essentia, et non per aliquid extraneum essentiae vel accidentale distat a nihilo. Haec est igitur propria ratio essentiae et entis inquantum huiusmodi »

[5] DORP, IV (1-6), p. 169-170.

[6] DORP, IV (9), p. 171 : « Ita nec actus essendi, qui vel idem est, quod forma rei, vel conveniens rei secundum rationem formae, non recipit alium actum, quo res secundum actum eadem manens, quae prius, fiat sub ulteriore actu essendi » ; DORP, IV (30), p. 177 : « Cum unaquaeque earum det actum essendi, qui in essentialibus est simpliciter ultimum in natura et ita actus completus, unaquaeque earum erit simpliciter ultimum in natura et ita actus completus, non ergo habens ordinem secundum rationem potentiae ad ulteriorem actum. »

de l'acte d'être de la chose[1]. L'étant est étant par son acte d'être, en effet, seul l'acte peut introduire une contradiction absolue à partir de laquelle l'étant peut se séparer du néant[2]. La raison d'étant est donc pleinement acte et l'essence de l'étant n'est autre que son acte d'exister. La raison d'étant est l'actualité de la chose envisagée sous la perspective de son essence et de son existence, et en ce sens, elle ne diffère pas de son acte d'être qu'elle est par essence. Or Thomas montre que les modes d'être diffèrent les uns des autres selon cet acte d'être : selon l'acte d'être seul, un étant est selon l'acte d'être en soi une substance, selon l'acte d'être en autre chose un accident, pour finir, l'acte d'être selon la quidité saisit l'étant en tant que chose, alors que l'acte d'être connu vise un être de raison. Dietrich opère une triple subdivision de la raison d'étant selon son principe : par ses causes extrinsèques, l'étant est une chose de nature, en ses éléments intrinsèques, une substance et selon le mode innommé, un accident, au sens des passions par soi de l'étant, des propriétés accidentelles et même des modes généraux de l'étant, les catégories[3]. La métaphysique étudie l'étant pris en lui-même selon sa raison formelle, comme nous le verrons ensuite[4].

b) La résolution sémantique du problème de l'être et de l'essence

Il paraît opportun de clarifier quelque peu le lexique ontologique de Dietrich de Freiberg qui s'éclaire dans le contexte théorique des débats de l'université de Paris à la fin du XIII^{e} siècle. *De ente et essentia*, vraisemblablement rédigé vers 1297, est un traité polémique

---

[1] Thomas d'Aquin, DV, art. 1, qu. 1, corp., p. 5 : « Et sic imponitur hoc nomen res, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio *Metaph*., quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem vel essentiam rei », *Ibid*., ad. 3, p. 7 : « Nomen autem entis ab actu essendi sumitur, non ab eo cui convenit ratio essendi, et ideo ratio non sequitur » ; *In Sent*., I, d. 25, qu. 1, a. 4, corp. : « Respondeo dicendum secundum Avicennam […] hoc nomen ens et res differunt secundum quod est duo considerare in re, scilicet quidditatem et rationem eius, et esse ipsius ; et a quidditate sumitur hoc nomen res. Et quia quidditas potest habere esse, et in singuli quod est extra animam et in anima, secundum quod est apprehensa ab intellectu ; ideo nomen rei ad utrumque se habet : et ad id quod est in anima, prout res dicitur a reor reris, et ad id quod est exta animam, prout quasi aliquid ratum et firmum in natura. Sed nomen entis sumitur ab esse rei » ; *In metaph*., IV, lect. 2, n° 556, p. 155 ; Dietrich de Freiberg, DEE, 2, 7 (2), p. 184 : « Sed esse non importat nisi actum essendi ».

[2] DORP, IV (4), p. 169 : « Ens igitur non differt actu a nihilo nisi per aliquid, quo ipsum est ens in actu : Unde Philosophus in VII *Metaphysicae*, quod solum actus distare facit » ; DNC, 1, (3), p. 83 : « Actus solum distare facit ».

[3] DORP, I (6), p. 139 : « Secundum hos tres modos diversa est ratio entis, secundum quod in aliquod genus istorum principiorum reducitur. »

[4] DORP, I (7), p. 139 : « Si enim consideretur ens secundum rationem suorum intrinsecorum principiorum, et hoc quoad secundum modum praenominatum, sic res secundum se et absolute habet formaliter rationem entis, quae est omnium intentionum prima, qua res primo formaliter distat a nihilo. Cum enim aliquid dicitur ens, non est nisi eiusdem de se ipso quaedam formalis explicatio secundum illud intrinsecum, quo res formaliter et secundum rationem actus subsistit, quod est forma in rebus compositis vel simplex essentia secundum actum in rebus simplicibus. »

dans lequel Dietrich s'oppose à la distinction réelle de l'être et de l'essence, défendue par Thomas d'Aquin dans le traité au même titre, et où il définit les termes d'étant, d'être, d'entité, d'essence et d'existence. Ce texte n'est pas un débat direct contre le Docteur Angélique, mort depuis 1274, dont l'opuscule de jeunesse daterait de 1252-1256, soit près de quarante ans avant la réponse de Dietrich. Cependant, la controverse reste vive à l'université de Paris, et il semble que Dietrich, alors *magister actu regens*, veuille prendre position non contre Thomas d'Aquin en personne, mais contre les défenseurs de sa doctrine après les condamnations de 1277[1], et les partisans de la distinction réelle de l'être et de l'essence, notamment Gilles de Rome, présent à l'université de Paris depuis 1285[2]. Son traité est donc rédigé pour répondre à une urgence polémique agitée par un certain courant du thomisme. Cependant, le plan du traité de Dietrich et les occurrences textuelles montre qu'il suit le texte de Thomas d'Aquin, car le *De ente et essentia* mène une critique serrée du IV^e^ chapitre du traité du Docteur Angélique.

C'est par un traitement d'inspiration modiste et une analyse sémantique des termes que Dietrich va récuser la distinction réelle entre l'être et l'essence. Les outils conceptuels et la terminologie qu'il emploie montrent une très grande familiarité avec les problématiques et les concepts de la grammaire spéculative[3]. À l'aide des traités sur les modes de signifier, Dietrich entend neutraliser les erreurs métaphysiques auxquelles conduisent des définitions

---

[1] R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 Mars 1277*, Louvain-Paris, (Philosophes médiévaux 22), 1977, art. 79 : « Quod substantiae separate sunt una essentia, quia in eis idem est quo est et quod est. », p. 91-94. Ceci se réfère à la deuxième règle du *De hebdomadibus* de Boèce, lu par le prisme du commentaire de Gilbert de la Porrée qui rend *esse* et *quod est*, en *quo est* et *id quod est*, que Thomas d'Aquin assimile dans son commentaire selon comme une distinction entre l'être et l'essence (*Expositio libri Boethii de hebdomadibus*, *Opera omnia*, éd. Léonine, p. 270.) Sur l'importance de la distinction entre le *quo est* (l'essence) et le *quod est* (l'être) dans la conception thomasienne de la composition des substances séparées, voir CG, I, 21-22 et II, 52-54.

[2] Sur ce point, voir les introductions générales et les dossiers de textes traduits en français : Thomas d'Aquin, Dietrich de Freiberg, *L'Être et l'essence, Le vocabulaire médiéval de l'ontologie*, traduction et commentaires par A. de Libera et C. Michon, Paris, Seuil, 1996 ; ainsi que les textes traduits par C. König-Pralong, *Être, essence, contingence*. *Henri de Gand, Gilles de Rome, Godefroid de Fontaines*, Paris, Belles Lettres, 2006 ; A. Maurer, « Esse and Essentia in the Metaphysics of Siger of Brabant » (1946) in *Being and Knowing, Studies in Thomas Aquinas and Later Medieval Philosophers*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 10, (réimp. 1990), p. 119-135 ; É. Gilson, *l'Être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948 ; J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelician Metaphysics*, (1951), 3^e^ éd. Toronto, 1978 ; R. Imbach, « *Gravis iactura verae doctrinae* », (1979), réimp. in *Quodlibeta, Ausgewählte Artikeln*, Fribourg, Presses universitaires, 1996, p. 152-207 ; J. F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaine, a Study in late Thirteen Century,* Catholic University of America Press, 1981 ; J. F. Wippel, « Essence and existence », *The Cambridge History of Later medieval philosophy*, éd. N. Kreztmann et al. 1982, p. 385-410 ; K. Flasch, *Dietrich von Freiberg*, intitulé « Dasein und Wesen », p. 345-395.

[3] Jean de Dacie, *Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi*, vol. I, éd. A. Otto, 1955 ; Martin de Dacie, *De Modis Significandi*, in *Martini de Dacia Opera, Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi*, vol. II, éd. H. Roos, La Hague, 1961 ; Boèce de Dacie, *Modi Significandi sive questiones super Priscianum majorem*, éd. Pinborg, J. et H. Roos, *Boethii Daci opera, Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi*, vol. IV, La Hague, 1969.

purement verbales et abstraites. Selon lui, une équivoque glissée dans le vocabulaire de l'être entraîne nécessairement des paralogismes en métaphysique et des aberrations en ontologie. Pour endiguer ce phénomène qui accable bon nombre de théologiens, il faut bien remonter à son origine, dans le langage, et y remédier par un usage précis des termes et une rigoureuse maîtrise des modes de signifier et de consignifier. Or les fallacies introduites par certains théologiens sont non seulement dangereuses pour la raison, mais elles mettent également en péril la vraie foi [1].

Dietrich utilise les termes de mode d'être (*modus essendi*), mode d'intelliger (*modus intelligendi*), et mode de signifier (*modus significandi*)[2], ce qui atteste que ses réflexions s'ancrent dans les problèmes contemporains de la faculté des arts de Paris et qu'il reçoit les influences de Martin ou de Boèce de Dacie[3] et, plus généralement, profite de l'essor de la doctrine grammaticale entre les années 1270 et 1300[4]. Sa pensée dénote un soin tout particulier apporté à la grammaire, à la langue et à l'analyse sémantique des termes. Ainsi, de nombreux passages de son œuvre témoignent d'une maîtrise du vocabulaire des modistes et de leur doctrine. Dans *De quiditate entium*, par exemple, on peut lire :

> De même qu'en grammaire, on considère le mode et le rapport des choses dites, leurs quidités se révèlent appartenir à leur genre propre. Ceci est évident dans le cas des parties qui appartiennent aux modes de signifier. En effet, dans le cas du nom – qui signifie une substance avec une qualité –, la qualité tient lieu de forme, et, par conséquent de quidité. Bien que le pronom signifie une pure substance, il est cependant qualifié par [sa fonction] de désignation et de relation. Le verbe et le participe signifient l'acte séparément, le participe signifie l'acte

[1] DEE, Proo. (3), p. 162 : « Primo autem exponenda sunt quantum ad intentiones nominum dicta communia, de quibus agendum est, nec aequivocatio aliqua habeat hic locum, quae in huiusmodi efficaciter fallere solet » ; DEE, II, 1 (1), p. 192-193 : « Sed sunt nonnulli, qui praehabitis contrarium dicunt et docent innitentes quibusdam sophisticis rationibus, quibus non sine periculo et gravi verae doctrinae decipuntur. Dicunt enim, quod in omnibus entibus creatis differunt essentia uniuscuiusque a suo esse reali differentia. »

[2] Cette théorie modiste est discutée dans l'élaboration de sa thèse sur le pouvoir constituant de l'intellect : DORP, V (29-30), p. 189.

[3] L'influence de la grammaire modiste sur la pensée de Dietrich a été étudiée dans l'article de R. Imbach, « Gravis iactura verae doctrinae, Prolegomena zu einer Interpretation der Schrift *De ente et essentia* Dietrichs von Freiberg O.P. », in *Quodlibeta*, p. 152-207, et A. de Libera, « La problématique des *intentiones primae et secundae* chez Dietrich de Freiberg », in K. Flasch (dir.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1984, p. 68-94, en particulier p. 83-84, ainsi que dans l'ouvrage de L. Sturlese, *Storia della filososophia tedesca nel medioevo*, p. 200 sq.

[4] Sur la grammaire spéculative, le modisme ou plutôt les modistes, voir : L. Bursill-Hall, *Speculative grammar in the Middle Age*, La Haye, 1971 ; J. Pinborg, *Logik und Semantik im Mittelalter*, (Problemata 10), Stuttgart, 1972 ; *Id*., « Speculative Grammar », *The Cambridge History of Later medieval Philosophy*, éd. Kretzmann *et al*., 1982, p. 254-269 ; *Id*., *Medieval Semantics. Selected Studies on Medieval Logic and Grammar*, Londres, 1984 ; I. Rosier, « La théorie médiévale des Modes de signifier », *Langages*, n° 65, 1982, p. 117-127 ; I. Rosier, *La Grammaire spéculative des Modistes*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1983 ; A. de Libera et I. Rosier, « La pensée linguistique médiévale », in S. Auroux (éd.), *Histoire des idées linguistiques*, II, *Le développement de la grammaire occidentale* (Philosophie et Langage), Liège, Mardaga, 1992, p. 115-186 ; C. Marmo, *Semiotica e linguaggio nella scolastica : Parigi, Bologna, Erfurt 1270-1330. La semiotica dei Modisti*, Rome, Instituto Storico italiano per il Medioevo, 1994.

> conjoint à la substance. À considérer les modes de signifier, il est clair que ce qui est plus formel dans le signifié tient lieu de quidité[1].

Dans le sixième chapitre du *De quiditate entium*, Dietrich distingue soigneusement la grammaire de la logique, témoignant par là de sa connaissance du développement de la grammaire spéculative comme science autonome et indépendante de la logique. Mais l'exemple paradigmatique de l'analyse sémantique de Dietrich se trouve dans le *De ente et essentia* où la distinction entre la chose signifiée (*res significata*), la signification (*significatio*) et le mode sur lequel elle est signifiée (*modus significandi*)[2] lui permet de réfuter la distinction réelle de l'être et l'essence en la reconduisant à une simple différence modale dans la manière de signifier. Le mode de signification est l'objet propre de la grammaire spéculative qui se constitue à cette époque comme science du discours droit qui analyse les éléments constitutifs de la phrase, le nom, le verbe, le pronom. Cette science s'attache, non à la vérité et à la fausseté de l'énoncé, ce qui est le propre de la logique, mais à la cohérence et à la congruence des parties de l'énoncé qui doivent causer une intellection chez l'auditeur. La triade de la chose, en tant qu'elle existe (*modus essendi*), qu'elle est intelligée (*modus intelligendi*) et qu'elle est signifiée (*modus significandi*) témoigne d'une réception directe des écrits des modistes par Dietrich[3]. Dans le *De ente et essentia*, Dietrich emploie des distinctions élaborées dans les traités de grammaire spéculative, en particulier entre la signification abstraite et concrète, essentielle et accidentelle d'un terme[4]. Le troisième chapitre du *De ente et essentia* développe une théorie de la signification qui résume les thèses

---

[1] DQE, 6 (6), trad. fr. C. Köning-Pralong, p. 173, p. 172 : « Similiter autem quantum ad considerationes grammaticales secundum modum et proportionem dictorum apparent quiditates ipsorum in suo genere. Quantum enim ad modum significandi patet in partibus. In nomine enim, quod significat substantiam cum qualitate, qualitas locum formae et par consequens quiditatis tenet. Pronomen etiam, quamvis significet meram substantiam, qualificatur tamen demonstratione et relatione ; verbum etiam et participium, quae significant actum ut in verbo distantem vel ut in participio coniunctum substantiae. Secundum modum significandi patet, quomodo id, quod magis formale est in significato, locum quiditatis habet. »

[2] E. J. Ashworth, « Signification and Modes of Signifying in Thirteenth-Century Logic : A Preface to Aquinas on Analogy », *Medieval Philosophy and Theology* 1, 1991, p. 39-67 ; I. Rosier, « Res significata et modus significandi : les implications d'une distinction médiévale », *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, éd. S. Ebbensen, Tübingen, G. Narr Verlag, 1995, p. 135-168

[3] Martin de Dacie, *De modi significandi*, p. 4 : « Modi autem essendi sunt proprietates rei secundum quod est res extra intellectum. Modi autem intelligendi sunt eadem proprietates rei secundum quod res est in intellectu et ut eadem proprietates cum re sunt intellectae. Modi autem significandi eadem proprietates sunt in numero secundum quod res est significata per vocem. »

[4] DEE, I, 1 (9), p. 168 : « Ex hoc autem iam elicimus propriam significationem huius nominis "entitas", cui competunt idem modi considerandi, qui dici sunt de ente, sive accipiatur in substantialibus sive in accidentalibus, nisi quod ea, quae sunt dicta de ente sumendo ipsum in concreto, eadem conveniunt dici de entitate in abstracto, id est in sumendo ipsam entitatem sub modo significandi in abstracto, sicut etiam ipsum nomen indicat » ; DEE, I, 2 (1), p. 168-170 : « Aliter se enim habent ad invicem ipsum quid et quiditas qua ens et entitas. Totam enim essentiam rei, quam importat ens in concreto in sua significatione, sicut dictum est, eadem importat in sua significatione entitas in abstracto. »

modistes entre le mode accidentel et essentiel de signifier et témoigne d'une connaissance précise des textes des grammairiens spéculatifs[1].

Grâce à cette méthode, Dietrich analyse avec précision le rapport d'étant à entité en démontrant la différence de ce rapport avec celui d'étant à essence. En effet, le rapport entre les termes *ens* et *entitas* est celui du concret à l'abstrait. Le terme étant vise immédiatement ce qu'il y a de plus concret, alors que l'entité désigne la même chose sous le mode de l'abstraction[2]. Par exemple, la blancheur signifie la même chose qu'une feuille blanche, l'une sous l'angle d'une idée abstraite, l'autre d'une chose concrète déterminée qui existe réellement. L'étant existe son entité en tant qu'il l'effectue dans la réalité. Cependant, le rapport entre l'étant et l'essence n'est pas identique à celui qu'entretiennent l'étant et l'entité puisque l'essence est tout aussi concrète que l'étant. Dietrich refuse que l'on puisse accorder à l'essence le degré d'abstraction qui spécifiait l'entité et ce, en vue de comprendre l'essence comme un principe réel d'être, interdisant par là qu'elle puisse être réellement distincte de l'étant, comme le concret l'est de l'abstrait. La différence entre l'essence et l'être est celle de deux modes de signifier : l'acte ou l'état[3]. Suivons cet extrait paradigmatique de l'analyse sémantique de Dietrich :

---

[1] Notamment, DEE, I, 3 (3), p. 172-174 : « Sed dicendum ad istam distinguendo de significatione. Significare enim dupliciter dicitur : Uno modo significare dicitur proprie, videlicet rem aliqua voce ad hoc deputata principialiter et per se immediate designare quantum ad substantiam vocis salvis variis modis significandi, primo videlicet quantum ad speciem partis nomen, similare verbum, similiter adverbium, sive etiam alios modos significandi accidentales in eadem parte orationis, ut albedo et album, vel secundum nominativum casum vel genitivum et sic de aliis modis significandi. Et sic sumendo significare proprie, sicut supra dictum est, album solam qualitatem significat secundum Philosophum, et album et albedo in significando non differunt » ; DEE, I, 3 (4), p. 174 : « Alio modo dicitur significare communiter et magis extenso nomine significationis […] et sic id, quod dicto modo principialiter et primo significatum fuit, nunc sit secundarium et sub natura et proprietate denominationis designans seu significans illud, quod importatur in intellectu vocis et rei primo et principialiter et proprie significatae, quod iam secundum istum modum erit primum et principale, quod designatur in huismodi significatione. » Voir aussi DEE, I, 3 (5-7), p. 174-176 où Dietrich réemploie la signification paronymique. Sur les paronymes, voir : S. Ebbesen, « Concrete Accidental Terms : Late Thirteenth-Century Debates about Problems Relating to Such Terms as "album" », in *Topics in Latin Philosophy from the 12th-14th Centuries, Collected Essays of Sten Ebbesen*, vol. 2., Ashgate, 2008, chap. 8, p. 109-152.

[2] DEE, I, 1 (9), p. 168 : « Ex hoc autem iam elicimus propriam significationem huius nominis « entitas », cui competunt idem modi considerandi, qui dicti sunt de ente, sive accipiatur in substantialibus sive in accidentalibus, nisi quod ea, quae sunt dicta de ente sumendo ipsum in concreto, eadem conveniunt dici de entitate in abstracto, id est sumendo ipsam entitatem sub modo significandi in abstracto, sicut etiam ipsum nomen indicat » ; DEE, I, 2 (1), p. 168-169 : « Totam enim essentiam rei, quam importat ens in concreto in sua significatione, sicut dictum est, eandem importat in sua significatione entitas in abstrato. »

[3] DEE, I, 5 (1), p. 178 : « Nunc de essentia et esse considerandum, et circa ea notandum, quod quidem important in sua significatione et idem significant, quod ens et entitas, videlicet totam rei essentiam sive in substantiis sive in accidentibus, sicut dictum est supra de entitate et ente, quamvis differant in modis significandi, ut videlicet esse significet per modum actus, idem autem significant ens et entitatem per modum habitus et quietis. Et sic non differunt essentia et esse » ; Martin de Dacie, *De modi significandi*, « Modus significandi essentialis generalis nominis est modus significandi per modum habitus et quietis », p. 10.

> Reste le Philosophe, selon qui, dans la *Métaphysique*, livre IV, chaque chose est dite *étant* et une de par son essence, et non de par une disposition quelconque surajoutée à son essence. Or l'être et l'étant ont même notion et même rang. Sous ce rapport, donc, toute chose est dite être de par son essence. Ainsi, l'être signifie l'essence de chaque chose, quelle qu'elle soit. Preuve de la conséquence : le rapport de courir à courant est le même que celui d'être à étant. Or il est impossible que courir énonce une certaine disposition au sujet de la substance qui court et que courant n'y implique pas cette même disposition. Donc, par le même raisonnement, si être implique quelque chose d'ajouté à la chose dont il est énoncé, il est impossible qu'étant n'y implique pas la même disposition[1].

L'être n'est pas quelque chose qui viendrait se surajouter comme de l'extérieur à l'essence pour composer avec elle et la faire exister. Le passage cité indique que l'essence ne diffère pas de l'être puisqu'elle est cette activité même d'exister dont dispose une chose, du moment qu'elle est. L'essence ne nécessite aucun supplément d'être qui la ferait passer à l'existence, dans la mesure où elle est elle-même le principe de l'étant. De même que quelqu'un qui court réalise cette activité par nature, c'est-à-dire qu'il possède la disposition à courir en son essence, de même un étant est par son essence[2]. Dès lors, il n'y a pas lieu de distinguer l'être et l'essence : dire d'une essence qu'elle existe relève au fond de la tautologie, ainsi que le montre Dietrich en s'appuyant sur la terminologie introduite par Augustin dans *De immortalitate animae*[3]. C'est à la fois par une argumentation grammaticale sur les modes de signifier et par l'autorité qu'est réfutée la distinction de l'être et de l'essence. Un étant est par son essence qui n'est rien d'autre que l'acte d'être par lequel il existe[4]. Être signifie exister, subsister et persévérer dans l'être, sans que ces termes n'introduisent aucune différence réelle chez Dietrich[5]. Ce vocabulaire souligne que la conception théodoricienne de l'être n'est pas statique : il ne s'agit pas d'un état, mais bien d'une activité. Un étant est son essence sans qu'aucun hiatus ne s'immisce entre les deux termes : un étant existe par son essence.

---

[1] DEE, I, 7 (10), trad. fr. A. de Libera, p. 189-191.

[2] C'est ce qu'affirme A. de Libera : « On ne peut comprendre Dietrich si on oublie qu'il est allemand. On ne peut dire s'il pense en allemand ce qu'il écrit en latin, mais on doit, en tout cas, souligner que l'allemand médiéval a un rapport particulier au vocabulaire de l'être : le moyen haut allemand *wesen* désigne à la fois l'étant, l'être, l'essence » dans l'introduction au traité *De ente et essentia* de Dietrich de Freiberg, *L'être et l'essence*, p. 136-138.

[3] DEE, I, 7 (11), p. 190 : « Praeterea Augustinus libro *De immortalitate animae* c. 16 dicit : " Omnis essentia non ob aliud essentia est, nisi quia est." Ergo essentia re et nomine non differt ab esse ». Dietrich recourt à la même autorité en DQE, 1 (3), p. 148 : « Ens enim in eo, quod ens, prima et simplicissima omnium formalium intentionum est, qua res primo per essentiam, secundum quod essentia, distat a nihilo. Dico autem "essentia in eo, quod essentia", quia, sicut dicit Augustinus libro *De immortalitate animae*, essentia non dicitur, nisi quia est. […] Essentia igitur in eo, quod essentia, et non per aliud extraneum essentiae vel accidentale distat a nihilo. Haec est igitur propria ratio essentiae et entis inquantum huiusmodi ».

[4] DEE, I, 7 (2), p. 184 : « Esse non importat nisi actum essendi ».

[5] DEE, I, 9 (1-2), p. 192-193.

Là se noue la différence avec la définition de l'essence que donne Thomas d'Aquin qu'il explique sur le mode de l'avoir[1] : un étant est ce qui possède une essence, ce qui introduit une déhiscence entre l'essence et l'étant. La position de Thomas au sujet de l'être et de l'essence est moins tranchée que ce que ses successeurs, partisans ou détracteurs, laissent entendre lorsqu'ils résument ses thèses, que ce soit pour les adopter ou pour les rejeter. Le problème métaphysique de Thomas d'Aquin est celui de la différence entre Dieu et les créatures. Dieu est absolument simple, acte pur, il est son essence, dans une identité parfaite. En revanche, on trouve dans les créatures une composition réelle, d'être et d'essence pour les substances séparées, de matière et de forme pour les composés corporels. Cependant, dans le IV^e^ chapitre du *De ente et essentia*, Thomas d'Aquin développe une théorie de la distinction entre l'être et l'essence[2]. Cette distinction est mobilisée dans le V^e^ chapitre pour expliquer la hiérarchie et l'ordre de la création : en Dieu seul, l'être et l'essence sont identiques, et les créatures sont frappées par un hiatus, une déhiscence entre l'être et l'essence. La composition est la marque créaturelle. Par conséquent, cette distinction ne peut qu'être réelle puisqu'elle constitue les créatures en propre. Cette différence entre l'être et l'essence va en s'accroissant selon le degré de proximité ou d'éloignement que la créature entretient avec son créateur, Dieu[3]. Cependant, la position de Thomas est plus nuancée, car jamais il ne conçoit l'existence comme un accident qui viendrait s'ajouter à une essence. Si tel était le cas, l'existence (*esse*) serait une chose qui viendrait s'ajouter à l'essence, or elle n'a aucun contenu quiditatif en dehors de l'essence avec laquelle elle compose[4]. En ce sens, la théorie de Gilles de Rome radicalise les écrits de Thomas d'Aquin en instaurant une distinction réelle entre l'essence et

---

[1] Thomas d'Aquin, *De ente et essentia*, I (3), p. 74 : « Sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habent esse » (Pour le traité *De ente et essentia*, nous renvoyons à l'édition française en indiquant qu'il s'agit de celui de Thomas d'Aquin). Voir également, Thomas d'Aquin, *In met.*, XII, lect. 1, éd. Cathala, n. 2419, p. 567 : « Nam ens dicitur quasi esse habens, hoc solum est substantia, quae subsistit ». C. Fabro, *Participation et causalité Selon S. Thomas d'Aquin*, Publications Universitaires de Louvain, Éditions B. Nauwelaerts, 1961.

[2] Thomas d'Aquin, DEE, chap. 4, § 5, p. 100-102 : « Huiusmodi ergo substantiae, quamvis sint formae tantum sine materia, non tamen in eis est omnimoda simplicitas nec sunt actus purus, sed habent permixtionem potentiae ; et hoc sic patet. Quicquid enim non est de intellectu essentiae vel quiditatis, hoc est advenientes extra et faciens compositionem cum esse entia, quia nulla essentia sine hiis quae sunt partes essentiae intelligi potest. Omnis autem essentia vel quiditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo : possum enim intelligere quid est homo vel fenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura ; ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quiditate. » Ces analyses sont reprises de manière plus aboutie dans la *Summa contra Gentiles,* II, 54.

[3] Thomas d'Aquin, DEE, chap. 5, p. 108 : « Secundo modo invenitur essentia in substantiis creatis intellectualibus, in quid est aliud esse quam essentia earum, quamvis essentia est sine materia. Unde esse earum non est absolutum sed receptum, et ideo limitatum et finitum ad capacitatem naturae recipitentis ; sed natura vel quiditas earum est absoluta, non recepta in aliqua materia. »

[4] Thomas d'Aquin, *In met*., IV, II, éd. Cathala, n° 558, p. 155 : « Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquid superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae. Et ideo hoc nomen ens quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ad ipsa essentia. »

l'existence. Pour Thomas, l'essence et l'existence sont bien différentes (*aliud*), mais elles n'existent pas de manière réellement indépendante l'une de l'autre, *ut res et res*. En effet, elles se rapportent l'une à l'autre comme l'acte à la puissance, si bien que l'existence actualise l'essence, et que l'essence reçoit et limite en retour l'existence. L'existence n'est donc pas quelque chose, une réalité différente de l'essence qui s'y ajouterait pour composer un troisième être : elle est bien plutôt un principe d'être. Par conséquent, ceci lui permet de penser une distinction entre ce qui possède l'essence et cette même essence prise absolument et en soi, non pas sous le mode dégradé de la réception dans un sujet. Les créatures reçoivent l'existence qui limite leur essence. Or l'idée que l'essence compose de manière contingente avec l'existence est formulée par Thomas d'Aquin pour rendre son ontologie compatible avec le dogme de la Création. L'existence actualise l'essence pour composer réellement un étant, mais de cette composition dérive une déperdition ontologique, une limitation d'être. Thomas explique que les créatures ont un certain mode d'être, en reprenant l'acception augustinienne du terme de mode comme mesure[1]. L'être des créatures est un être reçu, et partant limité : elles le reçoivent selon un certain mode proportionnel. La doctrine de la Création conduit Thomas à expliquer une participation graduelle et limitée des créatures à l'étant, qui a pour finalité de maintenir une chaîne hiérarchique des degrés d'être au sein de la création. Les créatures possèdent l'être par participation, ce qui introduit un hiatus entre leur essence et leur existence. L'étant n'est pas prédiqué de manière univoque en toutes les créatures ; certaines sont plus parfaites que d'autres et possèdent plus pleinement leur acte d'être. L'acte d'être d'une créature est donc proportionné au mode de son essence, c'est-à-dire à la mesure plus ou moins limitée sur laquelle elle la reçoit.

Dietrich de Freiberg refuse de telles conclusions erronées qui proviennent des concessions que les théologiens font à la Doctrine Sacrée. Celles-ci ne sont pas seulement dangereuses, mais également contraires et à la vérité et à la pensée d'Aristote. Sa théorie de l'être se développe de manière autonome par rapport à la Doctrine Sacrée, et même à la science divine des Philosophes, la métaphysique comme théologie qui comprend l'étant dans son rapport avec le Premier principe. L'ontologie défendue par Dietrich dans les traités tels que *De ente et essentia*, *De accidentibus*, *De quiditatibus entium*, *De origine rerum praedicamentalium*, a pour objet l'étant en tant que tel, dans ses aspects formels et en soi, et non par rapport à ce dont il procède comme à sa première cause. Dans la perspective où les

[1] ST, Ia-IIae, qu. 49, a. 2, corp. « Modus autem est, ut dicit Augustinus, super *Gen. ad litteram*, quem mesuram praefigit, unde importat quandam determinationem secundum aliquam mensuram. »

étants sont pris absolument, et non relativement à leur Créateur, leur existence et leur essence ne diffèrent pas. La différence de l'être et l'essence est reconduite à celle entre de deux modes de signifier, le substantif nominal « essence » et le verbe « être ». Cependant, les deux termes désignent la même réalité et ont une même signification[1]. Seul le mode de signifier change : ce que l'essence signifie de manière nominale, l'être le dit sur le mode verbal[2]. La nuance qu'introduit le terme « essence » par rapport à l'emploi du substantif verbal « être » repose sur le fait que l'un connote l'état là où l'autre souligne l'activité de la chose désignée, mais le contenu significationnel et la chose désignée restent identiques. Dietrich applique un raisonnement similaire à la relation entre l'étant et l'être, et résout ainsi cette équation à trois termes :

> Que l'être signifie toute l'essence de la chose dont il est prédiqué se montre par le raisonnement et par l'autorité. Par le raisonnement : « être » signifie son signifié sous la première raison de toutes, celle qui éloigne la chose en tant que telle et le néant […] ; mais toute chose est éloignée du néant selon toute son essence et non selon quelque chose qui serait pour elle un accident ; elle s'en éloigne sur un mode essentiel, essentiellement ; donc « être » signifie toute l'essence de la chose[3].

À cet endroit, Dietrich remplace indifféremment par le verbe « être » pris substantivement, les termes « étant » ou « raison d'étant », habituellement usités dans de telles définitions, ce qui induit que l'être a la même extension que l'étant. La différence entre ces termes réside dans une nuance dans le mode de signification : le sujet, l'état ou l'activité. L'étant est (et existe) par son essence. En ce sens, une essence qui n'existerait pas est, pour Dietrich, impossible en toute rigueur car cela implique une contradiction. Le point de force de l'argumentation modiste menée par Dietrich est de montrer que la distinction entre les modes de signifier n'introduit aucune différence réelle[4]. Par là, il s'oppose à la conception thomasienne de l'être créaturel comme un être reçu et réfute la distinction réelle entre l'être et l'essence soutenue par Gilles de Rome. De même, son analyse est plus radicale que la position intermédiaire de la distinction intentionnelle soutenue par Henri de Gand, que les théologiens mobilisent pour justifier la contingence du créé, car Dietrich la réduit à une pure distinction sémantique entre les modes de signifier, vidée de toute valeur réelle.

---

[1] Jean de Dacie, « Dolor, doleo, dolens, dolenter, heu, etc. eadem rem significant », cité in I. Rosier, *La grammaire spéculative des modistes*, p. 57.
[2] DEE, I, 3 (6), p. 174 : « Unde quia omnia verba personalia id, quod significant, significant in concreto et est illud, quod impersonalia significant quasi in abstracto, et haec omnia significant per modum actus, qui est modus significandi essentialis, qui reponit sic significantia in specie partis, quod est verbum, hinc est, quod tam personalia quam impersonalia quantum ad substantiam vocis propter adiunctum sibi dictum modum essentialem significandi sunt in hac species partis, quae est verbum », (trad. fr. p. 175).
[3] DEE, I, 6 (1-2), trad. fr. A. de Libera, p. 181.
[4] DEE, I (3), p. 172-174.

Si c'est par une analyse grammaticale des termes que Dietrich critique la distinction réelle de l'être et de l'essence, doit-on pour autant déduire de ces convergences doctrinales et de ces emprunts terminologiques aux modistes que Dietrich soit un représentant de la grammaire spéculative ? Il semble que non, car Dietrich ne prend pas position dans les débats qui occupent les grammairiens. En effet, les modistes ne traitent des propriétés des choses que sous leur forme signifiée[1]. Or, pour Dietrich, la grammaire n'est pas une fin en soi et n'est jamais étudiée pour elle-même. La philosophie du langage sert plutôt d'un outil propédeutique à l'analyse métaphysique[2]. La grammaire est un instrument qu'utilise Dietrich pour démêler les controverses touchant l'être. Mais la portée de son œuvre est tout autre : il ne s'agit pas de développer la logique ou la grammaire ; l'enjeu est métaphysique. Par une analyse sémantique formelle, Dietrich neutralise les paralogismes qui menacent la métaphysique.

Par conséquent, le rapprochement de Dietrich et des théories modistes rencontre une limite, puisque comme l'écrit justement C. König-Pralong : « Les théories modistes des grammairiens spéculatifs ne sont cependant pas adoptées telles quelles par Dietrich mais critiquées, car Dietrich refuse d'isoler les modes de signifier des modes d'intelliger et des modes d'être »[3]. De même que les modistes n'accordent d'intérêt aux propriétés réelles des choses, les *modi essendi*, que lorsqu'elles sont signifiées sous un *modus significandi*, de même Dietrich n'emploie la terminologie de la grammaire spéculative que lorsqu'elle peut résoudre des problématiques touchant l'ontologie. Le domaine d'enquête demeure celui des choses qui sont, et non celui de la congruence du discours. La grammaire et la logique sont considérées comme des savoirs subalternes et auxiliaires auxquels Dietrich n'accorde qu'une importance relative[4]. Elles sont au service de la métaphysique et de l'analyse catégorielle, et

---

[1] Comme l'explique S. Ebbesen : « The basic idea of modism is this: each constituent of reality (each *res*) has a number of ways or modes of being (*modi essendi*) which determine the number of ways in which it can be correctly conceptualized; the ways in which it can be conceptualized (*modi intelligendi*) in turn determine in which way it can be signified », in « The Paris Arts Faculty: Siger of Brabant, Boethius of Dacia, Radulphus Brito », John Marenbon (éd.), *Routledge History of Philosophy*, vol. 3, p. 269–290, London, Routledge, 1998, p. 269-290, *loc. cit*., p. 274.

[2] C'est ce que démontre R. Imbach, dans son article « Gravis iactura verae doctrinae… » : « Eine genauere Prüfung des Textes macht dann offenbar, daß Dietrich sich auf die zu seiner Zeit am meisten entwickelte sprachphilosophische Theorie, die vor allem in der Artistenfakultät von Paris Anhänger gefunden hat, stützt : die Lehre der *modi significandi*. Er verwendet diese Lehre als Instrument, sie ist keinesweg Selbstzweck. », p. 195-196. Et plus loin : « Dietrich ist *kein* Sprachphilosoph. Die Analyse der Sprache soll die Metaphysik nicht ersetzen. Welches also ist die Aufgabe und der Sinn der sprachphilosophischen Analysen Dietrichs ? Sie haben einen *propädeutischen* Charakter. », p. 204.

[3] C. König-Pralong, « Dietrich de Freiberg : métaphysicien allemand antithomiste », *Revue Thomiste*, 108, Janvier-Mars 2008, p. 57-79, *loc. cit*., p. 64, DORP, V (29-30), p. 189.

[4] DQE, 6 (6), p. 172-173 : « De aliis autem partibus, puta adverbio, coniunctione, praepositione et interiectione, quae syncategorematicae sunt quoad sua significata, non est necesse multum curiose agere et superfluum est immorari. Sed ista, quae dicta sunt ratione exempli, sufficiat tetigisse », (trad. fr. p. 173-175).

ce désaveu d'indépendance se place en faux avec le projet de la grammaire spéculative de s'instituer comme science à part entière.

Bien plus que du modisme, il apparaît que la théorie de Dietrich soit redevable d'un averroïsme, et plus précisément de l'influence de Siger de Brabant. Cette hypothèse, formulée par R. Imbach[1], s'appuie sur les emprunts textuels tacites que l'on trouve chez Dietrich[2]. En effet, Siger de Brabant, dans deux des *Quaestiones in Metaphysicam*[3], a critiqué la distinction thomasienne de l'être et de l'essence à partir d'une analyse des modes de signification[4]. Pour Siger, il n'y a aucune différence réelle entre l'être et l'essence. Il ne s'agit pas même d'une distinction mentale entre deux intentions, puisque l'être et l'essence ne correspondent pas à deux concepts différents, mais seulement à deux manières de signifier. Siger assimile cette position à la défense d'Avicenne, qui, selon Averroès, a commis l'erreur de professer que l'être est quelque chose qui s'ajoute accidentellement à l'existence[5]. Or Siger attribue la défense d'une telle position au premier chef à Albert le Grand, mais aussi dans une certaine mesure à Thomas d'Aquin, alors que le Docteur Angélique n'a pas ignoré dans ses textes la portée de la critique d'Averroès[6]. Siger rejoue la critique d'Averroès contre Avicenne et dénonce la distinction réelle en montrant que l'être et l'essence ne consistent pas même en deux concepts distincts. Il propose une résolution sémantique de ce problème métaphysique obscurci par les motifs théologiques qui dévoient la vraie philosophie. Dietrich se situe dans

---

[1] R. Imbach, « Gravis iactura… », p. 201-204 ; *Id*, « Averroistische Stellungsnahmen über das Verhältnis von *esse* und *essentia*. Von Siger Von Brabant zu Thaddäus von Parma », in A. Maierù, A. Paravicino Bagliani (éds), *Studi sul XIV Secolo in memoria di Anneliese Maier*, Roma, edizioni di Storia e letteratura, 1981, p. 299-339 ; réimp. in *Quodlibeta. Articles Choisis*, Fribourg, Presses universitaires, p. 209-251 ; *Id*., « L'antithomisme de Thierry de Freiberg », *Revue Thomiste*, Janvier-Mars 1997, p. 245-258.

[2] Ainsi les développements sur le problème de l'intellection vraie du non-existant et la reprise de l'exemple du phénix par lequel Thomas d'Aquin soutient que l'intellection de l'essence est indépendante de l'existence réelle de la chose, sont un écho direct à la question de Siger de Brabant : *Quaestio utrum haec sit vera : homo est animal, nullo homine existente,* in *Écrits de logique, de morale et de physique*, éd. B. Bazàn, édition critique, Louvain, Paris, Béatrice Nauwelaerts, 1974, p. 53-59. Voir Dietrich de Freiberg, DEE, II, 1 (8) p. 196 : « Et propter hoc homine non existente ista est falsa "homo est homo", et non solum illa "homo est", sed etiam ista "homo est homo", sicut ista est falsa "homo ratiocinatur" homine non existente, resolvere in "homo hominat", esset falsa homine non existente. »

[3] Siger de Brabant, « Utrum esse in causatis pertineat ad essentiam causatorum, vel sit aliquid additum essentiae ipsorum », in *Quaestiones in Metaphysicam*, introduction, qu. 7, éd. W. Dunphy (Louvain-la-Neuve), 1981, p. 41-49 : « Utrum esse sit additum essentiae entium causarum » », in *Quaestiones in Metaphysicam*, Introduction, qu. 7, éd. A. Maurer (Louvain-la-Neuve, 1983), p. 30-37.

[4] A. Maurer, « *Esse* and *Essentia* in the Metaphysics of Siger de Brabant », in *Being and Knowing, Medieval Studies*, 10, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1946, p. 119-135 ; É. Gilson, *L'Être et l'essence*, Paris, Vrin, 1962, p. 74-80 ; F. Van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*, Louvain-Paris, 1977, p. 94-95 et p. 184-185 ; R. Imbach, « Gravis iactura… », p. 152-207 ; R. Imbach, « Averroistische Stellungsnahmen », p. 299-339.

[5] Averroès, *In Arist. Metaph*., IV, comm. 3, 67rB-C : « Avicenna autem peccavit multum in hoc quod existamavit quod unum et ens significant dispositiones additas essentiae rei. Et mirum est de isto homine, quomodo erravit tali errore. »

[6] Thomas d'Aquin, *In met*., IV, lectio II, éd. Marietti, p. 155-156.

le prolongement des analyses de Siger sur les transcendantaux « étant » et « chose » en les appliquant aux concepts d'essence, d'entité et d'être[1]. Ainsi, il semblerait que la théorie de Dietrich ne soit pas tant redevable à la grammaire spéculative des modistes qu'à Siger de Brabant, et à travers lui, à la lecture averroïste de la *Métaphysique* d'Aristote. Sa solution sémantique du problème de l'être et de l'essence s'apparente à celle de Godefroid de Fontaines qui perpétue l'influence de Siger[2].

Il semble bien que l'ontologie de Dietrich de Freiberg s'oppose à la conception existentielle[3] de l'ontologie thomasienne qui conçoit les créatures dans leur absolue contingence. Dietrich prolonge les enseignements d'Averroès et de Siger de Brabant en développant une théorie essentialiste de l'être où l'accent est mis sur l'essence qui renferme en elle-même et par soi sa disposition à exister pleinement. Dietrich refuse la distinction entre l'être et l'essence qui provient d'une pernicieuse synthèse des enseignements d'Aristote et du dogme théologique de la Création. En ce sens, sa philosophie se place dans la lignée du livre VII de la *Métaphysique* où Aristote développe son ousiologie. La ligature entre le livre VII sur le primat essentiel de la substance et le livre V des *Catégories*, où la substance est le sens premier de l'être, s'opère avec cohérence. Puisque, dans le *De origine*, Dietrich ne traite pas des modes de signifier (*modi significandi*), mais seulement des modes d'être réels des choses (*modi essendi*), ainsi que des modes d'intelliger (*modi intelligendi*), il faut sans plus tarder éclairer ce que Dietrich conçoit comme étant en tant qu'étant, c'est-à-dire en venir à sa théorie de la substance.

---

[1] Par exemple : « Modo dico quod res et ens significant eandem essentiam, non tamen sunt nomina synonyma nec significant duas intentiones sicut homo et risibile, sed significant eandem intentionem : unum tamen ut est per modus actus, ut hoc quod dico ens, aliud per modum habitus, ut res », *Quaest. In met*., éd. Dunphy, p. 45, doit être rapproché de DEE, I, 5 (1), p. 178.

[2] Godefroid de Fontaines, *Quodlibet III,* question 1, éd. M. De Wulf et A. Pelzer, *Les quatre premiers quodlibets de Godefroid de Fontaines*, (Les philosophes belges, t. II), Louvain, 1906, p. 300-304, (traduction française in *L'Être et l'essence*, p. 227-234) : « Nomen concretum et nomen abstractum et verbum non dicunt diversas res, sicut patet de istis : currens, cursus et currere. Ergo a simili nec ista : essentia, ens et esse, quae se habent sicut nomen concretum et verbum » ; *Ibid*., p. 304 : « Sciendum est enim quod esse, ens, entitas, essentia idem significant, differentia solum secundum modum significandi » ; *Ibid*., « Omnia ista ens, entitas, essentia idem significant realiter, differentia solum in modo significandi in abstraction vel concretione huiusmodi. » Sur la position de Godefroid de Fontaines dans la controverse sur l'être et l'essence, on se reportera à l'ouvrage de J. F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines*.., p. 39-99.

[3] É. Gilson, *L'Être et l'essence*, p. 49-80.

2) La déclinaison interne de l'étant : substance et accident

a) L'ontologie régionale de la substance

Dans le premier chapitre du *De origine*, Dietrich de Freiberg pose les jalons de l'analyse catégorielle en stipulant que son enquête portera l'étant en tant que tel et ce qui en dérive essentiellement. Que vise alors l'auteur sous l'appellation : « ce qui possède en son essence la nature et la raison d'étant »[1] ? Qu'est-ce qui peut valoir en tant que *vere ens*, c'est-à-dire quelque chose de vraiment étant ? Ce qui est au sens propre et premier chez Dietrich est la substance :

> Ainsi il apparaît que ce qu'est la raison d'étant, selon quoi l'on considère ce qui subsiste seulement en raison de ses principes intrinsèques, c'est-à-dire cela seul qui possède formellement la raison d'étant : c'est le mode qui convient premièrement et par soi aux substances. Il s'ensuit que l'étude de cet étant et de ses propriétés est, pour cette raison, le propre du métaphysicien[2].

La seule réalité qui puisse prétendre à être au sens propre est la substance, c'est pourquoi elle est absolument étant, ou encore étant en tant qu'étant[3]. Sur ce point, Dietrich poursuit sa lecture croisée du chapitre V des *Catégories*, des *Seconds analytiques*, I, 4 où Aristote développe sa théorie des modes de la prédication par soi, et du livre IV de la *Métaphysique* où Aristote définit la science de l'étant en tant que tel, en concordance avec le livre VII sur la substance. La substance jouit d'une triple primauté, dans l'ordre de l'être, du connaître et de la définition[4]. Celle-ci reçoit premièrement et par soi la raison d'étant et possède en propre et par nature ce par quoi elle est. Étant véritable, elle possède par essence sa raison d'être[5]. De ce fait, elle existe en vertu de ses principes intrinsèques. La raison

---

[1] DORP, I, (1), p. 138.

[2] DORP, I (12), p. 140-141 : « Sic igitur patet, quae sit ratio entis, secundum quod consideratur ut subsistens solum secundum rationem suorum intrinsecorum principiorum, scilicet quod secundum hoc solum habet formaliter rationem entis ; et hic modus primo et per se convenit substantiae. Unde considerare de hoc ente et eius proprietatibus secundum hanc rationem proprium est primo philosopho. »

[3] À maintes reprises, Dietrich souligne l'équivalence entre les expressions « étant véritable » et « substance ». Ainsi : DA, 4 (4), p. 58 « Inquantum substantia et vere ens, quod est ens per se »; DA, 18 (3), p. 110 « Substantia capit suam essentiam et qua vere et simpliciter est ens » ; DA, 18 (4), p. 112 : « Per consequens vere ens per se, quod convenit substantiae », ou encore DQE, 8 (4), p. 184 : « Sola enim substantia vere et simpliciter est ens et unum per suam essentiam ».

[4] DQE, 7 (2), p. 174 : « Et primo agendum de quiditatibus substantiarum, quoniam de prioribus est speculatio. Substantia autem prior et aliis definitione et cognitione et tempore, ut dicit Philosophus VII *Metaphysicae* » (trad. fr. p. 175).

[5] DQE, 7 (3), p. 176 : « Ens igitur in eo, quod ens, quod vere et per se est ens, habet in sua essentia talem essentialitem, qua essentialiter et per se est ens et unum. »

d'étant, ce par quoi il y a de l'être, lui échoit formellement, autrement dit en vertu de sa forme. La raison d'étant s'attribue essentiellement à la substance selon le mode de l'identité. C'est pourquoi, elle se distancie premièrement et par soi du néant et renferme en son intimité son principe essentiel : la forme substantielle[1]. Par conséquent, l'étude de la substance, prise dans ses principes intrinsèques, est l'objet propre de la métaphysique, qui étudie l'étant en tant que tel et l'objet premier de l'ontologie catégorielle. La philosophie première, selon Dietrich, doit étudier la substance en ses constituants essentiels, ce qui revient au deuxième mode de principe[2] auquel Dietrich consacre le premier chapitre du *De origine*[3]. La substance n'est pas envisagée selon ses causes, efficientes et finales, qui la considèrent comme une chose de la nature. L'enquête métaphysique ne procède pas par les causes extrinsèques qui déterminent les choses physiques, mais plutôt d'une étude des principes essentiels et intrinsèques de la substance, par où elle est saisie comme étant en soi. Nous reviendrons sur le rapport de la chose naturelle et de l'étant en tant que tel, sur l'élimination des causes finale et efficiente hors du domaine de la métaphysique et la séparation des domaines entre la physique et la métaphysique.

L'étude de la substance, autrement dit l'étant en tant que tel, est l'objet du métaphysicien qui l'envisage selon dans ses principes constitutifs, essentiels et intrinsèques[4]. Est substance ce qui existe par soi en vertu de ses propres principes. Elle est donc étant en tant qu'étant, dans la mesure où elle s'essencie par sa quidité qui, dans le domaine ontologique, équivaut à sa forme substantielle. Puisque la substance possède formellement la raison d'étant, elle subsiste dans ses éléments, ce qui implique qu'elle existe par soi-même. L'intimité de son essence lui confère une autonomie existentielle. Ou encore : étant donné que la substance possède en soi sa quidité, elle ne dépend par conséquent de rien d'autre que d'elle-même pour exister. La substance existe de manière absolue, donc indépendante. Comme l'indique Dietrich de Freiberg, elle subsiste par nature, d'où le fait que le mode d'être

---

[1] DORP, I (7), p. 139 : « Sic enim consideretur ens secundum rationem suorum intrinsecorum principiorum, et quoad secundum modum praenominatum, sic res secundum se et absolute habet formaliter rationem entis, quae est omnium intentionum prima, quae res primo differt a nihilo. »
[2] DORP, I (3), p. 138 ; I (9-12), p. 140-141.
[3] DORP, Proo (5), p. 137 : « In prima agitur de origine rerum praedicamentalium in communi simul cum hoc de ratione et origine substantiae in speciali. »
[4] DORP, V (38), p. 192 : « Est autem ex dictis advertendum, quod apud philosophos variatur ratio entis in eo, quod ens. Uno enim modo dicitur res habere rationem entis inquantum in primum omnium entium principium reducitur sicut in causam, ut dictum est. Alio modo dicitur ens in eo, quod ens, secundum quod unumquodque ex suis principiis constat, ut dictum supra in prosecutione secundi modi principiandi res. » Sur l'éviction des causes finale et efficiente hors du champ de la métaphysique : DORP, V (61), p. 199 : « Quia enim metaphysicus considerat ens inquantum ens, quae consideratio est entis per essentiam secundum rationem suae quiditatis circumscriptis a re suis causis, tam efficientibus quam finalibus, hinc est, quod solum proprie per causam formalem. »

qui lui revienne en propre soit la subsistance, ou le fait d'être réellement en vertu de son principe intime[1]. Or, nous l'avons vu, de même que l'essence et l'être ne sont distincts que par des modes de signifier, et non réellement séparés, la substance et la subsistance signifient également la même chose. Entre ces deux vocables ne s'immisce qu'une nuance dans le mode de signifier, puisque la substance vise l'état, tandis que la subsistance décrit l'activité. En ce sens, la subsistance n'est rien d'autre que l'acte d'être propre de la substance[2]. Accorder à la substance le mode d'être de la subsistance souligne son autarcie essentielle. En effet, la substance ne dépend que de son essence pour exister[3]. Bien plus qu'une simple indépendance, c'est-à-dire le fait de ne requérir aucun support ni aucun fondement pour exister, la subsistance est l'activité par laquelle la substance se fonde en soi-même pour exister. C'est pourquoi, il serait plus pertinent de parler à propos de la substance d'une autonomie existentielle qui caractérise la substantialité par son dynamisme. Dietrich distingue deux modes sur lesquels s'exercent l'activité substantielle : premièrement, la substance subsiste dans son être, elle est et existe, ensuite elle agit en tant que telle substance, déterminée par sa forme, en tant qu'arbre, chien ou homme[4]. C'est en vertu de l'intimité de son essence, ou plutôt de l'intranéité de sa quidité, que la substance existe de son propre fond. La subsistance est un mode d'être qui ne se distingue pas d'un mode d'opérer.

b) Les accidents comme modes et dispositions

Le troisième genre de principe qui implique une dérivation de la raison d'étant dans des principiés, qui dépendent de la substance selon la raison de leur quidité et de leur étantité, occupe les derniers paragraphes du premier chapitre du *De origine*, dans lesquels il est étudié

---

[1] DORP, I (26), p. 144 : « Unde dicitur substantia ens per suam essentiam secundum rationem abolutate subsistentiae » ; DORP, I (30), p. 145 : « Substantia dicitur ens secundum rationem absolutae subsistantiae et ens per secundum rationem intrinseci actus formali. »

[2] DEE, I, (9), 2, p. 192 : « Sed dicit Augustinus et supra inductum est, quod "omnis essentia non ob aliud essentia est, nisi quia est". Et sic essentia non differt ab esse. Sic dicendum est de existentia et existere et subsistentia et subsistere ».

[3] DA, 9 (2), p. 76 : « Substantia esse ens per se seu secundum se, inquantum substantia se ipsa subsistit et stat in esse naturae nec aliquo alio fulcitur » ; DA, 10 (1), p. 78 : « Et ideo secundum primum istorum substantia est ens per se et secundum se et est vere ens non solum ea ratione, quod substitit in esse sic, quod non fulcitur ab aliquo alio deferente ipsam, sed magis secundum quod ens dictum de substantia praedicat essentiam eius, quam secundum se et per se habet secundum modum supra dictum. »

[4] DA, 18 (8), p. 114-115 : « Omne autem ens absolutae essentiae et quiditatis non operatur nec agit nisi effective eliciendo ipsam actionem secundum eum modum, quo substantiae proprium agere vel pati. Quod contingit dupliciter : uno modo, ut sit substantia completa in esse stans per se sine fulcimento alicuius alterius, ut homo, lapis ; alio modo, ut sit substantialiter principium substantiae agentis, ut forma substantialis, puta anima hominis, forma lapidis. »

dans sa seule relation à la substance[1]. Ce principe met en lumière l'origine des déterminations qui adviennent à la substance et en dépendent essentiellement. C'est pourquoi, ce troisième mode ne convient pas aux substances, qui en sont exclues en raison de leur absolue subsistance, mais seulement à ce qui en provient comme quelque chose de quelque chose (*aliquid alicuius*), ou à partir de quelque chose (*ex aliquo*)[2]. Ce mode de dérivation régit les accidents qui n'existent que relativement à la substance et montre la façon dont un étant (ou plutôt quelque chose de l'étant) tire son entité et sa quidité d'autre chose que lui-même[3]. Il englobe tous les attributs et les propriétés qui inhèrent à la substance[4]. Or il faut préciser l'acception que donne Dietrich de l'inhérence afin de différencier le rôle de la substance du simple support de propriétés. Les accidents sont bien extérieurs à l'essence de la substance, sans qu'il faille pour autant subsumer leur rapport à la substance sous le deuxième mode, la causalité naturelle, efficiente et finale[5]. La substance produit en un sens ses accidents. En effet, l'être et la quidité des accidents dérivent de leur rapport à la substance, si bien que cette dernière est cause de ses accidents. Dietrich développe une dérivation de la raison d'étant selon la prédication analogique où les accidents sont des modes ou dispositions de la substance, ou encore quelque chose de l'étant, ou quelque chose qui dérive d'autre chose, à savoir la substance. La substance est la cause des accidents, son activité ne doit pas être

---

[1] DORP, I (23-30), p. 143-145.

[2] DORP, I (23), p. 143 : « Quoad tertium autem praenominatum modum principandi res dependentes ex aliquo per essentiam considerandum, quod hiusmodi modus non potest convenire substantiis. Habent enim substantiae secundum se et absolute rationem entis completi et quoad perfectionem sui actus formalis et quoad perfectionem finis, non ex eo, quod ipsae sint formaliter aliquid alicuius vel ex aliquo secundum rationem formae, in quo constituit tota ratio huis tertii modi. »

[3] Sur la conception théodoricienne des accidents, voir A. Maurer, « The *De Quiditatibus Entium* of Dietrich of Freiberg and its Criticism of Thomistic Metaphysics » (1956), *Medieval Studies*, vol. 18, p. 173-203, réimp. in *Being and Knowing*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, p. 176-199 ; R. Imbach, « Metaphysik, Theologie, und Politik. Zur Diskussion zwischen Niklaus von Straßburg und Dietrich von Freiberg über die Abtrennbarkeit der Akzidenten », in *Quodlibeta*, 1996, p. 251-295 ; K. Flasch, *Dietrich von Freiberg, Philosophie, Theologie und Naturforschung um 1300*, p. 253-271 ; C. König-Pralong, « Le traité *Des Accidents* de Dietrich de Freiberg. Stratégies exégétiques pour une reconduction de l'accidentel au par soi », in *Recherches sur Dietrich de Freiberg*, 2009, p. 107-129.

[4] DORP, I (24), p. 143 : « Unde solum invenitur hic modus in his, quae insunt substantiis ».

[5] DORP, I (26), p. 144 : « Non sicut ad causam, quamvis et hoc verum sit, scilicet quod substantiae sunt causae accidentium : Unumquodque enim dicitur ens per suam essentiam, non concerno aliquam causam, ut supra dictum est. » Il semble que Dietrich veuille distinguer la dépendance des accidents à la substance de la causalité physique. Mais au sens propre, et selon le troisième principe, il est correct de dire que la substance est la cause essentielle des accidents, et par cause essentielle, Dietrich entend une analogie réelle et essentielle entre le causé et sa cause qui n'existe pas dans le domaine de la nature. La causalité essentielle définit le type de causalité métaphysique, comme nous le verrons plus en détail dans la troisième partie. La substance produit ses accidents et agit comme une cause réelle, sans pour autant que son activité ne soit reconductible à la causalité naturelle : Voir DA, 10 (3), p. 81, où Dietrich cite Averroès : « Manifestum est igitur, quod haec est causa essentiae istorum. Super quo dicit ibi Commentator : " Quoniam accidentia, verbi gratia stans et sedens, non dicuntur entia sine istis […], et cum hoc sit declarantum de susbtantiis, manifestum est, quod substantiae sunt causae essentiae accidentium et accidentia non sunt nisi propter substantias" », cf. *Aristotelis opera cum Averrois commentariis, Metaphysicorum,* liber VII, comm. 3, Venetiis apud Junctas, vol. 8 [Réimp. Frankfurt Minerva, 1962], f° 154rE.

comprise sur le modèle des causes physiques. En effet, elle produit ses accidents à la manière d'une cause essentielle qui quidifie ses accidents. Le troisième mode de principe décrit donc la causalité réelle et métaphysique que la substance exerce sur les accidents :

> D'où le fait que l'on trouve seulement ce mode dans les réalités qui sont dans les substances. Ce principe fait exister la chose, de sorte que qu'il est à l'extérieur de l'essence ou même de la substance de ce dont il est principe ; mais non pourtant sur le mode des causes efficientes et finales, mais de sorte que la chose ait formellement son essence, et ce non pas en vertu d'un acte ou d'une forme exemplaire, mais plutôt en le quidifiant, pour le dire ainsi. Je dis que ce mode ne convient qu'à ce dont l'essence est d'être quelque chose de quelque chose, ou plutôt d'être un mode ou une disposition d'une certaine substance qui est un étant véritable, ou en étant une propriété soit d'une substance soit de quelque autre nature[1].

Dietrich se place dans la lignée du commentaire du livre VII de la *Métaphysique* d'Averroès[2] lorsqu'il décrit les accidents comme *entia entis* (étants de l'étant) ou *aliquid entis* (quelque chose de l'étant). Ainsi ils n'existent que de manière seconde et dérivée de la substantialité de la substance. Cette déclinaison de l'étant est soulignée dans ces expressions au génitif qui montrent que les accident sont compris par Dietrich, une nouvelle fois, sur le mode de la prédication sémantique et grammaticale : en effet, ils sont des modes ou des déclinaisons de la substance[3]. A. de Libera a mis en lumière les ressources grammaticales qui sous-tendent la compréhension ontologique des accidents comme flexions de l'être, et le passage réalisé par Averroès entre une « théorie de la dérivation sémantique à une doctrine de

---

[1] DORP, I (24), p. 143-144 : « Unde solum invenitur hic modus in his, quae insunt substantiis. Sic enim principiari rem, ut ipsum principium sit extra essentiam vel etiam extra substantiam eius, cuius est principium, nec tamen per modum causae efficientis vel finis, sed quo res formaliter suam essentiam habeat, nec tamen sicut ex actu vel forma ipsum exemplante, sed potius ut sic loquamur, ipsum quidificante, hoc, inquam, non potest convenire nisi his, quorum essentia est in essendo aliquid alicuius, utpote in essendo modum vel dispositionem alicuius substantiae, quae vere est ens, vel in essendo proprietatem sive substantiae sive alicuius alterius naturae.»

[2] DORP, I (25), p. 144 : « Et quia omnia talia vel vere sunt accidentia vel modum accidentis habent, ideo de omnibus verificatur, quod Philosophus dicit in principio VII *Metaphysicae*, quod accidentia sunt "entia quia sunt entis" : Tota enim entitas eorum non est aliud, nisi sunt aliquid entis, quod est substantia. » cf. Averroès, *In Arist. Metaph.*, 65vI : « Et similiter hoc nomen ens, licet dicatur multis modis, tamen in omnibus dicitur ens, quia attribuitur primo enti substantiae. Et istae attributiones in unoquoque eorum sunt diversae. Praedicamenta enim attribuuntur substantiae, non quia est agens aut finis eorum, sed quia constituuntur per illam, et subiectum est eorum. Et universaliter sunt entia, nisi quia sunt dispositiones entis. » Sur l'influence d'Averroès sur Dietrich de Freiberg, voir K. Flasch, *D'Averroès à Maître Eckhart, les sources arabes de la mystique allemande*, Paris, Vrin, 2008. De très nombreuses occurrences attestent de la lecture du texte du livre VII de la *Métaphysique* (*Métaph.*, VII, 10, 1036a16-20) via le commentaire d'Averroès : Dans *De accidentibus*, DA, 10 (3), p. 78 : « Et hoc est, quod dicit Philosophus in principio VII *Metaphysicae*, quod accidentia eo sunt entia, quo sunt entis veri, quod est substantia » ; DA, 17 (3), p. 106 ; DA, 21, (4), p. 124 ; dans le *De quiditatibus entium*, DQE, 10 (4), p. 190 : « Accidentalitas enim, quae per se et essentialiter est accidens, in eo, quod accidens, excludit ab essentia accidentis eam essentialem, qua ens per se et essentialiter ens et unum, quod non convenit accidentibus, quia per suam essentiam non sunt per se et simpliciter entia. Secundum Philosophum enim in VII *Metaphysicae*, accidentia sunt entia, quod sunt entis veri, quod est substantia. Esse autem ens in eo, quod est entis, non est per se et simpliciter ens et per consequens nec unum simpliciter et per se » ; et le *De ente et essentia*, DEE, I (4), p.168-169 ; I (6), p. 168 : « Et sic accidens est ens, quia est entis, et hoc essentialiter secundum Philosophum in principium VII *Metaphysicae*. »

[3] C. König-Pralong, « Le traité *Des Accidents* », p. 119 : « Par une inversion de perspective, l'accident se conçoit comme une flexion ou une désinence de la substance »

la causalité ontologique »[1]. Averroès emploie les analyses grammaticales des paronymes pour comprendre le rapport entre la substance et les accidents. Ceux-ci dérivent essentiellement de la substance, tout comme les inflexions dépendent des formes verbales. D'après le modèle d'analogie mis en place par Dietrich, les accidents ne reçoivent pas la raison d'étant *in recto*, mais *in obliquo*, par le truchement de la substance, et seulement de manière dérivée. Dietrich refuse à l'accident toute consistance ontologique propre par où il pourrait subsister, ce qui témoigne de nouveau de sa proximité doctrinale avec Siger de Brabant[2], notamment lorsqu'il fait valoir que l'accident ne possède ni essence, quidité, et ne peut pour cette raison pas être défini[3]. L'accident est une disposition ou un mode de la substance[4]. Les attributs de la substance et les propriétés essentielles n'existent que par analogie avec la substance : ils reçoivent un degré d'être dans le cadre de ce rapport indirect qu'ils entretiennent à la raison d'étant. De nouveau, l'analogie entre la substance et ses accidents n'est pas comprise chez Dietrich de manière linguistique, sémantique ou logique, mais selon un ensemble de rapport essentiels et par soi[5].

Dietrich élabore une conception dynamique de la substance, au sens où elle subsiste non seulement dans son autonomie existentielle, mais aussi où en causant ses accidents, elle

---

[1] Alain de Libera, « Les sources gréco-arabes de la théorie médiévale de l'analogie de l'être », *Les Études philosophiques*, 3/4, 1989, p. 319-345.

[2] Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, éd. Maurer, Louvain, 1983, VII, qu. 2, « Utrum accidens sit ens solo nomine » (p. 305-306) et VII, qu. 6 : « Utrum accidens habeat causam per se » (p. 309-312). Voir Aristoteles Latinus, *Metaphysica*, VII, 4, VII, 5, (Recensio Guillemhi), p. 140. Dans son opposition à la séparabilité des accidents, Siger de Brabant emploie les mêmes passages et la même terminologie que celle que l'on trouve chez Dietrich, ce qui démontre filiation doctrinale entre les deux auteurs : « Accidens non habet essentiam absolutam, sed dictam in habitudine ad aliud […] Nec solum intelligo quod accidens secundum quod accidens vel secundum quod qualitas vel quantitas, habeat rationem ad aliud dictam, sed etiam rationem ad aliud tantum habet in habitudine a substantiam. Unde dicitur ens quia entis », (Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, V, qu. 23 : « Utrum nomen accdentis denominativum significet plura, scilicet subjectum et accidens », éd. Maurer, p. 237).

[3] Sur ce point, Dietrich s'appuie sur les analyses d'Averroès : « Ista non habet definitionem simpliciter, quia non habet quiditatem simpliciter », *In Arist. Metaph*., VII, comm. 14, 164 rE. Ces affirmations sont toutes adossées à la même référence d'Aristote : *Metaphysique*, VII, 4-5, 1030b16-19. DA, 12 (4), p. 82 : « Nullum accidens vere et proprie quiditatem habet nec definitionem, sed sola substantia » ; DA, 15 (4), p. 100 : « Accidentia neque quiditatem habent proprie nec definitionem » ; DQE, 10 (7), p.192 : « Accidentia absolutam quiditatem et essentiaem secundum se non habet ita, quod non concernant in sua quiditate et essentia substantiam. »

[4] Averroès, *In Arist. Metaph*., IV, comm. 2, Venise, f. 65vI. L'expression « dispositio entis » retrouve en de très nombreuses occurences sous la plume de Dietrich. Par exemple : DA, 10 (2), p. 79 : « Esse dispositionem substantiae est eius essentia, et secundum hoc accidens diciur ens per attributionem ad vere ens, quod est substantia » ; DA 10 (4), p. 82, DA, 16 (1-2), p. 102 ; DA, 13 (1), p. 90 ; DA, 14 (1), p. 96 ; DA, 16 (1-2), p. 102 ; DA, 17 (9), p.108 ; DA, 21 (4), p. 124 ; DA, 22 (6), p. 128 ; DQE, 10 (6), p. 192 ; 11 (2), p. 195, 12 (4), p. 200, 13 (4), p. 202 ; DEE, I (6), p.166. Cf. Aristoteles Latinus, *Metaphysica*, V, 19 : « Positionem oportet quandam esse, sicut et ipsum hoc nomen ostendit dispositio ».

[5] DORP, I (25), p. 144 : « Et haec est ratio analogiae, quae attenditur inter substantiam et vere accidentia inquantum suscipiunt praedicationem entis, ut dicitur in IV *Metaphysicae*. Quae analogia non est secundum aliquid, quod accidit substantiae vel accidenti, sed unumquodque eorum per suam essentiam dicitur ens. Intentio enim entis prima et formalissima est omnium intentionum, secundum quam res primo intelligitur formaliter distare a nihilo. Quod non potest est per aliquid, quod accidat rei. »

donne ou diffuse l'être. Par là, sa pensée se sépare de celle des *communiter loquentes*, au nombre desquels Thomas d'Aquin[1], où la substance est considérée comme substrat. Dietrich suggère cette différence dans les ressources de la langue latine en employant le verbe *substare* qui signifie « se tenir sous », ou « soutenir », lorsque la substance est comprise comme sujet ou comme substrat de ses attributs, au sens aristotélicien de l'*ὑποκείμενον* qui est sous-jacent à ses propriétés[2]. En effet, en employant le verbe *subsistere*, subsister, ou exister par soi, Dietrich de Freiberg rend la pleine activité de la substance qui ne peut se réduire à sa fonction de support. La conception théodoricienne de la substantialité est dynamique puisque l'étant est un point de tension qui se distingue du néant. De ce fait, la substance n'est pas chez Dietrich un élément statique, mais également un foyer dynamique par où il y a de l'être, étant donné que la substantialité est conçue comme activité. Ce qui reçoit par soi la raison d'étant possède donc une efficace, c'est-à-dire qu'il recèle en soi une capacité d'opérer. La substance existe par soi et est aussi ce par quoi il y a de l'être, elle cause ou produit l'être et la quidité des accidents qui ne possèdent en eux-mêmes aucune consistance.

Grâce à sa conception analogique, Dietrich repense la relation entre la substance et l'accident en refusant le schème additionnel qui réduit la substance à la fonction de support de ses accidents[3]. Ce modèle se représente les propriétés comme posées sur un substrat qui les soutiendrait. Ceci engendre tout d'abord une confusion entre les vrais accidents et les propriétés naturelles qui proviennent de la forme et reviennent par soi à la substance[4]. Sur ce point, et parmi les partisans de la théorie commune, Thomas d'Aquin est particulièrement

---

[1] Thomas d'Aquin, ST, I, qu. 29, a. 2, corp., p. 330 : « Respondeo dicendum quod, secundum philosophum, in V *Metaphys*., substantia dicitur dupliciter. Uno modo dicitur substantia quidditas rei, quam significat definitio, secundum quod dicimus quod definitio significat substantiam rei, quam quidem substantiam Graeci usiam vocant, quod nos essentiam dicere possumus. Alio modo dicitur substantia subiectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiae. Et hoc quidem, communiter accipiendo, nominari potest et nomine significante intentionem, et sic dicitur suppositum. »

[2] DORP, 2 (19), p.149 : « Dupliciter autem potest habere rationem subiecti. Uno modo, inquantum aliquid subicitur alicui formaliter sibi inhaerenti ita, ut fiat ex eis unum ens tamquam ex subiecto et forma. Alio modo sive alia ratione, secundum quod aliquid subsitendo sustentat aliquam naturam vel dispositionem sibi adhaerentem. »

[3] DORP, I (28), p. 144 : « Nec etiam in ordine ad substantiam sicut ad subiectum secundum rationem inhaerendi, si proprie loquamur. Ordo enim ad subiectum secundum inhaerentiam natura et intellectu posterior est eo, quod inhaeret, unde ex hoc ordine ea, quae inhaerent substantiis, suam entitatem non habent. »

[4] DORP, I (28), p.144 : « Unde secundum Avicennam esse in subiecto non est essentia accidentis, sed eius naturalis proprietas. » Dans le deuxième chapitre du *De accidentibus*, Dietrich distingue les sens du terme « accident » : le sens large qui englobe les passions par soi qui dérivent logiquement des principes formels du sujet (le fait que la somme des angles du triangle soit égale à 180°) et les propres qui procèdent naturellement de la forme (par exemple, « être capable de rire » pour l'homme). Ce que Dietrich définit comme le sens strict revient au sens communément admis : il s'agit des accidents contingents, extrinsèques à la forme de la substance, qui ne se rapportent à la substance que comme à un substrat sur lequel ils s'entent selon la prédication accidentelle. (DA, 2, p. 50-52). Le sens de la substance comme substrat existe bien chez Dietrich de Freiberg, mais elle envisage la substance comme support et substrat de la prédication, ce qui que n'est pas le mode d'être propre de la substance prise en soi.

visé, et notamment la VI^e^ partie de son *De ente et essentia*, critiqué par Dietrich parce qu'il considère la relation de l'accident à la substance comme une addition extrinsèque[1] : l'accident échoit à la substance qui l'étaye. Cette conception aboutit nécessairement à envisager, d'un côté, l'accident comme un être dans un autre, et de l'autre, à réduire la substance à sa fonction de support de propriétés. Décrire le rapport des accidents à la substance par le fait d'être dans un autre (*esse in alio*) leur octroie déjà un certain être, l'être d'inhérence (*inesse*)[2]. Une telle division de l'étant considère bien la substance comme ce qui est par soi, mais se la représente faussement comme assujettie à ses propriétés. Dietrich critique ici la division des *communiter loquentes*, et encore une fois au premier chef Thomas d'Aquin[3] qui a interprété le mode d'être de l'accident, étant de l'étant, en tant qu'étant *dans* un autre.

La formule par laquelle les *communiter loquentes* définissent l'accident, étant dans un autre, lui confère une illusoire autonomie car elle insinue qu'il possèderait déjà par lui-même et en soi un certain degré d'être. Par un effet purement langagier, elle induit l'idée que l'accident détiendrait par lui-même une entité, même minimale, c'est-à-dire au moins celle d'inhérence. Compris comme étant dans un étant, l'accident renfermerait suffisamment d'être pour être séparable de ce à quoi il s'ajoute. C'est pourquoi cette modification prépositionnelle est grosse d'erreurs philosophiques puisqu'elle offre une prise à ceux qui argumentent en faveur de la séparabilité des accidents. Si l'essence de l'accident est d'être par un autre, il s'ensuit qu'il ne peut pas être sans ce dont il dépend pour exister : la substance. Le glissement linguistique de *ens per aliud* en *ens in alio* est significatif, il porte en son sein l'erreur de ceux qui compromettent et la philosophie et la doctrine sacrée en tentant de les unifier.

---

[1] Les formules qu'emploient Thomas d'Aquin en DEE, 6 (2), p. 116-117 révèlent bien qu'il comprend la relation de la substance à l'accident sous un schème additionnel : « Sed tamen inter formas substantiales et accidentales tantum interest quia, sicut forma substantialis non habet per se esse absolutum sine eo, cui advenit, ita nec illud cui advenit, scilicet materia […] Sed illud cui advenit accidens est ens in se completum subsistens in suo esse, quod quidem esse naturaliter praecedit accidens quod supervenit. Et ideo accidens superveniens ex coniuctione sui cum eo cui advenit non causat illud esse in quo res substitit, per quod res est ens per se ; sed causat quoddam esse secundum sine quo res subsistens intelligi potest esse, sicut primum potest intelligi sine secundo. »

[2] DA, 9 (1), p. 76 : « Secundum se autem quantum ad suos formales modos considerando substantias et accidentia occurit eorum ad invicem differentia in eo, videlicet quod substantia secundum generalem rationem substantiae inquantum substantiae est ens per se et secundum se ; accidens autem secundum sui communem et generalem rationem, id est inquantum accidens, est ens per aliud seu secundum aliud, quod communiter loquentes dicunt ens in alio. »

[3] Par exemple : Thomas d'Aquin, *Quodl.*, IX, q. 3, ad. 2, éd. Léonine, t. XXV, p. 99 : « Et ideo hec non est vera diffinitio substancie : "substancia est quod est per se", vel [accidens] : "Accidens est quod est in alio", set est circumlocutio vere descriptionis, que talis intelligitur : "Substancia est res cuius nature debetur esse non in alio" ; "accidens vero est res cuius nature debetur esse in alio". » Également, Gilles de Rome, dans la proposition 40 des *Theoremata de corpore christi*, « Non ergo formaliter verum est, quod accidentis esse est inesse, sed causaliter solum, quia accidentia non conservatur in suo esse, nisi per subiectum, cui inest. Et quia in inhaerendo subiecto habet esse, et in esse conservatur, ideo dictum est accidentis esse est inesse. Est ergo ordo naturalis, ut accidens conservetur in esse per subiectum, et non sit, nisi insit. », Romae, 1554/5.

Pour pouvoir se greffer à la substance, il faut bien en quelque sorte déjà être par soi quelque chose. Ainsi, le lien de l'accident à la substance expliqué selon le modèle additionnel soutient que l'accident vient s'enter sur un substrat, et induit par là subrepticement que l'accident serait, à quelque degré, un étant ou une certaine essence, indépendamment de son rapport à la substance. C'est dans le but d'éliminer cette erreur qu'ont été rédigé les traités polémiques *De accidentibus* et *De quiditatibus entium*. Au moment où Dietrich les écrit, cette controverse est vive dans la faculté des Arts de l'université de Paris[1]. Par leurs démonstrations de la séparabilité des accidents, les théologiens visés cherchent à expliquer les mécanismes de la transsubstantiation et de l'eucharistie. Qu'ils raisonnent par la quantité comme quasi-substance, par l'être d'inhérence de l'accident, ou à partir de la toute-puissance divine, ils produisent toujours des arguments *ad hoc* pour expliquer les mystères de la Foi. Selon Dietrich, cette démarche n'est pas simplement inutile, elle est également pernicieuse dans la mesure où elle ébranle la cohérence de l'ontologie naturelle, la philosophie d'Aristote, et bien pire, les fondements de la vraie Foi. Ces constructions affaiblissent la doctrine sacrée puisqu'elles sont discutables, réfutables et réfutées dans d'interminables disputes, ce qui risque d'inoculer dans les esprits un scepticisme ennemi de la Foi[2]. C'est pourquoi Dietrich leur adresse une double accusation : fausses du point de vue des lois métaphysiques qui régissent les étants, elles s'avèrent également dangereuses à l'égard de la révélation. Avec une véhémence certaine, Dietrich dénonce ces raisonnements qu'il qualifie de vaines arguties[3]. Il

---

[1] Les dates des traités permettent de préciser ceux qui sont visés sous l'appellation générale et anonyme de *communiter loquentes*. Le théologien le plus facile à identifier est Thomas d'Aquin, non en raison de son titre de *Doctor Communis*, bien postérieur à ce débat, mais parce qu'il consacre une question de son *Commentaire sur les Sentences* à démontrer la séparabilité des accidents : « Et ideo absque omni dubitatione dicendum est quod Deus potest facere accidens esse sine subiecto », *In IV Sent*., dist. 12, q. 1, art. 1, éd. P. Mandonnet, M. F. Moos, vol. IV, p. 499. Mais il faut concevoir plus généralement que l'appellation de *communiter loquentes* recouvre une nébuleuse de théologiens et de maîtres ès arts qui défendaient la séparabilité des accidents comme une thèse admise. Notamment, Henri de Gand, *Quodlibet* X, q. 8-9, éd. R. Macken, Leuven-Leiden, 1981, p. 197-255 ou Gilles de Rome, *Errores Philosophorum*, c. 2 : « Quod deus non potest facere accidens sine subiecto », éd. J. Koch, Milwaukee, 1944, p. 12. Bonaventure, *In IV. Sent*., 12, 1, 1, 1 in *Opera omnia*, 4 (Quaracchi, 1939), p. 271.

[2] De là vient la peine et l'accablement qu'ils provoquent chez leurs confrères, voir Augustin, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, Livres I-VII, traduction, introduction et notes par P. Agaësse, A. Solignac, Paris, Desclée de Brouwer, BA XLVIII, 1972, I, 19, n° 39, p. 138, cité in DA, 7 (2), p. 70.

[3] Au sujet de l'antithomisme de Dietrich de Freiberg, voir : R. Imbach, « *Gravis iactura verae doctrinae* » (1979), (réimp. in *Quodlibeta, Ausgewählte Artikeln*, 1996), p. 152-207 ; *Id*., « L'antithomisme de Thierry de Freiberg », in *Revue Thomiste*, n°1, Janvier-Mars 1997, p. 245-259 ; *Id*., « Pourquoi Thierry de Freiberg a-t-il critiqué Saint Thomas d'Aquin ? Remarques sur le *De accidentibus* », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 1998, p. 116-129 ; C. König-Pralong, « Dietrich de Freiberg, métaphysicien allemand antithomiste », in *Revue Thomiste*, Janvier-Mars 2008, p. 57-79 ; A.-S. Robin, « L'antithomisme de Dietrich de Freiberg dans le *De visione beatifica* », in *Recherches sur Dietrich de Freiberg*, 2009, p. 165-191. A.-S. Robin a bien souligné que la critique de Dietrich à l'égard de Thomas d'Aquin rejoue les formulations que ce dernier a employé à l'encontre d'Averroès dans le *De unitate intellectu contra Averroïstas*. Par exemple : DA 22, (4) p. 124 : « Sed haec cavillatoria instantia, ruditatis et ignorantiae filia, eradicat fundamenta et naturae et scientiae : destruit enim

leur oppose implacablement une ontologie cohérente qui se fonde sur l'étude des rapports par soi et qui rend compte des articulations essentielles du réel. Dietrich adresse aux *communiter loquentes* le reproche de partir de définitions abstraites pour décrire le réel. En effet, c'est à partir de la définition préalable de l'accident comme étant dans un autre qu'ils en viennent à accorder une certaine réalité à l'accident. Les partisans de la doctrine commune commettent une subreption dans la division de l'étant. En effet, ils partent des divisions linguistiques et définissent la substance et les accidents indépendamment de leur existence réelle, et s'emploient ensuite à faire correspondre à chaque distinction un mode d'être :

> Mais cette manière de diviser, qui distingue les substances et les accidents en tant qu'ils sont des étants, n'est première ni en réalité ni selon la pensée. Subsister par soi, ne pas être soutenu par un autre, être soutenu et supporté par un autre sont en effet des modes déterminés de la substance et de l'accident, qui sont postérieurs à son essence, dans l'autre de la pensée et dans l'autre de la signification[1].

Pour Dietrich, la métaphysique doit suivre la dérivation essentielle de l'être et mettre en lumière ses articulations par soi et nécessaires. Les partisans de la doctrine commune ne divisent pas proprement l'étant[2] et ils commettent une pétition de principe puisqu'ils considèrent comme déjà divisé (la substance et les accidents) ce qu'il s'agit précisément de démontrer : la division de l'étant en substance et accident. Ceci les amène à concevoir l'accident comme ce qui est dans un autre, et par là à méconnaître la relation de dépendance ontologique des accidents à la substance au profit d'une fallacieuse relation d'inhérence. Pour Dietrich, il ne faut pas présupposer la division de la substance et des accidents, mais la comprendre selon la dérivation essentielle et par soi de l'étant. La division adéquate du réel se doit de suivre la déclinaison d'être de la substance en accident, et non les poser préalablement comme distincts. Dietrich leur oppose une division primordiale et universelle qui épouse le rapport essentiel à la raison d'étant en soi, pour la substance, et de manière dérivée, par un autre, pour l'accident :

---

propriam rationem substantiarum et accidentium et eorum ad invicem differentias, sicut supra latius ostensum est » ; DA, 6 (2), p. 66 : « Huius autem fictionis ruditas et falsa primo aspectu apparet » ; DA, 20 (1), p. 118 : « Fuerunt etiam alii quidam moderni temporis, qui dixerunt accidens etiam per naturam seu naturaliter posse esse sine subiecto, ostantes ruditatem positionis suae tali exemplo » ; DA 22 (21), p. 142 : « Patet igitur impossibilitas et absurditas positionis » ; DQE, 10 (1-2), p. 188 : « Sed ista positio cum hoc, quod intorabilem falsitatem continet, destruit et annihilat totam doctinam Philosophi, quam circa materiam istam tradit in VII *Metaphysicae*. Patet autem istius rudis positionis ex eo, quoniam nulla differentia esset inter esse accidens et esse substantiam ».

[1] DA, 9 (3), trad. C. König-Pralong, p. 77 : « Sed iste modus differentiae nec re nec intellectu est primus, quo differant substantia et accidentis, inquantum sunt entia. Subsistere enim per se et non fulciri aliquo alio et fulciri aliquo et sustentari aliquo alio sunt quidam modi substantiae aliquo alio et accidentis posteriores essentiis eorum et modum intelligendi et quantum ad modum significandi. »

[2] DQE, 10 (5), p. 190 : « Esse enim in subiecto vel non inesse nihil facit ad differentiam essentiae, quam dicunt habere accidens. »

> Pour être première et universelle, cette seconde manière de diviser doit envisager les essences de la substance et de l'accident. […] J'affirme que cette manière-là de diviser est première, puisque l'étant en tant qu'étant, l'étant en vertu duquel la chose est d'emblée à distance du néant, tombe sous la première division des étants, qui se fait par les essences de ceux-ci en raison de leur quidité et selon le premier principe de division qui commande de diviser d'abord l'étant considéré sous la raison de sa distance par rapport au néant. Or voici quelle est la première manière de diviser l'étant : soit il a une essence par soi et selon soi, en raison de sa quidité intrinsèque, soit il a une essence par un autre et selon un autre, non en raison de sa quidité intrinsèque, mais plutôt, pour le dire ainsi, en raison d'une quidité extrinsèque[1].

Soutenir la séparabilité des accidents, c'est bien non seulement commettre une erreur contre la vérité et la raison, mais aussi un péché en ce que cette thèse fragilise la Foi chrétienne contre les objections des impies et des infidèles[2]. Dietrich sait bien que le Concile de Latran de 1215 a statué sur la transsubstantiation et ne peut pas ignorer que la thèse de l'inséparabilité des accidents figure aux nombres des thèses condamnées, à une double reprise, en 1270 et 1277[3]. Dans ce contexte polémique agité, il adopte la double position du philosophe qui ne cède rien quant à la vérité, et du vrai croyant qui ne dévoie pas les textes sacrés sur l'autel de vaines arguties[4]. En ce sens, sa position doit être de nouveau rapprochée de celle de Godefroid de Fontaines[5].

Bien que *De origine* n'ait pas une vocation directement polémique, les instruments conceptuels qu'il mobilise, ainsi que les références explicites à Averroès, montrent bien qu'il possède déjà les ressources conceptuelles alternatives à la doctrine commune de la séparabilité des accidents et à la conception des accidents comme quelque chose qui viendrait s'ajouter de l'extérieur à la substance. Mais le propos du traité est autre puisqu'il s'agit de

---

[1] DA, 9 (5-6), trad. C. König-Pralong, p. 77 : « Hic autem modus differendi, ut sit primus et universalis, attenditur in essentiis eorum, substantiae scilicet et accidentis […] Dico autem hunc modum differendi esse primum, quoniam ens, quo res primo distat a nihilo, cadit in primam divisionem entium, quae est per ipsorum essentias secundum rationem suarum quiditatum et secundum primam dividendi rationem, secundum quam primo dividitur ens, inquantum stat sub ratione distandi a nihilo. Prima autem ratio dividendi ens secundum hoc est vel habere essentiam per se et secundum se secundum rationem suae propriae et intraneae quiditatis vel habere essentiam per aliud et secundum aliud, et non secundum rationem intraneae quiditatis, sed magis, ut dicamus, extraneae. »

[2] Dietrich, au paragraphe 7, du DA s'appuie sur une longue citation d'Augustin pour appuyer sa critique.

[3] Il s'agit du groupe formé des propositions (138-141) dans l'édition D. Piché, *La Condamnation parisienne de 1277*, Paris, Vrin, 1999, p. 120-123. Par exemple, la proposition 141 qui interdit que soit soutenu que « Dieu ne [puisse] pas faire exister un accident sans sujet, ni faire exister simultanément plusieurs dimensions. », p. 123, « Quod deus non potest facere accidens esse sine subiecto, nec plures dimensiones simul esse », p. 122. Dietrich ne peut pas ignorer cette condamnation survenue en 1277 alors même qu'il était étudiant à l'université de Paris, cf. L. Stulese, *Dokumente und Forschungen*, Beiheft 3, p. 4 ; J. F. Wippel, « The Condemnations of 1270 and 1277 at Paris », *The Journal of Medieval and Renaissance Studies*, vol. VII, 1977, pp. 169-201, R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277* (Philosophes médiévaux, 22), Louvain 1977.

[4] DA, 7 (3), p. 70 : « Alias ex talibus praesumptis assertionibus scriptura summae veritatis intelorabile praeiudicium, non sine magro periculo legentium, patietur, ut praemissum est. »

[5] Sur la pensée de Godefroid de Fontaines, voir : J. F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaine, a Study in Late Thirteen Century,* Catholic University of America Press, 1981.

suivre l'analogie selon laquelle l'étant se décline essentiellement en substance et en accident. Autrement dit, l'essence de l'accident dérive de la substance, c'est pourquoi cette dernière entre dans leur définition. Dietrich forge des néologismes philosophiques *quidificatur* et *essenciatur* dont la forme verbale souligne l'activité de la substance. Cette dernière essencie et quidifie ses accidents qui n'ont d'être et de définition que dans la relation essentielle qu'ils entretiennent avec elle. En effet, le mode d'être accidentel dérive de la substantialité de l'étant par soi. L'accident est par essence étant, mais par l'essence d'un autre, la substance, d'où qu'il soit par soi relatif à ce dont il procède :

> C'est pourquoi on appelle la substance étant par son essence selon la raison de son absolue subsistance, et ceux qui sont dans la substance sont appelés des étants par essence, mais en relation à la substance[1].

Le rapport de l'accident à la substance n'est donc pas accidentel, mais bien essentiel, nécessaire et par soi. L'argument de Dietrich montre que les accidents sont des dispositions de la substance[2] qui en dérivent selon leur essence, leur quidité et leur définition. En ce sens, ils sont des modes d'être ou des manières d'être de l'étant[3]. Nous avions vu que l'étant se définissait premièrement en opposition par rapport au néant, l'accident est quelque chose de cet étant en tant qu'il le dispose de telle ou telle manière. C'est bien à partir de la position primordiale de la substance que Dietrich déduit que l'accident est une disposition, un certain cas ou une flexion. L'accident est une manière d'être de la substance, car c'est bien elle qui se dispose et se modifie accidentellement, d'où qu'il ne puisse être séparé de ce dont il est la disposition. Son rapport à la raison d'étant est donc oblique et second dans la mesure où il s'y ente par le truchement de la substance. Ainsi les accidents participe à la raison d'étant, mais de manière relative, dans l'analogie qu'ils entretiennent à la substance[4]. Il convient remarquer que cette analogie d'attribution entre la substance et les accidents est extrinsèque dans la mesure où l'essence que confère la substance aux accidents ne s'y enracine pas. Autrement

---

[1] DORP, I (26), p. 144 : « Unde substantia dicitur ens per suam essentiam secundum rationem absolutae subsistentiae, ea autem, quae substantiis insunt, similiter dicuntur entia per essentiam, in ordine tamen ad substantiam » ; cf. Averroès, *In Arist. Metaph.*, VII, 3, 154rE.

[2] DORP, I (29), p.145 : « Sed unumquodque eorum dicitur ens, quia est modus quidam et dispositio entis, et hoc est essentia uniuscuiusque eorum. »

[3] DORP, I (29), p.145 : « modum quidam dispositonem entis » ; DA, 16 (2), p. 102 : « Accidens non habet essentiam absolutae quiditatis secundum se, sed tota eius essentia est esse dispositionem et aliquem modum substantiae, et quod in hoc primo et per se differt a substantia » ; DA, 17 (9), p. 108 : « quod accidens non est nisi quidam modus seu dispositio substantia ».

[4] DORP, I (29), p. 145 : « Quia vero nec substantia nec ea, quae substantia, nec ea quae substantiis insunt, formaliter dicuntur entia in ordine ad suas causas, ut dictum est, quoniam etiam substantia dicitur ens secundum rationem absolutae subsistitentiae et ens per se secundum rationem intrinseci actus formalis, hanc autem absolutionem quoad sui quiditatem et essentialem subsistentiam ea, quae insunt, habere non possunt, hinc est, quod solum habent rationem entis secundum hunc principiandi modum, qui his, quae substantiis insunt, est quasi complementum secundi modi, qui proprius est substantiis. »

dit, il n'y a pas à proprement parler de don d'être, car si le rapport vivifiant de la substance à l'accident venait à être rompu, l'accident ne pourrait demeurer dans l'être. Puisque que toute son entité provient uniquement de sa dépendance essentielle à la substance, si cette relation s'interrompait, l'accident retournerait aussitôt au néant. En ce sens, il conviendrait plutôt de dire que la substance ne donne pas son être, mais qu'elle le prête à ses accidents où il ne s'ancre pas. La substance est un foyer dynamique qui essencie les accidents et le principe actif qui vitalise ses propriétés. Alors qu'elle est son essence dans une totale identité à soi, les accidents ne se rapportent à leur principe d'être que de l'extérieur, comme du dehors. Ils sont certes par essence, mais par l'essence d'un autre qui leur est allouée sans qu'ils ne la possèdent pleinement jamais en propre.

La raison d'étant qui est prioritairement dans le genre de la substance connaît une dérivation secondaire : les accidents, qui n'existent que par analogie avec la substance[1]. Or, cette déclinaison de la raison d'étant entraîne une déperdition d'être : les accidents ont un être moindre que la substance qui, elle, est pleinement étant. D'où le fait que la raison d'étant se trouve au sens plein dans les substances et se dégrade en accidents. C'est pourquoi, il y a une différence de degré d'être entre les substances qui sont par soi et les accidents qui reçoivent indirectement la raison d'étant :

> Dans ces différentes manières d'avoir son essence, on discerne clairement divers degrés de distanciation par rapport au néant. Ce qui a son essence par soi et selon soi-même en raison de sa quidité, est en effet plus essencié, a une raison et une perfection d'étant supérieures et, par conséquent, est plus distant du néant que ce qui est quidifié et reçoit son essence par un autre, ou selon un autre. À la première de ces classes appartient la substance, à la seconde, l'accident[2].

La raison d'étant connaît un échelonnement puisque la dépendance ontologique est interprétée en terme de diminution d'être. De ce fait, à l'intérieur même des réalités de

---

[1] DA, 9 (6), p. 76 : « Dico hunc modum differendi esse primum, quoniam ens in eo, quod ens, quo res primo distat a nihilo, cadit in primam divisionem entium, quae est per ipsorum essentias secundum rationem suarum quiditatum et secundum primam dividendi rationem, secundum quam primo dividitur ens, inquantum stat sub ratione distandi a nihilo. Prima autem divisio dividendi ens secundum hoc est vel habere essentiam per se et secundum se secundum rationem suae propriae et intraneae quiditatis vel habere essentiam per aliud et secundum aliud et non secundum ratione intraneae quiditatis, sed magis, ut ita dicimus, extraneae. »

[2] DA, 9, (7), trad. C. König-Pralong, p. 78 : « Patet autem, quod in iam dictis modis differenter habendi suam essentiam attenditur diversus gradus distandi a nihilo. Magis enim essentiatur et magis rationem et perfectionem entis habet et per consequens magis distat a nihilo id, quod per se et secundum se ipsum secundum rationem suae quiditatis habet essentiam suam, quam id, quod per aliud aut secundum aliud et quidificatur et capit essentiam suam. Primum istorum competit substantiae, secundum accidenti. » Dietrich évoque cette dérivation interne de l'étant en ses accidents en tant que raison diminuée : DII, III, 8 (5), p. 183 : « Sed quia ens conceptionale inquantum huiusmodi induit hanc primam intentionem entis, qua primo distat a nihilo, quamvis secundum diminutam rationem tamquam res alterius generis proportionata ei generi, a quo descendit, hinc est, quod etiam cadit in divisionem entis eam, quae attenditur secundum differentias, quae primo faciunt distare a nihilo, quae sunt habere modum per se standi vel modum essendi in alio conceptionaliter. »

première intention, l'étant s'ordonne de manière hiérarchique et dans une verticalité graduelle. L'introduction de l'opérateur de comparaison *magis quam* dans le passage susmentionné souligne bien que l'accident est par essence un relatif qui n'existe et n'est pensé que par analogie avec la substance première. Ceci fait entrer une proportion dans l'analogie d'attribution et introduit un motif platonisant au sein de la lecture catégorielle[1].

Pour finir, il convient d'insister sur le fait que les accidents, bien que dérivés, restent des réalités de première intention. Les substances et les accidents sont deux manières d'être à distance du néant et tous deux existent réellement dans le domaine extramental :

> En conséquence, la totalité des étants, c'est-à-dire la totalité des réalités de première intention ou des choses vraiment naturelles, se distingue en deux ordres de réalités, selon deux différenciations de l'étant. En effet, l'étant, qui est la première et la plus simple de tout les intentions formelles découvertes dans les choses – intention grâce à laquelle la chose est d'emblée à distance du néant –, l'étant, dis-je, se distingue en substances et en accidents, de la manière suivante : les substances sont des étants auxquels il appartient en propre d'agir et de pâtir, et en général d'exercer une opération et de demeurer dans l'ordre de leur fin par leur opération propre ; les accidents sont des opérations formelles de certaines substances, au moyen desquels elles complètent leurs opérations de perfection, en vue de l'obtention de cette fin[2].

Étant donné que l'accident provient de la substantialité, Dietrich démontre qu'il ne peut pas être quelque chose qui échoit à la substance, vu qu'il ne lui préexiste en aucune manière. C'est au contraire, l'activité de la substance qui se décline de deux manières : substantielle ou accidentelle. Refusant le modèle additif induit par l'étymologie de l'accident comme ce qui arrive, échoit ou survient comme de l'extérieur à la substance en raison des errements qu'il engendre, Dietrich conçoit les accidents comme des modes de la substance, et en tant que tels, une des modalités par laquelle la substance opère. Ainsi, la substance peut opérer soit essentiellement soit accidentellement. D'où le fait qu'il ne faille pas concevoir l'accident comme quelque chose qui viendrait s'agréger à un substrat nu, mais bien plutôt comme une manifestation de la substance, une certaine manière d'être qu'elle n'est pas essentiellement, bien qu'elle demeure le sujet de cette activité. Les accidents résultent en définitive d'une inflexion intrinsèque de la raison d'étant, ou si l'on veut accentuer la prégnance de l'influence d'Averroès sur Dietrich de Freiberg, d'une désinence de l'étant.

---

[1] En ceci la conception de Dietrich a été préparée par la théorie d'Averroès de l'accident comme flexion de l'être, A. de Libera, « Les sources gréco-arabe de l'analogie de l'être», p. 339.

[2] DA, 8 (4-5), trad. C. König-Pralong, p. 75 : « Secundum hoc igitur universitas entium, quae sunt res primae intentionis et vere res naturae, in duplicem manierem rerum distinguitur secundum duas differentias entis in eo, quod ens, quae est prima et simplicissima omnium formalium intentionum repertarum in rebus, qua res primo distat a nihilo, distinguitur, inquam, in substantias et accidentia, ut susbtantiae sint entia, quorum proprium est agere et pati et universaliter operari et sua propria operatione stare sub ordine sui finis ; accidentia autem sunt quaedam formales dispositiones quarundam susbtantiarum, quibus suas perfectivas operationes explent in adeptione finis. »

D'où la conclusion de Dietrich selon laquelle l'inséparabilité des accidents se déduit analytiquement de l'essence même de l'accident[1]. En ce sens, la substance théodoricienne ne supporte pas ses accidents : c'est elle qui se modifie et se dispose accidentellement. Elle reste sujet-agent de son opération, qu'elle soit substantielle ou accidentelle.

Ainsi, l'analogie essentielle qui lie les accidents à la substance ne doit pas être comprise sur le modèle de la prédication logique des réalités d'intention seconde qui ne se réfèrent que de manière extérieure et accidentelle aux choses réelles. À la différence des intentions secondes, les accidents sont réels et appartiennent au domaine extramental. Mais ces derniers ne sont pas au sens absolu, propre et plein, réservé à la substance. Dans l'ordre de l'être, ils sont ce qui se rapproche le plus du néant. Les accidents n'existent pas au même degré que la substance : ils sont un presque-rien ou un quasi-quelque-chose. Sans être vraiment étants, ils ne sont pas rien puisqu'ils possèdent un degré d'être, celui d'être étants de l'étant.

C'est sur ce mode de dépendance formelle et essentielle que doivent être comprises les catégories qui existent en vertu de leur analogie à la substance[2]. Dietrich étaye de nouveau son argumentation sur le commentaire à la *Métaphysique* d'Averroès puisqu'il comprend les catégories comme des accidents de la substance[3]. Celles-ci dérivent selon le troisième mode de principe par où l'étant produit ces genres de l'être. La compréhension du rapport des catégories à la substance selon la division entre étant et étants de l'étant témoigne de l'influence d'Averroès. Cependant l'influence de la grammaire des modistes sur l'ontologie catégorielle est déterminante dans la mesure où elle permet de comprendre les catégories

---

[1] DQE, 12 (4), p. 200: « Si enim ratio accidentis est esse dispositionem substantiae, impossibile est non inesse substantiae. Esse enim dispositionem substantiae est dicens 'propter quid' inest, ut patet. Ergo stante accidente in esse suo et sua essentia impossibile est quacumque virtute posita fieri, ut non insit ; alias separaretur definitio a definito. »

[2] DORP, V, 25, p. 144 ; DA, 10 (3), p.78 : « Et hoc est, quod Philosophus in principio VII *Metaphysicae*, quod accidentia eo sunt entia, quo sunt entis veris, quod est susbtantia. Et quod ista analogia, qua accidens dicitur ens per attributionem ad susbtantiam, attendatur penes essentiam accidentis, ostendit Philosophus in principio IV *Metaphysicae*, ubi assumit, quod ens dictum de decem generibus praedicamentorum non praedicat nisi ipsarum essentias. Cuius ratio est, quia ens nominat primam et simplicimam omnium intentionum, qua res primo distat a nihilo : Hoc autem, quo res primo distat a nihilo, non potest esse aliquid accidentale. Et procedit ulterius Philosophus ostendens, quod ens secundum istam intentionem, scilicet inquantum significat unuiuscuiusque rei essentiam, dicitur de aliis novem generibus in analogia ad substantiam. »

[3] DA, 10 (3), p. 78-79 : « Unde Commentator dicit ibi, quod alia praedicamenta " universaliter non dicuntur entia, nisi quia sunt dispositiones entis". Unde versus VII, aliquantulum post supra inductam auctoritatem, dicit Philosophus : Sedens enim et stans non dicuntur sine hoc. Manifestum est igitur, quod haec est causa essentiae istorum. Super quod dicit ibi Commentator : "Quoniam accidentia, verbi gratia stans et sedens, non dicuntur entia sine istis […], et cum hoc sit declaratum de susbtantiis, manifestum est, quod substantiae sunt causae essentiae accidentium et accidentia non sunt nisi propter substantias." » cf. Averroes, *In Metaph. IV*, comm. 2, 65vI.

comme modes d'être de la substance. Sur ce point, les réflexions de Dietrich se développent dans le contexte où les accidents sont progressivement interprétés comme des modes de la substance. C'est pourquoi, l'analyse catégorielle de Dietrich témoigne d'un changement de paradigme dans la doctrine catégorielle à la fin du XIII^{e} siècle, qui ne considère plus les prédicaments comme des accidents ou des prédicats, mais en tant que modes ou manières d'être de la substance[1].

3) Une ontologie formelle : sur la quidité

À ce stade de l'analyse, il est nécessaire de marquer un temps de réflexion sur le concept de quidité dans son rapport avec le *ce que* (le *quid*) par distinction de la raison d'étant et de l'essence. Dietrich analyse ces transcendantaux dans les premiers chapitres des *De quiditatibus entium* et *De ente et essentia* que nous nous proposons de suivre[2]. Dans le premier chapitre du *De quiditatibus entium*, le philosophe saxon distingue l'étant (*ens*) du ce que (*quid*) :

> À ce sujet, voici ce qui ressort d'une première considération : bien que l'étant et le ce que soient convertibles en extension et en étendue relativement à ce pour quoi il supposent – en effet, il n'existe pas d'étant qui ne soit pas un quelque et il n'y a rien qui soit un quelque chose sans être un étant –, l'étant et le "ce que" diffèrent toute fois selon leurs raisons propres. De fait, lorsque le Philosophe traite des démonstrations dans les *Analytiques Postérieurs*, il distingue la question "est-ce que c'est ?" de la question "qu'est-ce que c'est ?"[3].

Ainsi, les transcendantaux *étant* et *ce que* ont une même supposition, ce qui implique qu'ils sont convertibles en référence : tout ce qui est étant est un quelque chose, et tout ce qui

---

[1] S. Ebbesen, « The Paris Art Faculty : Siger of Brabant, Boethius of Dacia, Radulphus Brito », in J. Marenbon (dir.), *Medieval Philosophy* (Routledge History of Philosophy, 3), London/NY, 1998, p. 275-276. ; W. E. Mac Mahon, « Some Non-Standard Views of the Categories », *La Tradition médiévale des catégories*, p. 58-67.

[2] DQE, 7 (3), p. 176 : « Sunt enim per se convertibilia ens et quid secundum supposita, quia quidquid est ens, est quid et converso […] Et quoniam ens et quid et verum et unum et similia sunt transcendantia, et circueunt omnia entia et secundum supposita convertuntur ». Sur ce la quidité, voir A. Maurer, « The *De Quiditatibus Entium* of Dietrich of Freiberg and its Criticism of Thomistic Metaphysics » (1956), Medieval Studies, vol. 18, p. 173-203, réimp. in *Being and Knowing*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, p. 176-199 ; J. A. Aerstens, « Die Tranzendentalienlehre bei Dietrich of Freiberg », in *Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven*, p. 23-47 ; A. de Libera, C. Michon, *L'Être et l'essence, le vocabulaire médiéval de l'ontologie*, p. 138-143 ; K. Flasch, *Dietrich von Freiberg*, p. 297-309.

[3] DQE, 1 (2), trad. C. König-Pralong, p. 149 : « Ubi primo considerationi occurrit, quod ens et quid, quamvis secundum utriusque eorum latitudinem et continentiam secundum supposita convertantur ad invicem – nihil est ens, quod non sit aliquid, et nihil est aliquid, quod non sit ens –, differunt tamen secundum suas proprias rationes, secundum quod etiam Philosophus distinguit in demonstrativis in libro *Posteriorum* quaestionem "si est" a quaestione "quid est." » Aristote, *Seconds analytiques*, II, 1, 89b24-25, trad. P. Pellegrin, 2005, p. 241 : « Les choses que l'on recherche sont en nombre égal à celle dont a un savoir scientifique. Or on recherche quatre choses : le fait, le pourquoi, si c'est et ce que c'est ».

est quelque chose est étant. Cependant, leurs significations ne se recouvrent pas, ainsi l'*ens* et le *quid* ont chacun une raison propre qui manifeste une notion différente de l'objet considéré. De ce fait, la phrase « il n'existe pas d'étant qui ne soit quelque chose, rien n'est quelque chose qui ne soit pas étant » montre que Dietrich considère ces transcendantaux comme convertibles selon leur domaine de référence, mais distincts selon la raison de leur signification, la première, la raison d'étant répond à l'interrogation à savoir si la chose existe, la seconde, la raison de la quidité, à celle « qu'est-ce que c'est ? ». De ce fait, il faut conclure que l'essence et la quidité, si elles ont une même référence, diffèrent en signification. Étant établi qu'il n'y a de quidité que des étants, et d'essence que dans les *aliquid*, la raison de quidité et d'étant expriment la chose sous une notion différente.

La raison d'étant, nous l'avons vu, est « la première et la plus simple de toutes les intentions formelles ; en vertu d'elle, la chose est d'emblée à distance du néant, par son essence en tant qu'essence »[1]. Or Dietrich indique que l'enquête sur la quidité d'une chose exprime quelque chose de plus que les termes existentiaux :

> Or, le ce que en tant que ce que, ou la quidité en tant que quidité, réfère à une certaine information de la chose en sus de la raison d'étant, au moins sur le mode intellectuel ; par cette [information], la chose ou l'étant est circonscrit dans telle ou telle essence ou nature : de cette manière, la chose n'est pas seulement un étant par le fait d'être à distance du néant, mais elle est aussi ceci ou cela, en fonction d'une information[2].

Par la raison d'étant, les essences demeurent relativement indifférenciées du fait qu'elles existent. Considérer une chose en tant que qu'elle est ainsi, ceci ou cela, un homme ou un chien, donc selon sa quidité, apporte un supplément au simple constat d'existence. Le questionnement quiditatif ajoute une information additionnelle à l'étant envisagé. Pris sous la raison de sa quidité, l'étant se donne à connaître sous un autre aspect que le simple fait d'être : en tant qu'il possède cette nature déterminée, il est ceci ou cela (*hoc vel hoc*). Cette information que délivre la quidité se place *super rationem entis*, c'est-à-dire que la définition de la chose, qui la qualifie, se superpose à la raison d'étant, horizon d'être de toute chose[3]. Cependant, Dietrich modère son propos en indiquant que ce supplément de connaissance s'obtient *quoad modum intelligendi*, c'est-à-dire en vertu d'un mode de concevoir ce qui

---

[1] DQE, 1 (3), trad. C. König-Pralong, p. 149 : « Ens enim in eo, quod ens, prima et simplicissima omnium formalium intentionum est, qua res primo per essentiam, secundum quod essentia, distat a nihilo. »

[2] DQE, 1 (4), trad. C. König-Pralong, p. 150 : « Ipsum autem quid in eo, quod quid, seu quiditas in eo, quod quiditas, super rationem entis importat quandam rei informationem, saltem quoad modum intelligendi, qua res seu ens determinatur ad talem ou talem essentiam vel naturam, ut res talis non solum sit ens per distantiam eius a nihilo, sed etiam sit hoc vel hoc secundum aliquam informationem. »

[3] Également, DEE, I, 3 (8), p. 176 : « Et sic supra dictum est, quod quid significat totum illud, quod ens importat in sua significatione ».

n'introduit aucune addition ontologique à la raison d'étant. Ce qu'offre la raison de la quidité est bien plus un autre aspect de l'étant qui n'est pas complètement exprimée dans la raison existentielle : en tant qu'il est pris dans telle nature ou telle autre. Il ne s'agit donc plus seulement d'un étant quelconque, pris dans sa raison d'étant par où il ne diffère d'aucun autre, mais d'un ceci (*hoc vel hoc*), saisi et compris justement en ce que son essence n'est pas celle de celui-là puisqu'il est déterminé par une telle nature. La raison de la quidité fournit ainsi une précision supplémentaire, une information, engendrée par le mode de connaître sans ajouter aucun supplément d'être réel à la raison d'étant. Elle produit de la différence et de la distinction en informant le réel, en ce qu'elle circonscrit les étants dans un genre, saisit chacun dans une nature propre qui le différencie de tout autre, et les détermine en tant qu'individus. En effet, parmi les choses qui existent, les hommes ne sont pas des chevaux[1]. La raison quiditative attribue aux étants une essence propre, le terme d'essence n'étant pas entendu ici comme ce par quoi un étant existe, mais plutôt au sens général de nature spécifique ou générique. C'est en vertu d'une manière de concevoir qu'est produite cette distinction à même le réel qui permet de discriminer, outre l'identité numérique des étants, dénombrables en tant qu'ils sont un ou multiples, leur identité générique ou spécifique, par laquelle ils sont un ceci déterminé qui se différencie en soi de tout autre. Or ces déterminations quiditatives sont produites par l'intellect qui informe le réel par son pouvoir de discrimination, ce qui implique que la différence entre l'essence et la quidité n'est pas donnée, mais constituée par l'âme. De ce fait, ces passages du *De quiditatibus entium* éclaire les analyses du *De origine* montrant que la quidité est l'objet propre de l'intellect qui la produit, ou plutôt que l'intellect saisit l'étant en tant que ce que en le comprenant dans son être quiditatif[2]. L'intellect cause des déterminations de l'étant en tant que principe quiditatif. Cette information se superpose à la raison d'étant.

---

[1] DQE, 1 (4), trad. C. König-Pralong, p. 150 : « Et caelum et terra, homo et equus non solum sunt entia per distantiam a nihilo, sed per aliquam informationem sui determinanur ad hoc vel hoc ens secundum uniuscuiusque propriam naturam et essentiam. »

[2] DORP, 2 (9), p. 146 ; DORP, 2 (14-15), p. 148 ; DORP, V (47), p. 194 : « intellectus […] agit entitatem in eis secundum quod sunt quid et habent esse quiditativum ». J. A. Aerstens, « Die Tranzendentalienlehre… », p. 39 : « Dietrich erörtet nicht die Frage, wie seine Behauptung der Tranzendentalität des 'quid' in *De Quiditatibus entium* und seine Auffassung der konstitutiven Rolle des Intellekts in *De Origine* miteinander zu verbinden sind. Beide Aussagen stehen unverbunden nebeneinander. Ihr Zusammenhang lässt sich vielleicht wie folgt deuten : Jedes Seinde ist ein 'Was', da es durch ein formales Prinzip zu dieser oder jener Natur (z.B. Mensch) determiniert wird. Das washeitliche Sein dieser Natur ('animal rational') wird erst durch den Intellekt konstituiert ».

Cependant, ce que Dietrich entend par « mode intellectuel » reste relativement difficile à comprendre, mais il faut noter que pour l'expliciter, il en vient à discuter du cas des simples :

> C'est de cette manière que le *Livre des causes* parle du premier causé, qui, selon les Philosophes, est l'Intelligence : elle est *hyliatim*, c'est-à-dire étant et forme, du moins sur le mode intellectuel[1].

Le terme *helyatin* ou *hyliatim* (ou encore *yliatim*) traduit l'arabe *hilyia*, dans la version latine du *Liber de causis* par Gérard de Crémone, terme qui rend le grec *μορφή* ce qui signifie la forme ou la détermination formelle. Le premier causé, l'Intelligence, n'a pas la simplicité absolue du Premier Principe, être pur et sans forme, c'est pourquoi elle est un être et une forme, une forme pure en son essence. Or ce sur quoi insiste Dietrich dans cet extrait n'est pas sur le fait que l'Intelligence soit être et forme, mais que la distinction de son être et de sa forme n'est que le produit d'un mode d'intelliger. Nulle composition réelle n'intervient dans les Simples. Ainsi, la raison de la quidité ou la notion quiditative n'ajoute aucun supplément ontologique à l'étant, mais une surdétermination formelle, engendrée par le mode de concevoir[2].

La quidité renvoie à la détermination intellectuelle de l'étant par où il est un ceci circonscrit dans une nature. Dietrich va étayer cet argument sur la théorie averroïste de l'imposition des noms en acte pour déduire que la quidité équivaut à l'élément formel dans les composés[3]. Le nom ne signifie que l'élément actuel du composé, la forme, et non la totalité du composé. Puisque signifier, c'est constituer une intellection, et que seul ce qui est en acte fait connaître la chose, la quidité revient à la forme substantielle[4]. Puisque la « quidité est un principe intrinsèque de la chose en acte », et que la substance composée comprend deux

---

[1] DQE, 1 (4), p. 151 : « Sicut de primo causato, quod est intelligentia secundum philosophos, dicitur in *Libro de causis*, quod ipsa est hyliatim, id est ens et forma, saltem quantum ad modum intelligendi. » Cf. *Livre des Causes*, prop. 90, éd. A. Pattin, trad. P. Magnard, O. Boulnois, B. Pinchard, J.-L. Solère, 1990, p. 54 : « Et l'intelligence possède une helyatin puisqu'elle est être et forme, et, de même, l'âme possède une helyatin, et la nature aussi. Et ainsi il n'y a pas de helyatin de la cause première, parce qu'elle est seulement être ».

[2] DEE, 4 (3), p. 177 : « Quiditas autem in significando se habet ex additione ad significationem entis. Significat enim quiditas aliquid, quo secundum actum formalem existit res, quod potest esse aliquid praeter aggregatum in rebus compositis. »

[3] DQE, 2 (2), p. 150 : « Quiditas igitur entis cuiuscumque secundum actum secundum praedicta vult esse aliquod principium intrinsecum rei secundum actum, a quo sumitur ratio rei et secundum rationem notificandi seu innotescendi. Dico autem ratio rei, quam significat nomen, et est definitio secundum Philosophum IV *Metaphysicae*. Nomen enim semper imponitur rei quantum ad actum suum, ut dicit Commentator Super VII. » Cf. Averroes, *In Arist. Metaph.*, liber VIII, comm. 7, 215vK : « Nomen enim non significat rem, nisi secundum quod est in actu : et causa actus in composito est forma. »

[4] DORP, V (62), p. 200 : « Solum enim id, quod est actus, notificat rem, et secundum ipsum res est quid formaliter : Cuius signum est, quod fere ubique Philosophus loquens de forma vocat eam id, quod quid est esse. »

éléments intrinsèques (la matière et la forme), et étant donné que la matière n'est que pure potentialité, Dietrich conclut que la quidité équivaut à la forme substantielle. En effet, la matière, en tant qu'elle est puissance, ne peut prétendre à être le principe quiditatif de l'étant par lequel il peut être nommé et défini :

> Du fait que l'on admet que la quidité est un principe en acte, on en exclut la matière, qui est la seconde partie du composé, ou ce qui joue le rôle de matière dans le composé. En effet, la matière ne quidifie pas et ne fait pas connaître la chose dont elle est le principe, car le principe matériel est principe en puissance, conformément à sa propriété naturelle. La quidité est donc quelque chose de formel et d'intrinsèque à la chose en tant que celle-ci est en acte. C'est pourquoi on ajoute que la raison de chose dérive de la quidité selon la raison d'être et selon la raison du connaître ou de l'être connu d'une telle chose[1].

Bien que la matière soit partie prenante de la raison d'être de la substance composée, elle ne la fait pas connaître, ce qui justifie qu'elle ne soit pas incluse dans la raison de la chose (*ratio rei*), par où celle-ci est saisie en tant qu'elle est telle chose déterminée, différant de toute autre. Insistons quelque peu sur cette occurrence du verbe « quidifier » (*quidificare*), dont la formule verbale souligne l'activité. Que signifie quidifier quelque chose ? C'est le rendre connaissable, ou intelligible, et ce surcroît de cognoscibilité recouvre bien l'étendue de la raison d'étant – puisque, pour Dietrich, n'est connaissable que ce qui est réellement, mais il ajoute une différence qualitative à l'activité d'essencier (*essentiari*). Les déterminations quiditatives se superposent à la raison d'étant en tant que déterminations formelles ou informations intellectuelles de ce qui est. Il semble que chez Dietrich de Freiberg, les modes de connaître suivent les modes d'être et apportent un surcroît d'actualité et de perfection à la chose, lorsqu'elle est saisie dans son être-ainsi ou son être-tel, plutôt que dans sa nue entité[2].

Étant donné que la matière ne quidifie pas et ne fait pas connaître, Dietrich l'exclut de la quidité. Cependant deux éléments peuvent assumer le réquisit d'actualité exigé par la quidité : la forme et le composé individuel tous deux en acte. Dietrich tranche, à l'aide du commentaire d'Averroès au livre VII de la *Métaphysique*, en faveur de l'élément formel[3]. Il

---

[1] DQE, 2 (4), trad. C. König-Pralong, p. 152 : « Quod autem assumitur, quod quiditas est principium secundum actum, removetur materia, quae est altera pars compositi, vel quod modum materiae habet in composito. Ex hoc enim, quod huiusmodi materiale principium est principium secundum potentiam quantum ad proprietatem suae naturae, nec quiditativum nec notificativum est eius rei, cuius est principium. Quiditas igitur est aliquid formale intrinsecum rei quantum ad actum rei. Et ideo additur, quod ab ipso sumitur ratio rei et quantum ad rationem essendi et quantum ad rationem notificandi seu innotescendi talem rem » ; DORP, V, 62, p. 200 : « Huius autem ratio, quia materia, quae est altera pars compositi, sicut proprie non quidificat rem, si nec ipsam notificat. »

[2] DQE, 3 (1), p. 156 : « Perficitur tamen et completur, ut sit ens, in eo, quod quid, per aliquem actum formalem, qui ex hoc ipso quiditas est talis entis. »

[3] DQE, 3 (2), p. 158 : « In naturalibus autem, ut quare generatus ex hoc, scilicet ex rebus, ex quibus constituitur corpus proprium hominis, est homo. Et subdit : Manifestum est igitur, quod quaeritur causa materiae, et ista forma eius, quod habet aliquid, et est substantia. Commentator : Manifestum est igitur, quod quaeritur causa,

s'appuie sur Aristote et Averroès pour montrer que la quidité n'est autre que la forme substantielle dans les composés. Sur ce point, il s'oppose à la fois à Avicenne et à Thomas d'Aquin. Comme l'a très justement mis en avant A. de Libera, le débat entre Avicenne et Averroès forme la trame de fond de l'opposition entre Thomas d'Aquin et Dietrich de Freiberg, puisque chacun d'entre eux prend parti en faveur de l'une ou l'autre position[1]. Pour Thomas, qui suit sur ce point Avicenne, la quidité est la forme du tout (*forma totius*) qu'elle signifie dans la définition[2]. Ce que la quidité donne à connaître est donc le tout concret de la substance composée. La définition désigne toute l'essence de l'individu concret, composé de matière et de forme. Par là, Avicenne et Thomas font entrer la matière dans le principe quiditatif et dans la définition[3]. Dietrich critique vigoureusement cette position, et soutient suivant Averroès que la quidité équivaut à la seule forme (*forma partius*), qui est la raison de la chose, et non au composé dans sa totalité[4].

---

quae materiae per quare, et est forma, propter quam materia. » Cf. Averroès, *In Arist. Metaph*., VII, comm. 21 : « Quidditas hominis […] est forma hominis, et non est homo qui est congregatus ex materia et forma ».

[1] A. de Libera, *L'Être et l'essence*, p. 153-155 ; A. Maurer, « Form and Essence in the Philosophy of St. Thomas », (1951) réimp. in *Being and Knowing. Studies in Thomas Aquinas and Later Medieval Philosophers*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Philosophy, 1990, p. 3-18.

[2] Thomas d'Aquin, *In met.*, V, lect. 10, n. 902, p. 242 : « Quartum modum ponit ibi amplius quod dicit quod etiam quidditas rei, quam significat definitio, dicitur substantia uniuscuiusque. Haec autem quidditas sive rei essentia, cuius definitio est ratio, differt a forma quam dixit esse substantiam in secundo modo, sicut differt humanitas ab anima. Nam forma est pars essentiae vel quidditatis rei. Ipsa autem quidditas vel essentia rei includit omnia essentialia principia. Et ideo genus et species dicuntur esse substantia eorum, de quibus praedicantur, hoc ultimo modo. Nam genus et species non significant tantum formam, sed totam rei essentiam » ; *In met.*. VII, lect. 9, n. 1469, p. 358-359 : « Unde est alia opinio, quam sequitur Avicenna ; et secundum hanc forma totius, quae est ipsa quidditas speciei, differt a forma partis, sicut totum a parte : nam quidditas speciei, est composita ex materia et forma, non tamen ex forma et ex hac materia individua. » Cf. Avicenne, *Liber de philosophia prima*, V, 5, éd. Van Riet, p. 275 : « Definitio enim compositorum non est ex sola forma : definitio enim rei significat omne id ex quo constituitur eius essentia ; unde continguit ut contineat materiam aliquo modo, et per hoc cognoscitur differentia inter quidditatem et formam […] Quidditas vero est id quod est quicquid est, forma existente coniucta materiae, quod quidem amplius est quam intentio formae. »

[3] Thomas d'Aquin, DEE, II (1), p. 75 : « In substantiis igitur compositiis forma et materia nota est, ut in homine anima et corpus. Non autem potest dici quod alterum eorum tantum essentia esse dicatur. Quod enim materia sola rei non sit essentia, planum est, quia res per essentiam suam et cognoscibilis est, et in specie ordinatur vel genere ; sed materia neque cognitionis principium est, neque secundum eam aliquid ad genus vel speciem determinatur, sed secundum id quod aliquid actu est. Neque etiam forma tantum essentia substantiae compositae dici potest, quamvis hoc quidam asserere conentur. Ex hiis enim quae dicta sunt patet quod essentia est illud quod per definitionem rei significatur ; definitio autem in susbtantiarum naturalium non tantum formam continet sed etiam materiam, aliter enim definitionem naturales et mathematicae non different » ; DEE, II, (4), p. 76 : « Relinquintur ergo quod nomen essentiae in substantiis compositis significat id quod ex materia et forma compositum est. »

[4] DQE, 13 (2), p. 203 : « Est autem communis ratio quiditatis in habentibus quiditatem, videlicet quod quiditas est aliquod formale principium ei, secundum quod sumitur ratio rei, et secudum rationem essendi et secundum rationem notificandi. Unde in substantiis compositis quiditas est forma substantialis, ut dictum supra » ; DA, 12 (2), p. 84-85 : « Quantum autem ex eodem VII colligitur ex textu et Commentatore, quiditas secundum Philosophus in rebus compositis est forma, quam significat definitio ; quamvis autem solam formam significet definitio, definit tamen totum compositum. Unde in VIII *Metaphysicae*, ubi distinguit principia substantiae compositae generabilis et corruptibilis, et universaliter ubicumque loquitur de tali forma, semper vocat eam

Ce qui se joue ici est le problème de la définition. En effet, par la raison de la chose qu'est la quidité, la chose est envisagée selon sa raison formelle ou définitionnelle, par où elle peut être connue[1]. Or, nous l'avions vu, la raison de la chose est causée par l'intellect, il la fait être en la distinguant de cette même chose entendue comme substrat[2]. La définition signifie la raison de la chose, autrement dit, la chose prise sous la raison de sa quidité[3]. Nous reviendrons sur le problème de la définition chez Dietrich de Freiberg qui explique que définir cause réellement quelque chose dans l'étant, et expose que l'intellect est le principe de la définition des étants, puisqu'en les saisissant sous la raison de la quidité, il les fait être dans leur être quiditatif (*esse quiditativum*). Le problème posé est à la fois celui de l'unité interne de la définition[4], mais aussi du rapport du défini et de la définition. Une difficulté provient du fait que, traditionnellement dans la tradition des *Topiques*, la définition compte au nombre des prédicables et qu'elle relève, en ce sens, des choses de seconde intention. Principe logique attribué au réel, elle est une intention seconde dont le mode d'être est purement intramental[5]. Dietrich s'oppose premièrement à l'idée que l'unité de la définition soit seulement un agrégat sémantique, et contre ceci, il développe une unité par soi la notion définitionnelle.

"quod quid erat esse". » Cf. Averroès, *In Arist. Metaph.,* liber VII, comm. 8 ; comm. 21 ; comm. 33 ; comm. 34 ; comm. 35 ; comm. 37; comm. 40; comm. 44; comm. 53; comm. 59.

[1] DORP, II (14), p. 148-149 : « Et quia natura non distinguit inter rem subiectam et rationem rei subiectae, sed principium huiusmodi distinctionis est intellectus, immo intellectus est constituens rei rationem inquantum huiusmodi, ut infra ostendetur, hinc est, quod etiam ea, quae ex formali ratione rei eliciuntur, sunt acta per intellectum. »

[2] DORP, II (14-15), p. 148.

[3] DORP, IV (31), p. 177 : « Secundum Philosophum enim in IV *Metaphysicae* ratio, quam significat nomen, est definitio. Nomen autem speciei imponitur a forma specifica ; igitur partes formae, quae explicantur in definitione, non sunt nisi partes formae specificae » ; DORP, V (35), p. 190-191 : « Quod intellectus habeat modum et rationem causalis principii respectu entium modo praedicto, videtur innuere Philosophus in IV *Metaphysicae*, ubi dicit, ratio, quam significat nomen est definitio, et secundum hoc intentiones et significata vocum distincta sunt ».

[4] DORP, IV (27), p. 176 : Dietrich s'oppose à ce que la définition soit une unité par agrégation et propose un type d'unité nécessaire et plus essentiel entre l'objet et ce qui le définit : « Manifestum est enim, quod huiusmodi formae, quas quidam dicunt, quia simplices sunt, se totis differunt et unaquaeque earum est extra quamlibet earum secundum se totam ; ergo ex eis non fit unum nisi per aggregationem. Sequitur ergo, quod species sive res habet actum essendi specificum non sit unum ens nisi per aggregationem et quod definitio, quae has formas in se colligit, non sit una nisi per aggregationem ; quod est contra Philosophum et Commentatorem VII *Metaphysicae*, ubi ostenditur, quod si genus divideretur per aliqua existentia extra natura generis, definitio non esset una, sicut hoc, quod est superfices alba, non est per se unum unitate, quae unitas definitionis, sicut est animal rationale. » Voir également, DORP, IV (32), p. 178, cf. Averroès, *In Arist. Metaph*., VII, 4, comm. 11, 161vI-K.

[5] DA, 12 (6), p. 90 : « Utrumque istorum, scilicet et quaestio et responsio per quid est, sive respondeatur proprium genus, scilicet color, vel differentia, definitio modo logico est, inquantum videlicet genere vel definitione determinatur aliquid, secundum quod Philosophus in libro *Topicorum* determinat de problemata de genere et definitione. Quattuor enim praedicate, scilicet accidens, genus, proprium et definitio, de quibus agit Philosophus in suis *Topicis*, genera etiam praedicamentorum et coordinatione eorum, quae in aliquo genere praedicamentali ordinata sunt, puta genera, species et differentiae ipsorum generum, secundum quandam famositatem et logicam considerationem determinata sunt ; et secundum hoc inquantum praedicata vel praedicamenta et definitiones ex his extractae pertinet ad res secundae intentionis et habent modum logicum. » De même, DA, 12 (7), p. 91.

Deuxièmement, il refuse la séparation du défini et de la définition, où l'un (la chose concrète), serait dans l'être extramental, et l'autre (la définition) dans l'être intramental de la logique[1]. En effet, il conçoit le rapport de la définition à ce qu'elle définit selon le premier mode du par soi qui engage chez lui un rapport essentiel[2]. Qui plus est, cette unité est réelle, ce qui le conduit à comprendre la quidité et la définition qui la signifie, comme des principes essentiels, et donc des choses de première intention, et non de pures choses de raison. Dietrich critique les aberrations auxquelles mènent les définitions seulement verbales et vides[3]. L'unité de la définition se fonde sur l'unité de la forme substantielle[4] puisqu'elle est la raison de la forme qui signifie la quidité, autrement dit, la forme dans le composé pour Dietrich de Freiberg. Dès lors, il semble bien que Dietrich confère un statut problématique à la définition. Que le rapport du défini et de la définition soit par soi et essentiel, que l'unité intrinsèque de la formule notionnelle ne doive pas être entendue sur le modèle de l'agrégation de parties postérieures au tout de l'individu naturel, ne sont pas des arguments absolument originaux, puisqu'ils se fondent également sur la lecture averroïste de la *Métaphysique* d'Aristote. De loin beaucoup plus surprenante, originale et combien difficile, est la volonté de Dietrich d'extraire la définition de l'ordre des prédicables pour lui conférer un statut exceptionnel. Il suit les modes de la prédication par soi, élaborés par Aristote dans les *Seconds analytiques*, I, 4, pour montrer premièrement que la substance est essentiellement identique à sa quidité, et deuxièmement que le rapport qui lie la quidité et la définition est tout autant essentiel et par

---

[1] DA, 5 (6), p. 62 : « Sequeretur enim rem separati a suiis principiis, ex quibus et essentiam et definitionem habet. Ex quo sequitur definitum separari a definitione. Ex quo consequenter infertur rem separari a sua quiditate et propria et essentiali definitione ; sic enim hic accipimus definitionem, quae designativa et determinativa est rei secundum suam quiditatem. Ex quo ulterius concluditur essentiam talis rei separatae cadere in quandam essentiae aequivocationem » ; DQE 2 (14), p. 200 : « Alias separetur definitio a definitum ».

[2] DA, 2 (4), p. 86 : « Quiditas est id quo res est quid secundum rationem alicuius actus formalis formaliter essentiatis rem, quo res per se sit ens et unum, remota omni accidentalitate inter quiditatem et id, cuius est quiditas, et inter partes huius quiditatis, quae sunt partes formae, ex quibus constat definitio ; quae omnia sunt unum et idem et totum quoddam essentialiter » ; DA, 22 (5), p. 128 : « Habitudines igitur definitionum ad definita sunt per se secundum incommutabilem veritatem, quae est Deo, et hoc per se, et pertinent ad primum modum dicendi per se. » Voir le rapport entre le défini et la définition tel qu'il est établi dans la formulation du troisième mode de principe de l'étant, le mode innommé, DORP, I (5), p. 139.

[3] DQE, 12 (3), p. 198-200 : « Alio modo possunt accipi res novem generum accidentium, secundum coordinationem cuiuscumque eorum in linea praedicamentali, inquantum genera et species et huiusmodi, et secundum quod cadunt in logicam considerationem quoad huiusmodi res secundae intentionis. Et sic unumquodque ipsorum generum praedicamentorum ab intellectu suo excludit genus substantiae et secundum se ipsum consideratur et logico modo definitur et habet in eo locum quaestio "quid est" et per consequens quiditas invenitur in eo, ut quidam dixerunt, modo logico. Haec sunt verba Philosophi in VII. Tales autem definitiones constantes ex huiusmodi logicis intentionibus, quae sunt genera et differentiae, in suius propriis generibus, sunt logicae et vanae omnes, ut dicitur in libro *De anima*, et non indicant id, quod sunt huiusmodi secundum rem naturae. »

[4] DORP, IV (31), p. 177 : « Unitas definitionis radicatur in unitate formae sive actus specifici ».

soi, et ce, selon le premier mode du par soi[1]. Ceci conduit à envisager que la définition entretient un rapport par soi à la substance et à l'insérer au nombre des constituants réels de l'être, et par conséquent, dans le domaine des choses de première intention, constituées cependant par l'intellect[2], sur lequel nous aurons à nous expliquer plus en détail dans la troisième partie. La définition constitue donc une unité essentielle selon le premier mode du par soi, tout comme l'unité qu'entretiennent la substance et sa quidité. Elle signifie les parties de la forme qu'elle saisit dans une unité essentielle qui dépasse la simple agrégation d'éléments hétérogènes. Celle-ci désigne la quidité qui se fonde sur les parties de la forme, dont le rapport est essentiel[3]. Ceci dérive de la volonté de Dietrich de considérer la quidité, non seulement comme un principe logique, mais comme le principe essentiel des choses. Partant, Dietrich va montrer que la quidité des étants est tout autant concrète que leur essence et ce, par deux régimes d'argumentation : le premier, sémantique, dans *De ente et essentia*, et le second, métaphysique, dans *De quiditatibus entium*.

La résolution sémantique provient, comme nous l'avons étudié précédemment, de la distinction modiste entre la signification concrète et abstraite, propre et commune des termes[4]. Dietrich démontre que le rapport du *quid* à sa quidité ne doit pas être compris sur le modèle de l'étant à l'entité, ce qui conduirait à conclure que le *quid* est concrètement ce que la quidité est abstraitement[5]. Nous avons vu que l'étant et le quelque chose supposent pour les mêmes choses, mais diffèrent selon leur signification : l'une existentielle, l'autre formelle et qualitative. Le point névralgique est qu'ils soient, malgré leur différence dans la signification,

---

[1] DQE, 7 (4), p. 178 : « Quiditas substantiae est eadem cum substantia, cuius est quiditas. […] Est autem haec quiditas substantiae, quam etiam significat definitio, forma substantialis, quae essentialiter et per se et unum et idem cum substantia, cuius est forma. »

[2] DORP, IV, 33, p. 178 : « « Habent igitur se ad invicem huiusmodi intentiones secundum ordinem indeterminati vel minus determinati ad determinatum in una et eadem forma. Immo quantum ad id, quod sunt, non sunt aliud quam ipsa una forma, sola ratione differentes, ratione, inquam, non modo ea, quae res secundae intentionis, sed sicut apud naturam rei intentio. »

[3] DQE, 7 (5), p. 178 : « Attenditur etiam alia unitas per se et essentialis in eo, quod quid est, videlicet quoad partes quiditatis in se ipsis ad invicem, quae sunt partes formae et sunt ante totum et propter hoc ingreditur definitionem substantiae, ut Philosophus ostendit in VII [*Metaphysicae*], puta animal, rationale quantum ad hominem. Sunt autem enim unum et idem animal et rationale, ut dicitur *Super VII*, quamvis ratione seu intentione differant, ut id, quod nomine animalis importatur […] Isti autem duo modi unitatis seu identitatis, qui sunt essentialiter et per se quiditatis, inquam, et eius, quod quid est, et partium quiditatis inter se et definitionis et definiti et partium definitionis inter se, pertinent ad primum modum per se eorum, quos enumerat Philosophus in libro *Posteriorum*. »

[4] DEE, I, 3 (4-5), p. 174.

[5] Sur le rapport de l'étant à l'entité comme le concret à l'abstrait, voir DEE, I, 1 (9), p. 168 et DEE, I, 2 (1), p. 168-169 : « Aliter enim se habent ad invicem ipsum quid et quiditas quam ens et entitas. Totam enim essentiam rei, quam importat ens in concreto in sua significatione, sicut dictum est, eandem importat in sua significatione entitas in abstracto. Et sic non se habet quiditas ad ipsum quid, quod apparet considerando significationem utriusque, videlicet et ipsius, quod quid est inquantum huiusmodi, et ipsius quiditatis proprie sumendo intentionem seu rationem quiditatis. »

tout aussi concrets l'un que l'autre[1]. Dietrich en vient à traiter du terme de quidité (*quiditas*) qui provient, certes, par abstraction du terme *quid*. Or, s'il s'accorde volontiers avec Thomas d'Aquin pour dire que ce qui est défini est bien le tout, le composé de matière et de forme dans le cas des substances corporelles, il s'en démarque pourtant en indiquant que le signifié est la seule forme substantielle, et non ce même tout[2]. Cette résolution du rapport entre le *quid* et la quidité qui prend la forme d'une *dubitatio* sur l'exemple canonique du blanc et de la blancheur[3]. Premièrement, le rapport du *quid* à sa quidité est le même que celui du blanc à la blancheur ce qui permet de conclure que les termes désignent la même chose et qu'ils ont une même référence[4]. Dietrich prévient une objection ou une mauvaise conclusion : le *quid* et la quidité signifieraient une même chose au sens où ils auraient la même signification. Or Dietrich indique que la quidité, tout comme la blancheur signifie la seule qualité, et non le tout, l'étant désigné[5]. Par là, il établit à nouveau que la quidité signifie la forme seule, et non la totalité de l'essence du composé. Ensuite, Dietrich en vient à la distinction entre plusieurs modes de signification : la signification propre, première et par soi, et la signification commune ou élargie. Selon le sens premier de signifier, blancheur signifie la qualité et ne diffère pas du blanc selon la signification, en ce sens, blanc, blancheur, blanchir ont une seule et même signification[6]. Au sens large cependant, c'est-à-dire de manière seconde et dérivée du premier mode de signification, la blancheur signifie proprement la qualité et le blanc par

---

[1] DEE, I, 2 (2), p. 170 : « Ipsum quid, quamvis sit de numero generalium nominum, quae in sua significatione ambiunt tota universitatem entium secundum subiecta seu quantum ad rem significatam, circa eadem diversas significationes important » ; DEE, I, 2 (3), p. 171 : « Secundum rem enim significat idem quod ens, sed secundum proprietatem significationis addit in significato suo modum essentialem, quo existit, modum, inquam, essentialem in generali, quo formaliter vel qualitative existit essentialiter. Et ita ipsum quid in sua significatione importat totam essentiam rei, et hoc in concreto ».

[2] DEE, I, 4 (3), p. 170 : « Quiditas autem, quod secundum abstractionem descendit ab eo, quod est quid, solum significat illud formale, quo res est quid essentialiter. […] Nunc autem, quia animal compositum est ex corpore et anima, quae est forma eius et altera pars compositi, differt in eo quiditas et quid, cuius est quiditas sola forma est quiditas et ipsa non est totum compositum » ; DQE, 8 (3), p. 182 ; DQE, 12 (2), p. 84 : « Quantum autem ex eodem VII colligitur ex textu et Commentatore, quiditas secundum Philosophum in rebus compositis est forma, quam significat definitio ; quamvis autem solam formam significet definitio, definit tamen totum compositum. »

[3] S. Ebbesen, « Concrete Accidental Terms: Late Thirteenth-Century Debates about Problems Relating to such Terms as "album" », in Norman Kretzmann (dir.), *Meaning and Inference in Medieval Philosophy. Studies in Memory of Jan Pinborg,* Dordrecht, Kluwer, p. 107–74, réimp. in *Topics in Latin Philosophy from the 12th-14th Centuries*, collected essays of. S. Ebbesen, Vol. 2, Ashgate, 2009, p. 109-152.

[4] DEE, I, 3 (1), p. 171 : « Et est dubitatio in hoc videlicet quod, sicut se habet albedo ad album, sic se habere videtur quiditas ad quid. Sed albedo et album non differunt un significatione quantum ad rem significatam. Ergo similiter quiditas et quid non differunt in significatione quantum ad rem significatam. »

[5] DEE, I, 3 (2), p. 172 : « Probatio assumpti est, quod Philosophus dicit in *Praedicamentis*, quod album solam qualitatem significat. Sed constat de albedine, quod solam qualitatem significat. Ergo albedo et album non differunt in significatione quoad rem significatam. Ergo, quod dictum est, non videtur verum, scilicet quod quid significat id, quod ens, videlicet totam essentiam rei, quiditas autem solam formam in rebus compositis. Ex quo quiditas et quid non differunt in significatione quantum ad rem significatam, ut concludit obiectio.»

[6] DEE, I, 3 (3), p. 172.

dénomination[1]. Selon ce mode de signification commun, la blancheur et le blanc se distinguent l'un de l'autre, en ce que la première signifie la qualité et le second « l'agrégat du sujet de la qualité »[2]. Et Dietrich de conclure :

> Dès lors, on peut dire de "quidité" et de "ce qui est quelque chose", que "quidité" signifie seulement la forme, mais que "quelque chose", même dans les choses composées, signifie toute l'essence de la chose, c'est-à-dire l'agrégat de matière et de forme. Et c'est en ce sens que l'on a dit plus haut que "quelque chose" signifie tout ce que "étant" inclut dans sa signification[3].

Ce qui nous intéresse est le mode de résolution sémantique et modiste par lequel Dietrich détermine que le *quid* et la quidité sont aussi concrets l'un que l'autre, et qu'ils ont une même signification, en dénotation et en référence. Cependant le mode de signification diffère puisque blancheur signifie proprement la qualité, et donc la forme substantielle dans les composés, et de manière paronymique le tout concret, le blanc. Ainsi la relation du *quid* et la quidité n'est pas comprise par la différence du concret et de l'abstrait, en effet : si la quidité définit bien la totalité de la substance, elle ne signifie que l'élément formel qui la qualifie, et non la totalité de l'essence de la chose. La quidité est donc autant concrète que le *quid* à laquelle elle se réfère par dénomination, même si elle ne signifie par soi que la forme dans le composé[4].

Les raisons philosophiques qui différencient le *quid* de la quidité proviennent de la distinction essentielle entre les simples et les composés. Dietrich reprend, tout comme Thomas d'Aquin, le principe avicennien selon lequel la quidité du simple est le simple lui-même[5]. D'où le fait qu'affirmer que la quidité signifie le tout concret, la *forma totius*, comme

---

[1] DEE, I, 3 (4), p. 174.

[2] DEE, I, 3 (7), p. 177 : « Secundum hunc secundum modum significationis communiter acceptum patet, quod albedo et album differunt in significando. Albedo enim solam qualitatem significat, album autem significat aggregatum ex subiecto et qualitate. »

[3] DEE, 3 (8), trad. A. de Libera, p. 176 : Et sic potest dici de quiditate et eo, quod est quid, videlicet quod quiditas solam formam significat, ipsum autem quid etiam in rebus compositis totam rei essentiam, id est aggregatum ex materia et forma. Et supra dictum est, quod quid significat totum illud, quod ens importat in sua significatione. »

[4] Une analyse similaire est menée de manière beaucoup plus condensée dans DQE, 3 (2), p. 157 : « Omne enim quid importat secundum suam propriam rationem aliquid, quod aliqua quiditate est quid secundum album, quod designatur aliquid esse albedine album. Ipsa autem albedo non est alba, sed ut dictum est, aliquid est album albedine. Cuius ulterius non ex parte quiditatis ratio est, quia quiditas non solum quantum ad modum significandi, inquantum videlicet abstractive significatur, sed magis et verius dicit rem quandam qualitativam seu qualitatem, qua res in sua substantia est quid. Unde secundum hoc quiditas non est quid, sed aliquid est quid ipsa quiditate. »

[5] DEE, I, 2 (4), p. 171 : « Et hoc est, quod communiter dicitur in simplicibus idem est quiditas et id, quod est quid. Non sic in compositis ex materia et forma, quia ibi sola forma est quiditas. In simplicibus autem ipsum simplex se toto est id, quod formaliter est, secundum quod dicit Philosophus in VIII *Metaphysicae* quod, si animal esset sola anima, in ipso animali quiditas et id, cuius est quiditas, essent idem. Nunc autem, quia animal compositum est ex corpore et anima, quae est forma eius et altera pars compositi, differt in eo quiditas et id, cuius est quiditas, quia sola forma est quiditas et non ipsa totum compositum. »

le fait Thomas en assimilant l'essence et la quidité dans le premier chapitre de son opuscule *De ente et essentia*[1], brouille les frontières entre les substances simples et composées de matière et de forme, ce qui met en péril l'ontologie des choses naturelles[2]. Or Dietrich va faire jouer Avicenne contre Thomas en mettant en lumière que, pour le philosophe persan, la quidité du simple n'est autre que simple lui-même, et puisque le simple est une forme pure, sa quidité ne peut qu'être identique à la forme[3]. D'où le *quod quid erat esse* équivaut également à la forme dans les composés de matière et de forme. De plus, si on affirme que la quidité est la totalité de l'essence de la substance composée, on conclut nécessairement qu'elle est essentiellement identique à sa quidité, ce par quoi elle ne diffèrerait plus des simples. Ceci provient de la confusion engendrée par Thomas d'Aquin au sujet de ce qui est désigné comme forme du tout composé qui est, comme il le soutient, l'humanité dans le cas de la substance individuelle humaine[4]. Or Dietrich n'envisage pas la forme du tout comme un universel abstrait (l'humanité), mais de manière concrète (par exemple, l'âme raisonnable de l'homme). Il n'y a de quidité au sens propre que dans les substances composées de matière et de forme, mais celle-ci n'est que leur forme par où elles sont *in quid*[5]. De cette confusion entre deux états de l'universel, *ante totum* et *in toto*, l'humanité logique et l'âme raisonnable dans l'homme, découle la subreption que l'on a mise en évidence auparavant selon laquelle Thomas d'Aquin, alors qu'il se propose de traiter des principes de l'étant et des choses de première intention, en vient à traiter de l'humanité et des choses de seconde intention. Par conséquent, il traite des choses de seconde intention comme si elles étaient réelles, ce qui amène aux dangers et aux erreurs que nous aurons à développer[6]. Dietrich prend la composition dans les substances corporelles comme une différence spécifique qui vient

---

[1] Thomas d'Aquin, DEE, I (3), p. 72 : « Inde est quod nomen essentiae a philosophis in nomen quidditatis mutatur ; et hoc etiam quod Philosophus frequenter nominat quod quid erat esse, id est quod per quod aliquid habet esse quid. »

[2] DQE, 3 (3), p. 160 : « Ex dictis manifestum est, quod hi, qui dicunt quiditatem comprehendere totum compositum in rebus compositis ex materia et forma, quod etiam in abstracto significatur humanitas, ut dicunt, hi, inquam sentiunt contra Philosophum et contra veritatem. Nulla enim secundum hoc esset differentia inter composita et simplicia. Sicut enim in rebus compositis totum significatur in abstracto, sic in simplicibus ; nec est aliqua ratio, quare in compositiis totum significatur in abstracto, sic in simplicibus ; nec est aliqua ratio, quare in compositiis quiditas rei importet totum compositum et non in simplicibus. »

[3] Dietrich suit sur ce point les enseignements d'Aristote, *Métaphysique*, VII, 10, 1035a17-23 ; *Ibid*., VII, 11, 1037a25-32 et d'Averroès, *In Arist. Metaph*, VII, comm. 34, fol. 84 DF.

[4] Thomas d'Aquin, DEE, 2 (14), p. 88 : « Sic igitur patet quod essentiam hominis significat hoc nomen homo et hoc nomen humanitas, sed diversimode, ut dictum est : quia hoc nomen homo significat eam ut totum, inquantum scilicet non praecidit designationem materiae sed implicite continet eam et indistincte, sicut dictum est quod genus continet differentiam ; et ideo praedicatur hoc nomen de individuis. »

[5] DQE, 12 (4), p. 161 : « Considerando magis in speciali, ut praemissum est, proprietatem et modum et rationem quiditatis removetur quiditas et per consequens definitio a simplicibus, sed solum in compositiis invenitur non sic, quod quiditas in eis sit totum compositum, sed aliquid eius quasi intrinsecum principium secudum actum formalem ».

[6] DQE, 6 (3), p. 170.

séparer le genre de la substance entre les simples et les composés. De ce fait, la composition entre dans la notion définitionnelle de la substance matérielle. Il n'y a de quidité que des substances composées, mais celle-ci n'est pas le tout concret, mais seulement l'élément formel. En effet, puisqu'elles sont composées de forme *et* de matière, l'élément matériel qui compose réellement l'individu interdit que la substance soit toute entière sa quidité. La substance composée n'est donc pas adéquate à sa quidité dans la mesure où son essence implique la matérialité qui la constitue intrinsèquement, elle n'est pas, de ce fait, identique à sa forme, autrement elle serait une essence simple et une Intelligence, acte et forme purs. De cette déhiscence entre le *quid* et à la quidité, il faut déduire, suivant Dietrich, que le *quid* n'est pas toute sa quidité, mais qu'il est par sa quidité[1]. De même, dans ce qui a proprement une quidité, on doit nécessairement trouver une multiplicité[2], et dans chacune des substances considérées, des parties, qui fondent leur matérialité et leur composition caractéristiques.

Dans les limites de cette analyse, nous avons montré la façon dont Dietrich de Freiberg dénonce les outrages commis contre Aristote et contre la vérité par l'idée de Thomas d'Aquin selon laquelle la quidité est un principe abstrait, l'humanité, qui signifie toute l'essence de l'individu considéré, incluant la matière du composé. Ceci engendre une confusion entre les simples et les composés, et entre les abstractions logiques et les principes ontologiques. Les premiers, les simples, sont à proprement parler sans quidité, c'est pourquoi il est impossible de les définir, les seconds, les concepts, ne renferment aucune essence réelle. C'est pourquoi, Dietrich définit le cadre de l'ontologie qu'il explore et se consacre aux substances composées de matière et de forme, c'est-à-dire aux substances naturelles. L'enjeu métaphysique le plus important repose sur son interprétation de la quidité comme d'un principe qui, bien qu'il ne renferme rien de matériel et soit purement formel, n'en est pas moins réel. La quidité n'est donc pas une abstraction logique ou une chose de seconde intention, mais bien un principe concret d'être :

---

[1] DQE, 3 (1), p. 156 : « Unde etiam secundum hoc quiditas non est quid, sed aliquid est quid ipsa quiditate » ; DQE, 8 (3), p. 182 : « Constat autem, quod hoc principium intrinsecum secundum actum cum iam dictis condicionibus non est nisi forma substantialis. Igitur quiditas, quae vere et simpliciter quiditas, non est nisi in substantiis compositis et est forma substantialis, non ea, quam dicunt formam totius, quae complectitur totam rei substantiam quantum ad omnia principia sua essentialia, ut aiunt de humanitate, sed forma, quae est altera pars compositi ut anima in animatis, quae est quiditatis animati, non totum animatum. Quiditas non importat totum, quod importat ipsum quid. Et ideo quiditas non est omnibus modis idem, quod ipsum quid. Et etiam in huiusmodi ipsa quiditas non est ipsum quid, quia forma non est tota essentia rei. Et ex hoc est, quod dicit Philosophus, quid, si animal esset ipsa anima, non differet in animali quid ad ipsa quiditate, quod est inconveniens apud ipsum in susbtantiis compositis. »

[2] DQE 6 (7), p. 174 : « In eo, quod quid es, et, quod quiditatem habet, necessararium est inveniri aliquam multitudinem, qua distinguatur inter quiditatem et id, quod quiditate informatur tamquam aliquod subiectum per suam formam » ; DQE, 7 (2), p. 174.

> La quidité est ce par quoi une chose est un 'ce que', en raison d'un acte formel qui essentie formellement la réalité, elle est ce par quoi la chose est par soi étant et une, abstraction faite de toute accidentalité entre la quidité et ce dont elle est la quidité, et entre les parties de cette quidité, c'est-à-dire les parties de la forme dont résulte la définition ; ces parties sont essentiellement une, identiques et un certain tout[1].

Or, nous avons insisté sur la relation des transcendantaux *ens* et *quid* en montrant que la quidité suit la raison d'étant sur laquelle elle se fonde[2]. Dietrich prolonge sur ce point la pensée de Thomas d'Aquin pour qui l'intelligibilité suit l'être, parce qu'elle se superpose ou se fonde sur la raison d'étant qui est première. Cependant, il apporte deux nuances essentielles à cet adage qui forme les linéaments de sa thèse. En effet, il conçoit la quidité, non seulement comme le principe par lequel les choses sont connues et peuvent être définies[3], mais comme un principe d'être. Elle est tout aussi concrète que l'essence, elle est le principe « qui essencie formellement la réalité »[4]. Autrement dit, l'être est plus essencié lorsqu'il est quidifié, c'est-à-dire en ce qu'il est saisi formellement et qualitativement, le surcroît d'information et d'intelligibilité qu'il reçoit est un supplément d'être (sans pour autant être un être supplémentaire, ni un ajout accidentel). C'est pourquoi, chez Dietrich, l'intelligibilité suit l'être, ce qui ouvre la problématique de la constitution de l'objet par l'intellect qui produit des déterminations réelles de l'être, les catégories. En effet, la quidité se réfère réellement à la raison de la chose qui est nommée en acte[5]. De la sorte, Dietrich fonde sur la doctrine de l'imposition des noms en acte sa théorie selon laquelle l'intellect est la cause et le principe de réalité de première intention[6], et en tant que principe de connaître, mais également comme principe d'être.

---

[1] DA, 12 (4), trad. C. König-Pralong, p. 86 : « Quidatis est id, quo res est quid secundum rationem alicuius actus formalis formaliter essentiantis rem, quo res per se sit ens et unum, remota omni accidentalitate inter quiditatem et id, cuius est quiditas, et inter partes ipsius quiditatis, quae sunt partes formae, ex quibus constat definitio ; quae omnia sunt unum et idem et totum quoddam essentialiter. »

[2] DEE, I, 2 (2), p. 170 : « Ipsum enim quid, quamvis sit de numero generalium nominum, quae suae signicatione ambiunt totam universitatem entium secundum subiecta seu quantum ad rem significatam. »

[3] DQE, 13 (2), p. 202 : « Est autem omnis ratio quiditatis in habentibus quiditatem, videlicet quod quiditas est aliquod formale principium rei, secundum quod sumitur ratio rei et secundum rationem essendi et secundum rationem notificandi. »

[4] R. Imbach, « Gravis Iactura verae doctrinae… », p. 411-412 : « Die Konvertibilität von Sein und Wesen gründet darin, daß *Sein* eine Denkbestimmung ist ».

[5] DQE, 2 (2), p. 84 : « Quiditas igitur entis cuiuscumque secundum praedicta vult esse aliquod principium intrinsecum rei inquantum rei secundum actum, a quo sumitur ratio rei et secundum rationem essendi et secundum rationem notificandi seu innotescendi. Dico autem rationem rei, quam signficat nomen, et est definitio secundum Philosophum IV *Metaphysicae*. Nomen enim semper imponitur rei quantum ad actum suum, ut dicit Commentor Super VII. »

[6] DORP, V, 1, p. 181 : « Considerandum autem et hoc, quoad supra suppositum est et aliquo modo ostensum, scilicet quod entia aliqua, quae sunt res primae intentionis ordinabiles in genere, constituuntur per intellectum. Dictum enim supra, qua ratione huiusmodi entia *quantum ad id, quod formaliter et principialiter significatur per nomen, non possunt esse ab actu naturae*. Cum autem non sit principium in universitate entium nisi vel natura vel intellectus, si natura non est, necesse est intellectum esse horum entium causale principium. » Nous soulignons.

Troisième chapitre
La régionalisation des savoirs et l'objet de la métaphysique : une triple exclusion

Nous venons de montrer que, d'emblée, Dietrich de Freiberg se propose d'étudier ce qui tombe premièrement et par soi sous la raison d'étant, autrement dit les réalités de première intention, la substance et ses accidents. Il n'en reste pas moins que ce geste inaugural est révélateur puisqu'il consiste en une triple exclusion. En effet, tout ce qui possède la raison d'étant en vertu d'une prédication extrinsèque n'entre pas dans le champ des catégories. C'est pourquoi nous nous proposons dans cette partie d'examiner les éléments évincés par Dietrich et la manière dont il circonscrit le domaine métaphysique. La décision de placer les réalités de seconde intention et les essences simples hors de la réalité catégorielle atteste d'un parti pris réaliste et essentialiste de l'auteur. Nous verrons ensuite que la métaphysique procède par l'exclusion des causes efficientes et finales, et nous analyserons le rapport de la chose naturelle à l'étant en tant que tel. Cette excursion revêt une grande importance méthodologique, puisqu'elle permettra ultérieurement de déterminer l'objet propre de la science métaphysique vis-à-vis de la chose physique et de la chose de raison. En effet, le philosophe saxon délimite par la négative son domaine d'investigation en le séparant de l'étude des réalités de seconde intention, l'analyse des substances simples et de la physique. Chose qui n'est pas sans livrer des enseignements quant au cadre qu'il définit, c'est pourquoi nous nous intéresserons dans un premier moment aux réalités de seconde intention, pour ensuite étudier les substances simples, puis d'en venir aux réalités naturelles afin de cerner en creux ce que Dietrich désigne comme *vere ens*, véritable étant.

1) Les choses de seconde intention et la logique

Afin de décrire le plus fidèlement possible l'intention de Dietrich de Freiberg dans *De origine rerum praedicamentalium* et de comprendre le lien logique entre les cinq chapitres qui le composent, il convient de remarquer en premier lieu que l'auteur circonscrit le champ de

l'enquête en étudiant les catégories en tant que genres réels de l'être, autrement dit des choses de première intention. Son analyse catégorielle est, de ce fait, métaphysique puisqu'elle s'attache ce qui est proprement étant, ses propriétés essentielles, ainsi que les genres qui lui reviennent. Le paragraphe liminaire de son étude procède par une double exclusion :

> J'appelle ici « étant » ce qui est par soi et parfait en acte, et qui appartient à son propre genre, ainsi que ce qui a la nature et la raison d'étant en son essence, et non seulement par dénomination. Je veux comprendre ici la dépendance directe que l'on trouve par la raison d'une cause originelle et qui n'est pas la même que celle que l'on trouve dans ceux qui dépendent d'autre chose comme d'une cause *sine qua non* ou sur le mode d'une dépendance indirecte[1].

Cette bipartition de l'étant suit le régime par lequel les choses sont gouvernées par la raison d'étant : soit une dépendance ontique et essentielle directe, et ce genre d'étants désigne les réalités de première intention, soit indirecte. Ceci peut recouvrir aussi bien les accidents qui dépendent de la substance que les universaux dans l'âme. Les prédicables se distinguent des catégories en ce qu'ils sont appelés « dénominatifs » et se réfèrent aux termes abstraits qui se prédiquent accidentellement de l'étant, par le biais d'un terme concret. La dénomination définit l'attribution d'un prédicat à un sujet sous une détermination accidentelle, c'est pourquoi Dietrich la rejette de son analyse des rapports par soi et essentiels. Dietrich refuse que le rapport des catégories à la substance soit compris comme une pure dénomination extrinsèque, autrement dit, selon un rapport d'attribution indirecte et accidentelle[2]. L'auteur indique dans ces propos succincts que la dérivation des catégories épouse la division interne de l'étant. En ce sens, l'analyse catégorielle de Dietrich se démarque du modèle de Thomas d'Aquin qui l'avait déduite des dix sens de la copule « être » et des modes de prédication logiques. Dietrich critique cette justification des prédicaments parce qu'elle ménage une confusion entre les prédicables, les attributs du réel, et les catégories, les modes du réel[3]. Dietrich donne une lecture métaphysique des catégories qui se distingue de la logique d'une double manière : premièrement par la méthode, deuxièmement par leur objet d'étude.

---

[1] DORP, I, (1), p. 138 : « Dico autem hic "ens" illud, quod per se et quod est completum secundum actum, qui sibi competit secundum proprium genus ; item quod in sua essentia habet naturam et rationem entis, non secundum solam denominationem. Volo etiam hic intelligi dependentiam directam, quae attenditur secundum rationem alicuius causalis originis, non sicut est in illis, quae ex aliis dependet sicut ex causa sine qua non vel si quis modus indirectae dependentiae. »

[2] DORP, 2 (7), p. 145 : « Sunt enim ea entia huiusmodi tertii generis, quae sumuntur secundum rationem analogiae, qua attribuuntur alicui subiecto. Quae attribuntur convenit eis per se et secundum rationem suae essentiae, unde et per essentiam et non solum denominationem convenit sic attributis ratio entis. »

[3] Sur ce point, voir. D. P. Henry, « Predicable and Categories », in N. Kreztmann et al., *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 128-142.

.

En premier lieu, Dietrich différencie sa méthode d'une analyse logique des prédicaments. En effet, les catégories ne se distinguent pas à partir des principes sémantiques, car ils n'introduisent aucune différence réelle. La logique ne peut pas séparer une catégorie des autres car elle procède à partir de distinctions de raison qui, comme telles, ne produisent aucune différence réelle dans l'étant[1]. C'est pourquoi, il faut plutôt suivre la dérivation interne de l'étant en ses modes accidentels, plutôt que de lui attribuer par dénomination des raisons linguistiques. Dietrich propose un ordonnancement alternatif à celui de Thomas d'Aquin qui part des modes de signifier accidentels, seconds et dérivés pour organiser l'ordonnancement des catégories. La logique prédicative repose sur des attributions qualitatives, *in quale*, alors qu'il s'agit, dans *De origine*, de découvrir le mode d'être des catégories, selon leur prédication *in quid*, essentielle et quiditative[2]. En effet, les catégories ne sont pas des prédicats qu'il conviendrait d'attribuer à l'étant, mais bien des genres de l'être. Seul le métaphysicien qui saisit les modes d'être par soi et leurs relations essentielles peut comprendre la structure de l'étant en ses articulations nécessaires. La métaphysique et la logique proposent deux méthodes concurrentielles dans l'analyse catégorielle. Étant donné que les catégories se rapportent essentiellement et par soi à la substance, non pas en vertu d'une prédication extrinsèque, et que seule la métaphysique traite des essences, leur étude lui revient en droit[3].

En deuxième lieu, la logique et la métaphysique se distinguent par leur sujet, autrement dit le domaine d'objets qu'elles étudient. L'ontologie considère l'étant en tant qu'étant et ses déterminations essentielles qui entrent dans le domaine de la réalité, elle s'occupe par conséquent des choses de première intention. La logique traite des choses, non pas telles qu'elles existent réellement, mais en tant qu'elles sont des intentions dans l'âme. Pour éclairer cette distinction liminaire, recourons au *De quiditatibus entium*, et en particulier au passage où Dietrich explique la division externe de l'étant entre les choses de première et de seconde intention :

> Or la première division de l'étant le divise en étant réel – réalité de première intention qui, avec ses propriétés, se distingue en les dix genres catégoriels –, et en étant qui est une réalité de

[1] DORP, 2 (52), p.156 : « Et sic tertio modo potest verificari dictum eorum, sed tamen minus proprie, quia secundum hanc considerationem huiusmodi entia non ordinantur in propriis generibus nisi fortassis secundum solam denominationem, secudum quam realis philosophus non distinguit haec rerum genera. »
[2] DORP, 3 (1), p. 158 : « Considerandum nunc de ratione eorum, quae ordinari habent in aliquo genere, et qua ratione aliqua a coordinatione generis exclunduntur, secudum quod realis philosophus entium genera considerat. »
[3] DORP, I (12), p. 140 : « Sic igitur patet, quae sit ratio entis, secundum quod consideratur ut subsistens solum secundum rationem suorum intrinsecorum principiorum, scilicet quod secundum solum habet formaliter rationem entis, et hic modus et primo et per se convenit substantiae. Unde de consideratione de hoc ente et eius propretatibus secundum hanc rationem proprium est primo philosopho. »

> seconde intention – étant de raison qui se divise de la même manière en divers modes. À ce type de choses, appartiennent les objets de la logique, par exemple le syllogisme, la définition, le grand et le petit terme, les relations topiques, le genre, l'espèce, etc. À ce même genre appartiennent aussi quelques objets qui tombent sous la compétence de la faculté du grammairien, c'est-à-dire les modes de signifier et de co-signifier propres aux parties du discours, et les choses de ce type[1].

Une difficulté vient du fait que Dietrich nomme première division de l'étant (*prima divisio entis*) dans *De accidentibus* la déclinaison de la substance en ses accidents, et dans *De quiditatibus entium* cette première division est celle qui sépare les choses de première et de seconde intention, l'étant réel et les êtres de raison. L'une est la dérivation interne de l'étant en ses modes accidentels, l'autre la division externe entre ce qui existe dans la réalité extramentale et intramentale[2]. Dietrich réinvestit la distinction thomasienne entre l'étant parfait, hors de l'âme et susceptible d'être catégorisé, et l'étant dans l'âme[3]. Cette distinction provient à l'origine du passage du livre V de la *Métaphysique* où Aristote divise l'étant en l'étant hors de l'esprit, fixe et solide qui est compris dans les dix catégories, et l'être de raison qui n'existe qu'en vertu de cette inexistence intentionnelle[4]. Bien qu'il reprenne cette division entre l'être réel et l'être de raison, Dietrich la révise et en un sens la dépasse en montrant que certaines catégories sont déterminées par l'intellect sans pour autant constituer de purs êtres de raison. Le présent chapitre se propose dans un premier temps de définir ce que Dietrich

---

[1] DQE, 4 (1), trad. C. König-Pralong, p. 162 : « Dividitur autem ens prima divisione in ens secundum rem, secundum quod est res primae intentionis, cum suis proprietatibus distinctum in decem genera praedicamentorum et in ens, quod est res secundae intentionis et res rationis, quod similiter praedictis in diversos modos distinguitur. Sunt enim in huiusmodi rerum maniere, quae sunt logicae considerationis, puta syllogismus, definitio, maior et minor extremitas, locales habitudines, genus, species et huiusmodi. Sunt etiam aliqua huius generis, quae cadunt sub consideratione facultatis grammaticae, scilicet modi significandi partium orationis et huiusmodi. », p. 163.

[2] Voir également : DVB, 3.2.9.1 (6), p. 86 : « Dividitur autem ens uno modo in ens reale repertum apud naturam, scilicet in substantiam et alia novem genera praedicamentorum, et in ens in anima seu conceptionale. » ; DVB, 3.2.9.2, p. 88 : « Supposita igitur divisione entis in ens reale secundum naturam et ens conceptionale, inquantum est in anima seu intellectu quocumque » ; DVB, 3.2.9.6 (1), p. 96 : « Quoniam prima divisione in suas partes dividitur ens in ens reale secundum naturam et in ens conceptionale seu cognitivum, inquantum videlicet est in cognitione seu conceptione » ; DVB. 4.3.4 (5), p. 123 : « ens conceptionale inquantum huiusmodi est omne id, quod intellectualiter est ». Cette division se retrouve chez Maître Eckhart, *In Ioh*. n. 514, LW III, p. 445 : « Sciendum ergo quod ens secundum totum sui ambitum prima sui divisione dividitur in ens reale extra animam, divisum in decem praedicamenta, et in ens in anima sive in ens cognitivum. »

[3] *In met*., IV, 4, n. 574, p. 160 : « Et hoc ideo est, quia ens est duplex : ens scilicet rationis et ens natura. Ens autem rationis dicitur de illis intentionibus, quas ratio adinvenit in rerum natura, sed considerationem rationis consequuntur. Et huiusmodi, scilicet ens rationis, est proprie subiectum logicae. » Les lieux parallèles de cette division de l'étant sont nombreux dans l'œuvre de Thomas d'Aquin.

[4] Aristote, *Métaphysique*, V, 7, 1017 a7-9. Thomas d'Aquin, *In met*., V, lect. 9, n° 885, p. 237 : « « Deinde cum dicit secundum se distinguit modum entis per se : et circa hoc tria facit. Primo distinguit ens, quod est extra animam, per decem praedicamenta, quod est ens perfectum. Secundo ponit alium modum entis, secundum quod est tantum in mente, ibi amplius autem et esse significat. Tertio dividit ens per potentiam et actum : et ens sic divisum est communius quam ens perfectum. »

entend par « étant de raison » et de déterminer l'équivalence qu'il établit avec les réalités de seconde intention[1].

La distinction entre les choses de première et de seconde intention se situe au croisement entre la noétique, la sémantique et l'ontologie, et au point de convergence entre l'analyse grammaticale de l'imposition des noms et les trois états de l'intention chez Avicenne. Le terme d'intention (*intentio*) provient de la traduction latine des termes arabes maʿnā et ma'qūl qui rendent le grec *noêma*[2]. Le problème s'enracine dans le premier chapitre du *Peri hermenias* d'Aristote où il expose ce qui sera appelé le triangle sémantique : soit le rapport entre les mots, les concepts et les choses. Pour Aristote, les mots parlés sont les symboles conventionnels des affections de l'âme et celles-ci sont elles-mêmes les signes naturels ou les similitudes des choses. Chez Avicenne, une intention est le concept ou l'espèce, correspondant soit à une chose réelle, soit à une autre intention[3]. Si l'intention se

---

[1] Sur les intentions secondes : A. Maurer, « The *De Quiditatibus entium* of Dietrich of Freiberg an its Criticism of Thomistic Metaphysics », *Medieval Studies Being and Knowing, Studies in Thomas Aquinas and Later Medieval Philosophers*, Paper in Mediaeval Studies 10, Pontifical Institute of Medieval Studies, p. 177-189 ; J. Pinborg *Logik und Semantik im Mittelalter*, *Ein Überblick*, (Problemata, 10), Stuttgart-Bad, Frommann-Holzboog, 1972 ; *Id*., *Die Logik der Modistae*, Studia Mediewistyczne, 16 (1975) ; C. Knudsen « Intentions and Impositions », *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, 1982, p. 479-495 ; P. V. Spade, « The Semantics of Terms », *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, p. 188-190 ; A. de Libera, « La problématique des *intentiones primae et secundae* chez Dietrich de Freiberg », in *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1984, p. 68-94 ; T. Kobusch, « Die Modi des Seienden nach Dietrich von Freiberg », *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1984, p. 46-67 ; A. de Libera, *La Querelle des universaux*, Des travaux, Paris, Seuil, 1996, p. 283-304.

[2] Avicenne, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, éd. Van Riet, 1980, I, 5, p. 34-36 ; V, 5, p. 272-275 ; *Liber de anima seu sextus de Naturalibus*, I-II-III, éd. S. Van Riet, Louvain, Peeters, Leiden, Brill, 1972, Livre I, 5, p. 85-87 ; II, 2-3, p. 118-120. Les traductions latines (dont l'attribution est controversée, mais qui proviennent du cercle tolédan) rendent l'arabe « maʿnā » par le terme « intentio ». Par exemple, l'arabe « maʿnā » d'al-Fārābī est donné par « intencio » dans la traduction latine du *De intellectu et intellecto* (cf. É. Gilson, « Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant », *Archives d'Histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge*, 4, 1930, p. 115-126). Sur les rapports entre les termes arabes et leur traduction latine, voir P. Engelhardt, « Intentio », in J. Ritter et al. (éds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe, Basel 1971, Bd. 4, p. 466ff ; K. Gyekye, « The Terms "Prima Intentio" and "Secunda Intentio" in Arabic Logic », *Speculum*, 46 (1971), p. 32-38. Au sujet de l'influence de la pensée d'Alghazel et d'Avicenne en optique d'abord, sur les « perspectivistes », tels que Robert Grossetête et Roger Bacon, puis sur la psychologie du XIII^{e} siècle, on se reportera aux études détaillées de K. Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundation of Semantics (1250-1345)*, Leiden, Brill, 1988, en particulier p. 6-26 ; L. Spruit, *Species Intelligibilis : From Perception to Knowledge. Vol. I Classical Roots and Medieval Discussions*, Leiden, Brill, 1995, p. 79-108 ; D. Black, « Intentionality in Medieval Arabic Philosophy », in F. Amerini (dir.) avec la collaboration de F. Marrone et P. Porro, *Quaestio 10, Later Medieval Perspectives on Intentionality*, Turnhout, Brepols, 2010, p. 65-81. À propos de la réception de la problématique perspectiviste en optique chez Dietrich de Freiberg, et sa connaissance des textes arabes sur la base des traités *De luce et eius origine*, éd. Rehn, p. 9-24 et *De coloribus*, éd. R. Rehn, in *Opera omnia*, IV, *Schriften zur Naturwissenschat. Briefe*, Hamburg, 1985, p. 267-288 ; *De iride et de radialibus impressionibus*, éd. M. R. Pagnoni Sturlese et L. Sturlese, p. 127-268, voir en particulier l'étude de G. Federici Vescovini, « La nozione di oggetto secundo la *Perspectiva* di Teodorico di Freiberg », in G. F. Vescovini, O. Rignani, *Oggetto e spazio. Fenomenologia dell'oggetto, forma e cosa dai secoli XIII-XIV ai post-cartesiani*, Sismel, Galluzzo, Firenze, p. 81-89.

[3] Le texte fondamental d'Avicenne, le commentaire du premier chapitre du *De interpretatione* ne semble pourtant pas avoir pénétré le Moyen Âge latin, comme l'indique D. Black dans l'article cité.

réfère à une chose extramentale, par exemple : l'idée Pierre, de cheval ou d'arbre, elle est une intention première. Si elle a une autre intention pour objet, elle devient alors l'intention d'une intention (par exemple, le genre, l'espèce) et une intention seconde, et est l'objet de la logique[1]. Or pour Avicenne, les intentions qu'elles soient premières ou secondes, en tant qu'elles sont des espèces sensibles ou intelligibles, sont toujours dans l'âme, c'est bien leur référence, soit à une chose réelle soit à une autre intention, qui les différencie. Dietrich place la césure entre les choses de première et de seconde intention à la frontière entre le monde psychique et physique, il déplace des intentions premières vers le domaine extramental. La deuxième source de la théorie médiévale des intentions est la théorie porphyrienne de l'imposition des noms dans son *Commentaire aux Catégories*, prolongée de l'analyse boétienne[2]. Boèce conçoit sous la première imposition des noms, le fait de nommer une chose réelle, « Pierre », « courir », « blanc ». La seconde imposition dénomme des noms, et donne un nom de noms, nécessaire à l'usage métalinguistique, comme lorsque je dis « nom », « verbe », « adjectif ». Les théories avicennienne des intentions et boécienne de l'imposition vont se nouer dans cet épineux problème : les mots signifient-ils les concepts ou les choses réelles, ou encore les chose réelles à travers les concepts ? La position soutenue par Boèce est que les noms signifient premièrement les concepts (les intentions dans l'âme), et secondairement les choses réelles. À la fin du XIII^e^ siècle la théorie qui considère que les noms signifient les choses réelles renverse le paradigme boécien.

Les chapitres 4 à 6 du *De quiditatibus entium* forment le cœur de la conception de Dietrich de Freiberg au sujet des intentions secondes et l'exposé le plus complet qu'il en ait donné. Ces chapitres parcourent la première « division de l'étant » qui sépare « divers genres d'étants »[3]. L'étant se divise en « étant en tant qu'étant » pris « sous la raison commune d'étant en tant qu'étant » qui « revient aussi aux parties de l'étant dans lesquelles l'étant descend par le fait de sa division, bien qu'il le fasse en raison d'une certaine analogie, dans la mesure où l'étant lui-même est analogique »[4]. L'étant se décline entre les réalités de première intention, qui sont au sens propre et premier, et les réalités de seconde intention qui ne sont

[1] Avicenne, *Liber de prima philosophia*, I, 2, éd. Van Riet, p. 10, p. 73-74 « Subiectum vero logicae, sicut scisti, sunt intentiones intellectae secundo quae apponuntur intentionibus primo intellectis ».
[2] Porphyre, CAG, IV, 1, éd. Reimer, 1887, p. 57-58 ; Boèce, *Opera omnia*, 2, éd. Migne, PL 64, 1860, 159 B C : « Ergo prima positio nominis secundum significationem uocabuli facta est, secunda uero secundum figuram : et est prima positio, ut nomina rebus imponerentur, secunda uero ut aliis nominibus ipsa nomina designarentur. »
[3] DQE, 4 (2), p. 162 : « secundum diversa entium genera, quorum distinctio descendit ex divisione entis ».
[4] DQE, 4 (2), p. 163 : « Unde per consequens ea, quae conveniunt enti secundum communem entis rationem in eo, quod ens, conveniunt etiam partibus entis, in quas descendit ens per sui divisionem, quamvis secundum quandam analogiam, sicut et ens est analogum ».

qu'indirectement. Selon les termes de Dietrich, les premières sont « étants » selon le mode de la chose (*secundum rem*) car elles se réfèrent à une chose réellement existante qui leur confère un ancrage réel. Elles possèdent la raison d'étant par soi, sous le mode d'une dépendance directe, c'est pourquoi elles sont inclues dans le domaine de la réalité. *A contrario*, les réalités de seconde intention ne sont pas des intentions de chose, mais des intentions d'intention qui ne sont que de manière dérivée, latérale et oblique, en un mot, par analogie. Dietrich les nomme également « étants de raison » et emploie ces expressions dans une stricte équivalence[1]. Que recouvrent ces êtres de raison ? Ce sont les « objets de la logique »[2] dont Dietrich dresse la liste : « le syllogisme, la définition, le grand, le petit terme »[3], c'est-à-dire la majeure et la mineure d'un raisonnement, « les relations topiques, le genre, l'espèce, etc. »[4], qui renvoient aux *Topiques* d'Aristote, auxquels il faudrait rajouter la différence spécifique[5], le propre et l'accident :

> En effet, les quatre prédicats dont parle le Philosophe dans les *Topiques* – à savoir : l'accident, le genre, le propre et la définition –, ainsi que les genres de catégories et les subsomptions de ce qui est ordonné sous un genre catégoriel, par exemple, les genres, les espèces, et les différences de ces genres, sont établis en vertu de l'usage conventionnel et d'une considération logique ; en tant que prédicats, catégories et définitions qui en résultent, ces items appartiennent donc aux réalités de seconde intention et ont un mode logique[6].

Enfin, les « objets qui tombent sous la faculté du grammairien, c'est-à-dire les modes de signifier et de consignifier » réfèrent au *Peri hermeneias* d'Aristote[7]. Pour résumer, les êtres de raison rassemblent les objets logiques et grammaticaux, les prédicables, les catégorèmes et les syncatégorèmes, ainsi que les modes de signifier et de consignifier[8]. Dietrich semble dresser l'inventaire de l'*Organon* et ranger sous l'appellation de réalités de seconde intention tous les items métalangagiers. Cependant, *Les Catégories* sont le traité

---

[1] Voir aussi, DQE, 7 (8), p. 174-175
[2] DQE, p. 162 : « logicae considerationis ».
[3] DQE, p. 162 : « puta syllogismus, definitio, maior et minor extremitas ».
[4] DQE, p. 162 : « locales habitudines, genus, species et huiusmodi » ; DORP, V, 53, p. 197 : « Sunt autem huiusmodi [res rationis], ut subiectum et praedicatum, maior vel minor extremitas, ratio nominis vel verbi, genus, species et similia. »
[5] DQE, p. 167 : « Differentia autem, quae etiam pertinet a coordinationem lineae praedicamentalis, sed a latere et quasi indirecte inquantum differentia et res rationis, solam formam significat absolute ».
[6] DA, 12 (6), trad. C. König-Pralong, p. 90 : « Quatuor enim praedicata, scilicet accidens, genus, proprium et definitio, de quibus agit Philosophus in suis Topicis, genera etiam praedicamentorum et coordinationes eorum, quae in aliquo genere praedicamentali ordinata sunt, puta genera, species et differentiae ipsorum generum, secundum quandam famositatem et logicam considerationem determinata sunt ; et secundum hoc inuquantum praedicata vel praedicamenta et defintiones ex his extractae pertinent ad res secundae intentionis et habent modum logicum ».
[7] DQE, 2 (4), p. 162 : « Sunt aliqua huius generis, quae cadunt sub consideratione facultatis grammaticae, scilicet modi significandi et consignificandi partium orationis et huiusmodi. »
[8] DQE, 6, (5-6,) p. 173.

d'ouverture de l'*Organon* qui rassemble les traités logiques d'Aristote, raison pour laquelle les catégories sont envisagées comme des êtres logiques, qui traitent plutôt des modes de penser que des choses en elles-mêmes, des concepts, plus que du réel. Puisque la substance est ce qui est le plus étant, Dietrich extrait ce traité de l'*Organon* et replace au sein de la *Métaphysique* qui étudie l'étant en tant que tel, en concordance avec le livre VII, dans un traitement réaliste des prédicaments.

Si les choses de seconde intention ne sont pas réelles, quel est le mode d'être des objets de la logique et de la grammaire ? D'après le passage étudié, il semble qu'ils n'accèdent à la raison d'étant que « par une certaine analogie »[1]. Or Dietrich distingue trois types d'analogie, comme nous l'avons vu, en suivant sur ce point le commentaire d'Averroès au livre IV de la *Métaphysique*[2]. Il sépare l'analogie essentielle où le principié participe de l'être de son principe, dite « analogie d'attribution », de l'analogie « par dénomination » qui attribue un prédicat à un sujet de l'extérieur. L'analogie dénominative renvoie à la façon dont un prédicat est compris par rapport à un terme, efficient dans le cas de la médecine, ou final dans le cas de la santé. Or la communauté catégorielle est problématique puisque l'étant ne peut constituer une unité générique, ni spécifique. Il faut cependant trouver ce qui constitue la communauté du genre des catégories, l'unité du sujet étant une condition nécessaire pour la science qui les étudie. La raison du genre qui lui confère son unité, se trouve de deux manières : naturelle et par analogie[3]. D'un côté, les catégories ne se réduisent pas au genre naturel. En effet, l'unité générique, l'animalité par exemple, est univoque aux individus qui la partagent, Socrate ou ce chien sont animaux dans le même sens et à un même degré[4]. De l'autre, la communauté logique forme une unité trop lâche pour comprendre le rapport de dépendance d'une catégorie à la substance et ce, pour deux raisons principales. Premièrement, l'analogie logique dissout l'unité du genre parce qu'elle maintient sous l'univocité de la prédication des entités hétérogènes. L'exemple que donne Dietrich provient de l'ordonnancement des genres et espèces dans l'arbre de l'*Isagoge* de Porphyre. En effet, il explique que le terme de substance est univoquement attribué aux substances corporelles et

[1] DQE, p. 162 : « secundum quandam analogiam ».
[2] DORP, 2 (7), p. 145-146.
[3] DORP, III (10), p. 160 : « Potest autem huiusmodi communis ratio dupliciter accipi : uno modo secundum naturam rei absolute, alio modo secundum rationem alicuius analogiae. »
[4] DORP, III, (11), p. 160 : « Primo modo, ut videlicet accipiatur ratio animalis secundum naturam animalis in se et absolute. Quod non est nisi ex eo, quod in his, quae sunt unius coordinationis secundum illud genus, invenitur aliquid unum, quod unius rationis et naturae existens est principium totius illius generis. »

incorporelles, alors qu'elles ne reposent pourtant pas sur les mêmes principes d'être[1]. Deuxièmement, l'attribution *ad unum*, l'analogie sémantique par rapport à un sens primordial (comme dans le cas de l'urine) se fonde *in fine* sur l'imposition conventionnelle des noms, *ad placitum*. Ceci grève d'arbitraire l'analogie selon le *focal meaning*, c'est pourquoi l'unité du genre ne s'établit que par l'usage et par une méthode seulement probable qui revient à la dialectique et la logique. Comme telle, est impropre à saisir les rapports essentiels de l'être[2]. Par conséquent, des étants de nature hétérogène rentrent sous cette communauté dénominative. Le genre logique forme son sujet propre par une unité artificielle : une communauté de signification conventionnelle et obtenue selon l'usage[3]. Cette communauté linguistique ou par dénomination, Dietrich la nomme analogie, mais il faut prêter garde qu'il ne s'agit pas à cet endroit de l'analogie d'attribution essentielle entre la substance et les accidents, mais d'une analogie purement proportionnelle (à un terme unique). Les intentions secondes s'entent sur la raison d'étant de manière latérale et indirecte, par l'entremise de l'étant concret, qui supporte la prédication et suppose pour elles. La prédication analogique en vertu d'un terme unique demeure d'une attribution extrinsèque d'un prédicat à un sujet.

---

[1] DORP, III (12), p. 161 : « Alio modo accipitur communis ratio generis non secundum naturam rei in se, ut dictum est, sed secundum rationem alicuius analogiae, quae proportionalitas dicitur. Et sic plerumque rationalis philosophus secundum probabilitatem constituit unitatem generis. Verbi gratia rationem huius generis, quod est substantia, tam in incorporeis quam in corporeis accipit a ratione substandi, quamvis imponatur nomen substantiae a ratione subsistendi : venatur enim hoc nomen a modo substandi, qui proportionaliter invenitur in his rebus ; sicut enim hae suis modis et proprietatibus vel etiam accidentibus substant, ita illae suis. […] Et quoad istum secundum modum videntur entia distingui et ordinari logice et secundum famositatem, ut Commentator loquitur *Super V Metaphysicae* et *Super III Physicorum*, solum in decem genera, quae praedicamenta dicimus ; et Philosophus hoc innuit in *Praedicamentis*, ubi dicit se enumerasse modos qualitatis, qui consueverunt dici. Secundum primum autem istorum modorum, scilicet considerando res secundum proprias suas naturas, non coarctantur ad hunc numerum generum, sed ea quae logica ratione sunt unius generis, secundum veritatem non sunt unius generis, ut hinc inde patet de corpore, quod est in genere substantiae, et de pluribus aliis » ; *De sub. theol*., 2 (1), p. 279 : « Et sic in pluribus invenimus, quae in coordinatione generum magis secundum quandam famositatem et probabilitatem et considerationis omnimodam veritatem et ipsarum, ut corporeum et incorporeum in genere substantiae, quae secundum veritatem et isparum rerum proprietatem diversorum generum sunt, tamen secundum logicam considerationem in unius generis coordinatione ponuntur. »

[2] DNC, 56 (1-2), p. 123-124 : « Quoniam autem realitas intentionis eius, quam primo natura significat tale nomen, quod analogatur in ceteris per attributionem ad ipsum primum, non inventiur in ipsis sic analogatis, ut patet in sano et aegro dictis de animali et urina, ideo non oportet naturam verae et realis qualitatis quaerere in omnibus, quae ratione talis analogiae dicuntur qualitates […] Quoniam autem entium genera et isporum species recipiunt distinctionem ex propriis et essentialibus modis ipsorum entium, hos autem modos entium non semper ex certis et per se manifestis accipimus, sed interdum, immo ut plurimum ex communibus intentionibus rerum, ex probabilibus de ipsis conicimus, ideo etiam secundum hoc quandoque secundum probabilitatem tantum et famositatem quandam genere et species constituimus. Quae consideratio propria dialecticorum est. Unde secunde hunc modum assignantur species qualitatis a Philosopho in libro *Praedicamentorum*, sicut etiam ibidem dicet se enumerasse species qualitatis, quae consueverunt dici. »

[3] DNC, 35 (3), p. 108 : « Nec obstat, si quis obiciat, quod plures qualitates in eodem subiecto et secundnum idem ut calidum, album, dulce in lacte, similiter diversae species quantitatis ut numerus, dimensiones, hoc inquam, non obstat, quia, quamvis ista, de quibus hic opponitur, sint in eodem genere secundum logicam considerationem, *non tamen vere secundum realem philosophum sunt unius generis* et per consequens nec eum modum distantiae habent, quo se mutuo non compatiantur circa idem subiectum. » Nous soulignons.

Dietrich s'oppose à ce que les catégories soient rapportées à l'étant concret à la manière des prédicables, car cette attribution ne se réalise qu'en vertu d'une mise en rapport proportionnelle à un troisième terme commun. Il s'agit donc de l'analogie de proportion dont traite le logicien. Pour Dietrich, les catégories ne doivent pas être envisagées sous cette analogie proportionnelle qui les réunit sous une communauté sémantique selon une méthode probable. L'analyse logique ne permet pas de saisir la relation nécessaire et essentielle de la substance et de ses accidents prédicamentaux, c'est pourquoi elle n'établit au mieux qu'une énumération des catégories[1]. En revanche, le rapport essentiel entre l'étant à ses catégories s'opère par une dérivation ontologique, et non selon une dénomination analogique ou une communauté d'appellation. Pour Dietrich, les raisons logiques ne divisent pas proprement l'étant.

La bipartition de l'étant entre ce qui a la raison d'étant par soi et de manière seconde, dérivée et oblique, recouvre la distinction d'Aristote dans *Les Catégories* entre les substances premières et les substances secondes[2] :

> Dans le genre de la substance, on distingue donc, selon la raison, ce qui est substance et réalité de première intention de ce qui est genre de la substance en vertu de la hiérarchie qui organise en série catégorielle les genres, les espèces, les différences et les choses de cette sorte ; en tant que telles, celles-ci sont des réalités de seconde intention et des réalités de raison ; elles sont envisagées selon qu'elles sont prédiquées essentiellement ou qualitativement et selon qu'elles sont prédiquées de plusieurs, ou d'un seul, comme les particuliers. En effet, être prédiqué de telle ou telle manière est le propre des réalités de seconde intention[3].

---

[1] DNC, 56 (3), p. 124 : « Et quia communitas nominis alicuius dicti de pluribus probabilitatem quandam affert, ut videlicet similiter inveniatur una natura communis vel unus realis et essentialis modus in eis, de quibus dicitur tale nomen, maxime si ab huiusmodi rebus circumscribatur omnis modus praedicatae attributionis, hinc est quod Philosophus in *Praedicamenti*s sumit rationem qualitatis et ipsius generalitatem ex communi usu nominis dicens qualitatem esse, secundum quam dicimur quales, et ex hoc descendit ad enumerandum huius generis species. Unde secundum haec nec in praedictis omnibus intentionibus huius nominis enumeratis in V *Metaphysicae* nec in omnibus assignatis speciebus in libro *Praedicamentorum* oportet quaerere veram et realem et univocam naturam qualitatis et per consequens nec contrarietatis. »

[2] Aristote, *Catégories*, 5, 2a11-16. DVB, 1.3.3 (1), p. 56 : « Ad secundam praemissarum quaestionum intelligendum considerando, quod in genere praedicamentali, quod est substantia, sunt primae substantiae, sunt et secundae. Primae autem substantiae secundum Philosophum in *Praedicamentis* sunt, quae proprie et principaliter et maxime substant, quarum proprium est esse *hoc aliquid*, ut ibidem dicitur. Secundae autem substantiae subsistunt in primis substantiis et significant non iam *hoc aliquid*, sed *quale quid*. Iterum autem primae substantiae dicuntur supposita naturae, secundae autem substantiae pertinent ad naturam, inquantum in genere substantiae distinguitur inter suppositum et naturam et ipsa natura subsistit in supposito. Ex his manifestum est, quod perfectio entitatis et subsistentiae in genere substantiae attenditur in primis substantiis, quae sunt hypostases et supposita naturae. »

[3] DQE, 5 (2), trad. C. König-Pralong, p. 164 : « Separetur igitur secundum considerationem in genere substantiae id, quod est substantia et res primae intentionis, ab eo, quod est genus substantiae secundum coordinationem in linea praedicamentali quantum ad genera et species et differentias et huiusmodi, quae inquantum talia sunt res secundae intentionis et res rationis et accipiuntur secundum praedicari in quid vel in quale vel de pluribus vel de uno solo ut particularia. Sic enim vel sic praedicari est res rationis et res secundae intentionis ».

La première caractéristique des substances secondes repose sur le fait qu'elles puissent être dites de plusieurs. Dietrich reprend à Aristote l'idée que les êtres de raison, comme le propre « capable de rire », ou l'accident « chauve », sont prédicables de plusieurs sujets. Les prédicables, ainsi le propre « capable de rire » se réfèrent à une multiplicité d'individus. Dietrich note que les êtres de raison ont une validité et un usage indépendants de l'existence effective de leur substrat. En ce sens, ils peuvent supposer pour des objets réellement existants ou non-existants, et même pour des choses ou des états de fait seulement possibles :

> Ces choses, parce qu'elles sont des réalités de seconde intention, peuvent se trouver non seulement à l'égard des étants, mais aussi à l'égard de non-étants. Les non-étants peuvent en effet tout autant que les étants entrer dans la structure d'une phrase et dans une prédication affirmative ou négative, et même s'ils sont du nombre de ceux qui ne semblent à première vue convenir qu'aux étants, comme l'espèce, le genre, et les intentions semblables. Néanmoins, ce qui convient aussi bien à l'étant qu'au non-étant peut rentrer dans leur raison définitionnelle, de même que le fait d'être prédiqué entre dans leur définition, par exemple lorsque l'on dit que le « genre » est « ce qui est prédiqué de plusieurs », etc[1].

Deuxièmement, les choses de première et de seconde intention diffèrent par le mode sur lequel elles s'attribuent au sujet. La première signifie l'individu réel directement et concrètement, alors que la seconde s'y réfère de manière latérale et oblique, sur le mode de la qualité[2]. Les intentions premières supposent pour elles-mêmes matériellement dans un complexe propositionnel et désignent un particulier concret, qui tient la place de sujet, là où les choses de seconde intention réfèrent au concept mental qui qualifie le sujet. Comme nous l'avons déjà noté, les intentions secondes offrent une prédication *in quale*, qualitative, alors que les intentions premières prédiquent *in quid*, c'est-à-dire quiditativement, ou plus précisément prédiquent la chose « en en indiquant la quidité ». La prédication de l'étant s'opère de deux manières : les déterminations purement qualitatives sont étants de manière dénominative, mais elles ne sont pas rien puisqu'elles sont nécessairement les *qualia* de quelque chose dont la raison d'étant est attribuée *in quid* et par soi. L'attribution de la raison d'étant s'opère de manière essentielle pour les choses extramentales, et de manière paronymique et purement accidentelle concernant les êtres de raison[3]. Il est remarquable que

---

[1] DORP, V, (54), p. 197 : « Haec autem, quia sunt res secundae intentionis, possunt attendi non solum circa entia, sed etiam circa non entia. Possunt enim non entia, sicut et entia, in complexionem locutionis et in praedicationem affirmativam vel negativam venire, et si qua forte sunt de numero eorum, quae solum rebus entibus convenire videantur, ut genus et species et similes intentiones. Nihilominus tamen in eorum ratione definitiva cadere potest hoc, quod et enti et non enti convenit, ut hoc, quod est praedicari, quod cadit in definitione eorum : "Genus" enim "est, quod praedicatur de pluribus differentibus" et cetera. »

[2] DQE, 5 (3), p.164 : « Secundae autem substantiae, scilicet genera et species, significant quale quid » ; DQE, 5 (3-4), p. 166-168.

[3] DNC, 63 (2), p. 128 : « Secundum hoc autem proprietas sive per se accidens quantitatis descendit in genus qualitatis quantum ad quartam speciem huius generis. Cuius generis ratio secundum logicam rationem

Dietrich n'aborde pas la question de la première ou seconde imposition des noms, pas plus qu'il ne différencie la logique (*scientia rationalis*) de la grammaire (*scientia sermonalis*). Pourtant, la logique en ce qu'elle considère les intentions en tant qu'elles renvoient à une chose réelle et les mots qui se réfèrent aux singuliers existants, peut se prévaloir d'un ancrage réel plus fort que la grammaire qui traite des noms de noms. Dès lors qu'elles relèvent de la sémantique et qu'elles ont pour objet premier les signes linguistiques et leurs concepts dans l'âme en tant qu'ils signifient les choses réelles, il s'agit pour Dietrich de choses de seconde intention. Il considère que la logique ne traite pas des intentions premières et réserve leur étude à la métaphysique, la *scientia realis*. Les deux sciences sont renvoyées dos à dos parce que leur objet s'en tient au domaine du langage, qu'il signifie les choses réelles ou les mots. Pour cette raison, elles restent prises dans le domaine de la signification et n'envisagent pas les choses réelles dont l'étude est le propre du métaphysicien, le *philosophus realis*.

Concernant *De origine*, notons qu'il est assez peu question des êtres de raison, mis hors-circuit dès la perspective initiale. Dietrich ne les traite que pour conforter négativement la thèse que l'intellect peut constituer des choses de première intention. Il nous faudra revenir plus amplement sur la formation et le statut épistémique des choses de seconde intention, comprises cette fois comme les concepts généraux dans l'âme, et leur rapport avec les opérations de l'intellect. Or ces derniers ne sont pas le sujet de l'enquête parce qu'ils ne relèvent pas de l'étant catégorisable : « Les choses d'intention seconde n'appartiennent de manière déterminée à aucun genre des étants réels »[1]. L'origine de cette division entre étant réel (les chose de première intention) susceptible de supporter l'attribution catégorielle et les êtres de raison (les choses de seconde intention) qui en sont exclues remonte à Bacon[2]. Cette possibilité d'être catégorisé sert de pierre de touche entre les choses de première et seconde intention, les êtres réels et les êtres de raison :

---

considerationem accipitur, secundum quod aliquid in quale de aliquo, modo tamen accidentali, ut praemissum est. »

[1] DORP, I, (19), p. 142 : « res secundae intentionis, quae ad nullum genus entium realium pertinet determinate ».

[2] Bacon, *Summulae dialectices*, « Les *Summulae dialectices* de Roger Bacon », I-II. *De termino*, *De enuntiatione*, éd. A. de Libera, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* (AHDLMA), 53 (1986), p. 139-289 : « Nomina vero primae intentionis sint nomina significantia res praedicabiles. Nomina secundae intentionis non sunt nomina significantia huiusmodi, quia propositio, genus, species, etc. non sunt in aliquo praedicamento. », p. 226. Comme le montre A. de Libera, in *La Querelle des universaux*, p. 288 : « La différence entre les intentions réside uniquement dans le fait que les universels logiques ne sont d'aucune catégorie (*non sunt in praedicamento*), bref "n'appartiennent pas au monde réel" et n'ont qu'un être purement intentionnel, un "être dans l'âme" (*esse in anima*) » ; J. Pinborg, *Logik und Semantik*, 1972, p. 91. On retrouve cette distinction entre l'être réel catégorial et l'être intramental chez Thomas d'Aquin, *De pot*., VII, qu. 9, corp., *Opera omnia* II, éd. Léonine : « In nullo enim praedicamento ponitur aliquid nisi res extra animam existens. Nam ens rationis dividitur contra ens divisum per decem praedicamenta ut patet V *Metaph*. »

> Selon la première des trois conditions exposées auparavant qui stipule que ce qui est ordonnable à un genre implique une certaine chose de la nature, les choses de la raison, qui sont des choses de seconde intention, ne sont pas en effet dans un genre, car elles n'impliquent pas une nature d'étant[1].

Seul l'étant par soi, chose de première intention, pris sous la dépendance directe de la raison d'étant, entre dans le domaine prédicamental. Puisque les intentions secondes sont des modes de signifier et d'intelliger, bien plus que des modes d'être, elles ne sont pas soumises au régime catégoriel. Pour cette raison, Dietrich explique que les êtres logico-grammaticaux ne sont pas proprement objets de l'étude catégoriale. Cette donnée extra-prédicamentale des choses de seconde intention les qualifie en propre. Seule la « réalité de première intention (…) se distingue en les dix genres catégoriels »[2] est le sujet propre de l'ontologie. Les réalités catégoriales ne s'appliquent en propre qu'à l'ensemble de ce qui est véritablement, ce à quoi ne peuvent pas prétendre les réalités de seconde intention et leur être logique[3]. Puisqu'il n'y a de catégories que de l'étant réel, dont sont exclues les intentions secondes, leur éviction de l'étude des réalités catégorielles dès le premier chapitre du *De origine* se trouve justifiée.

La division entre les réalités de première et de seconde intention sépare le domaine intramondain réellement existant, et partant catégorisable, du domaine psychique. Ici Dietrich opère un déplacement par rapport à l'analyse des intentions premières qui les comprend comme des intentions qui correspondent à une chose réelle. Cette perspective est ouverte dès le départ par l'hésitation relative à la théorie des intentions, à savoir si les premières intentions désignent des concepts dirigés vers les singuliers, ou si elles qualifient le fondement des espèces intentionnelles, autrement dit la chose réelle elle-même. Ou plus simplement, si les intentions premières sont les intentions signifiant les choses, ou les choses signifiées par ces intentions. Sur ce point, Dietrich suit l'attribution des premières intentions aux choses réelles, opérée par Robert Kilwardby dans le *De ortu scientiarum*[4]. Dès lors, les intentions premières

---

[1] DORP, III (14), p. 161 : « Propter primum enim istorum trium, quae praedicta sunt, scilicet ordinabile in genere importat aliquam rem naturae, res rationis, quae sunt res secundae intentionis, non sunt in genere : Non enim important aliquam entis naturam.» Voir également, *De corpore Christo mortuo*, I (6), II, p. 144 ; DORP, I (19), p. 142 ;

[2] DQE, p. 163, « Ens secundum rem quod est res primae intentionis, cum suis proprietatibus distinctum in decem genera praedicamentorum ».

[3] DORP, I, 19, p. 142 : « res secundae intentionis, quae ad nullus genus entium realium pertinet determinate ».

[4] R. Kilwardby, *De ortu scientiarum*, éd. Judy AG., Oxford, Oxford University Press, 1976, p. 157 : « Res enim ipsae sunt primae intentiones, et nomina eas significantia, cuiusmodi sunt substantia, quantitas et huiusmodi, sunt nomina primarum intentionum ; sed rationes rerum, cuiusmodi sunt universale, particulare, antecedens, consequens et huiusmodi, sunt secundae intentiones, et nomina eas significantia nomina secundarum intentionum. Et dicuntur illae primae et istae secundae, quia primo comprehenduntur res et deinde ex consideratione et collatione rerum ad invicem colliguntur rationes earum. »

n'appartiennent plus au domaine mental, mais sont le fondement de la réalité. Les objets logiques et sémantiques ne se trouvent pas dans la réalité extramentale et sont exclus de l'ordonnancement des catégories. Ils résident dans l'âme ou ne subsistent que dans l'intention, dans l'esprit de celui qui les pense, c'est pourquoi, leur mode d'être demeure purement subjectif et intentionnel, au sens de l'être dans l'intention. Or, force est de constater que le problème du mode d'être des réalités de seconde intention, de leur existence fictive tant débattue à la fin du XIII^e^ siècle[1], n'occupe que peu de place dans l'œuvre de Dietrich de Freiberg. C'est pourquoi, nous ne pouvons que nous accorder avec l'observation d'A. de Libera qui note que le problème du statut des intentions secondes ne se pose pas chez Dietrich, puisqu'elles ne sont pas en soi et pour lui problématiques[2]. Leur importance est limitée par l'usage stratégique qu'en fait l'auteur, et le problème du *De origine* est bien plus les réalités de première intention constituées par l'intellect, et l'existence et le mode d'être de tels objets. La démonstration théodoricienne ne porte pas sur le degré d'être des êtres de raison, mais bien plus sur la réalité effective des catégories constituées par l'intellect.

Leur inhérence mentale ne doit pas être confondue avec la réalité effective des étants, seuls à être au sens propre du terme. En ce sens, les universaux logiques n'appartiennent pas au domaine de ce qui existe réellement. Dietrich distingue l'étant intramondain, catégorisable, de la sphère des objets de la logique et de la grammaire qui existent dans l'âme. Qui plus est, il est remarquable que Dietrich ne tente pas de leur accorder un degré d'être réel, même dégradé, diminué ou affaibli – à la différence d'Henri de Gand ou de Thomas d'Aquin, entre autres[3]. En cela, sa démarche prend le contre-pied de celle de Thomas d'Aquin qui comprend

---

[1] « Utrum intentiones secundae sint aliquid vel nihil », in J. Pinborg, *Die Logik der Modistae*.
[2] A. de Libera, « Le problème des intentions … », p. 82.
[3] Thomas d'Aquin, *In met*., IV, lect. 1, n° 540-548, p. 152 : « Sciendum tamen quod praedicti modi essendi ad quatuor possunt reduci. Nam unum eorum quod est debilissimum, est tantum in ratione, scilicet negatio et privatio, quam dicimus in ratione esse, quia ratio de eis negociatur quasi de quibusdam entibus, dum de eis affirmat vel negat aliquid. Secundum quid autem differant negatio et privatio, infra dicetur. Aliud autem huic proximum in debilitate est, secundum quod generatio et corruptio et motus entia dicuntur. Habent enim aliquid admixtum de privatione et negatione. Nam motus est actus imperfectus, ut dicitur tertio physicorum. Tertium autem dicitur quod nihil habet de non ente admixtum, habet tamen esse debile, quia non per se, sed in alio, sicut sunt qualitates, quantitates et substantiae proprietates. Quartum autem genus est quod est perfectissimum, quod scilicet habet esse in natura absque admixtione privationis, et habet esse firmum et solidum, quasi per se existens, sicut sunt substantiae. Et ad hoc sicut ad primum et principale omnia alia referuntur. Nam qualitates et quantitates dicuntur esse, inquantum insunt substantiae; motus et generationes, inquantum tendunt ad substantiam vel ad aliquid praedictorum; privationes autem et negationes, inquantum removent aliquid trium praedictorum» ; Henri de Gand, *Quodl.*, IX, qu. 2, éd. R. Macken, *Opera omnia*, XIII, Louvain, 1983, p. 31-32 : « Ens dividitur in ens diminutum, quod continet omne ens constitutuum ab intellectu in esse cognitum, quod non habet aliud esse praeter istud non potest habere, et in ens verum et perfectum, et illud subdividit in ens per accidens sive accidentaliter, et in ens per se sive essentialiter, ens essentialiter intelligit [Aristoteles] quidquid ad se est aliquid naturm existere in esse vero et perfecto extra intellectum. Et ens istud subdividit in decem praedicamenta, quia ad rationem praedicamenti et quod aliquid dicatur esse res praedicamenti, nihil requiritur

les modes de signifier en parallèle avec les modes d'être, parce qu'il interprète l'analogie de l'être de manière ontique ou essentielle. Pour Thomas, la hiérarchie graduelle des modes d'êtres correspond à celle des modes de signifier ce par quoi il peut distinguer les catégories selon les sens de l'être[1]. Dietrich refuse, quant à lui, d'accorder le moindre degré d'être aux réalités de raison, et même un degré d'être moindre, car cela reviendrait à les inclure *a minima* sous la raison d'étant. L'analogie qui les met en rapport aux étants est seulement proportionnelle et dénominative, c'est pourquoi elle n'entraîne aucun degré d'être. Les réalités de seconde intention possèdent bien une quidité puisqu'elles peuvent être définies, mais elle n'est qu'accidentelle et indirecte en ce que l'usage métalinguistique n'est pas la raison d'être du langage. Les réalités de seconde intention sont dépourvues d'essence et ne possèdent aucun principe d'être, ainsi elles n'existent pas au sens propre, mais subsistent dans le langage et la pensée. En d'autres termes, elles « sont » sur un mode logique, et partant, abstrait[2]. Êtres de langage, elles n'existent qu'en vertu d'une manière de dire qui ne peut diviser proprement l'étant selon sa structure essentielle. Dietrich de Freiberg indique que leur existence dans la représentation ne leur confère aucun statut ontique et prévient par là les excès d'une logique qui serait le cheval de Troie d'une ontologie mal maîtrisée. Dietrich critique la confusion ménagée par « certains » entre les étants réels et les êtres de raison :

> Mais alors qu'ils se proposaient de traiter des quidités des réalités naturelles, c'est-à-dire de réalité de première intention, certains auteurs ont affirmé ceci, s'exprimant de manière inadéquate : l'humanité, qui, sur le mode abstrait, réfère à la nature totale de l'espèce, est la quidité de l'homme, dans la mesure où ces deux choses – l'humanité et l'homme – sont des réalités de première intention. Alors qu'ils se figuraient de traiter de réalités naturelles ou de première intention, peu à peu ils en sont venus à parler du mode et de la propriété des réalités de seconde intention, qui sont des réalités de raison[3].

Bien qu'il ne vise nommément personne ici, il semble bien que la fine pointe soit tournée contre Thomas d'Aquin qui s'est rendu coupable, selon Dietrich, d'une double méprise[4]. Premièrement, il aurait opéré un dangereux glissement de l'étude des quidités des

---

nisi quod sit aliquid dicatur in esse res praedicamenti, nihil requiritur nisi quod sit aliquid per essentiam non ab opere intellectus nostri. » Sur l'être diminué en l'âme : A. Maurer, « *Ens diminutum* : a Note of its Origin and Meaning », in *Medieval Studies* 12 (1950), p. 216-222.

[1] Thomas d'Aquin, *In met*., livre V, l. 9, n. 890, p. 238 : « Ea in quae dividitur ens primo, dicuntur esse praedicamenta, qui distinguuntur secundum diversum modi praedicandi. »

[2] « logico modo », DA, 12 (6), p. 90-91.

[3] DQE, 6 (3), trad. C. König-Pralong, p. 170 : « Et hoc est, quod quidam minus considerate loquentes et volentes de quiditatibus rerum naturalium, quae sunt res primae intentionis, dixerunt humanitatem, quae in abstracto importat totam naturam speciei, esse quiditatem hominis, inquantum utrumque istorum, scilicet et humanitas et homo, est res naturae et res primae intentionis. Aestimantes se agere de rebus naturae seu primae intentionis inciderunt in modum et proprietatem rerum secundae intentionis, quae sunt res rationis. »

[4] Dietrich a en vue l'analyse thomasienne de la définition qui la considère comme composée de matière et de forme, ce qui revient à concevoir les êtres logiques sur le mode des choses de la nature, par exemple : *In met.* VII, lect. 9, n. 1469, p. 358-359. Voir sur cet aspect de troisième chapitre du *De ente et essentia* de Thomas

substances premières à celle des êtres de raison. Subreption lourde de conséquence qui confond les êtres logiques, l'espèce « humanité », avec la quidité, le principe essentiel interne des étants concrets, l'âme raisonnable en l'homme. En quelque sorte, le Docteur Angélique mélangerait les genres, les espèces logiques et les principes essentiels de l'étant. Autrement dit, il prend les modes de connaître et les manières de dire pour des modes d'être. Et bien pis, il accorde, ce faisant, un degré d'entité aux êtres de raison qui ne sont pourtant que de pures abstractions. En somme, Thomas méconnaît la distinction entre les réalités de première et de seconde intention en ce qu'il dote les secondes d'un coefficient ontologique qu'elles ne possèdent pas.

Une telle confusion brouille la division de l'étant entre ce qui existe réellement et les abstractions logiques, en d'autres termes, les êtres réels et les êtres de raison. La doctrine commune comporte quelques dangers puisqu'elle mélange la métaphysique et la logique en accordant aux êtres de raison une quidité réelle. Selon le Docteur Angélique, l'espèce, le genre et la différence sont également des composés. De la sorte, il reporte l'ontologie du monde sublunaire sur les êtres de raison. En considérant les êtres de raison comme des composés, Thomas substantifie les objets logiques. Octroyer une entité réelle aux objets logiques et grammaticaux est répréhensible aux yeux de Dietrich parce qu'elle dévoie l'ontologie. Ainsi le projet théodoricien s'inscrit-il en faux par rapport à celui de l'Aquinate en refusant de doter les items logico-grammaticaux d'un coefficient d'être, même dégradé. L'intention de Dietrich consiste plutôt à logiciser l'ontologie, ou développer une ontologie formelle, en révélant le soubassement quiditatif et la structure par soi et essentielle de l'être. De ce fait, Dietrich envisage un autre type de scientificité que l'ontologie pernicieuse de Thomas d'Aquin. Or en séparant rigoureusement la logique de l'ontologie, Dietrich neutralise les illusions de la langue qui tend à réifier les concepts, ou à faire passer les mots pour des choses. À cause de cet abus de langage, les universaux logiques sont pris pour des étants. En délimitant le monde physique du domaine psychique, Dietrich vide les réalités de raison de toute entité réelle, même amoindrie. Sa théorie des idéalités universelles forme un jalon vers leur conception en tant que simples *flatus vocis* et atteste bien que son œuvre se situe à la charnière entre les XIII^e^ et XIV^e^ siècles, car Dietrich amorce déjà en un sens la désignation des universaux en l'âme comme *figmenta*[1].

---

d'Aquin et la critique théodoricienne menée en DQE, 6. Cette attaque antithomiste a été relevée et analysée par A. Maurer, « The *De quiditatibus entium* of Dietrich of Freiberg… », p. 189-192.

[1] Dietrich vide les intentions secondes de tout contenu essentiel et les restreint à leur fonction langagière de référence qualitative à une pluralité de suppôts. Sur la critique de l'être intentionnel comme être diminué au XIV^e^

Cette analyse s'est tenue au cadre délimité par le problème ontologique des réalités d'intention seconde, ou êtres de raison, et de leur mode. Il est remarquable que Dietrich, dans le *De quiditatibus entium*, traité dont l'enjeu est d'étudier le principe d'être et de connaître des réalités concrètes, n'envisage les choses de seconde intention que sous l'angle d'une digression ou d'un excursus argumentatif. C'est pourquoi l'auteur ferme la parenthèse que constituent les chapitres qui leur sont consacrés en ces termes : « Il n'y a pas lieu de s'attarder ici » ou « il n'est pas nécessaire d'y investir beaucoup de curiosité »[1]. Ceci témoigne de son manque d'intérêt pour la question du mode d'être de ces items métalinguistiques, pour la raison qu'ils ne renferment aucune essence, et n'appartiennent pas au domaine de la métaphysique, entendue comme ontologie. Dans un traité dont l'enjeu est d'étudier la quidité des étants, les réalités de seconde intention sont hors-sujet. De même, dans *De origine*, les catégories sont quelque chose de l'étant réel, en ce sens, Dietrich les interprète comme des modes de l'être extramental, et même des manières d'être[2]. Ici se joue la différence entre le « philosophe réaliste »[3] et le « philosophe rationnel »[4], où l'un est le métaphysicien qui étudie l'étant et ses déterminations consécutives, et l'autre, le logicien traitant des êtres de raison et des concepts généraux qui ne se réfèrent que de manière seconde aux choses réelles. Les deux domaines d'enquête sont rigoureusement distincts, possédant chacun leur objet et leur méthodologie propres. La logique qui traite des réalités de seconde intention est nommée *scientia rationalis*, une science rationnelle. Notons dès lors que la ligne de démarcation ne se situe pas chez Dietrich de Freiberg entre la grammaire et la logique comme chez les modistes. La frontière est déplacée entre la métaphysique et la logique, entre l'être réel et l'immanence intentionnelle, le domaine extramental et intramental. Les catégories sont le sujet de la métaphysique en tant ce qu'elles sont les genres généraux de l'étant. Ainsi que D. Perler l'a très justement relevé, cette séparation des domaines psycho-physiques se retrouve dans la *Psychologie d'un point de vue empirique* de Brentano, grand lecteur de la scolastique médiévale[5].

---

siècle, voir. J. Biard, « Intention et signification chez Guillaume d'Ockham. La destruction de l'être intentionnel », in A. de Libera, A. Elamrani-Jamal, A. Galonnier (dir.), *Langages et philosophie : hommage à Jean Jolivet*, Paris, Vrin, 1997, p. 201-220.

[1] DQE, 6 (5), p. 173 : « Sed non est hic circa hoc immorandum » ; DQE, 6 (6), p. 173 : « Non necesse mutum curiose agere ».

[2] Dietrich emploie le terme de « modes des êtres naturels », *in* DORP, I (20), p. 143 ; DVB, 3.2.9.1, p. 85-86 et de manières d'être (*manieres rerum*), DVB, 3.2.9.2, p. 88.

[3] DORP, III (11), p. 160 : « realem philosophum ».

[4] DORP, III (12), p. 161 : « rationalis philosophus ».

[5] D. Perler, *Théories de l'intentionnalité au Moyen Âge*, Paris, Vrin, 2003, p. 12-18.

Le logicien s'occupe des êtres de raison, des abstractions logiques et des entités sémantiques. Il traite des intentions secondes en ne considérant les choses extramentales qu'en tant qu'elles sont le fondement des premières, or ce n'est pas sur ce mode, latéral et *in quale*, que se distinguent les catégories. La relation des catégories à l'étant est celle d'une dépendance essentielle et d'une dérivation ontologique, nécessaire et par soi, selon la raison de leur entité et de leur quidité, dont traite le *philosophus realis*. C'est pourquoi, l'analyse catégorielle incombe en propre au métaphysicien qui doit comprendre leur communauté, non seulement selon l'usage, mais scientifiquement, et les reconduire des rapports par soi et quiditatifs (*in quid*)[1]. Il nous faudra revenir sur le mode de production de ces objets logiques et métalinguistiques pour éclairer leur fonction cognitive ainsi que leur statut épistémique, et pour saisir davantage la différence entre les concepts et l'objet de l'intellect[2].

2) Substances séparées et essences simples : métaphysique et théologie

Le premier chapitre du *De origine* traite de l'origine des réalités prédicamentales et recherche les principes communs de l'étant. Il traite de cette catégorie primordiale qu'est la substance, c'est pourquoi les deux premiers principes sont analysés selon que l'étant est pris en ses éléments essentiels ou selon ses causes[3]. La raison d'étant advient d'après la forme pour les substances composées ou par essence dans les simples[4]. C'est par essence que les simples se différencient premièrement du néant, cependant leurs principes d'être diffèrent de ceux des substances composées : c'est pourquoi, ils forment un cas d'exception dans le cadre de l'ontologie de la substance étudiée dans la première partie du *De origine*. Puisque le maître saxon tente de déterminer les principes communs de la catégorie de substance, il est contraint de remarquer que les substances séparées ne peuvent pleinement y souscrire pour la raison qu'elles ne sont pas régies par les mêmes principes ontologiques que les substances du monde

[1] DORP, III (12), p. 161.
[2] DORP, V (53-54), p. 197.
[3] DORP, Proo, (5), p. 137 : « In prima agitur de origine rerum praedicamentalium in communi simul cum hoc de ratione et origine substantiae in speciali. »
[4] DORP, I (7-12), p. 139-141 ; DORP, I, (7), p. 139 : « Cum enim aliquid dicitur ens, non est nisi eiusdem de se ipso quaedam formalis explicatio secundum illud intrinsecum, quo res formaliter et secundum rationem actus subsistit, quod est forma in rebus compositis vel simplex essentia secundum actum in rebus simplicibus » ; DEE, I, 6 (8), p. 182 : « Praeterea ista universalitas et latitudo ipsius esse est per essentiam. Sed intra istram latitudinem et universalitatem comprehendit etiam intelligentias, in quibus non cadit aliquod accidens. »

physique. Dietrich brosse en quelques traits sa conception des essences simples dont la première caractéristique est d'être incorporelles et immatérielles : il leur refuse aussi bien la matière des choses engendrables et corruptibles que la matière spirituelle qui offre un succédané de composition[1]. Par conséquent, les substances séparées ne possèdent aucun principe matériel dans leurs éléments. Deuxièmement, Dietrich remarque qu'il n'y a pas à chercher ce qui ferait l'unité de ce genre d'étants puisque les simples sont uns du même fait qu'ils sont[2]. En effet, comme les simples ne forment pas une communauté générique, et chacun d'entre eux est singulier[3]. Pour cette raison, le fondement de leur identité et de leur essence ne leur est pas extérieur, autrement cette simplicité qui les définit en propre serait mise en péril[4]. Il en résulte que les simples possèdent en soi la singularité de leur essence et le principe de leur identité, de leur essentialité et de leur unité, par où ils se distinguent les uns des autres *statim*, aussitôt, dès l'instant où ils sont et du fait même qu'ils existent. Alors que les substances composées, entachées de potentialité, renferment dans leurs éléments constitutifs la matière qui est la puissance des contraires[5], les essences simples sont strictement immatérielles, et elles sont par conséquent en acte un et étant. À la différence des substances naturelles, elles ne supportent ni causation, ni partition dans leur essence et leurs principes d'être purement actuels sont hétérogènes à ceux des composés de matière et de forme, de puissance et d'acte. Troisièmement, la simplicité de leur essence interdit qu'elles supportent des accidents ou des propriétés[6]. En effet, les accidents adviennent à la substance composée en tant qu'elle est soumise à des causes extrinsèques[7]. De même, la substance

---

[1] DORP, I (8), p. 139 : « De quibus simplicibus essentiis dicit Philosophus in VIII *Metaphysicae*, quod in quibus non est materia, neque sensibilis, neque intelligibilis ».

[2] DORP, I (8), p. 139 : « Unumquodque eorum statim est unum et ens sicut ea, quae non sunt in genere ».

[3] DORP, III (37), p. 168 : « Similiter etiam secundum hoc, si essent aliqua entia in suis essentiis simplicia, ut philosophi de intelligentiis aestimabant, haec, quia in nullo principio communicarent, secundum hoc et ipsa essent extra genus, quamvis intra ordinem totius entis necessario concludentur, ut in tractatu *De causis* ostendi habet. » Ici Dietrich de Freiberg s'oppose à Thomas d'Aquin pour qui, étant donné que les substances séparées sont immatérielles, chacune d'entre elles est un genre. Sur cet aspect polémique de la pensée de Dietrich, voir : T. Suarez-Nani, *Les Anges et la philosophie*, Paris, Vrin, 2002.

[4] DORP, I (8), p. 139 : « Quod non est aliud, nisi quod unumquodque istorum simplicium secundum rationem suae essentiae est unum et ens non concernendo aliquam causam extrinsecam ».

[5] DORP, I (8), p. 139 : « Quod similiter et de compositis, inquantum unumquodque ipsorum secundum rationem suorum intrinsecorum principiorum formaliter subsistit, quamvis secundum hoc, quod procedunt de potentia ad actum, concernant etiam causam extrinsecam ».

[6] DORP, I (9), p. 140 : « Dicitur igitur aliquid ens absolute per suam essentiam secundum rationem intrinsecorum principiorum. Et quia ens secudum hanc rationem non concernit aliquam causam, hinc est, quod etiam liberum est ab omni accidente importante naturam aliquam vel rem dispositionem ipsam rei essentiam, qua res se habeat aliquo modo ad motum. Et huius ratio est, quia unumquodque talium accidentium est aliqua forma et actus entis, quod est substantia, quamvis modo accidentali : igitur ordo substantiae ad huiusmodi formam est ordo existentis in potentia ad actum. »

[7] DORP, I (9), p. 140 : « Sic et accidentia non sunt in substantia nisi per aliud principium extrinsecum a subiecto. »

composée, lorsqu'elle est prise en elle-même et dans ses principes, n'est pas envisagée selon ses accidents, mais selon les propriétés essentielles dont elle est l'origine par sa forme[1]. Les simples et les substances séparées ont une pure présence à soi dans l'intimité de leur essence, et en conséquence, sont des Intelligences par essence[2].

Il convient d'insister sur un point particulièrement important. Bien que dans d'autres traités, le philosophe de Freiberg distingue soigneusement dans l'ordre des choses et des étants conceptuels les Anges, les Intelligences et les substances séparées et les comprend dans une hiérarchie et un ordonnancement intrinsèques[3], c'est dans leur ensemble qu'il les rejette de l'enquête catégoriale. Ce geste d'exclusion inaugural les frappe sans distinction, et bien que ces substances ne forment pas un genre, elles ont au moins de commun cette propriété négative : le fait de ne pas être régies par les principes des substances naturelles. Et pour preuve, Dietrich emploie indifféremment les termes d'« essences simples », de « substances séparées », et d'« Intelligences », alors même qu'il ne les considère pas de manière univoque dans les traités qui les étudient en propre[4]. Étant donné qu'elles ne sont pas dans un genre et n'ont rien de commun les unes avec les autres, étant par soi singulières et individuelles, c'est cette différence par rapport à la substance composée qui les rassemble *ex negativo* dans une classe d'être. De ce fait, nous pouvons dans les limites de notre analyse employer ces

---

[1] DORP, I (10), p. 140 : « Quaecumque igitur absolute secundum rationem essentiae insunt enti, haec circumscripta omni causa extrinseca sunt ; et propter hoc proprie loquendo huiusmodi causam realem non habent eius rei, cui insunt, essentiam, ut sunt unum et multa et eorum differentia. »

[2] DA, 18 (6), p. 112 : « Sequitur ergo, quod secundum rationem suae essentiae sit quid separatum, et cum sit forma simplex carens partibus in sua essentia, ipsum totum sibi ispi toti praesens est et toto se totum penetrat essentialiter : ergo ipsum per essentiam est intellectu in actu. Omne enim, quod totum se toto ad se ipsum se habet, ut dictum est, est per essentiam intellectus, quia per hoc distinctum et separatum est ab omni alia natura et est omnino simplex ea simplicitate, quae constituit essentiam eius. »

[3] Au sujet de l'étude différenciée des substances séparées et de leur hiérarchie, on consultera : J. Jolivet, « Intellect et Intelligence. Note sur la tradition arabo-latine des XII^e^ et XIII^e^ siècles », in *Mélanges offerts à Henri Corbin*, (1977), réimp. in *Philosophie médiévale arabe et latine*, « Études de philosophie médiévale », vol. LXXIII, Paris, Vrin, 1995, p. 169-180.; T. Suarez-Nani, « Remarques sur l'identité de l'intellect et l'altérité de l'individu », in F. Cheneval, R. Imbach, T. Ricklin (dir.), *Albert le Grand et sa réception au Moyen Âge*, Fribourg, 1998, p. 96-115 ; *Id*. « Substances séparées, Intelligences et Anges chez Thierry de Freiberg », in K.-H. Kandler, B. Mojsisch, F.-B. Stammkötter, *Dietrich von Freiberg, Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft*, Amsterdam-Philadelphia, 1999, p. 46-67 ; *Id*. *Les Anges et la Philosophie*, Paris, Vrin, 2002, chp. 2, p. 55-70.

[4] Dietrich attribue clairement aux *communiter loquentes* l'assimilation des substances séparées ou les Intelligences, moteurs des cieux et principes cosmologiques aux Anges. Contre ceux-ci, Dietrich affirme leur radicale hétérogénéité et leur hiérarchie intrinsèque. Par exemple dans les *De animatione caeli*, (19-31), p. 29-38 ; *De intellectu et intelligibili*, I (12), p. 144-145 ; ou encore *De cognitione separatorum*, (55-56), p. 219. Une telle position identifiant les substances séparées néoplatoniciennes et les anges de la Révélation peut être attribuée à Thomas d'Aquin, ou à ses partisans. La critique théodoricienne se place dans la lignée de celle d'Albert le Grand (*De caus. et process.*, II, 5, 24). Notons au passage les hésitations et le statut hypothétique sur lequel Dietrich mentionne les Intelligences : *De substantiis spiritualibus*, 2 (2), p. 304 : « Unde etiam illae primae creaturae intellectuales, quas intelligentias vocant, si sunt » ; de même, *De cognitione entium separatorum*, 1 (3), p. 168 ; *De animatione caeli*, 7 (5), p. 18.

expressions indifféremment. Or il ne s'agirait pas tant d'interpréter ce passage à une étude précise et différenciée des simples comme une évolution dans la pensée de l'auteur, qui serait en quelque sorte revenu sur sa lecture arabisante des substances séparées en Intelligences, elles-mêmes assimilées aux Anges, – et ce sera un enjeu polémique contre Thomas d'Aquin–, que d'envisager que si Dietrich ne prend pas soin de distinguer les types de substances immatérielles, là où il le fait avec précision à d'autres endroits, c'est parce que de telles distinctions ne sont pas nécessaires dans le cadre sa démonstration.

Selon le premier mode de principe (les causes), les simples n'appartiennent pas à l'ordre de la nature au sens strict, c'est-à-dire en tant que principe et cause de ce qui est mû et de ce qui est en repos. En effet, les simples existent en vertu d'un type bien précis de causation, l'émanation qui les assigne à une fin, et permet sous cet aspect de les considérer en tant qu'étant naturel au sens large, c'est-à-dire au sens où la nature est ce qui est principe ou cause d'une opération réelle[1]. Or Dietrich s'appuie ici sur le *Liber de causis* pour montrer que ce type de causalité qu'est l'émanation n'est pas naturel *stricto sensu*, puisque que le principe opératif des substances séparées n'est rien d'autre que leur essence par laquelle elles sont immédiatement leur perfection. Autrement dit, dans le cas des Intelligences pures, la finalité n'est autre que leur propre essence[2]. Ceci implique qu'être une essence, opérer et réaliser sa perfection sont identiques pour les Intelligences, puisque c'est par leur essence qu'elles sont et opèrent essentiellement. Leur fin ne leur est pas extérieure, distincte ou distante, comme si elles devaient l'atteindre, car elle réside dans l'intimité de leur essence qu'elles opèrent réellement.

Dans *De accidentibus*, Dietrich de Freiberg étaye son argumentation des mêmes références que *De origine*, à savoir *De caeli et mundi*, II, 11, et le *Liber de causis,* proposition

[1] DORP, I (13), p. 141 : « Secundum hoc enim ens dicitur aliquid emanans ab aliquo productivo principio in ordine ad aliquam finem. Et secudum hoc habet et rationem et nomen naturae extenso nomine naturae, ut intelligatur natura non solum est principium motus et quietis sicut in *Physicis*, sed dicatur natura, quidquid est alicuius realis operationis principium, subiectum vel terminus, secundum quod etiam entia separata dicuntur res naturae. Et secundum hoc unumquodque ens in ordine ad suas causas dicitur res naturae in ordine ad aliquam finem, qui est natura, quo participat per naturalem operationem. » Notons dans ce passage le glissement du terme d'essences simples à celui de substances séparées.

[2] DORP, I (14), p. 141 : « Si igitur res sit apta nata per suam essentiam stare sub ordine finis et participare perfectionem sui finis, qualia aestimabant Philosophi esse quaedam entia, quae intelligentias vocabant, in huiusmodi, inquam, entibus non erit aliquod accidens, quia, sicut in II *Caeli et mundi*, unumquoque entium est propter suam operationem. Operatio enim est finis intra, per quem ens participat perfectionem finis simpliciter. Si igitur talia entia essent, ut aestimabant philosophi, et ipsa secundum eos per suam essentiam sunt operationis principium, non esset in eis aliqua natura extranea ab eorum essentia, cuismodi sunt accidentia : frustra enim, quod natura non patitur. »

171. Il accorde une extension encore plus large à l'ensemble des essences simples, en y incluant l'intellect agent :

> S'il existe des étants qui sont destinés par nature à atteindre leurs fins propres par leurs essences, – ces étants, les philosophes les appelaient "intelligences", "âmes des cieux" et "intellect agent" –, en sus des essences de tels étants on ne découvrira en elles aucune nature extrinsèque qui soit un accident. D'abord, ils sont simples et sont des intellects en acte par essence ; or, l'accident est une disposition de ce qui contient des parties. De plus, il serait vain que l'accident fût inhérent à ces étants qui atteignent leurs fins par leur essence[1].

Les substances séparées diffèrent des substances corporelles qui agissent par l'intermédiaire de leurs dispositions accidentelles. Immatérielles, les substances séparées n'opèrent pas en vertu d'une causalité extérieure et accidentelle, mais par essence. D'où le fait qu'elles n'appartiennent au domaine de la nature qu'au sens large, car le sens strict se définit par la causalité finale qui est une cause extrinsèque, et la substance corporelle atteint sa fin par le biais par ses accidents[2]. Comme nous l'avons dit, les simples n'ont, au sens strict, pas de finalité qui viendrait se surajouter extérieurement à leur être[3]. Étant absolument parfaits, ils ne peuvent atteindre aucun supplément d'être puisqu'ils sont d'emblée toujours déjà la totalité de leur essence.

Un nouvel argument justifie l'exclusion des substances séparées de l'analyse catégorielle et réside sur le fait que ces objets exigent un autre type d'enquête scientifique que les substances composées. Sur ce point, Dietrich reprend les enseignements d'Aristote qui montre : « On voit donc qu'à l'égard des êtres simples, aucune recherche, ni aucun enseignement n'est possible ; la méthode de recherche qui s'impose pour de tels objets est d'une autre nature »[4]. Il s'ensuit qu'en toute rigueur, il est difficile de comprendre la

---

[1] DA, 8 (2), trad. C. König-Pralong, p. 75 : « His igitur suppositis manifestum est, quod, si sunt aliqua entia, quae per suam essentiam nata sunt attingere suos proprios fines, cuiusmodi entia dicebant philosophi intelligentias et animas caelorum et intellectum agentem, praeter talium entium essentias nulla extranea natura, quae sit accidens, in essentiis eorum invenitur, tum quia sunt simplices et intellectus in actu per essentiam – accidens autem est dispositio habentis partes –, tum etiam quia frustra esset accidens in eis, cum per essentiam suam fines attingant. »

[2] DA, 8 (3), p. 74 : « Alia autem entia, quae per suam essentiam proprias operationes suas exercere non possunt, necessario indigent aliquibus extraneis ab essentia sua dispositionibus accidentalibus, quibus exerceant suas operationes in attingendo suas finales perfectiones, sicut apparet in substantiis corporalibus. »

[3] DORP, I (10-11), p. 140 : « Quaecumque igitur absolute secundum rationem essentiae insunt enti, haec circumscripta omni causa extrinseca insunt, et propter hoc proprie loquendo huiusmodi causam realem non habent nisi eius rei, cui insunt, essentiam, ut sunt unum et multa et eorum differentiae. Ex hoc ulterius sequitur, quod huiusmodi non important aliquam naturam vel rem naturae superadditam essentiae nec sunt accidentia proprie, sed rei proprietates, quibus inexistentibus res non est aliquid melius, ut dicitur in II *Physicorum* ; sed illud, quod per eas res dicitur, est per se secundum rationem suae quiditatis et essentiae. Non sic autem in naturalibus, ubi ex aliquibus accidentibus supperadditis substantiae attenditur ratio boni et convenientis in natura secundum rationem finis, sub cuius ordine agens facit huiusmodi in subiecto. »

[4] Aristote, *Métaphysique*, VII, 17, 1041b8-10.

constitution de la raison d'objet par l'intellect (le sujet d'investigation propre du traité *De origine*) comme une lecture néoplatonicienne de l'ontologie d'Aristote. En effet, dans ce traité, le maître saxon ne convoque que très peu les autorités néoplatoniciennes. Il n'y a aucune référence à Proclus et que deux références au *Liber de causis* : l'une qui décrit le processus d'émanation pour le différencier du processus naturel de génération[1], et l'autre qui est employée *a fortiori* pour étayer l'affirmation selon laquelle les essences simples n'appartiennent pas à l'enquête catégoriale. Constituées d'autres principes d'être que les composés, les substances séparées requièrent une étude propre, en un autre lieu et selon une autre méthode d'investigation que celle du *De origine*. Pour cette raison, elles seront l'objet d'un traité spécifique, *De intellectu et intelligibili*, auquel Dietrich renvoie[2]. Nous nous en tenons donc aux allégations de l'auteur et à son intention manifeste de démontrer que certains étants de première intention sont constitués par l'opération de l'intellect en argumentant de façon philosophique, et surtout en étayant sa thèse sur des sources issues du corpus aristotélicien ou péripatéticien, ce qui ne doit certainement pas être pris pour une concession de façade :

> Dans la cinquième partie, je démontrerai ce qui a été précédemment supposé, à savoir la manière dont l'intellect a le mode de principe causal par rapport à certains étants qui sont des étants de première intention constitués par l'opération de l'intellect, en suivant les philosophes et surtout les Péripatéticiens, dont j'ai reporté la doctrine dans la considération de ce problème, dans la mesure où j'ai réussi à la comprendre[3].

Outre les raisons d'ordre lexical qui argumentent par la fréquence des références massives à Aristote et à Averroès plus qu'à Proclus ou Augustin, il est possible de montrer que le néoplatonisme de Dietrich n'a pas sa place dans *De origine* dans la mesure où le projet du traité, son objet et sa méthode sont d'influence aristotélicienne. Ainsi l'objet de l'enquête, la réalité catégorielle et la chose dans sa raison d'objet, prescrit la méthodologie qu'il requièrt, à laquelle ne souscrivent pas les essences simples.

La dernière raison qui exclut les simples du périmètre ontologique du *De origine* repose sur le fait qu'elles ne possèdent pas à proprement parler de quidité. De nouveau, Dietrich développe cet argument à l'aide du commentaire d'Averroès à la *Métaphysique* :

---

[1] DORP, V (36), p. 191 : « Prima rerum creatarum est esse », in *Liber de causis*, prop . 4, éd. Pattin, p. 162.
[2] C'est sur ce renvoi à une analyse corollaire, dont le sujet est distinct, que se clôt le *De origine,* V (69), p. 201 : « Posset etiam ex praedictis modo corollario trahi, utrum videlicet intelligamus entia separata vel etiam singularia. Sed hoc magis opportunum est tractatui *De intellectu et intelligibli*, qui congruo ordine hunc sequi debet, si placuerit Domino. »
[3] DORP, Proo (9) p. 137-138 : « In quinta declaratur quiddam, quod similiter in praecedentibus supponebatur, scilicet quomodo intellectus respectu aliquorum entium habet modum causalis principii eo, quod quaedam entia primae intentionis, quae constituuntur operatione intellectus secundum philosophos et maxime Peripateticos, quorum sententiam, quantum intelligere potui, in consideratione huius negotii adnotavi. »

> Il est donc manifeste que, dans les simples, il n'y a pas de quidité. Par conséquent, ils n'ont pas de définition, car, dans l'essence du simple, on ne distingue aucune multiplicité, et la question "en raison de quoi ?" ou "pourquoi ?" n'a pas lieu d'être à leur sujet, comme nous l'avons dit. Ainsi, à la fin de l'avant-dernier chapitre de son commentaire sur le livre VII [de la *Métaphysique*], le Commentateur dit : " C'est pourquoi ce qui est vraiment simple dans la réalité n'a pas de définition et n'est pas recherché au moyen de la question pourquoi ?" »[1]

Dietrich de Freiberg reprend les modes de questionnement d'Aristote dans les *Seconds analytiques*, II, 2. Les essences simples entrent sous la raison d'étant, ce qui répond à la question existentielle de savoir « si quelque chose est » (*an sit*), mais il est impossible de recourir à leur propos à des interrogations quiditatives et définitionnelles (*quid sit*). Or Dietrich remarque que l'interrogation portant sur « pourquoi quelque chose est ? » converge vers l'interrogation « qu'est-ce que cette chose qui est ? »[2]. Il semble bien qu'il y aurait une identité entre les modes de recherche qui portent sur la quidité et la finalité des étants :

> Toutes ces allégations sont encore confirmées par les exemples que le Philosophe propose au livre VII [de la *Métaphysique*] pour manifester l'évidence de ses dires : il y sous-entend ce qu'il a exposé dans le traité des *Analytiques Postérieures* : les questions "en raison de quoi ?" ou "pourquoi ?" peuvent être reconduites à la question "qu'est-ce que c'est ?", surtout du point de vue du métaphysicien qui doit considérer proprement les quidités et les essences des choses en tant que telles[3].

Puisque la science qui étudie la quidité (*quid est*) rejoint celle qui enquête la cause finale (*propter quid*) des étants, Dietrich remarque que bien que les essences simples répondent à la question existentielle parce qu'elles sont inclues dans la raison d'étant, elles demeurent sans pourquoi, étant pleinement leur entité dès l'instant où elles sont. Se demander pourquoi une substance est telle revient à chercher la cause de l'étant considéré, à l'envisager sous l'angle de sa forme, et partant de sa quidité[4]. Toute division et toute séparation est étrangère à la simplicité des substances séparées, aussi s'il est possible de leur assigner un *propter quid* et une naturalité, ce n'est qu'au sens large, par analogie avec les substances

---

[1] DQE, 3 (2), trad. C. König-Pralong, p. 159 : « Manifestum est igitur, quod in simplicibus non est quiditas. Et per consequens ipsorum non est definitio eo, quod in essentia simplicis non est distinctio alicuius multitudinis nec de eis habet locum quaestio per 'propter quid' vel per 'quare' secundum praedicta. Unde Commentator Super VII in fine penultimi capituli dicit sic : « Ideo, id quod est simplex in rei veritate non habet definitionem neque quaeritur per 'quare' ». Voir également, DQE, 3 (4), p. 160 : « Considerando ut magis in speciali, ut praemissum est, proprietatem et modum et rationem quiditatis removetur quiditas et per consequens definitio. »

[2] Aristote, *Seconds analytiques*, II, 2, 90a15-25, trad. Pellegrin, p.165-166.

[3] DQE, 3 (3), trad. C. Köng-Pralong, p. 159 : « Haec autem omnia, quae hic dicta sunt, indicant etiam exempla Philosophi, quae ad dictorum evidentiam inducit Philosophus in VII insinuans hoc, quod ponit in libro *Posteriorum*, scilicet quod quaestio 'propter quid' vel 'quare' reducitur ad quaestionem 'quid est', maxime secundum considerationem primi philosophi, qui proprie de quiditatibus et essentiis rerum inquantum huiusmodi considerare habet. », p.158.

[4] DQE, 3 (3), p. 158 : « Ponit igitur Philosophus exemplum in artificialibus et naturalibus. In artificialibus quidem, ut quare lapides et lateres sunt domus, ubi quaeritur de forma, quae est quasi quiditas domus, scilicet coopertorium. In naturalibus autem, ut quare generatus ex hoc, scilicet ex rebus, ex quibus constituitur corpus proprium hominis, est homo. Et subdit : manifestum est igitur, quod quaeritur causa materiae per quare, et est forma, propter quam materiam. »

matérielles. Dietrich emprunte les axiomes définis par Boèce dans le *De hebdomadibus* pour souligner la différence entre les substances simples et composées[1]. La règle 7 stipule que, dans le cas des simples, l'être (*esse*) et ce qui est (*id quod est*) sont uns, alors que pour les composés, l'être et ce qui est diffèrent (règle 8)[2]. L'indivision des substances séparées, leur simplicité et leur unité, interdisent toute séparation entre leur être et leur essence, ainsi qu'entre leur essence et leur quidité. La distinction entre l'essence et la quidité provient de la structure de notre langage qui divise et compose, de notre syntaxe qui distingue et articule des unités sémantiques[3]. Les formules de nos interrogations sur le réel sont inaptes à retranscrire la nature des simples car elles introduisent une dualité et une altérité qui leur sont étrangères[4]. Notre mode de questionnement quiditatif amène subrepticement de la division, il est impropre à interroger au sujet des simples, pour cette raison, on ne peut obtenir de connaissance définitionnelle des essences simples. En effet, la définition procède par genre et différence spécifique. Pour définir un étant, il faut avoir un nom commun au genre, « animal », et une différence spécifique, « rationnel » qui vient diviser le genre et s'attribuer aux parties qu'elle sépare en espèces rationnelles et irrationnelles. Ainsi produit-on la définition de l'homme comme « animal rationnel ». Or ce type de définition achoppe sur le cas des simples étant donné, nous l'avons vu, ils ne forment pas un genre : il n'y a dans les essences simples ni communauté générique, ni spécifique. Leur identité à soi exclut tout autre : ils sont tout un chacun unique et singulier. C'est pourquoi, Dietrich étend les affirmations d'Avicenne sur Dieu[5], paradigme de la simplicité, à l'ensemble des substances séparées, et explique que la quidité du simple n'est autre que le simple lui-même :

> Compte tenu de cette raison générale de quidité, nous pouvons dire que, dans tout ce qui est un étant en acte, il y a une quidité par laquelle est ce qui est en acte. Ainsi, dans les simples, la raison de la quidité a aussi sa place, pour autant que le nom de quidité ait une extension conforme à celle de la raison générale de quidité, dont nous venons de parler. En ce sens, Avicenne affirme en effet que la quidité du simple est le simple lui-même. Du point de vue du

---

[1] Boèce, *De hebdomadibus*, PL 64, 1311 A – 1314 B ; Traité III, éd. Moreschini, in *Opuscula sacra*, vol. I, Louvain Peeters, 2007 ; traduction française : Boèce, *Courts traités de théologie*, traduction, introduction et notes par H. Merle, Paris, Cerf, 1991.

[2] Boèce, *De heb*., VII « Omne simplex esse suum et id quod est unum habet » ; VIII « Omni compositio aliud est esse, aliud ipsum esse » (éd. Moreschini, p. 353) : « Règle 7 : En tout ce qui est simple, un est son être et "ce qui est" », « Règle 8 : en tout ce qui est composé, une chose est l'être, une chose est "ce qui est" » (traduction française, p. 104).

[3] DQE, 3 (1), p. 156 : « Et istud iudicat quaestio per 'quare' seu 'propter quid' secundum Philosophum in VII. In his enim quaestionibus, si proprie eis quis utatur, ex proprietate locutionis et significationis semper aliquid supponitur et quaeritur de alio. »

[4] DQE, 3 (2), p. 156 : « Secundum hanc enim dispositionem semper quaeritur aliud et est alterius ».

[5] Avicenne, *Liber de philosophia prima*, V, 5, p. 274 : « Quidditas autem omnis simplicis est ipsummet simplex : nihil est ibi receptibile suae quidditatis. » ; *Ibid*., IV, 8, p. 398-399 : « Redibo igitur quod non habet quidditatem nisi anitatem quae sit discreta ab ipsa. Dico enim quod necesse esse non potest habere quidditatem quam comitetur necessitas essendi ».

> mode de concevoir et de signifier, nous distinguons et nous posons néanmoins, dans le simple, l'essence par laquelle le simple est un étant, et l'acte par lequel il est tel ou tel étant déterminé, comme nous l'avons expliqué plus haut au sujet de l'Intelligence[1].

Étant donné que les simples ne forment pas un genre susceptible d'être divisé, l'enquête à leur propos en reste à des questions inefficaces, car « questionner au sujet d'une unique chose, comme demander pourquoi "l'homme est homme ?", c'est ne rien demander »[2]. La quidité du simple est le simple lui-même, il en résulte que toute définition à leur propos ne peut prendre qu'une forme tautologique et vide, et toute connaissance par identité et différence est impossible dans leur cas.

Néanmoins les simples possèdent au sens large une quidité, c'est-à-dire au sens où ils sont quelque chose selon un mode de concevoir et de signifier. La quidité, au sens commun, se trouve bien dans les simples dans la mesure où ils sont en acte. Là encore, la distinction entre l'essence et la quiddité chez les simples n'est que le fait de notre esprit et de notre langage puisque leur essence ne se distingue pas réellement de leur acte d'être. Strictement, il n'y a de quidité que dans ce qui possède des parties : les parties de la forme qui composent l'unité d'une formule (la notion définitionnelle ou raison de la chose) et les parties de la substance qui composent un tout. Les simples, quant à eux, sont d'emblée la totalité de leur être dans l'unité de leur essence et ne peuvent pas, pour cette raison, être quidifiés à la manière des choses physiques, et bien qu'ils soient, ils ne sont cependant pas définissables[3].

Ce développement sur les substances séparées permet d'insister sur deux points. Premièrement, d'après les ressources textuelles mobilisées, les influences néoplatoniciennes n'ont que peu de portée en ce qui concerne le *De origine*. Dietrich de Freiberg argumente en philosophe et développe une ontologie formelle des catégories qui provient d'une lecture averroïsante des livres IV et VII de la *Métaphysique* d'Aristote. Lorsqu'il est question d'ontologie, l'auteur se place plutôt dans la lignée d'Aristote, alors que les sources néoplatoniciennes, Proclus, Augustin, et le Pseudo-Denys l'Aréopagite, sont davantage

---

[1] DQE, 2 (5), trad. C. König-Pralong, p. 154 : « Attendo igitur dicam generalem rationem quiditatis possumus dicere, quod in omni eo, quod est aliquod ens secundum actum, est quiditas, qua est id, quod est secundum actum. Unde et in simplicibus etiam habet locum ratio quiditatis extenso nomine quiditatis secundum dictam generalem rationem quiditatis. Secundum hoc enim dicit Avicenna, quod quiditas simplicis est ispum simplex. Distinguimus enim et ponimus in ipso simplici saltem quantum ad modum intelligendi et significandi essentiam suam, qua est ens, et actum, quo formaliter est tale vel tale ens determinatum, ut de intelligentia supra dictum est. »

[2] DQE, 3 (2), trad. C. König-Pralong, p. 156 : « Quod quaere "quaerere homo est homo", nihil est quaerere ».

[3] DQE, 3 (4), p. 160-162 : « Considerando igitur magis in speciali, ut praemissum est, proprietatem et modum e rationem quiditatis removetur quiditas et per consequens definitio a simplicibus, sed solum in compositis invenitur non sic, quod quiditas in eis sit totum compositum, sed aliquid eius quasi intrinsecum principium secundum actum formalem. »

mobilisées dans les domaines de la cosmologie, notamment dans *De animatione caeli* ou en matière de noétique, comme dans *De visione beatifica* et *De intellectu et intelligibili*. Deuxièmement, il apparaît que les essences simples sont mises hors circuit par la perspective inaugurale du *De origine*, et sont exclues plus généralement des traités d'ontologie, comme *De accidentibus* ou *De quiditatibus entium*[1]. S'il est vrai que dans ce dernier traité, Dietrich « se montre soucieux du danger encouru par Avicenne et Thomas de reporter l'ontologie des choses sur les êtres spirituels »[2], il est tout aussi attentif, dans *De origine*, à prévenir le danger inverse qui consisterait à reporter l'ontologie des êtres spirituels sur les choses de la nature. C'est pourquoi il est difficile d'interpréter ce traité catégoriel à l'aune des écrits de noétique qui ont pour objet les essences simples en tant qu'elles sont des intellects par essence en acte. En effet, Dietrich scinde les domaines explorés par ces deux traités[3], *De intellectu et intelligibili* et *De origine*, et il distingue tout aussi scrupuleusement leur méthode. Premièrement, le fait que les catégories sont des accidents de l'étant exclut les substances séparées de l'ontologie catégorielle[4]. Deuxièmement, les substances séparées n'appartiennent au domaine des choses de la nature qu'au sens large, or pour qu'un étant puisse entrer dans un genre prédicamental, il faut nécessairement qu'il soit une chose naturelle, au sens strict. Dietrich développe dans *De origine* une ontologie formelle du monde sublunaire et étudie substances composées, ce qui exclut par là l'intellect agent. C'est en tant que l'homme est également une substance composée d'âme et de corps que cette ontologie se fonde dans un second temps sur une anthropologie. C'est pourquoi, interpréter la constitution des catégories selon la théorie de l'intellect agent, en tant qu'essence simple toujours en acte, semble aller contre l'intention de l'auteur qui indique bien que sa métaphysique, si elle est bien une métaphysique de l'esprit, demeure néanmoins celle de notre intellect (*intellectus noster*)[5]. Nous aurons à revenir plus amplement sur ce point qui met en question l'idéalisme de la noétique de Dietrich de Freiberg.

---

[1] DQE, 3 (2), p. 157-158 : « Manifestum est igitur, quod in simplicibus non quaeritur neque consideratur. Compositum igitur est aliquid, secundum, hunc modum » ; DQE 4 (1), p. 162 : « Exclusis igitur simplicibus ab eo, quod est habere proprie quiditatem agendum est de compositis ».

[2] K. Flasch, Introduction, in Dietrich de Freiberg, *Œuvres choisies. I Substances, quidités et accidents*, Paris, Vrin, 2008, p. 37.

[3] DORP, V (19), p. 185 : « Arguimus autem hunc modum intellectus nostri primo ex naturali eius operatione, deinde ex propria ratione intellectus inquantum huiusmodi. Sed haec alibi tractari habent. »

[4] DVB, 4. 3. 4, 6, p. 123 : « Ex hoc autem convenit omni intellectui, ut sit extra genus praedicamenti et non sit in aliquo genere praedicamenti, tum quia simplicia sunt extra coordinationem generum praedicamentalium, tum etiam quia genera praedicamentorum distincta sunt secundum naturas et naturales modos entium, secundum quod naturale distinguitur contra conceptionale. »

[5] DORP, II, 15, p. 148 ; V (18-20), p. 185.

L'acte d'exclusion des substances séparées hors de l'enquête catégoriale permet de préciser le sens de la métaphysique développée chez Dietrich de Freiberg. La tension, voire même l'incompatibilité, entre deux sens de la métaphysique, comme théologie (science divine) et science de l'étant en tant qu'étant (ontologie), se noue au cœur même de la *Métaphysique* d'Aristote. En effet, dans le chapitre IV, 1, le Stagirite définit la métaphysique comme science de l'étant en tant qu'étant et des propriétés qui lui reviennent par soi, alors que dans le chapitre VI, 1, il indique que la métaphysique étudie les substances séparées et immobiles, et il la nomme pour cette raison science divine ou théologie[1]. Il en résulte la difficulté d'accorder à la métaphysique un sens univoque par lequel elle serait une science une et le problème de savoir si ces deux sciences (la théologie et l'ontologie) sont régies par les mêmes principes. Y-a-t-il une primauté de l'une sur l'autre ? Laquelle peut-elle appelée à bon droit philosophie première : la science des êtres séparés ou celle de l'étant en tant que tel ? La métaphysique est traversée de cette dualité structurelle entre la primauté et la communauté de son sujet[2]. L'enjeu de cette tension entre la *scientia transcendens*, qui étudie Dieu et les êtres séparés, et la *scientia communis*, l'étant en tant que tel, est de déterminer quel est le sujet de la métaphysique. Le *De subiecto theologiae*, fragment qui traite de l'objet propre de la théologie, est le texte fondamental où Dietrich donne une *divisio scientiarum* et établit les domaines propres de la théologie et de la métaphysique. Le point de départ de ce texte fragmentaire pose que chaque science, la logique, les mathématiques et la physique dépendent d'un sujet propre. Suivant les analyses des *Seconds analytiques*[3] d'Aristote qui exposent les conditions de la science, Dietrich met évidence que l'unité d'une science repose sur le sujet, ou le genre propre qu'elle étudie, puis il examine le sujet propre de la théologie.

Premièrement, Dietrich expose que la théologie au sens propre est la science divine qui porte sur les mystères de la Foi et la Révélation : la Trinité, l'Incarnation, la Résurrection du Christ, la Création[4]. De la Théologie révélée se distingue par suite la science divine qui

---

[1] Aristote, *Métaphysique*, IV, 1, 1003 a 21-32 ; VI, 1, 1026 a 23-32. J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics. A Study in the Greek Background of Medieval Thought*, Toronto, 1963.

[2] Au sujet des deux sens, ou de la duplicité structurelle de la métaphysique et l'historicité des figures de la métaphysique, comme théologie rationnelle et comme ontologie, on se rapportera aux travaux d'O. Boulnois, en particulier : « Heidegger, l'ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysique », in C. Esposito et P. Porro, *Quaestio*, 1, *Heidegger et la pensée médiévale*, Turnhout, Brepols, 2001, p. 376-406 ; *Id*. « La métaphysique au Moyen Âge : onto-théologie ou diversité rebelle ? », *Quaestio*, 5, *La Métaphysique*, 2005, p. 37-66.

[3] Aristote, *Analytica posteriora*, I, c. 28, 87 a 38, *Aristoteles Latinus*, IV 1-4, éd. Minio-Paluello, Bruges-Paris, 1968, p. 240 : « Scientia una est in qua est subiectum unum ».

[4] *De sub. theol.*, 3 (3), p. 280 : « Sic se habet scientia theologiae. […] Sunt autem huiusmodi, scilicet totus Christus, caput et corpus sive membra, item res et signa, item opera creationis et restaurationis vel etiam Deus ipse et similia, quorum aliqui hoc, aliqui illud vel aliud minus considerate subiectum huius scientiae assignant :

considère la totalité de l'étant en tant qu'il dérive de son premier principe, Dieu. Celle-ci est science divine ou théologie, parce qu'elle étudie l'être de Dieu, et l'étant en tant qu'il en procède[1]. Il s'agit de ce que Suárez dénommera la théologie rationnelle. Cette science a pour objet la totalité de l'étant en tant qu'il provient de Dieu comme de son Premier principe. La science qui étudie la totalité de l'étant dans son ordonnancement à Dieu se divise ensuite en deux branches : la science divine des philosophes (*scientia divina philosophorum*) et la science divine des Saints (*nostra divina sanctorum scientia*). Toutes deux sont des théologies ou sciences divines parce qu'elles étudient la totalité de l'étant dans sa procession au premier principe. Dieu est inclus dans le sujet de ces sciences théologiques en tant qu'il est la cause de leur sujet. Cependant, elles diffèrent par le point de vue qu'elles adoptent sur leur objet. En ce sens, Dietrich reprend à Augustin la distinction entre la providence naturelle et la providence volontaire[2]. La science divine des philosophes étudie les principes de l'étant selon l'ordre de la providence naturelle, c'est-à-dire l'ordre naturel des rapports de causalité dans l'universalité des étants[3]. Cette science théologique, qui étudie la rationalité des étants dans leur rapport au premier principe, est proprement dénommée métaphysique[4]. Autre est la science divine des saints ou théologie morale, parce qu'elle envisage les étants selon la providence volontaire qui procède de l'action volontaire ou de la liberté des agents, elle juge

---

Sunt enim huiusmodi huius scientiae materia proprie loquendo secundum praedicta, non autem huius scientiae subiectum ». Sur la théologie de Dietrich de Freiberg et son rapport à la métaphysique, L. Sturlese, « Il *De animatione caeli* di Teodorico de Freiberg », in T. Kaeppeli, *Xenia Medii Aevi*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1978, p. 175-247, en particulier p. 183-195 ; K.-H. Kandler, « Theologische Implikationen der Philosophie Dietrichs von Freiberg », in *Dietrich von Freiberg, Neue Perspektiven*, 1999, p. 121-134 ; K.-H. Kandler, *Dietrich von Freiberg. Philosoph, Theologe, Naturforscher*, Freiberg, 2009, p. 36-42 et p. 112-125 ; K. Flasch, *Dietrich von Freiberg*, 2007, p. 409-583.

[1] *De sub. theol*., I (5), p. 281 : « Quia igitur in hac scientia tractatur de universitate entium – et secundum processorum eorum a Deo et secundum in ipsum et secundum dispositionem entium et proprios modos eorum inditos ipsis entibus a Deo […] Necesse est omnia convenire in sua ratione subiecti, quod vocetur, sicut et vere est, ens divinum. » Cette science est celle qui pourrait être nommée katholou-protologie qui étudie Dieu en tant qu'il est principe de l'être de l'essence. Dieu est inclus dans l'ontologie comme cause du sujet de la métaphysique, c'est pourquoi l'ontologie culmine en théologie, et elle prend la forme d'une théo-ontologie. Cf. O. Boulnois, « Heidegger, l'archéologie et les structures médiévales de la métaphysique », p. 393-398.

[2] Augustin, *De Gen. ad litt*., VIII, 9, 17 (BA 49), p. 36 : « Hinc iam in ipsum mundum velut in quandam magnam arborem oculus cogitationis adtollitur atque in ipso quoque gemina operatio proviendentiae reperitur, partim naturalis, partim volontaria . […] Prima erga corpus naturalem, scilicet motu, quo fit, quo crescit, quo senescit ; voluntariam vero, quo illa ad victum, tegumentum curationem consulitur. »

[3] *De sub. theol*., 3 (9), p. 281-282 : « Scientia enim divina philosophorum considerat universitatem entium secundum ordinem providentiae naturalis, quo videlicet res stant in sui natura et secundum suos modos et proprietetas naturales gubernantur per principem universatis, nec ultra hunc naturae ordinem aliquem ulteriorem finem attendit. »

[4] *De sub. theol*., 3 (8), p. 281 : « Quamvis autem quantum ad considerationem primi philosophi talis entiam, quae dicta est, attributio entium ad primum principium attendatur, et propter hoc etiam potius dicitur apud philosophos scientia divina seu theologia, quam dicatur metaphysica – considerat enim primo et principialiter de ente divino, quod est divinum per essentiae, consequenter de aliis, unde in XII [*Metaphysicae*] talia ostendit ordinari in ipsum tamquam in universitatis principem ».

des mérites et des démérites, envisagés sous la raison du bien et selon la finalité ultime[1]. La distinction augustinienne trace une séparation méthologique entre la métaphysique ou théologie rationnelle, et ce que Dietrich nomme la « vraie théologie », la théologie chrétienne ou théologie morale. En effet, ces deux sciences satisfont les réquisits de scientificité énoncés par Aristote dans les *Seconds analytiques*, elles ont un domaine d'étude unifié et une méthode d'enquête fiable et concluante. Cependant, alors que la théologie morale et la théologie rationnelle ont un même sujet (la totalité de l'étant envisagée dans son rapport à Dieu), elles n'ont cependant pas la même matière[2] : l'une étudie les lois universelles et nécessaires qui régissent le domaine des choses physiques, l'autre les lois morales qui gouvernent le domaine de l'action. L'une envisage l'étant dans son rapport à Dieu comme Premier principe, l'autre dans son rapport à Dieu comme à sa finalité ultime. Par là Dietrich signe l'acte d'indépendance de la théologie rationnelle vis-à-vis de la théologie morale. Dietrich distingue donc dans un premier temps la théologie révélée et la théologie rationnelle comme deux sciences qui n'enquêtent pas sur le même genre d'objets, et dans un second temps, la distinction des deux régimes de providence sépare de la métaphysique et la théologie morale comme deux manières de considérer un même domaine.

Sur ce point, l'analyse menée par Dietrich est redevable de la lecture du commentaire de Thomas d'Aquin au *De trinitate* de Boèce, en particulier de l'article 4 de la 5^{e} question, qui traite de la division des sciences théoriques. Thomas d'Aquin montre que puisque Dieu est à la fois le principe de l'étant et un être en tant que tel, l'être suprême, il peut être étudié de deux manières : en tant que principe et en tant qu'objet propre. Il s'ensuit la distinction de deux types de théologie : la première étudie l'étant en tant qu'étant et traite de Dieu en tant que principe de son objet d'investigation. Cette science est celle des philosophes et elle est divine dans la mesure où l'étant peut être reconduit à Dieu comme à son principe. La théologie philosophique se nomme métaphysique et elle ne traite de pas de Dieu directement et en propre, mais en tant qu'il est la cause de son sujet ou de son domaine d'enquête : l'étant en tant que tel. C'est en ce sens que la science de l'étant en tant qu'étant inclut Dieu, et que la science de l'être en commun se termine en théologie : en effet, les étants ont en commun

---

[1] *De sub. theol*., 3 (8), p. 281 : « Nihilominus tamen nostra scientia, quam vere et simpliciter theologiam dicamus, distinguitur a scientia divina philosophorum » ; *De sub. theol*., 3 (9), p. 281-282 : « Nostra autem divina sanctorum scientia attenditur in entibus, secundum quod stant et disponuntur sub ordine voluntariae providentiae, in quo attenditur ratio meritii et praemii. »

[2] Sur la distinction entre le sujet et la matière de la science théologique : *De sub. theol*., 3 (3), p. 280 : « Sunt enim huiusmodi huius scientiae materia proprie loquendo secundum praedicta, non autem huius scientiae subiectum. Subiectum enim vult esse unius rationis communibus omnibus, quae considerantur in scientia. »

d'avoir pour principe Dieu. Cependant, Dieu n'est pas l'objet par soi de la métaphysique des philosophes car il n'est connu que dans ses effets : les étants créés[1]. C'est pourquoi cette science est *propter quid* en ce qu'elle est une métaphysique qui étudie en soi l'étant en tant qu'étant, mais elle n'est qu'une théologie *in quia* parce qu'elle n'envisage Dieu que de manière latérale et indirecte. Ceci la différencie de la théologie en tant que telle (*propter quid*) qui le prend comme sujet propre et le considère pour lui-même[2].

Il appert que la métaphysique définie dans *De subiecto theologiae* (la science divine des philosophes qui étudie la totalité des étants en tant qu'ils procèdent de leur premier principe) n'est pas la métaphysique développée dans *De origine* où la substance et l'étant sont étudiés pour soi et dans leurs principes intrinsèques, sans égard à leur relation à leur premier principe divin[3]. Dietrich différencie la métaphysique comme théologie rationnelle ou science divine des philosophes, qui étudie l'étant en relation au premier Principe et envisage l'étant en tant que créature, de la métaphysique comme science de l'étant en tant que tel ou ontologie[4].

---

[1] Thomas d'Aquin, *In Boeth. de trin*., qu. 5, art. 4, éd. Léonine, p. 154 : « Unde et huiusmodi res divine non tractantur a philosophis nisi prout sunt rerum omnium principia, et ideo pertractantur in illa doctrina in qua ponuntur ea que sunt communia omnibus entibus, que habet subiectum ens in quantum ens. Et hec scientia apud eos scientia divina dicitur. Est autem alius (modus) cognoscendi huiusmodi res non secundum quod per effectus manifestantur, set secundum quod ipse se ipsas manifestant. »

[2] *Ibid.*, qu. 5, art. 4, corp., p. 154 : « Sic ergo theologia sive scientia divina est duplex : una in qua considerantur res divine non tamquam subiectum scientie, set tamquam principia subiecti, et talis est theologia quam philosophi prosequntur, que alio nomine metaphysica dicitur ; alia vero que ipsas res divinas considerat propter se ipsas ut subiectum scientie, et hec est theologia que in sacra Scriptura traditur. »

[3] La sens et la structure de la métaphysique ne peut pas se réduire à la seule science première entendue comme science du premier principe, contrairement à ce qu'indique A. Zimmermann, dans son ouvrage fondamental, à l'appui de cette citation du *De subjecto theologiae*, in *Ontologie oder Metaphysik ? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*, p. 1. La métaphysique que Dietrich développe dans les *De origine*, *De accidentibus*, *De quiditate entium*, *De natura contrariorum*, *De ente et essentia*, *De magis et minus*, se place dans la lignée de la science de l'être en commun ouverte par Avicenne, et prolongée chez Thomas d'Aquin, Albert le Grand. En attestent les textes du *De origine* qui vont en ce sens : DORP, V (61), p. 199 : « Quia enim metaphysicus considerat ens inquantum ens, quae consideratio est entis per essentiam secundum rationem suae quiditatis circumscriptis a re suis causis, tam efficientibus quam finalibus, hinc est, quod solum definit proprie per causam formalem; quae definitio est medium demonstrationis dicens propter quid alicuius modi vel proprietatis non importantis circa substantiam vel generaliter rei essentiam aliquam rem naturae. Talis enim modi vel proprietatis ipsa res per suam essentiam potest esse causa secundum rationem suae quiditatis circumscriptis ab ea re omnibus causis tam efficientibus quam finalibus » ; DORP, V (66), p. 201 : « Metaphysicus enim considerat ens inquantum ens et ca, quae sunt entis per se sive secundum rationem partium entis sive secundum rationem proprietatum entis. » Le premier principe est exclu de l'ontologie catégoriale en DORP, III (36), p. 168. Dietrich ne nie pas que l'étant puisse être reconduit à Dieu comme à son premier principe, puisque celui-ci figure parmi les trois causes totales d'un étant (DORP, V, 37, p. 192). Il ne s'agit seulement pas de cette science divine des philosophes qu'il entend mener dans le traité, mais plutôt une métaphysique, science de l'étant en tant que tel, dans son sens avicennien. cf. Thomas d'Aquin, *In met.*, Proo, « Secundum igitur tria praedicta, ex quibus perfectio huius scientiae attenditur, sortitur tria nomina. Dicitur enim scientia divina sive theologia, inquantum praedictas substantias considerat. Metaphysica, inquantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum. Haec enim transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia. Dicitur autem prima philosophia, inquantum primas rerum causas considerat. », éd. Cathala, p. 2.

[4] Voir K. Flasch, *Das Philosophisches Denken im Mittelalter*, Stuttgart, 1986, p. 406.

Suárez systématisera cette opposition dans la distinction entre la métaphysique générale qui désigne la science de l'étant en tant qu'étant et la métaphysique spéciale, la science de Dieu. C'est pourquoi, la métaphysique ne doit pas seulement être comprise chez Dietrich comme une théologie, science du Premier Principe et de l'étant dans son ordonnancement et sa dépendance à Dieu, car les traités *De origine*, *De quiditate entium*, *De accidentibus*, *De ente et essentia*, *De natura et proprietate contrariorum* relèvent de la métaphysique comme science de l'étant étant en commun. En ce sens, Dietrich suit la voie ouverte par Avicenne[1], Albert le Grand[2] et Thomas d'Aquin[3]. Ce dernier, en promouvant dans son exposition au *De trinitate* la théologie chrétienne de la Révélation au rang de science, affaiblit la théologie rationnelle, mise en avant par les premiers commentateurs néoplatoniciens[4] et arabes[5] d'Aristote, au profit du second sens de la métaphysique : la science de l'étant commun. Dietrich se place dans le prolongement du changement de paradigme inauguré par Albert le Grand et Thomas d'Aquin de la métaphysique comme science divine et transcendante à la science de l'étant en commun, et les propriétés qui lui sont conséquentes : l'ontologie[6]. La fin

---

[1] Avicenne, *Liber de philosophia prima*, I, 2, p. 13 : « Ideo primum subiectum huius scientiae est ens inquantum ens ; et ea quae inquirit sunt consequentiae ens inquantum ens et ens sine condicione. »

[2] Albert le Grand, *Met.*, I, tract. 1, chp. 2, éd. B. Geyer, p. 4 : « Ideo cum omnibus Peripateticis vera dicentibus dicendum videtur, quod ens est subiectum inquantum ens et ea quae sequuntur ens, inquantum est ens et non inquantum hoc ens, sunt passiones eius, sicut est causa et causatum, substantia et accidens, separatum et non separatum, potentia et actus et huiusmodi. »

[3] Thomas d'Aquin, *In met*., Proo, p. 2 : « Ex quo apparet, quod quamvis ista scientia praedicta tria consideret, non tamen considerat quodlibet eorum ut subiectum, sed ipsum solum ens commune. Hoc enim est subiectum in scientia, cuius causas et passiones quaerimus, no autem ispae causae alicuius generis quaesiti. Nam cognitio causarum alicuius generis, est finis ad quem consideratio scientiae pertingit. »

[4] Sur la métaphysique comme science de Dieu chez les néoplatoniciens, Alcinoos, Ammonius, Syrianus, Asclépius, cf. C. Steel, « Theology as first Philosophy. The Neoplatonic Concept of Metaphysics », *Quaestio* 5, *La métaphysique*, 5, 2005, p. 3-21.

[5] La métaphysique comme science de ce qui est premier et dont l'objet propre, ce qui existe au plus au point et est séparé selon l'être, est Dieu. C'est ce qu'indique le §12 du *Guide de l'étudiant* : « Subiectum vero metaphysice potest dici primum ens, eo quod illud a quo omnia alia exeunt in esse et a quo conservantur. Et potest dici subiectum eius ens communiter dictum ad omnia universalia principia rerum. » (Anonyme, *Guide de l'étudiant*, éd. C. Lafleur, J. Carrier, in *L'Enseignement de la philosophie au XIII^e siècle*, Turhout, Brepols, 1997). Il s'agit de la première figure de la métaphysique, première historiquement et en ce qu'elle étudie ce qui est premier, le premier principe, que O. Boulnois qualifie, après R. Brague, de « protologie » (p. 390-393). Elle s'ancre sur un creuset textuel néoplatonicien et arabe, et s'ordonne autour du *Liber de causis*, passé dans la tradition en tant que *Théologie d'Aristote*, rédigé dans le cercle d'al-Kindī (IX^e siècle) et se compose d'une synthèse d'influences multiples et de citations hétéroclites de Porphyre, Plotin, Proclus et Alexandre d'Aphrodise.

[6] A. Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*. Texte und Untersuchungen, (Recherches de Théologie et Philosophie médiévales/ Bibliotheca 1), Leuven, (1^e édition 1965), 1998 ; L. Honnefelder, « Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13/14 Jahrhundert» in J. P. Beckmann (dir.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Hamburg, 1990, p. 165-186 ; L. Honnefelder, *Scientia transcendens. Die Formale Bestimmung der Seindheit des Mittelalters und der Neuzeit. (Duns Scotus – Sùarez – Wolff – Kant – Pierce)*, XXIII, Hambourg, Felix Meiner Verlag, 1990, *Id*, *La métaphysique comme science transcendantale*, Paris, PUF, 2002 ; J. A. Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendantals. The Case of Thomas Aquinas*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1996, chp. 3, p. 113-130 ; *Id*., « The Transformation of

du XIII[e] siècle est le moment de la transformation de la métaphysique de son acception théologique à une ontologie[1].

C'est cette métaphysique, science de l'étant en commun, au sens d'Avicenne, d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin, que Dietrich met en place dans *De origine rerum praedicamentalium*. Dans cette perspective, le sujet de la métaphysique est la raison d'étant qui inclut les catégories parce qu'elles dérivent essentiellement et par soi de la substance. L'idée que le sujet de la métaphysique se définit par la raison d'étant, horizon primordial de ce qui est et ce qui peut être connu, a également été défendue par Henri de Gand. La raison d'étant est le premier principe inconditionné qui est au principe de tout autre chose[2]. Henri prend position dans le débat de l'unité et le sujet de la métaphysique et il montre que la raison d'étant englobe tout autre objet d'enquête, y compris Dieu, en ce qu'il est. C'est pourquoi la primauté de la raison d'étant assure à la métaphysique une portée universelle et totale : elle étudie tout ce qui est, Dieu, les étants créés, les substances et les propriétés. Cependant, puisque l'être de Dieu et l'être des créatures n'est pas univoque, l'unité du sujet de la science première est problématique chez Henri de Gand. De plus, le sujet de la métaphysique est pour lui intrinsèquement théologique dès lors qu'il s'agit de l'être participé des créatures[3] : l'étant est envisagé en tant qu'il est la relation essentielle analogique que les créatures entretiennent avec leur principe divin. Dietrich sépare non seulement la théologie rationnelle de la théologie chrétienne, mais également la métaphysique générale, science de l'étant en commun, de la métaphysique spéciale qui traite de Dieu et des substances séparées. Par cette séparation des domaines, il entend prévenir toute confusion qui met en péril la science et détruit l'analyse catégorielle[4]. Aussi, sa position qu'il défend, en faveur de l'autonomie de la philosophie dans son ordre, rapproche de nouveau sa pensée de celle de Godefroid de Fontaines[5].

Metaphysics in the Middle Ages », in *Philosophy and Theology in the Long Middle Ages. A Tribute to Stephen Brown*, éd. K. Emery, L. Russell, L. Friedman, A. Speer, Leiden, Brill, 2011, p. 19-39.

[1] J. A., Aertens, *Medieval Philosophy and the Transcendantals*, p. 123 : « The second beginning of Metaphysics in the thirteen century consists in this, that Metaphysics becomes "Ontology". »

[2] Henri de Gand, *Summa*, I, art. 6, qu. 3, éd. I. Badius, Paris, 1520, 45v C.

[3] *Summa*, art. 21, qu. 3, éd. Badius, f. 126 E : « ens analogum ad creatorem et creaturam ». Au sujet de la conception de la métaphysique chez Henri de Gand, cf. P. Porro, « Metaphysics and Theology in the Last Quarter of the Thirteeth Century : Henry of Ghent Reconsidered », in J. A. Aertsen, A. Speer (dir.), Geistesleben im 13. Jahrhundert, Berlin – New York, W. de Gruyter, 2000, p. 265-282.

[4] DQE 3 (3), p. 160 : « Ex dictis etiam manifestum est quod, hi, qui dicunt quidiatem comprehendere totum compositum in rebus compositis ex materia et forma, quod etiam in abstracto significatur ut humanitas, ut dicunt, hi, inquam, sentiunt contra Philosophum et contra veritatem. Nulla enim secundum hoc esset differentia inter composita et simplicia » ; DA, 17 (1-3), p. 104-106 ; DA 23 (22), p. 142.

[5] Godefroid de Fontaines, *Quodlibeta* IX, 20, *Les Philosophes belges au Moyen Âge*, Louvain, 1924, p. 293.

Il y a bien une science des êtres séparés chez Dietrich de Freiberg, notamment dans *De animatione caeli*, *De substantiis spiritualibus*, *De cognitione entium separatorum et maxime animarum separatarum*, et la *Quaestio utrum in Deo sit aliqua vis inferior intellectu,* et *De visione Beatifica* et *De intellectu et intelligibili*. Dans ces traités, Dietrich met en œuvre la philosophie première au sens qu'avait mis en évidence Averroès, c'est-à-dire comme science de Dieu et des substances séparées. La totalité de l'étant est alors comprise dans son ordonnancement et sa procession à Dieu, et elle est prise dans un schéma d'émanation proclusien par sortie et retour au Principe. Les deux sens de la métaphysique, comme science de l'étant en commun et science des êtres séparés, ont toutes bien un même sujet (la totalité ou l'universalité de l'étant), mais elles diffèrent par leur matière : l'une prend l'étant en soi, l'autre l'étant sous le rapport de proximité ou d'éloignement structurel et essentiel qu'il entretient à Dieu. Il en résulte que leurs méthode ne se recoupent pas, comme en attestent les références au corpus aristotélicien et péripatéticien dans les traités d'ontologie et le recours aux autorités néoplatoniciennes dans les traités de métaphysique spéciale[1]. C'est pourquoi, les substances séparées, les Intelligences, l'intellect agent, Dieu, les simples sont exclus du domaine d'enquête du *De origine*.

L'acte d'exclusion liminaire des réalités de seconde intention et des essences simples hors de l'enquête de l'étant en tant qu'étant permet de circonscrire en creux le domaine de la réalité catégoriale. En effet, les premiers ont été évacués pour le motif qu'ils ne renfermaient aucune essence, les seconds parce qu'ils n'ont pas de quidité. Ainsi *De origine* développe une ontologie du monde sublunaire et des substances composées qui possèdent des parties et qui renferment une multiplicité réelle. Cette science de l'étant en commun se fonde sur le domaine l'étant naturel, mais ne peut absolument s'y réduire, pour cette raison, Dietrich va dans le troisième moment évincer les causes efficientes et finales du domaine de la métaphysique. C'est dans la triade conceptuelle entre la chose physique, sa quidité et sa définition que devront être compris de statut et la place de l'objet propre de la métaphysique en tant que science réelle.

[1] Berthold de Moosburg prolonge de cette division dans le préambule de son *Expositio super Elementationem Procli*, in *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, (CPTMA VI) où il nomme *scientia platonica* la métaphysique qui traite des êtres séparés et *metaphysica peripatetica*, celle de l'étant en tant que tel.

3) La Physique et les Mathématiques

De origine rerum praedicamentalium et *De subiecto theologiae* développent une division des sciences selon leur sujet, c'est-à-dire le genre que considère la science, ce qui rapproche la démarche de Dietrich de Freiberg de la *Divisio scientiarum* d'Arnould de Provence, de la *Philosophia* d'Aubry de Reims, et du *De ortu scientiae* de R. Kilwardby[1]. Le sujet est la raison commune qui définit la science en question[2]. Les sciences se distinguent en fonction de la manière dont est constituée l'unité de leur sujet. Cependant l'unité du genre peut être acquise de trois manières : soit de manière univoque, soit en vertu d'une proportion, soit par une proportionnalité. La science dont le genre est constitué de manière univoque renvoie aux mathématiques, la proportion définit le rapport de la logique à son sujet qui est médiatisée par un troisième terme. La logique rapporte ses propositions à son sujet, l'étant, par le biais d'un troisième terme, les concepts généraux. Pour finir la science dont la coordination du genre est constituée en vertu d'une certaine proportionnalité est la physique, ou la philosophie naturelle[3]. Il nous reste à étudier le rapport de la métaphysique comme science de l'étant en tant qu'étant et des passions qui lui reviennent par soi à la physique et aux mathématiques.

a) La chose naturelle et le domaine de la physique

La quidité, le principe par lequel les choses peuvent être connues, n'existe au sens propre que dans les substances composées, corporelles, et partant naturelles[4]. Arrêtons-nous sur le rapport qu'entretiennent la substance et l'étant naturel. Une tension apparaît entre l'affirmation de l'autonomie existentielle de la substance qui subsiste par elle-même, et la

---

[1] Robert Kilwardby, *De ortu scientiae*, éd. A. G. Judy, Toronto, 1976, n. 655, p. 223. Cf. R. Imbach, « Einführung in die Philosophie des XIII. Jahrhunderts. Marginalien, Materialien und Hinweise im Zusammenhang mit einer Studie von Claude Lafleur », in *Quodlibeta. Ausgewählte Artikeln,* Fribourg, Presses universitaires de Fribourg, Dokimion 10, 1996, p. 63-91.

[2] *De sub. theol.,* 3 (3), p. 280 : « Sunt enim huiusmodi huius scientiae materia proprie loquendo secundum praedicta, non autem huius scientiae subiectum. Subiectum enim vult esse unius rationis communibus omnibus, quae considerantur in scientia. »

[3] *De sub. theol.,* 2 (3-4), p. 280 : « Ad hoc igitur, quod huiusmodi ad unius scientiae considerationem reducantur, attenditur in eis saltem quaedam proportionalitas : puta sicut ista generabilia et corruptibilia constant suo modo ex talibus principiis, sic et corpora caelestia suo modo ex sibi propriis principiis constant ; et sicut istis secundum rationem suorum principiorum inest motus et aliae naturales passiones, sic et illis. Istud igitur sufficit in physicis ad rationem unius subiecti in scientia philosophiae naturalis. »

[4] DQE, 3 (4), p. 161.

dépendance dans laquelle la chose physique est prise par rapport à ses causes. Ces déterminations proviennent-elles de deux perspectives sur une même chose ou doivent-elle être renvoyées à deux sujets distincts ? L'argument que nous allons développer est le suivant : si l'ontologie de Dietrich impose dans une certaine mesure une limitation ou une réduction à la science physique[1], il n'en reste pas moins que la métaphysique se fonde sur le domaine des choses naturelles et sensibles, elle vient s'y superposer et y trouver son ancrage réel. Ainsi lorsqu'il explique que le « point de vue du métaphysicien [doit] considérer proprement les quidités et les essences des choses en tant que telles », Dietrich montre que les cas paradigmatiques des choses considérées sous cet aspect sont, suivant Aristote, les « artefacts » et les « êtres naturels »[2]. Le métaphysicien étudie en un sens les choses physiques et sensibles, sous une perspective précise, selon leur principe intrinsèque actuel, la quidité. L'étant en tant que tel se fonde donc sur la substance composée, le domaine physique est le sujet de la philosophie première. Il y a bien une identité de domaine entre ces deux sciences qui investissent le même genre d'objets, mais le mode sur lequel elles envisagent leur objet propre, autrement dit leur matière, de même que leurs méthodes d'investigation ne se recoupent pas.

L'ontologie de Dietrich, parce qu'elle considère les choses prises sous la raison de leur quidité, procède par l'élimination des causes naturelles, efficientes et finales. Prises dans ses causes extrinsèques, sous le premier type de principe de l'étant, nous l'avons vu, la chose appartient en propre au domaine de la nature dont la caractéristique est d'être orienté téléologiquement[3]. La métaphysique procède par exclusion des causes extrinsèques, et même de cet élément intrinsèque qu'est la matière, pour la raison qu'il n'entre pas dans la quidité des étants :

> Lorsque l'on dit que la quidité est un principe intrinsèque, sont exclues les causes extrinsèques, à savoir l'efficient, la fin et la matière à partir de laquelle sont engendrées les choses qui adviennent dans l'être par la génération, à partir d'un principe matériel déterminé présidant à la génération ; pour certains animaux comme l'homme et le cheval, ce principe de la génération est la menstruation. Des principes ou des causes de ce type, à savoir, l'efficient, la fin et la matière à partir de laquelle [procède la génération] ne constituent pas la quidité de la chose. La quidité doit en effet être un principe intrinsèque de la chose envisagée absolument selon son

[1] K. Flasch, « Einleitung », in *Opera omnia*, Tomus III, p. LXIII-LXV.
[2] DQE, 3 (2), p. 159 : « Quod quaestio "propter quid" vel "quare" reducitur ad quaestionem "quid est", maxime secundum considerationem primi philosophi, qui proprie de quiditatibus et essentiis rerum inquantum huiusmodi considerare habet. Ponit igitur exempla in artificalibus et naturalibus. »
[3] DORP, I (2), p. 138 ; I (13), p. 141 ; I (18), p. 142 ; V (62), p. 199.

> essence et en tant qu'étant duquel sont exclues toutes les causes extrinsèques ; celles-ci ne constituent pas la chose en tant qu'étant, mais en tant qu'étant naturel[1].
>
> Parce que le métaphysicien considère l'étant en tant qu'étant – considération qui est celle de l'étant par essence sous la raison de sa quiddité – , une fois exclues de la chose ses causes tant efficientes que finales, il ne définit proprement que par la cause formelle ; cette définition est le moyen terme de la démonstration qui rend raison d'un mode ou d'une propriété n'introduisant à l'égard de la substance, ou plus généralement de l'essence de la chose, aucun élément appartenant au domaine de la nature. En effet la chose même peut être par son essence la cause d'un tel mode ou propriété, selon la raison de sa quiddité, une fois exclues de la chose toutes les causes tant efficientes que finales[2].

Dans ce texte décisif, Dietrich délimite le champ de la science métaphysique pour le distinguer de la physique. La métaphysique considère la chose absolument, en soi, selon son essence, elle étudie l'étant en tant qu'étant ; la physique, par contre, considère l'étant, relativement à ses causes extrinsèques. Il est surprenant que Dietrich relègue ici la matière au rang d'une cause extrinsèque, étant donné qu'elle compose avec la forme l'un des éléments intrinsèques de la substance. L'enquête métaphysique considère l'étant, non relativement à ses causes, par où il est pris dans le mouvement de génération et de corruption et est en puissance, mais en ses principes essentiels et constitutifs. Par conséquent, elle étudie l'étant en tant qu'absolu et en acte. La perfection de l'étant en tant que tel se distingue de celle qu'il peut acquérir par la voie de la génération naturelle, où la matière œuvre au titre de cause puisqu'elle forme le substrat qui en quelque sorte précède le processus physique et le supporte, comme la menstruation chez les animaux. Ainsi, Dietrich réinterprète les quatre causes aristotéliciennes par la typologie des interrogations des *Seconds analytiques*, ce qui détermine en retour la régionalisation des savoirs, et pose le problème de savoir laquelle des quatre causes prend en charge l'interrogation portant sur le *quid est ?* Les causes physiques introduisent une relation frappée d'extériorité et elles déterminent l'étant par rapport à autre chose que lui-même, c'est pourquoi elles ne peuvent constituer l'étant absolument, pris en lui-

---

[1] DQE, 2 (3), trad. C. König-Pralong, p. 152 : « Quod autem dicitur, quod quiditas est principium intrinsecum exclunduntur cause extrinsecae, scilicet efficiens et finis et materia, ex qua fit generatio in rebus, quae exeunt in esse per generationem ex determinato aliquo principio generationis materiali, cuiusmodi est menstruum in generatione aliquorum animalium ut hominis et equi. Huiusmodi enim principia seu causae, scilicet efficiens, finis, materia ex qua, non sunt quiditas rei. Quiditas autem enim vult esse aliquod principium intrinsecum rei secundum suam essentiam absolute secundum se, inquantum est ens, a quo circumscribuntur omnes causae extrinsecae, quibus constituitur res non inquantum ens, sed inquantum ens naturae. » C'est ce qu'explique Kurt Flasch, dans *Dietrich von Freiberg*, aux pages 191-121 : « Die Grenzverschiebung zwischen Metaphysik und Physik, also Dietrichs Ent-Physikalisierung der Metaphysik und Physikalisierung des Natursbegriffs waren ein ideengeschichtlich wichtiger und vor langer Hand vorbereiteter Vorgang », p. 120.

[2] DORP, V (59), p. 199 : « Quia enim metaphysicus considerat ens inquantum ens, quae consideratio est entis per essentiam secundum rationem suae quiditatis circumscriptis a re suis causis, tam efficientibus quam finalibus, hinc est, quod solum definit proprie per causam formalem ; quae definitio est medium demonstrationis dicens propter quid alicuius modi vel proprietatis non importantis circa substantiam vel generaliter rei essentiam aliquam rem naturae. Talis enim modi vel proprietatis ipsa res per suam essentiam potest esse causa secundum rationem suae quiditatis circumpscriptis ad e are omnibus causis tam efficientibus quam finalibus. »

même[1]. De ce fait, l'éviction des causes naturelles par le métaphysicien est une opération de pensée par laquelle il saisit l'étant naturel dans sa quidité et le constitue en tant que tel, abstraction faite des causes extrinsèques qui le déterminent et le qualifient dans son appartenance au règne de la nature. En un sens, cette abstraction n'est pas réelle, sinon l'objet de la métaphysique se confondrait avec les substances séparées ou les êtres mathématiques qui ne sont par essence pas soumis à ce régime de causalité[2]. Il n'y aurait alors plus de différence entre la théologie, les mathématiques, et la métaphysique. La considération métaphysique menée par Dietrich envisage en vertu d'un mode de penser les choses physiques de la façon dont les objets mathématiques existent réellement, c'est-à-dire abstraction faite de leur causalité extrinsèque et de leur matérialité. Cette séparation de la métaphysique et de la physique, et la limitation du domaine de la philosophie seconde, sont suivies en des termes très proches par Maître Eckhart[3].

La métaphysique et la physique se différencient par leurs objets propres. En effet, la première traite de l'étant en tant qu'étant, ou de l'étant absolument (*ens simpliciter*). La seconde s'intéresse aux objets en tant qu'ils sont engendrés par le processus de génération et de corruption et pris dans le mouvement[4]. Ainsi, c'est le point de vue sur la chose, et non la chose en elle-même, qui distingue l'étant en tant que tel de la chose physique. Selon qu'il est considéré sous l'angle de ses causes ou bien dans ses principes intrinsèques, un même étant est soit naturel, soit absolu et par soi. Dietrich les distingue comme deux manières dont un étant peut atteindre sa perfection, autrement dit, passer de la puissance à l'acte[5]. La première

---

[1] DEE, 1 (3), p. 166 : « Substantiae enim convenit esse secundum propriam naturae suae quiditatem absolute non concernens aliquam extraneam naturam, qua formaliter seu qualitative sit id, quod est secundum suam substantialem existentiam. Quod patet non modo in simplicibus substantiis, verum etiam in compositis quae inquantum substantiae sunt nihil habent sibi admixtum, quo formaliter seu qualitative substantiae sint. »

[2] DAC, 3 (2), p. 14-15 : « Unde Commentator dicit Super III *Metaphysicae* et Super IV *Caeli et mundi*, quod efficiens causa et finalis non sunt in separatis ».

[3] Eckhart, *In Ioh.*, éd. K. Christ, J. Koch, LW 3, Stuttgart/Berlin, 1936, n. 443, p. 380 : « Hinc est quod metaphysica, cuius subiectum est ens in quantum ens, duas tantum causas intrinsecas considerat ; physica autem, cuius subiectum est ens mobile in quantum mobile, non duas tantum intrinsecas, sed etiam extrinsecas causas speculatur » ; *Expositio in libri Genesis*, éd. K. Weiss, LW 1, Stuttgart, 1964, n. 4, p. 187 : « Metaphysicus rerum entitatem considerans nihil demonstrat per causas extra, puta efficientem et finalem » ; *Liber parabolarum Genesis*, éd. Weiss, LW 1, Stuttgart, 1964, n. 121, p. 586 : « Primus philosophus, ipsum quod est, ut est ens considerans, nec efficiens nec finem considerat, utpote extra ens et id quod ens. »

[4] *De magis et minus*, 3 (1), p. 49 : « Sed hoc est, secundum quod cadit sub consideratione primi philosophi, qui considerat ens inquantum ens, ubi secundum hoc id, quod realis et magis secundum rationem entis qualitative informat » ; *Ibid*, 3 (2), p. 50 : « Secus autem est secundum considerationem naturalis philosophi, qui considerat res, inquantum in eis invenitur motus et transmutatio » ; *De sub. theol.,* 2 (1), p. 279 : « Sic in proposito circa subiectum naturalis scientiae considerandum. Non enim omnia, quae in hac scientia considerantur, conveniunt in una ratione univoca subiecti, quod est corpus mobile seu ens mobile, quod verius dicitur. »

[5] DORP, IV (5-6), p. 169 : « Ad huius evidentiam considerandum, quod duobus modis aliquod ens tendit ad suum complementum, quod sibi competit secundum actum et formam. Uno modo, secundum quod consideratur in ordine ad suas causas, et hoc quoad primum modum praenominatum in principio. Alio modo, secundum quod

représente la voie naturelle par la génération, où la chose s'actualise et tend vers sa perfection par le mouvement physique[1]. La génération ordonne les étants naturels dans un genre commun et une espèce, cet ordre doit être cependant distingué de l'ordre par soi des parties de la définition entre elles et du rapport essentiel que la définition entretient avec le défini[2]. La seconde perfection consiste en une autre actualisation : l'attribution du genre à l'étant ne se fait pas en vertu d'une considération logique, purement abstraite, mais selon le rapport par soi et essentiel que l'étant considéré entretient avec son être quiditatif, dont l'acte dépend d'un autre principe, l'intellect. Ces deux actualités qu'un étant peut recevoir doivent être reconduites à deux types de prise de forme : la première réside dans la formation par le processus de génération physique qui confère une forme substantielle à la chose naturelle, la seconde désigne l'information supplémentaire fournie par l'intellect à l'égard de cette même chose. Par là, l'intellect accorde à la chose un supplément formel en la constituant *in quid*, en son être quiditatif, comme il faudra l'expliquer de manière plus approfondie dans la troisième partie de cette étude qui traite plus précisément du rapport de l'étant naturel à l'étant en tant qu'étant dans le cadre de la problématique épistémique et noétique.

Cherchons à spécifier quelque peu l'étant naturel, non plus d'après le mouvement de génération et de corruption dans lequel il est pris, mais en ses marques caractéristiques. La chose physique est bien une chose réelle et une première intention, car elle existe à l'extérieur de l'intellect dans le domaine de la nature[3]. Elle est une substance composée, par conséquent, matérielle, corporelle et sensible, qui supporte des accidents et des propriétés grâce auxquels elle se meut et agit. Aussi la chose naturelle agit par le truchement de ses dispositions accidentelles et elle n'opère que de manière extérieure, instrumentale et corporelle[4]. Comme telle, elle possède des parties, qui ne sont pas les parties essentielles de la définition, mais les parties matérielles postérieures au tout, comme les os et le sang, dans le cas des animaux, la

---

consideratur res quoad rationem suae quiditatis et essentiae absolutae, scilicet in eo, quod est ens, et hoc quoad secundum modum praenominatum. »

[1] DORP, IV (7), p. 170 : « Primo istorum modorum tendit res ad suum complementum per viam generationis » ; DORP, IV (34), p. 179 : « Sicut enim in re procedente ad actum complementum per viam generationis materia secundum diversos gradus magis et magis participat de perfectione ultimi et complementi actus, ut supra dictum est, sic tamen, ut ex actu et potentia non fiat compositio ».

[2] DA, 3 (3), p. 54 : « Sunt autem talia principia generum vel specierum inquantum huiusmodi, id est inquantum genera vel species, non inquantum ex principiis generationis et compositiis naturae ipsa genera vel species determinatur in individua, sed inquantum considerantur secundum suas quiditates habentia secundum hoc quaedam principia formalia, quae sunt partes formae et sunt ante totum. »

[3] DQE, 6 (3), p. 170 : « Utrumque istorum, scilicet et humanitas et homo, est res naturae et res primae intentionis ».

[4] DA, 18 (8-9), p. 114.

tête, le pied et les autres organes[1]. D'où le fait qu'elle ne constitue pas avec eux une unité essentielle et par soi, mais plutôt un agrégat, un *simul totum*[2]. Parce que les principes de la nature y sont mêlés et indistincts, elle forme un mélange : un *mixtum*[3].

Qui plus est, chacune des substances sensibles est individuelle, c'est pourquoi Dietrich les qualifie d'*ens hoc ut hoc*, non pas au sens quiditatif précisé plus avant qui fait de ceci un *quid* déterminé formellement, mais en tant que chaque chose est ici et maintenant (*ens ut nunc*)[4]. La nature est le principe de la procession des individus par la voie de la génération. Or il semble que sur ce point Dietrich sépare radicalement deux principes d'individuation : l'un naturel, la matière désignée, et l'autre métaphysique[5] par lequel l'étant est compris dans son unité essentielle comme *ens simpliciter*. Cette individualité métaphysique peut s'appliquer aux substances séparées et aux anges, ce qui s'oppose à la thèse de Thomas d'Aquin selon laquelle chaque Intelligence forme à elle seule un genre. Cette conception alternative de l'individualité explique que chaque étant est une unité métaphysique par soi, ce qui sera

---

[1] DORP, III (24), p. 164.

[2] DQE, 5 (3), p. 166 : « Et sic, secundum quod dicit Philosophus, Plato aggregatum ex specie et individuo vocavit quoddam simul totum, in quo species formaliter se habet, individuum in eo, quod individuum, materialiter et subiective. » Cf. Aristoteles Latinus, *Metaphysica*, VII, 10, XXV 3.2, p. 151 : « Corpus uero et huius partes posteriora sunt hac substantia, et diuiditur in haec et in materia non substantia sed simul totum. Eo quidem igitur quod simul totum priora haec, est ut, est autem ut non. Neque enim possunt esse separata ; non enim qui quocumque modo se habens digitus animalis, sed equiuocus qui mortuus. » Au sujet de la notion d'individu et de *simul totum*, voir : C. König-Pralong, « Figures fantômes de Platon dans la philosophie scolastique. La traduction *synolon–simul totum », Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie,* 2, 54, 2007, p. 386-406.

[3] DA, 3 (1), p. 52 : « Sunt autem entium principia duobus modis. Unus, videlicet eorum, quae sunt principia compositionis seu constitutionis alicuius entis secundum naturam speciei, inquantum tamen huiusmodi ens secundum speciem determinatur in sua individua. Sunt autem talia principia entis in rebus compositis materia et forma, miscibilia in mixto, anima et corpus » ; DORP, IV (36), p. 179. Voir les traités physiques, *Tractatus de miscibilibus in mixto*, éd. Wallace, p. 29-47 et *Tractatus de elementis corporum naturalium*, éd. M. R. Pagnoni-Sturlese, p. 55-93, in Dietrich von Freiberg, *Opera omnia*, Tomus IV. *Schriften zur Naturwissenschaft. Briefe*, CPTMA, II, 4, Hambourg, 1985. Pour une analyse de la physique chez Dietrich de Freiberg, voir K. Flasch, *Dietrich von Freiberg*, 2007, p. 585-689.

[4] DORP, V (33), p. 190 : « Constat autem quod, omnes formae, quae sunt in natura generabili et corruptibili, sunt hae et individuales. Obiectum autem intellectus non est ens hoc ut hoc, sed ens simpliciter. Cum igitur natura in rebus generabilibus et corruptibilibus non faciat secundum actum existere nisi haec et individualia, ens autem simpliciter autem facit solum per individuorum factionem sive successivam continuationem […] si dicamus ens simpliciter totam speciem, quae complectitur omnia individua –, non habet esse in natura nisi in potentia per individuorum successivam continuationem ; cum autem ens simpliciter, quod est obiectum primum intellectum, sit ens secundum actum. »
DORP, V (17), p. 184 : « Simpliciter dico, ut excludatur ens ut nunc inquantum huiusmodi ».

[5] DII, II, 18, p. 27 ; DII, II, 27, p. 165 ; *De luce et eius origine*, 10, p. 17. Dans ces passages, Dietrich définit l'individualité comme le fait d'avoir des parties postérieures au tout (« habere partes posteriores toto »), ce qui indique qu'elle est seconde par rapport avec l'essence qu'elle individualise. Dans le *De luce*, II, (26-27), Dietrich critique l'individuation par la matière pour la raison qu'elle n'explique pas la singularité des substances séparées. Mais il semble que ce principe d'individuation convienne aux les choses naturelles et composées. Voir sur ce point, T. Suarez-Nani, *Les Anges et la philosophie*, chp. 2, Paris, Vrin, 2002 ; *Id*., « Remarques sur l'identité de l'intellect et l'altérité de l'individu », in *Albert le Grand et sa réception au Moyen Âge. Hommage à Zénon Kaluza*, Fribourg, 1998, p. 96-115.

approfondi par la suite dans la troisième partie. Dans la mesure de notre analyse, notons seulement que Dietrich ne critique pas le principe d'individuation thomasien, la matière désignée sous la catégorie de quantité, et il semble pour partie l'accepter dans le domaine physique[1]. La nature ne produit que des individus et ne réalise l'*ens simpliciter* en acte que dans la succession continue des substances singulières. Or la totalité de l'étant ne peut être saisie que du point de vue de l'intellect, c'est pourquoi l'*ens simpliciter*, l'objet propre de la métaphysique, est dans une certaine mesure constitué par l'intellect.

La métaphysique définie par Dietrich de Freiberg est trans-empirique, il s'agit des déterminations communes aux substances individuelles que seul l'intellect peut saisir, parce qu'il a un point de vue sur la totalité de l'étant. L'auteur pose les fondements d'une ontologie formelle et catégorielle qu'il distingue de la physique. De manière négative, et par exclusion, Dietrich discrimine son objet en séparant les méthodes de la métaphysique, de la physique, des mathématiques et de la logique[2]. Nous l'avons vu, il refuse que les catégories soient dérivées selon les modes de prédication, car l'analogie prédicamentale ne doit pas être comprise sur le mode de la mise en rapport attributive des prédicats au sujet, ni sur l'unité focale de signification *ad unum*, car les catégories composent les dix genres réels de l'être, et non dix manières de signifier. Le rapport des catégories à la substance ne forme pas un agrégat sémantique[3]. À la différence de la division de l'étant de Thomas d'Aquin, Dietrich procède par la reconduction de l'étant et des accidents à leur principe d'être. Il refuse tout autant que les catégories soient étudiées par le physicien et déduites de l'étude du mouvement, comme c'est le cas dans la *Physique*[4] dont la méthode seulement probable est incapable d'expliquer leur dérivation essentielle.

---

[1] DA, 3 (1), p. 52 : « Per huiusmodi principia, quaecumque sint, et sunt communia toti alicui generi vel speciei, determinatur natura generis vel speciei in sua individua. Et ideo communiter loquentes de principiis seu causis individuationis aliqua de iam dictis vocatis principiis inducunt pro causis seu principiis individuationis. »

[2] C'est ce que met en évidence K. Flasch, in *Dietrich von Freiberg*, p. 110 : « Er grenzt das Feld der Ersten Philosophie schärfer ab von Physik und Logik. Er sucht eine Metatheorie zu Metaphysik, Naturphilosophie und Logik ».

[3] DQE, 6 (2), p. 170 : « Sicut autem dictum est gratia exempli de specie, quae est homo, et sua quiditate, quae est humanitas, inquantum utrumque est res rationis et res secundae intentionis, sic dicendum est de genere, verbi gratia de animali, quod secundum praemissum modum est etiam quoddam simul totum, id est aggregatum ex genere et supposita sibi specie, inquantum est res rationis. Cuius aggregati forma et per consequens quiditas est animalitas designans totalitatem generis inquantum tale genus. Partes autem huius formae sunt corpus, animatum, sensibile. Quae partes formae ad invicem aggregatae sunt definitio animalis. Secundum eundem modum negotiandum de aliis generibus et speciebus et quiditatibus eorum in genere substantiae. »

[4] *De magis et minus*, 4 (2-3), p. 50 : « Liber enim ille *Praedicamentorum*, traditus est a Philosopho secundum famositatem quandam et probabilitatem magis quam secundum exquisitatem veritatem, ut innuit ibidem Philosophus et commentator Averroes hoc manifeste dicit. Unde consideratio naturalis philosophi magis habet locum in libro illo, scilicet *Praedicamentorum*, quam in *Prima philosophia*, quia naturalis philosophia magis colligitur ex probabilibus et famosis sententiis quam prima philosophia, quam decet ex magis certis docere. »

Bien qu'elles diffèrent par leur méthode d'investigation, il n'en reste pas moins que la métaphysique et la physique partagent un même domaine d'objets, autrement dit, le même sujet, comme l'écrit Dietrich. Ce qui fonde l'unité de leur genre, leur matière, les distingue pourtant. La physique considère les objets qui ont en commun d'être pris dans le mouvement, alors que l'unité du sujet de la métaphysique repose sur une analogie par soi à la substance. La primauté de l'objet de la métaphysique est essentielle, pour la physique, cette primauté est tirée de la priorité temporelle de l'antérieur et du postérieur[1]. Ce qui est susceptible d'être saisi comme étant en tant qu'étant est une substance naturelle, composée, une chose de la nature. La nature semble bien être partie prenante dans l'étude métaphysique de l'étant catégoriel : elle en est le sujet. Le domaine de ce qui est catégorisable recouvre le règne de la nature. Appartenir au domaine des choses physiques prescrit même une condition nécessaire pour entrer dans le domaine catégorial. Ceci se vérifie au troisième chapitre du *De origine* où Dietrich formule trois conditions nécessaires pour qu'un étant entre dans une des catégories. La première formule justement que l'étant considéré soit un étant naturel[2]. Pour être susceptible d'être catégorisé, un étant doit donc nécessairement être soit une chose naturelle, soit quelque chose s'y rapportant : les dispositions naturelles, les accidents et les propriétés comme la quantité et la qualité ou les dispositions relatives et les six catégories circonstancielles qui sont obtenues en vertu de la comparaison de la substance avec le référentiel naturel. Cette première condition, la naturalité de la chose considérée, exclut les réalités de seconde intention hors du domaine catégorial[3], ainsi que les purs êtres de raison,

---

[1] Par exemple, la métaphysique et la physique se différencient par la manière dont elles se rapportent à la qualité, cf. DNC, 57 (1-2), p. 124-125 : « Est autem hic attenda quaedam differentia. Secundum considerationem enim primi philosophi, qui considerat intentiones huius nominis per attributionem ad aliquam unam prima per prius significatam per hoc nomen "qualitas", secundum hoc, inquam, prima ratio qualitatis et primam intentionum significata per hoc nomen invenitur in forma substantiali. Ubi enim aliqua forma essentialius et realius qualificat sive qualitative informat secundum rationem entis, ibi per prius invenitur ratio huius nominis. Unde Philosophus in V *Metaphysicae* et Commentator ibidem dicit, quod intentio sive modus huius nominis, qui invenitur in substantis est verus. Secundum physicus autem, qui cadit a consideratione entis inquantum ens in eam considerationem, quae concernit motum et transmutationem, ea, quae sunt per se et primo actionum et passionum principia, constituuntur priora et magis propria. Huiusmodi autem sunt qualitates tertiae speciei qualitatis. Vera igitur et realis natura huius generis, scilicet qualitatis secundum naturalem philosophum, in hoc videtur consistere, ut ipsum sit vere ens secundum rationem entis saepe praedicatam per modum tamen accidentis realiter et naturaliter sic informans substantiam, ut per se et primo sit alicuius actionis vel passionis principium. Et sic propriissime et strictissime sumendo natura qualitatis solum invenitur in tertia specie qualitatis, sicut et motus secundum Philosophum in VII *Physicorum*, quamvis aliae species dicantur qualitates secundum communem denominationem et assimilationem ad istam. »

[2] DORP, III (3), p. 158 : « Primo enim oportet, ut sit aliqua res naturae sive ut importet aliquam rem naturae : Entia enim, quae sunt in genere secundum iam dictam considerationem, sunt per se et participant ordinem per se, quod non competit nisi rebus naturae. »

[3] DORP, III (14), p. 161 : « Propter primum enim istorum trium, quae praedicata sunt, scilicet quod ordinabile in genere importat aliquam rem naturae, res rationis, quae sunt res secundae intentionis, non sunt in genere : non enim important quaedam entis naturam. »

les post-prédicaments et les transcendantaux, pour la raison qu'ils n'appartiennent pas en propre au domaine physique[1]. Elle stipule que le domaine de la réalité catégoriale se fonde sur celui des choses de la nature. La deuxième condition exige que l'étant soit considéré dans son être spécifique[2]. Il faut que l'étant soit complet, qu'il soit en acte et appartienne à une espèce propre, ce qui est le cas des dix genres catégoriels. Sont donc évincés de l'ontologie catégorielle les étants en puissance et les propriétés privatives. Le troisième préalable énonce qu'il faut qu'il y ait au moins deux étants dans ce genre et qu'ils doivent participer d'une raison commune. De la sorte se trouvent exclus de l'enquête catégoriale Dieu[3], le premier principe, et les Intelligences au motif qu'elles n'ont pas de communauté de nature par laquelle elles formeraient un genre[4]. Par là, l'analyse prédicamentale de Dietrich évince la question traditionnelle de la *translatio in divinis* et le problème savoir si et dans quel sens les catégories peuvent être rapportées à Dieu[5]. En effet, Dieu ne partage pas de raison commune avec les étants naturels susceptibles d'entrer dans l'ordre catégoriel.

b) Métaphysique et mathématique

L'exclusion des causes efficientes et finales hors de la métaphysique, et la séparation des domaines entre l'ontologie et la physique, divise des quatre causes aristotéliciennes entre

---

[1] DORP, III (15), p. 162 : « Eadem ratione et ea, quae dicuntur postpraedicamenta, a coordinatione generum excluduntur : nulla enim naturalis dispositio habet inesse alicui ex hoc, quod simul est alteri secundum tempus vel secundum locum, vel prius dignitate vel tempore, nisi forte per accidens ; et si aliqua eorum important aliquam naturam in substantia vel circa substantiam, secundum hoc non cadunt a coordinatione vel natura alicuius generis. Sunt autem et ista determinata et distincta magis secundum famositatem et probabilitatem quam secundum veritatem. Si autem sunt ipsa postpredicamenta aliquid secundum realem philosophum, tunc non sunt nisi quaedam communiter accidentia vel habentia modum communiter accidentium rerum naturalium ordinabilium in genere. »

[2] DORP, III (17), p. 162 : « Propter secundum autem praedictorum, ubi dictum est de complemento entis ordinabilis in genere, principia generum intrinseca non sunt in genere nisi per quandam reductionem, inquantum invenitur in eis quasi per quandam inchoationem et originem aliquid de ratione entium completorum. Non enim important ens completum secundum actum specificum, quod requiritur ad hoc, quod aliquid sit simpliciter et per se ordinabile in genere ratione praedicta. »

[3] DORP, III (36), p. 168 : « Propter tertium praedictorum in principio huius particulae primum omnium entium principium non determinatur ad aliquod genus. Oportet enim, ut ibi dictum est, ea, quae sunt unius coordinationis secundum genus inquantum huiusmodi esse unius rationis. »

[4] DORP, III, (37), p. 168 ; *De mens.*, 2 (43), p. 224 : « De differentia autem eius ad ea, quae vere sunt extra, immo supra genera praedicamentalia, ut prima causa et intelligentiae, si essent, secundum quod posuerunt philosophi, superfluum est tractare. »

[5] C'est pour répondre au problème de la *translatio in divinis* qu'Henri de Gand formule la distinction entre la *ratio praedicamentalis* et *res praedicamentalis*, in *Summa*, art. 32, qu. 2, éd. R. Macken, p. 36. Nous observons que Dietrich reprend à son compte ces outils conceptuels sans accepter la ligne argumentative générale qui montre que la raison des catégories peut être appliquée à Dieu.

les causes extrinsèques et intrinsèques. Cette division entre les causes internes, les éléments, la forme et la matière, et les causes extrinsèques, efficientes et finales, sépare la philosophie première de la philosophie seconde. Or, il convient de se demander pour quelle raison Dietrich de Freiberg opère cette répartition originale des savoirs. Un premier élément de réponse a déjà été donné lorsque Dietrich explique que cette réduction de la métaphysique à l'élément formel de la substance permettait de circonscrire son domaine d'étude, le sujet de cette science, par différenciation de celui de la physique, mais également de celui la théologie rationnelle, la science divine des philosophes. En effet, l'exclusion des causes efficientes et finales permet de différencier la métaphysique comme ontologie formelle de la science divine qui étudie, nous l'avons vu, l'étant en tant qu'il procède du premier principe dans un processus de retour : Dieu est à la fois l'origine et la fin des étants pris dans un cycle d'*excursus-recursus*, conformément à la théorie néoplatonicienne de l'émanation[1]. En considérant l'étant indépendamment de ses causes physiques, Dietrich entend démarquer la science de l'étant en tant qu'étant (qui englobe l'étude des catégories) de la métaphysique comme théologie. C'est ce qu'il asserte déjà lorsqu'il écrit que le *De origine* se place dans la lignée des philosophes et des péripatéticiens. Or nous avons insisté sur le fait que l'étant en tant qu'étant n'est autre que la chose physique, abstraction faite de ses causes efficientes et finales, et cette abstraction ne peut pas être réelle, sinon l'ontologie traiterait des êtres réellement séparés : Dieu, les substances simples et les Intelligences. L'abstraction métaphysique est une opération de pensée par où la chose naturelle est considérée selon sa forme, et non en relation à ses causes. En conséquence, le fait de définir le domaine physique par la causalité extrinsèque permet à Dietrich de délimiter le champ de la métaphysique[2]. Cependant, dans sa prétention à traiter du domaine de l'étant pris en soi, nonobstant les causes externes qui le déterminent, la métaphysique rencontre la concurrence de deux autres sciences : la théologie, science des êtres séparés, et les mathématiques, science qui étudie les formes séparables de la matière et séparées par le travail de l'abstraction. De ce fait, pour

[1] Dietrich n'ignore pas le processus d'émanation à l'œuvre dans l'étant comme en témoigne ce passage du *De intellectu et intelligibili* où il fait appel à l'autorité d'Augustin et Proclus et écrit : « Super quae quarto loco et super omnia ponit ipsum unum, in quo similiter advertendum est esse quandam interiorem transfusionem respectivam, qua illa superbenedicta natura sua fecunditate redundet extra in totum ens constituens illud ex nihilo per creationem et gubernationem, sicut tractat Augustinus *Super Genesim* […] Ex hoc patet quod illud unum, quod Proclus quarto loco et super omnia posuit, intellectualiter fecundum est. » (DII, I (9), 1, p. 142). Il cite ensuite la proposition 34 de l'*Elementatio theologica* : « Ubi etiam hoc advertendum est, quod, sicut omnia ab ipso intellectualiter procedunt, ita omnia in ipsum conversa sunt. Unde Proclus propositione 34 dicit sic : "Omne quod secundum naturam convertitur, ad illud facit conversionem, a quo et processum propriae subsistentiae habet" ».

[2] DORP, V (68), p. 199 : « Metaphysicus considerat ens inquantum ens, quae consideratio est entis per essentiam secundum rationem suae quiditatis circumscriptis a re suis causis, tam efficientibus quam finalibus ».

asseoir l'autonomie de la métaphysique, il faut en démarquer la méthode et la matière de ces deux autres sciences. En effet, si la métaphysique et les mathématiques traitent toutes deux de l'étant indépendamment de ses causes physiques, et abstraction faite de la matière et du mouvement, qu'est-ce qui permet encore de les différencier[1] ? Le problème de l''objet de la métaphysique est initié par l'affirmation d'Aristote au livre XI de la *Métaphysique*, et le commentaire qu'en donne Thomas d'Aquin :

> La physique traite des êtres qui ont en eux-mêmes le principe de mouvement ; la mathématique est une science théorétique qui traite des êtres immuables, mais non séparés. L'Être séparé et immobile est donc l'objet d'une science toute différente de ces deux sciences, s'il est vrai qu'il existe une substance de cette nature, j'entends une substance séparée et immobile, comme nous nous efforcerons de le démontrer. Et s'il existe une nature de cette sorte parmi les êtres, ce sera ici, en quelque manière, le divin, et ce sera le premier et le souverain Principe. On voit qu'il y a trois genres de sciences théorétiques, la physique, la mathématique, la théologie[2].

Cette triple division des sciences théoriques entre la physique, les mathématiques et la théologie se retrouve dans la Prologue du *De trinitate* de Boèce, et l'exposition qu'en donne Thomas d'Aquin[3] : la physique étudie ce qui est en mouvement et qui n'est ni séparé, ni séparable, au sens ontologique. En effet, la physique considère les formes prises dans la matière qui ne sont pas séparables des corps en mouvement. Les mathématiques sont la science des choses qui ne sont ni en mouvement, ni séparées, mais qui sont séparables, parce qu'elles étudient les formes abstraites de la matière et du mouvement. Or ces formes ne sont pas réellement séparées des objets étudiés, mais en vertu seulement d'une activité de l'âme : l'abstraction. La théologie a pour objet ce qui est immobile et séparé, au sens d'abstrait des conditions matérielles, mais qui n'est pas séparable par le travail de l'abstraction. Les substances séparées le sont selon l'être, ce qui signifie qu'elles sont réellement séparées du monde sublunaire.

Les mathématiques sont la science qui étudie les formes, abstraction faite de leurs causes externes, par conséquent du changement et de la matière[4]. Or cette séparation s'opère par une expérience de pensée (au sens de la *circumscriptio* chez Dietrich) car les formes sont bel et bien engagées dans une matière, et seule l'opération d'abstraction les en sépare. Dietrich distingue la séparation de l'abstraction, il désigne sous le nom de séparation la

---

[1] DORP, V (64), p. 200 : « Sed secundum hoc non videtur esse differentia inter metaphysicum et mathematicum. Uterque enim per causa formalem proprie considerat ea, quae insunt proprio subiecto per se. »
[2] Aristote, *Métaphysique*, XI, 7, 1064 a30-b3 ; Thomas d'Aquin, *In Met*. XI, lect. 7, n. 2260, p. 536.
[3] *Super Boeth. De trin.*, III, Proo (4-6) et *ibid*. qu. 5, corp., 1-3.
[4] Sur la théorie de l'abstraction et l'objet mathématique, voir : A. de Libera, *L'Art des généralités. Théories de l'abstraction*, Paris, Aubier, 1999, p. 32-49 ; O. Boulnois, « *Abstractio metaphysica*. Le séparable et le séparé de Porphyre à Henri de Gand », in M. Pickavé (dir.), *Die Logik des Tranzendentalen. Festschrift für J. A. Aertsen*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2003, p. 37-59.

séparation réelle et naturelle des êtres séparés, objets de la théologie ou de la science divine, et par abstraction celle qui résulte d'une opération de pensée[1]. L'abstraction est la méthode propre des mathématiques, si bien que terme d'abstraction ou de sciences abstractives s'impose progressivement comme un synonyme de mathématique : les mathématiques considèrent séparément ce qui est réellement uni dans la chose naturelle. La métaphysique étudie soit les entités réellement séparées du mouvement et de la matière, et alors elle est science divine et théologie, soit ce qui est le résultat d'un acte d'abstraction de pensée, au sens où elle isole l'étant de ses causes efficientes et finales. Étant donné qu'elle procède par abstraction des réalités engagées dans une matière, l'ontologie, dont l'objet est l'étant en commun, témoigne d'une certaine proximité avec la méthode mathématique[2]. L'ontologie et les mathématiques ont en commun avec la physique de considérer les formes qui sont engagées dans la matière, mais en ce que leur méthode procède par abstraction de la matérialité, la matière de ces sciences diffèrent. Leur sujet provient d'une abstraction et en tant qu'il est séparé, il s'apparente à celui de la théologie, science des êtres séparés de la matière. La différence avec la théologie s'établit sur le fondement de cette abstraction : concernant la science de l'étant en commun et les mathématiques, elle est la résultante d'une activité de pensée, alors que les substances séparés et Dieu sont des formes pures réellement séparées, selon l'être[3].

---

[1] DAC, 36 (1), p. 42-43 : « Ad hoc autem, quod arguebatur de proprietate separationis et unionis, quasi in hoc importetur contradictio, sciendum primo, quod aliud est abstractio, aliud autem separatio : abstractio enim est opus rationis, secundum quod dicuntur abstrahi mathematica a rebus et passionibus physicis, quae subiacent motui et transmutationi, et universalia similiter abstrahuntur a particularibus, et si qua sunt similia. Separatio autem est opus naturae, ad cuius perfectam rationem primo ocurrit, ut id, quod dicitur separatum, non sit corpus ; secundum, quod non sit forma vel virtus in corpore corporalis ; tertium, ut non subiaceat passionibus et universaliter accidentibus corporalibus, ut sunt dimensiones et alia accidentia naturae. » Dans ce texte, Dietrich distingue la séparation réelle réservée aux substances séparées selon l'être (selon la nature) et l'abstraction qui est une opération de l'esprit (selon la raison). En ceci, il témoigne de l'influence de la division des sciences par la séparation des deux sens de l'abstraction : la distinction entre les êtres séparés (*abstractio rei a re*) et abstraits (*abstractio intentionis a re*) chez R. Bacon, *Quaestiones supra libros quattuor Physicorum Aristotelis*, éd. Delorme, *Opera hactenus inedita Rogeri Baconis*, VIII, Oxford 1928, p. 71.

[2] Cette parenté entre la métaphysique et les mathématiques est posée par Avicenne dans les deux premiers chapitres du premier traité de sa *Métaphysique*. À cet endroit, il établit premièrement que la métaphysique est une science, puis il détermine son sujet propre, et enfin, son rapport aux autres sciences. Avicenne remarque que la métaphysique prend en charge certains objets comme le nombre ou la mesure qui sont abstraits de la matière. La métaphysique considère ces objets indépendamment de leurs conditions individuelles et sensibles, ce qui la rapproche de la méthode d'abstraction mathématique.

[3] Thomas d'Aquin, *In met*., Proo., p. 2 : « Quamvis autem subiectum huius scientiae sit ens commune, dicitur tamen tota de hos quae sunt separata a materia secundum esse et rationem. Quia secundum esse et rationem separari dicuntur, non solum illa quae nunquam in materiae esse possunt, sicut Deus et intellectuales substantiae, sed etiam illa quae possunt sine materia esse, sicut ens commune. »

À la fin du V^e^ chapitre, Dietrich propose une division des sciences selon deux critères : leur genre et leur méthode de définition[1]. Dans un premier moment, il distingue la métaphysique de la physique : la science de l'étant en tant qu'étant définit son objet selon sa raison propre, sa forme, sans égard pour les causes efficientes et finales[2]. L'objet propre de la métaphysique est l'essence et la quidité de la chose, de ce fait, elle le définit par sa cause formelle. La définition et la démonstration de cette science se passe donc des causes extrinsèques. Au contraire, la physique démontre et définit selon l'agent qui est dans le sujet en vue d'une certaine fin, or la réalisation de cette fin n'est possible que par le concours de la matière qui sert de support à ce processus téléologique ; c'est pourquoi la matière entre dans la définition des choses naturelles[3]. Dietrich distingue ensuite deux types de matière : l'une est la matière qui compose avec la forme l'un des éléments du tout substantiel, l'autre, la matière des parties postérieures au tout, la matière sensible et charnelle : les os, la peau et les organes – et il s'agit de celle qui entre dans la définition des choses naturelles. La matière comme élément du composé appartient au domaine de la métaphysique, même si elle n'entre pas dans la quidité de l'étant considéré, pour la raison qu'elle ne le fait pas connaître. De ce fait, la métaphysique procède uniquement par la cause formelle, alors que la physique définit son objet par la cause agente et la cause finale. La philosophie seconde inclut la matière sensible dans la définition de son objet. En raison de sa faiblesse entitative, la matière sensible ne peut ni définir la chose ni causer une intellection, mais elle entre cependant dans la définition des choses de la nature parce qu'elle est le substrat de leur processus d'achèvement.

Le problème, nous l'avons vu, provient du fait que les mathématiques sont, tout comme la métaphysique, une science abstractive qui démontre son objet par sa cause formelle[4], ce qui amène Dietrich à distinguer ces deux sciences, non plus en vertu de leur méthode de division et de démonstration, par où elles ne diffèrent pas, mais en raison de leur sujet (leur domaine) et selon un certain mode de ce même sujet. Le sujet de la métaphysique

---

[1] DORP, V (60-69), p. 199-201.

[2] DORP, V (61), p. 199 : « Quia metaphysicus considerat ens inquantum ens, quae consideratio est entis per essentiam secundum rationem quiditatis circumscriptis a re suis causis, tam efficientibus quam finalibus, hinc est quod solum definit per causam formalem [...] Talis enim modi vel proprietatis ispa res per suam essentiam potest esse causa secundum rationem suae quiditatis circumscriptis ab ea re omnibus causis tam efficientibus quam finalibus. »

[3] DORP, V (62), p. 62 : « Non sicut in naturalibus, ubi de substantia demonstratur aliqua res naturae, quam oportet per agens inesse in subiecto : agens autem non facit huiusmodi rem in substantia nisi in ordine ad aliquem finem. Igitur in naturalibus ad integritatem definitionis oportet concurrere cum forma rei causam efficientem et finem. Et quia agens, quod agit determinatam naturam in determinato subiecto ad determinatum finem, non agit nisi ex determinato subiecto vel materia, ideo materia cadit in definitione naturali. »

[4] DORP, V (63), p. 63 : « Mathematicus autem, quia abstrahit a motu et a materia, hinc est, quod nec materiam nec efficientem nec finem in definiendo concernit. Solum enim considerat quae secundum rationem formae insunt, et definit et demonstrat solum per causam formalem. »

est l'étant en tant que tel et ce qui appartient par soi à l'étant, les parties ou les propriétés de l'étant[1]. À l'inverse, les mathématiques ont pour objet propre l'étant pris sous un genre déterminé : la quantité[2]. Les objets mathématiques et leur parties constitutives ne partagent pas la communauté de la raison d'étant par où ils constitueraient l'unité d'un genre réel[3]. Il en résulte qu'il n'y a pas de communauté générique entre les objets mathématiques qui cependant forment un ensemble, non en vertu une nature commune qu'ils partageraient, mais par une recollection opérée par l'intellect. De plus, les parties et les propriétés de l'objet mathématiques ne s'y rapportent pas selon l'ordre générique et réel imposé par la raison d'étant, il est purement logique. Les principes propres de la raison d'étant définissent les contours de la métaphysique et échelonnent son rapport aux autres sciences. Le domaine de la métaphysique est celui des choses prises dans la communauté de la raison d'étant, alors que les objets mathématiques ne sont ni des étants, ni des parties de l'étant, ni quelque chose de l'étant, mais des formes envisagées indépendamment de leur acte d'être et de leur sujet naturel.

Cette différence structurelle entre les mathématiques et la métaphysique est confortée par le mode sur lequel elles se rapportent à leur sujet qui va séparer radicalement ces deux sciences théoriques formelles. En effet, la métaphysique considère les formes en tant qu'elles appartiennent au domaine physique. Son objet a donc une existence et un mode d'être naturel[4]. L'étant en tant que tel et les propriétés qui lui reviennent par soi ne sont pas autre chose que substance naturelle composée et ses accidents qui est considérée sous un autre point de vue. L'abstraction qui spécifie en propre les mathématiques implique, pour sa part, que leur objet soit détaché de toute condition naturelle[5]. Les mathématiques abstraient la forme

---

[1] DORP, V (66), p. 201 : « Metaphysicus enim considerat ens inquantum ens et ea quae sunt entis per se sive secundum rationem partium entis sive rationem proprietatum entis. »

[2] DORP, V (51), p. 196 : « Unde manifestum est, quod huiusmodi ens, scilicet pure mathematicum, habet eum ordinem in suis partibus, quem acquirit secundum illum modum essendi, in quo constituitur per intellectum. Et quia autem entia abstrahunt ab omni natura et naturae principiis, ideo cadunt extra genus, proprie loquendo, nisi forte secundum logicam considerationem reducantur ad genus, et ad unum genus, quod est quantitas, quod tamen secundum realem considerationem non est unus. »

[3] DORP, V (66), p. 201 : « Mathematicus autem considerat ens determinati generis, quod quidem quamvis sit pars entis simpliciter, inquantum tamen ipsum considerat mathematicus, ratio entis in communi non descendit in ipsum ut partem eius. »

[4] DORP, V (67), p. 201 : « Differunt etiam metaphysica et mathematica in modo subiecti. Metaphysicus enim considerat ea, quae insunt, secundum rationem quiditatis et formae repertae apud naturam et habentis modum naturae. »

[5] DORP, V (67), p. 201 : « Mathematicus autem considerat ea, quae insunt, secundum rationem formae abstrahentis ab omni natura et principiis naturae secundum determinationem intellectus agentis hunc modum essendi in eis. » Également, DORP, V (50), p. 195 : « Ea, quae pure sunt mathematica, scilicet de quibus considerat arithmeticus et geometer. […] unde in sui consideratione abstrahunt ab omni ente naturae et naturae principiis inquantum huiusmodi. »

considérée, non seulement de la matière, mais également de la nature et de tout principe physique. L'intellect agent abstrait les formes mathématiques de leurs conditions naturelles, or ce n'est pas le mode sur lequel la métaphysique se rapporte à son objet propre qui demeure bien une forme prise dans le domaine de la nature. Le mode d'être de la forme envisagée par l'un et l'autre n'est pas identique puisque, dans le cas de la métaphysique, il est déterminé par la nature, et celui des mathématiques, par l'intellect agent. D'un côté, il s'agit d'une forme naturelle et d'un mode d'être réel, de l'autre d'une détermination psychique qui leur confère un mode d'être intellectuel. Si on suit l'exemple canonique du triangle équilatéral[1] ayant trois angles égaux, sa définition ne correspond pas à une forme naturelle, elle tire son être ou son mode d'être, de l'idéalité que lui confère l'intellect agent en l'abstrayant de ses conditions naturelles. Il y a bien des choses triangulaires dans la nature, mais aucune n'est équilatérale, de sorte que la définition du triangle n'est pas déduite d'un donné empirique, mais est construite de manière purement idéale. Les sciences métaphysiques et mathématiques partagent bien la définition par la cause formelle, mais elles se distinguent par leur sujet et le mode d'être de leur objet propre : forme naturelle dans un cas, idéale et donnée par l'intellect dans l'autre. La métaphysique abstrait son objet propre du mouvement, non de la matière comme sujet, alors que les mathématiques abstraient les formes idéales à la fois du support matériel et sujet du mouvement. Nous reviendrons en troisième partie sur le mode d'être des objets intellectuels, la quidité, pour la différencier des formes idéales de la géométrie, ainsi que sur les actes de l'intellect qui leur correspondent, en différenciant la constitution intellective de l'opération d'abstraction que Dietrich semble réserver aux mathématiques.

Dans le cadre de ce chapitre, nous voudrions pour conclure insister sur le fait que l'objet de l'ontologie est la même chose physique prise sous un autre aspect, c'est-à-dire indépendamment de ses causes, ce qui ne signifie pas abstraction faite de toute condition ou de tout principe naturels. La métaphysique délimite son champ d'étude par rapport à la physique et aux mathématiques. Elle partage le même sujet que la philosophie seconde, mais en diffère par le mode sur lequel elle se rapporte à la chose naturelle, et surtout par la méthode par laquelle elle examine l'étant, abstraction faite des causes efficientes et finales, alors que la physique procède par le mouvement. La métaphysique emploie la même méthode que les mathématiques puisqu'elle est une science qui définit formellement ses objets, cependant la manière ou le mode sur lequel elles se rapportent à leur sujet, c'est-à-dire leurs matières respectives, les distinguent : les mathématiques considèrent les formes idéales obtenues par un

[1] DORP, V (67), p. 201 et de manière plus précise, V (51), p. 196

travail d'abstraction totale de toutes les conditions naturelles par la raison, l'ontologie considère sous la raison de sa quidité la chose naturelle dont la matérialité est le substrat physique.

Conclusion partielle première partie

De origine rerum praedicamentalium donne une classification des catégories qui se comprend dans le contexte des commentaires aux *Catégories* d'Aristote et dans le cadre des discussions que suscite ce traité à la fin du XIII^e^ siècle. Dietrich adopte une position radicale dans le débat consistant à savoir s'il s'agit d'une œuvre de logique, de sémantique ou d'ontologie. Selon lui, les catégories ne sont pas des prédicats, mais des parties, les modes conséquents de l'étant et les propriétés de la substance. Les prédicaments ne sont pas des modes de signifier, mais autant de manières d'être de la substance. Dietrich refuse également à la logique sa fonction instrumentale et propédeutique dans la déduction des catégories, dans la mesure où les divisions conceptuelles ne peuvent pas proprement diviser l'être, ni fonder l'unité d'un genre. En effet, la prédication d'une chose de seconde intention à un sujet ne peut jamais former une unité par soi, mais seulement un agrégat sémantique. L'enjeu est de conférer à la liste des catégories sa scientificité et sa vérité. Cette exigence d'apodicité dans la division de l'étant forme le cœur du *De origine*. Pour Dietrich, les catégories ne sont pas des raisons conceptuelles superposées aux choses, elles révèlent la structure essentielle du réel. C'est pourquoi, la méthode d'organisation catégorielle est novatrice : il s'agit en effet d'une reconduction des prédicaments à leur principe d'être, ou la nature ou l'intellect. Par cette reconduction au principe, Dietrich met en lumière les articulations essentielles de l'étant et de ses accidents. Les catégories ne sont pour Dietrich ni des concepts ni des choses d'intention seconde, pour cette raison, l'analyse logique menée à leur propos est inapte à retranscrire les rapports nécessaires qui les lient à la substance. La logique s'en tient à des propos abstraits et des définitions vides qui ne peuvent pas proprement diviser l'étant[1]. Les prédicaments appartiennent au domaine extramental, c'est pourquoi ils sont le sujet du métaphysicien, le *philosophus realis*. En conséquence, l'ontologie catégorielle appartient de plein droit à la métaphysique comme science de l'étant en commun. Par sa critique de la division logique des prédicaments par les modes de signifier, le *De origine* se témoigne une proximité avec les théories réalistes des années 1280-1290, telles que celles de Simon de Faversham[2] et de Duns

[1] DQE, 12 (2-3), p. 196-200 ; DORP, III (12-14), p. 160-161.

[2] Simon de Faversham, *Quaestiones super libro Praedicamentorum*, éd. P. Mazarella, *Opera omnia*, I, Padoue, 1957, qu. 12, p. 83-84. Le commentaire aux *Catégories* de Simon de Faversham est daté vers 1280 et est antérieur au *De origine*. Simon montre que les catégories sont les dix genres réels de l'être. Il émet ensuite des réserves sur la possibilité de démontrer la division catégorielle et procède selon les modes de prédication pour

Scot[1] qui comprennent également les prédicaments comme des genres réels et la division de l'étant comme une division essentielle.

Cependant, les catégories ne correspondent pas à dix genres de chose ni à dix essences distinctes. L'analyse généalogique procédant par la reconduction des prédicaments à leur origine trace une démarcation entre celles dont le principe est la nature, et les autres qui doivent être reconduites à l'intellect. Formulée dans l'opposition de la nature et de l'intellect, cette bipartition entre les catégories de substance, qualité, quantité, et les sept suivantes paraît inédite. Néanmoins, Dietrich suit la ligne de partage que l'on trouve à la fois dans le *Liber de six principiis* et dans le *De trinitate* de Boèce, ainsi que dans le commentaire de Simplicius aux catégories qui distinguent les trois premières catégories (qui sont dans un sujet) et les sept autres (qui sont dites du sujet). Le critère organisationnel diffère toutefois chez Dietrich car il ne procède pas de la distinction des catégories intrinsèques et extrinsèques, mais du partage entre les catégories absolues et relatives. En ceci, la ligne prédicamentale du *De origine* prolonge les enseignements d'Albert le Grand qui avait souligné que les sept catégories avaient pour trait commun d'être relatives (*ad aliud*)[2]. La relation devient en quelque sorte une sur-catégorie qui régit la déclinaison des six autres[3]. Ce regroupement des six dernières

---

organiser la table des catégories. Il propose un schéma de la division de l'étant en trois modes : *esse non alio*, *esse in alio*, *esse ad aliud*. Cf. M. Pickavé, « Simon of Faversham on Aristotle's *Categories* and the *Scientia Praedicamentorum* », in *Medieval Debates on Aristotle's* Categories, p. 183-220. Le dénominateur commun entre la théorie de Simon et de Dietrich est l'importance que la théorie des catégories d'Henri de Gand (et par lui, celle de Simplicius) exerce sur les deux maîtres.

[1] Duns Scot, *Quaestiones super praedicamenta Aristotelis*, éd. R. Andrews et al., *Opera Philosophica*, I, St. Bonaventure, NY, 1999, en particulier qu. 1, p. 251 et qu. 11 « Utrum sint tantum genera genreralissima », p. 343-354, p. 350-351 : « Dicendum quod tantum sunt decem generalissima rerum, quorum distinctio non sumitur penes aliquid logicum, sed penes ipsas essentias. Ipsa enim intentio generalissimi est tantum variata numero in istis. Unde quoad illud quod difficultatis est, magis metaphysica quam logica. Ideo sufficienter hoc scitur quia est, quamvis forte metaphysicus debeat vel possit scire propter quid. » Au sujet de la dérivation des prédicaments, et de la déduction scotiste, voir les travaux de G. Pini, *Categories and Logic in Duns Scotus. An interpretation of Aristole's* Categories *in the late Thirteenth Century* , Leiden – Boston – Köln, Brill, 2002 ; *Id*., « The Transcendentals of Logic : Thirteenth-Century Discussions on the Subject Matter of Aristotle's *Categories* », in *Die Logik des Transzendentalen*, p. 140-159 ; *Id*. « Scotus on deducing Aristotle's Categories », in *La tradition médiévale des catégories*, p. 23-35, *Id*., « Scotus's Realist Conception of the Categories : His Legacy to Late Medieval Debates », *Vivarium*, 43/1, Leiden, Brill, 2005, p. 63-110.

[2] *In praedicamentis*, tract. I, chp. 7, éd. Borgnet, p. 164-165 ; *ibid*., tract. IV, chp. 2, p. 224-226 ; *Liber de six principiis*, I, chp. 1, éd. Meyer, p. 2 ; *Super Porphyrium de V universalibus*, II, 1, éd. Santos Noya, p. 18.

[3] Comme le remarque P. Porro (in *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale. L'*aevum*, il tempo discreto, la categoria "quando*", Louvain, Ancient and Medieval Philosophy, I/16, 1996) cette bipartition entre les catégories relatives et absolues provient en partie de la diffusion du commentaire de Simplicius. On la trouve également chez Gilles de Rome qui donne une division de l'étant entre *l'ens per se existens* (la substance), *in alio* (quantité et qualité) et les catégories qui signifient quelque chose par rapport à un élément extrinsèque (*in ordine ad aliquid*). Cf. Gilles de Rome, *De mensuris angelorum*, qu. 4, éd. Venetiis, 1503, f. 46R a-b : « Propter quod apparet quomodo differt relatio a substantia, qualitate et quantitate, quia haec tria praedicamenta significant ipsam rem, relatio vero significat ipsum ordinem vel ipsum respectum. Patet etiam quomodo relatio ab aliis 6. praedicamentis differt, quia illa sex non signifiant ipsum ordinem secundum sed rem et ordinem sive sub ordine. Ex hoc appareret illud dictum commune quod relatio non est aliquid sed ad aliquid […] reliqua vero sex

catégories sous la catégorie générale de l'être relatif se trouve aussi chez Henri de Gand. La catégorie de relation joue un rôle central dans la systématisation des six catégories mineures. Son statut pris entre les accidents inhérents, les formes survenues de l'intérieur (*formae intrinsecus advenientes*), et extrinsèques (*formae extrinsecus advenientes*) demeure problématique. Dietrich marque plus fortement la séparation entre les catégories absolues et relatives en les ramenant à deux principes d'être : les premières ont pour principe la nature, et les secondes dépendent de l'intellect. Qui plus est, l'idée que les catégories relatives sont causées ou produites par un acte de l'intellect a déjà été mise en avant par Albert le Grand qui montre qu'elles n'existent qu'en vertu d'une certaine comparaison introduite par la raison. De même, Henri de Gand a préparé cette idée en montrant que les catégories relatives sont des intentions fondées sur les trois genres de *res* que l'on peut trouver dans le réel, la substance, la quantité, et la qualité[1]. Les catégories relatives, en ce qu'elles sont des raisons, ou des modes posés sur les choses, requièrent bien pour le Docteur Solennel l'intervention de l'esprit. Il n'en reste pas moins que Dietrich en maintenant, d'une part l'existence extramentale des prédicaments, et de l'autre la constitution des catégories relatives par l'intellect, laisse problématique la façon dont l'intellect peut opérer en tant que principe catégorial vis-à-vis des choses d'intention première. La thèse selon laquelle l'intellect endosse un rôle causal à l'égard des prédicaments relatifs est vraiment originale, dès lors que les catégories relatives sont comprises comme des modes réels de l'étant concret.

La grande division de l'étant en ses dix genres catégoriels se fonde sur celle de la substance en ses accidents qui se décline selon les modes de la prédication par soi. En ceci, la division des prédicaments est essentielle, dans la mesure où les modes de la prédication par soi suivent la manière dont la substance cause ses accidents. Bien que Dietrich rejette la division logique des prédicaments par les modes de signifier, son ordonnancement des catégories semble être redevable de la systématisation thomasienne selon les trois modes de la prédication par soi. La prédication essentielle, qui provient du *Commentaire aux seconds analytiques*, offre un nouveau cadre pour penser le schéma des catégories, et devient le lieu commun d'un certain thomisme[2]. À cet égard, il est intéressant de noter que si la division de

---

praedicamenta sunt simul aliquid et ad aliquid, qui sunt res et ordo quia significant rem sub ordine », cité par P. Porro, *loc. cit*., p. 438.

[1] Comme nous l'avons mis en évidence plus avant, Henri de Gand qualifie les sept catégories relatives de « raisons » (*rationes*), « d'intentions » (*intentiones*), et même d' « idées » (*ideas*), in *Quodl.*, VII, qu. 1-2 et *Summa*, art. 25, qu. 5, p. 88-91 et p. 94.

[2] On trouve ses distinctions reprises dans la sémantique de la supposition des termes chez Guillaume Arnaud à la fin du XIII^{e} siècle : Guillaume Arnauld (Ps-Gilles de Rome), *Expositio dominii Egidii in Artem Veterem*, Venetiis, 1507, (réimp. Frankfurt 1968).

prédicaments selon les modes de la prédication par soi exerce bien une influence sur la conception de Dietrich de Freiberg, il refuse cependant la dichotomie initiale entre ce qui n'est pas dans un sujet (*non esse in subiecto = esse per se)* et ce qui est dans un sujet (*esse in subiecto = in alio*). Dietrich transforme en profondeur la division de l'étant entre ce qui existe *per se* et ce qui existe *per aliud*. Les neuf accidents catégoriels sont donc pris dans une dépendance au troisième principe innommé qui régit leur processus d'émanation à partir de la substance. La raison commune des catégories se fonde sur cette dépendance originaire à la substance, elles sont toutes *ex alio*. Les catégories procèdent bien de la substance comme de leur cause et de leur principe. En ce qu'il restitue à la préposition *per* tout son sens causal, l'ordre des prédicaments chez Dietrich de Freiberg adopte la structure d'une dérivation catégorielle. Les catégories sont les modes sur lesquels la substance se modifie ou se décline. Par conséquent, la flexion de l'étant en ses catégories est première par rapport aux modes de prédication qui la signifient. L'ordre des catégories provient de la dérivation essentielle de l'étant et épouse les contours du déploiement intrinsèque de la raison d'étant. Par ce troisième principe qui régit la dérivation des catégories, Dietrich montre que l'unité du genre catégoriel se fonde sur une analogie d'attribution[1]. Par cette analogie de l'être entre la substance et ses accidents, Dietrich maintient une verticalité dans la hiérarchie catégorielle. Toutes les catégories ne possèdent pas le même degré de réalité ni le même coefficient d'entité : les deux premières catégories, la qualité et la quantité, possèdent un moindre être par rapport à la substance, elles sont selon le deuxième mode de la prédication par soi, les sept autres ne sont pas des propriétés inhérentes des choses, elles tirent leur réalité de quelque chose d'autre qu'elles-mêmes. La dérivation des catégories s'organise selon la déclinaison de l'étant en ses parties, les catégories sont autant de flexions ou de modes, organisées dans une hiérarchie et selon un degré d'extériorité croissante par rapport au foyer qui propage et communique son être et sa quidité : la substance. Par cette méthode, Dietrich réaménage la division des catégories selon les articulations nécessaires et essentielles du réel, et garantit l'unité du sujet de la science catégorielle, dont le traitement revient de plein droit à la métaphysique.

---

[1] L'idée que l'élément unificateur du genre catégoriel repose non pas sur une analogie focale de signification à un terme commun, mais sur une analogie d'attribution est défendue dans les années 1280 par Pierre d'Auvergne, Simon de Faversham et Raoul le Breton, comme le montre G. Pini, in « The Transcendantal of Logic », p. 151-154. Pierre d'Auvergne, *Quaestiones super Praedicamentis*, ed. R. Andrews, qu. 2, *Cahiers de l'Institut du Moyen Age Grec et Latin* 55 (1987), p. 9-10 ; Simon de Faversham, *Quaestiones super libro Praedicamentorum*, éd. P. Mazzarella, qu. 1, in *Magistri Simonis Anglici sive de Faversham, Opera omnia* I, Padova 1957, p. 74 ; Radulphus Brito, *Quaestiones super Praedicamenta*, qu. 1, *Quaestiones subtilissimae magistri Rodulphi Britonis super arte veteri, Venetiis*, 1499, f. 37va-ff 38vb- 39va.

Dietrich suit Thomas d'Aquin et Henri de Gand dans la distinction inaugurale entre l'être de la catégorie et la raison propre de chaque catégorie par laquelle il convient de la distinguer proprement. Faut-il pour autant en conclure que l'intellect intervient auprès des sept catégories relatives en ce qu'il leur impose une raison, un concept ? Cet idéalisme, introduit par l'opération constitutive de l'intellect, n'entre-t-il pas en butte avec le credo réaliste que pose Dietrich dès l'ouverture du traité ? D'où les catégories relatives tirent-elles leur réalité ? L'intellect exerce-t-il un pouvoir catégoriel absolu en ce qu'il produirait le mode d'être des catégories relatives ou ne constitue-t-il que la raison propre de chaque catégorie, par où elle peut être signifiée et définie ? Ceci pose à nouveaux frais le rapport entre le domaine de la physique et de la métaphysique dans le *De origine*. La nature forme le sujet ou le substrat de l'ontologie catégorielle, comme en atteste cet extrait du *De accidentibus* :

> Pour revenir à notre sujet, il faut maintenant traiter spécialement des accidents appartenant aux neuf genres de catégories, et avant tout de la quantité et de la qualité, car ils sont, pour ainsi dire, les racines et les fondements des autres genres [1].

De même, nous avons vu que l'être naturel de la chose considérée impose la première des conditions pour qu'un étant puisse entrer dans un genre catégoriel. Il s'agit à présent de déterminer si l'opposition principielle (ou la nature ou l'intellect) forme bien une disjonction exclusive, ou si la nature et l'intellect concourent ensemble d'une certaine manière à constituer les catégories relatives[2]. Les catégories relatives sont-elles des concepts ou des modes réels des choses ? Est-ce que l'intellect peut seulement opérer un rôle causal ré-ontologique ? C'est pourquoi il nous faut à présent étudier de manière plus approfondie le statut de la relation et des six principes relatifs, ainsi qu'évaluer la portée de la fonction constitutive de l'intellect à leur égard.

---

[1] DA, 7 (4), trad. C. König-Pralong, p. 70 : « Quantum ad propositum autem specialiter nunc intendum de accidentibus novem generum praedicamentorum et praecipue de quantitate et qualitate, quae sunt quasi radices et fundamenta aliorum septem generum. » De même, C'est pourquoi, Dietrich, après avoir étudié les deux premiers modes du premier principe, à savoir les propriétés de l'étant (l'un et le multiple), et la quantité et la qualité, et avant d'en venir à la relation, le troisième mode, et aux dispositions relatives et circonstancielles, comme le temps et le lieu (quatrième mode), écrit : « Ex his autem duobus modis sive generibus entium *oriuntur alia duo* quae sequuntur », in DORP, II, (23), p. 151.

[2] On obtient alors une théorie des causes concourrantes dans le cas de la constitution prédicamentale, cf. DORP, II (14), p. 146 : « Oportet igitur principium et causam horum accipere apud intellectum quasi effective et apud substantiam sive rei essentiam quasi subiective et rei rationem quasi originaliter et informative. »

Deuxième partie
Nombre, relation, temps : la constitution catégorielle de l'intellect

Introduction

Dietrich organise la dérivation catégorielle par une analogie d'attribution qui engage un rapport essentiel entre la substance et ses prédicaments. En vertu de cette analogie, la substance entretient un rapport ontologique aux catégories, comprises sous la raison commune d'accidents de la substance. La structure de la division de l'étant suit les trois modalités du par soi définies par Aristote dans les *Seconds analytiques* (I, 4). Selon le premier mode, « par soi » désigne les propriétés essentielles qui entrent dans la définition du sujet, par exemple, la rationalité est une propriété par soi de l'homme en tant qu'animal rationnel. Selon le second mode, les propriétés par soi sont seulement des accidents au sens large. La substance entre nécessairement dans leur définition comme leur sujet. Il s'agit des passions qui procèdent logiquement de la forme et des principes formels du sujet, comme le pair ou l'impair, et des propres qui proviennent de l'espèce naturelle du sujet, et des principes de composition naturelle de la substance, comme le fait d'être capable de rire pour l'homme. Viennent ensuite les accidents au sens propre qui sont les supports des mouvements naturels. C'est sous cette raison commune que sont comprises les catégories. Or, la théorie de l'accident de Dietrich inverse la perspective en faisant de la substance le principe essentiel et quiditatif de ses accidents. La substance est cause de ses accidents qui en dérivent selon le troisième mode de la raison d'étant. De la sorte, bien que le rapport de la substance aux prédicaments soit accidentel (car les accidents sont bien contingents : pour Socrate d'être blanc ou de peser soixante kilos), la relation des catégories à la substance est bien essentielle et nécessaire : elles n'existent que comme des dispositions de la substance. Le rapport de la substance aux catégories est celui de la prédication accidentelle, alors que la relation des accidents à la substance, puisqu'elle entre dans leur définition, doit être reconduite au premier mode de la prédication par soi. Il en resulte que les accidents ne sont pas séparables de la substance qui les essencie et les quidifie[1]. En ce sens, il est juste d'affirmer que Dietrich met en place une « métaphysique du par soi »[2] qui préside à la systématisation de l'ontologie catégorielle. La

[1] DA, 21 (4), p. 122 « Similiter autem se habet quantum ad alia accidentia positiva in natura, quae per se sunt in aliquo genere praedicamentorum, ut quantitas, qualitas et cetera genera et species eorum. In his enim ea, quae cadunt in definitione eorum, pertinet ad primum modum dicendi per se, inquantum ea, quae cadunt in definitione eorum, et ipsa definitio dicitur de ipsis et convenit per eis. »

[2] Flasch, « Einleitung », in *Opera omnia*, tomus 3, p. LXXVIII : « Von den ersten Zeilen an forcierte Dietrich in *De origine rerum praedicamentalium* den per-se Aspekt : Er wollte präzis sagen, welche per-se-Einteilungen

division de l'étant suit la dérivation de l'étant en ses accidents, compris comme des modes ou des inflexions de la substance, ce qui entraîne une hiérarchie au sein des catégories entre la substance et les catégories qui ne possèdent l'être qu'en tant qu'analogués, et une verticalité entre les catégories elles-mêmes, selon le degré de proximité et d'éloignement qu'elles entretiennent à la substance. Dietrich interprète les modes de prédication par soi comme une analogie essentielle, ce qui contribue à accentuer la dépendance ontologique et quiditative des catégories de ce dont elles procèdent. Par là, Dietrich donne une lecture métaphysique des catégories qui s'ordonne sur des rapports nécessaires. Cette dérivation des catégories s'oppose au modèle thomasien qui divise l'étant à partir de définitions générales. Ce procédé risque la pétition de principe car il considère comme déjà distinct ce qu'il s'agit précisément de diviser : les catégories, quantité, qualité, relation, etc. À l'inverse, Dietrich montre que l'analogie d'attribution entre la substance et les catégories suit les articulations essentielles de l'être.

Dietrich inclut les catégories dans la métaphysique comme science de l'étant en tant que tel et de ses propriétés conséquentes. L'objet de cette science est la raison d'étant qui se décline selon trois principes, les causes, les éléments et le troisième principe qui ordonne les catégories. Cette méthode de reconduction à l'origine aboutit à une scission dans les catégories entre celles dont le principe est la nature, substance, quantité, qualité, et les sept autres, régies par l'intellect. C'est pourquoi nous nous proposons d'étudier dans ce chapitre le mode d'être des catégories qui ont de commun d'être relatives et de requérir l'activité de l'intellect. En effet, la relation et les six principes tirent leur détermination de quelque chose d'autre qu'elles-mêmes selon le troisième et le quatrième mode du troisième principe. Il convient ici d'expliquer le rapport entre la catégorie de relation et les six catégories mineures, et de mesurer par ailleurs le rôle constitutif de l'intellect à leur égard. Nous suivrons donc l'ordre adopté par Dietrich dans la deuxième partie du *De origine.* Le problème posé par les relatifs est de savoir s'ils sont réellement relatifs ou en vertu de l'acte de l'intellect qui met en rapport deux étants. C'est pourquoi il faudra examiner le rapport de la relation à ses *relata* et à son fondement. Ces questions ontologiques sur le statut de la relation permettent d'évaluer l'ampleur du rôle constitutif de l'intellect dans l'ontologie catégorielle. Prenons pour point de

---

dem Seinden als Seienden zukommen. » Sur la reconduction de l'accidentel et du contingent au par soi et au nécessaire, voir C. König-Pralong : « Le traité *Des Accidents* de Dietrich de Freiberg. Stratégies exégétiques pour une reconduction de l'accidentel au par soi », in J. Biard, D. Calma, R. Imbach, *Recherches sur Dietrich de Freiberg*, Turnhout, Brepols, 2009, p. 107-129.

départ ce texte du traité *De accidentibus*, qui reprend de manière condensée, un point important de l'argumentation du *De origine* :

> Les propriétés que nous appelons "passions par soi proprement dites" appartiennent donc à un autre mode que le genre de propriétés mentionnées auparavant : elles sont reconduites aux principes de leur sujet dont nous venons juste de parler, la raison les produisant et les tirant de principes de ce type, de sorte qu'elles n'ajoutent aucune nature positive à leur sujet, relativement à ce qui est signifié par le nom. En effet, la plupart du temps, toute la raison de l'entité et de la nature de ces [passions] consiste en une privation ; elles sont alors de l'espèce de l'un et du multiple, par exemple, le semblable et le dissemblable, l'égal et l'inégal, le même, le différent, le divers, et d'autres [relations] similaires, fondées sur le nombre envisagé dans la substance, la quantité, la qualité ; dans d'autres cas, bien qu'elles soient parfois signifiées positivement, ces passions introduisent des relations fondées sur l'action et la passion ou sur quelque chose d'approchant, par exemple père/fils, cause/causé, maître/disciple, et d'autres [relations] similaires ; de même pour les [relations] que les juristes nomment "réalités incorporelles", à savoir tous les droits fondés, de la même manière, sur la raison de la mesure et du mesuré ; ils introduisent en effet certaines relations et, en règle générale, sont signifiées positivement. Or toutes ces passions qui ont été évoquées, que leur raison et leur nature consistent en une privation ou qu'elles introduisent des relations entre les choses, – comme il a été dit– toutes sont des modes déterminés d'une chose du fait que la raison les produit[1].

Certaines propriétés réelles de l'étant sont déterminées selon une activité de la raison ou de l'esprit. Il s'agit de modes produits par la raison auprès des choses. Les passions disjonctives de l'étant, l'un et le multiple, le semblable et le dissemblable, l'égal et l'inégal, le même et le différent, sont toutes corrélatives. La relation se divise de trois manières : selon qu'elles se fondent sur le nombre, sur l'action et la passion ou sur la raison de la mesure et du mesuré. Il semble que, tout comme dans *De origine*, Dietrich de Freiberg ait à l'esprit dans ce passage du *De accidentibus*, le texte du livre V, 15 de la *Métaphysique* où Aristote classe trois

---

[1] DA, 3 (4), trad. C. König-Pralong, p. 55-57 : « Sunt igitur alterius modi a praedicto genere proprietatum quaedam, quas proprie per se passiones dicimus, quae in iam immediate dicta principia suorum subiectorum reducuntur, agente hoc ratione et eliciente ea ex huiusmodi principiis eo, quod nullam naturam positivam important circa subiectum suum quantum ad id, quod principialiter significatur per nomen ; tum quia plerumque tota ratio entitatis seu naturae eorum in privatione consistit, et sunt species unius et multi, puta simile et dissimile, aequale et inaequale, idem differens diversum, et similia fundata super numerum repertum in substantia vel quantitate vel qualitate ; tum quia, licet aliquando positive significentur, important quosdam respectus fundatos super actionem et passionem vel quasi, ut pater filius, causa causatum, dominus et servus, et similia ; et ea quae iuristae vocant 'res incorporales', ut sunt omnia iura fundata similiter super rationem mensurae et mesurati, quia important quosdam respectus, plerumque positive significantur. Haec autem omnia, quae dicta sunt, sive ratio eorum et natura in privatione consistat, sive importent aliquos respectus fundatos in aliquibus rebus, ut dictum est, sunt modi determinati circa res agente ratione, et hoc vel ratione speculativa, quantum ad intellectum in scientiis speculativis, ut triangulum habere res aequales duobus rectis, vel ratione pradicta in aliquibus pertinentibus ad vitam, ut nummum esse pretium vel desinere esse pretium, et similia. » Voir également ce texte : DA, 5 (3-4), p. 61-62 : « Primo quia huiusmodi plerumque talia sunt, quod ratio eorum consistit in privatione, quia sunt species unius et multi, ut simile et dissimile, aequale et inaequale et similia, quae significant unum et multa vel in substantia vel in qualitate vel in quantitate, ut patet ; cum haec etiam aliqua respectus aliquos important, ut per se notum est, puta simile et dissimile, aequale et cetera ; quia igitur, ut dictum est, ratio talium in privatione consistit, privatio autem est negatio in subiecto secundum Philosophum in IV *Metaphysicae*, substracto subiecto manifestum est non manere nisi puram negationem, quae secundum rem est nihil. Quia etiam huiusmodi aliquos respectus important, respectus autem ad respectum non refertur, sed habens respectum, ideo substracto subiecto nihil manet, quod referatur ; ergo nec respectus manet, quia remanere respectus et nihil secundum respectum referri non est intelligibile. »

types de relatifs : selon le nombre, la cause ou l'esprit. La relation numérique renvoie aux expressions « être plus grand que » et « le double à la moitié », et ainsi, au rapport de l'un au multiple. À ces relations numériques appartiennent l'identité spécifique, la similarité selon la quantité et l'égalité selon la quantité[1]. Le deuxième type de relatif énonce un rapport causal et se fonde sur l'action et la passion ou la puissance active et la puissance passive[2]. La troisième classe de relatifs définie par Aristote en *Métaphysique* (V, 15) et *Catégories* 7, est la relation de la mesure au mesuré qui peut être une relation réelle si les relatifs existent réellement et sont distincts dans la réalité, et si la relation repose sur un fondement réel dans le relatif. C'est le cas du temps, la mesure du nombre selon l'antérieur et le postérieur. Le connaissant et le connu entretiennent d'après Aristote une relation de raison, – ce qui pose le problème du rapport de l'intellect à son objet qui occupe la V^{e} partie du *De origine*. La relation forme le cadre général pour organiser les catégories relatives dans la mesure où celles-ci sont ordonnées selon les genres de relation définis par Aristote. C'est pourquoi nous suivrons dans cette partie ces catégories subsumées sous des relatifs, selon le nombre et la privation d'abord, pour en venir à la relation en elle-même en la distinguant des six catégories relatives, pour traiter enfin plus spécifiquement du problème du temps.

Pour ce faire, nous nous tournons successivement vers trois types d'objets que Dietrich évoque à l'appui de sa théorie du pouvoir constitutif de l'intellect à l'égard de la réalité : le nombre, la relation et le temps[3]. Ces trois objets qui forment trois cas exemplaires d'objets constitués par l'intellect donnent la structure de cette partie. En effet, Dietrich cite à

---

[1] C'est ce que Dietrich détaille en DORP, II, 9, p. 146 : « Quaedam enim insunt rei secundum rationem suae essentiae secundum se et absolute, et haec omnia in re ipsa privationem important ; quorum omnia genera sunt unum et multa. Dico autem, quod huiusmodi realiter privativa sunt […] Et sic trahunt suam quiditatem et entitatem formaliter ex genere subiecto, ut verbi gratia par et impar ex numero, aequale et inaequale ex uno in quantitate, simile et dissimile ex uno in qualitate et sic de aliis. »

[2] Ceci correspond à ce que Dietrich envisage en DORP II, 10, p. 147 : « Sunt autem et alia, quae insunt rei secundum rationem suae essentiae, sed in ordine ad aliud ; et haec possunt aliquid positive importare in suo genere subiecto per modum proprietatis. Cuius ratio est, quia non sumuntur ex ratione rei subiectae secundum se et absolute sicut praedicta, sed intelliguntur in re ex ordine ad aliquod ens positivum, ut sunt causa et causatum, potentia activa vel passiva et quaedam relativae habitudines et similia, si quae res sut, quibus tales modi rationem suae entitatis ex formali ratione generis subiecti, in ordine tamen ad aliud, et ex hoc rationem proprietatum habent quemadmodum et praedicta. […] Non enim sunt ab actu naturae. »

[3] Nous l'avons mentionné au passage, mais insistons sur le fait que les objets constitués par l'intellect sont ceux qu'Avicenne attribue en propre à l'enquête métaphysique, pour la distinguer du domaine de la physique et de la logique, cf. *Liber de philosophia prima*, I, 2, p. 9-10 : « Subiectum vero scientiae doctrinalis est mensura, sive intellecta absque materia sive intellecta in materia, et numerus, sive intellectus absque materia sive intellectus in materia. Non enim inquirit stabilire an mensura vel numerus intelligatur absque materia vel in materia, sed consideratio de hi est dispositio eorum huiusmodi. Scientia vero quae sunt sub disciplinalibus convenientius est ut non considererent nisi de accidentalibus consequentibus posita, quae sunt minus communia quam ipsa posita. »

l'appui de la thèse selon laquelle l'intellect cause des réalités d'intention première les cas du nombre, du quand et du temps :

> Ce qui a été présupposé et d'une certaine manière démontré antérieurement doit maintenant être considéré, à savoir que certains étants qui sont des choses de première intention ordonnables dans un genre catégoriel sont constitués par l'intellect. En effet, on a dit auparavant pour quelle raison de tels étants, quant à ce qui est signifié formellement et principalement par le nom, ne peuvent pas être par un acte de la nature. Puisqu'il n'y a pas d'autre principe dans la totalité des étants si ce n'est la nature ou l'intellect, si la nature n'est pas leur principe causal, il faut bien nécessairement que ce soit l'intellect.
>
> À l'appui de la thèse proposée témoigne ce que l'on trouve chez les philosophes au sujet de la causalité de certains étants, qui, d'après eux, sont constitués par l'intellect. Il semble bien que telle était l'intention du Philosophe, et son Commentateur l'a exposé avec évidence au sujet du temps au livre IV de la *Physique*. De même, Augustin expose ceci de manière complète et détaillée au livre XI des *Confessions*. Boèce dit également dans son *De trinitate* à propos du nombre qu'il n'est pas une chose de nature. Et si tel est le temps selon l'opinion des Philosophes, qu'en est-il du "quand" lui-même " qui est acquis à partir des accidents du temps" ?
>
> Il est donc établi que de tels étants ne sont pas des choses de seconde intention. Il s'ensuit que pour ces mêmes philosophes certains étants sont constitués par un acte de l'intellect, et que tout ce qui est constitué par l'opération de l'intellect n'est pas une chose de seconde intention[1].

Sur quel mode l'intellect exerce-t-il son activité sur ces objets ? Que cause précisément l'intellect dans les catégories relatives ? Ces questions peuvent se ramener à une seule : comment l'intellect œuvre-t-il en tant que causalité catégorielle ? Le premier chapitre étudie le nombre, et en particulier, le principe du nombre : l'Un. Il élucide son rapport avec la privation, et étudie le *De origine*, traité d'ontologie catégorielle, en parallèle avec *De natura contrariorum* où Dietrich de Freiberg livre une déduction ou une dérivation des transcendantaux dans laquelle il met en évidence l'importance systématique de l'Un et son rôle de distinction par rapport à l'étant. Étant donné que Dietrich de Freiberg montre que les deux types d'accidents de l'étant causés par l'intellect le sont soit par privation[2], soit par

---

[1] DORP, V (1-3), p. 181-182 : « Considerandum autem hoc, quod supra suppositum est et aliquo modo ostensum, scilicet quod entia aliqua, quae sunt res primae intentionis ordinabiles in genere, constituuntur per intellectum. Dictum est enim supra qua ratione huiusmodi entia quantum ad id, quod formaliter et principaliter significatur per nomen, non possunt esse ab actu naturae. Cum autem non sit principium in universitate entium nisi vel natura vel intellectus, si natura non est, necesse est intellectus esse horum entium causale principium. Attestatur autem propositae intentioni hoc, quod invenitur apud philosophos de causalitate quorundam entium, quae secundum eos per actum intellectus constituuntur. Videtur tamen fuisse intentio Philosophi, et Commentator suus manifeste hoc exponit de tempore in IV *Physicorum*. Augustinus etiam hoc plane et late determinat in XI *Confessionum*. Boethius etiam in libro *De Trinitate* dicit de numero, quod numerus non sit aliqua res naturae. Et si tempus est tale secundum opinionem philosophorum, quale erit ipsum quando "quod ex adiacentia temporis relinquitur" ? Constat enim, quod huiusmodi entia non sunt res secundae intentionis ; igitur secundum eosdem philosophos aliqua entia constituuntur per actum intellectus, et non omne quod constituitur operatione intellectus est secundae intentionis. »

[2] DORP, 2 (9), p. 146. L'ordre adopté de la déclinaison des propriétés par soi de l'étant suit celui qu'en donne Avicenne, dans le *Liber de philosophia prima*, VIII, 4, p. 403-404 : « Cuius rei probatio haec est quoniam, nisi hoc fuerit intellectum de substantia, ipsa nullo modo erit genus. Negatio vero quae sequitur non addit ei aliquid *super esse nisi occasionem discretionis* ; hac vero intentione non affirmatur aliquid quid iam sit acquisitum in

relation[1], le deuxième chapitre étudie la nature de la relation et son rapport aux six principes. Ces réflexions sur le nombre et la relation amènent, dans le dernier temps, à l'analyse du temps, « nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur », au regard des deux principaux traités que Dietrich consacre à ce sujet et qu'il rédige peu après le *De origine* : *De mensuris* et *De natura et proprietate continuorum*.

esse, nec est intentio alicuius rei per se, sed est in respectu tantum. Esse igitur non in subiecto non est intentio affirmativa, nisi quod essentiae eius hoc potest esse ut sit ens, et deinde ipsum sit aliquid negative et relative, quod est extra identitatem quae est rei. Haec igitur intentio, si accipitur hoc modo, non erit genus. Tu autem iam plene nostri hoc in logica, et nostri etiam in logica quod, eum dicimus omnis anitas non est. Intelligimus omne appropriatum, quia non habet certitudinem aliam nisi anitatem, tunc de hoc quod dicimus de definitione substantiae quia ipsa est ens non in subiecto, intentio est quid est res de qua dicitur quid est non in subiecto praedicatur de ae et habet in seipsa quiddatem, sicut homo, lapis, arbor. » Nous soulignons.

[1] DORP, 1 (18), p. 142 : « Ex quo consequitur quod si sunt aliqua, quae dicitur accidentia, quae non sunt alicuius naturalis sive realis operationis principia, ut sunt quaedam relative habitudine, et hoc ipsum quod est "quando" et quaedam alia, quod huius modi non sunt ab actu naturae. Non enim agit natura nisi in ordine ad finem qui est aliqua natura quo res pertingit per suam naturalem sive realem operationem. » ; DORP, 2 (10), p. 147, sur la théorie théodoricienne de la relation : DORP, 2 (34-61), p. 151-159.

Premier chapitre
Les transcendantaux et les catégories

1) Les modes spéciaux et les modes généraux de l'étant

La raison d'étant, le sujet de la métaphysique, se décline selon deux modes qui lui reviennent par soi d'une part, les modes communs et généraux qui sont les transcendantaux comme l'un et le multiple, l'action et la passion, d'autre part, les modes propres, ou les propriétés de l'étant qui sont les catégories. Dietrich reprend la distinction thomasienne[1] entre les modes spéciaux et généraux dans sa division de l'étant, les catégories et les transcendantaux[2]. C'est pourquoi il faut en venir au rapport des transcendantaux aux catégories et plus spécifiquement au rôle de l'intellect à leur égard.

Les auteurs du Moyen Âge considèrent les transcendantaux en opposition aux catégories. Les transcendantaux, Étant, Quelque chose, Un, Vrai et Bon, surpassent les catégories, ce qui ne doit pas être entendu au sens où ils seraient une réalité transcendante au-

---

[1] Thomas d'Aquin, DV, qu. 1, art. 1, resp., p. 5 : « Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non possunt addi aliqua quasi extranea per modum quo differentia additur generi, vel accidens subiecto, quia quaelibet natura est essentialiter ens ; unde probat etiam philosophus in III *Metaphys*., quod ens non potest esse genus, sed secundum hoc aliqua dicuntur addere super ens, in quantum exprimunt modum ipsius entis qui nomine entis non exprimitur. Quod dupliciter contingit : uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis. Sunt enim diversi gradus entitatis, secundum quos accipiuntur diversi modi essendi, et iuxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera. Substantia enim non addit super ens aliquam differentiam, quae designet aliquam naturam superadditam enti, sed nomine substantiae exprimitur specialis quidam modus essendi, scilicet per se ens ; et ita est in aliis generibus. Alio modo ita quod modus expressus sit modus generalis consequens omne ens ; et hic modus dupliciter accipi potest : uno modo secundum quod consequitur unumquodque ens in se ; alio modo secundum quod consequitur unum ens in ordine ad aliud. »

[2] DVB, 3.2.9.1 (1-7), p. 85-86 : « Considerandum igitur, quod ea, quae sunt entis inquantum ens, id est secundum sui communem seu generalem considerationem, scilicet antequam in suas partes dividatur, descendunt in omnes partes entis, sicut et ipsa ratio entis descendit in omnes partes eius. […] Similiter autem proprietates seu modi proprii entis in eo, quod ens, se habent in essendo primas et communissimas et simplicissimas proportionaliter ipsi enti inquantum ens. Sunt autem huiusmodi generales modi quidam pertinentes ad ens secundum essentiam entis, puta potentia et actus, habentes autem modum et rationem proprietatum, unum et multa et si qua sunt similia. Diviso igitur ente in suas partes et secundum quandam analogiam diversimode in diversis participato necessarium est etiam consequenter dictos communes modos et proprietates entis dividi et secundum quandam analogiam participari diversimode in diversis. Dividitur autem ens uno modo in ens reale repertum apud naturam, scilicet in substantiam et alia novem genera praedicamentorum, et in ens in anima seu conceptionale, secundum quod dicit Commentator Super V *Metaphysicae*. Similiter etiam secundum eandem entis divisionem dividuntur dicti generales modi entis, scilicet potentia et actus, et proprietates, scilicet unum et multa et si qua sunt similia. »

delà des choses sensibles, à l'instar des Idées platoniciennes[1]. L'acception médiévale du terme « transcendant » ne recouvre pas le sens platonicien d'un au-delà séparé du monde empirique, et encore moins le sens kantien de transcendantal qui définit les conditions *a priori* de la connaissance et désigne les catégories de l'entendement[2]. Les transcendantaux sont transcendants en ce qu'ils ne se trouvent dans aucune catégorie particulière, substance, qualité ou quantité, mais circulent en chacune d'elles. Par exemple, l'Un ne peut pas être restreint à la catégorie de quantité puisqu'il signifie également la substance, la qualité, la relation[3]. En effet, Aristote a montré que, puisque l'Un suit l'étant, il y a autant de types d'Un qu'il y a de catégories qui divisent l'étant, l'Un se retrouve tout autant dans la catégorie de la substance où il signifie l'identité, que dans celle de la quantité, l'égalité, ou dans la qualité, le semblable. En ce sens, l'Un n'est pas limité à une catégorie, mais il circule parmi elles et est convertible avec l'étant[4]. Une démonstration identique se trouve à propos du Bien qui est au-delà des catégories au début de l'*Éthique à Nicomaque* (1096 a 23-29). De même que l'être se dit de plusieurs manières, les modes qui suivent l'étant, l'Un ou le Bien se prennent en plusieurs acceptions. Puisque leur communauté interdit qu'ils soient pris dans un genre catégoriel, ils sont extra-prédicamentaux, en dehors des catégories[5].

Les transcendantaux, les modes généraux de l'être, surpassent les catégories qui en forment les modes spéciaux[6]. Dietrich de Freiberg les désigne comme « les premiers de tous les genres »[7] ou « passions par soi proprement dites »[8]. Or Dietrich réélabore une doctrine des

---

[1] C. Steel, « L'Un et le Bien. Les raisons d'une identification dans la tradition platonicienne », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 73 (1989), p. 69-85.

[2] J. A. Aertsen, « Transcendens – Transcendentalis. The Genealogy of a Philosophical Term », in J. Hamesse, C. Steel (dir.), *L'Élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge, Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve et Leuven 12-14 septembre 1998 organisé par la S.I.E.P.M.*, Turnhout, Brepols, 2000, p. 241-255.

[3] Thomas d'Aquin, *In met.*, X lect. 3, n° 1975, p. 471 : « Unum consequitur omnia alia praedicamenta et non est in aliquo uno praedicamento tantum. »

[4] *In met.*, X, lect. 3, n° 1981, p. 472 : « Sed unum quod convertitur cum ente circuit omnia entia. » cf. DORP, II (9), p.146 : « Et sic trahunt suam quiditatem et entitatem formaliter ex genere subjecto, ut verbi gratia par et impar ex numero, aequale et inaequale ex uno in quantitate, simile et dissimile ex uno in qualitate et sic de aliis. »

[5] Le fait que les transcendantaux soient en dehors des catégories, comme l'indique Aristote dans la *Métaphysique* (B 3, 998 b21), et qu'ils forment un domaine extra-prédicamental, ne doit pas être compris au sens où ils surpasseraient ou transcenderaient les catégories, c'est-à-dire au sens platonicien de ce qui est transcendant comme au-delà du monde sensible. En effet, les transcendantaux sont en dehors du domaine catégoriel, au sens où ils n'appartiennent à aucune catégorie en particulier, et circulent indifféremment entre toutes.

[6] Dietrich croise le problème des transcendantaux, les genres communs de l'être (*communia*), et celui des catégories (*propria*) qui se rencontrent dans l'objet de la métaphysique. Les transcendantaux sont l'objet de la philosophie première et le fondement de la connaissance des catégories. En ce sens, la dérivation des catégories dépend de l'ordonnancement essentiel des transcendantaux, comme semblent l'indiquer les prologues au DORP et DEE. Voir : DORP, Proo. (1), p. 137 ; DEE, Proo. (1), p. 25.

[7] DORP, II, 9, p. 146.

[8] DA, 3 (4), p. 85.

transcendantaux qui ne s'oppose pas aux catégories, leur étude appartient au sujet de la métaphysique, l'étant en tant que tel, dans la mesure où les premiers sont les modes conséquents de l'étant. En effet, le *De origine* fait intervenir la dérivation de l'Un et du Multiple, modes réellement privatifs, ainsi que celle des déterminations communes relatives, les couples de passions disjonctives, cause et causé, action et passion en tant qu'ils traversent les catégories et forment pour cette raison un domaine transcatégorial[1]. Dans un premier temps, on trouve chez Dietrich une référence au traitement canonique des transcendantaux depuis la *Summa de bono* de Philippe le Chancelier et la *Summa theologica* d'Alexandre de Halès qu'il reçoit par sa lecture du *Liber de praedicabilibus* d'Albert le Grand[2], et plus certainement encore par les œuvres de Thomas d'Aquin, comme les questions 1 et 21 du *De veritate*, ainsi que la question 9 du *De potentia*, et les passages du *Commentaire à la Métaphysique* et du *Commentaire aux Sentences* qui lui sont consacrés[3].

Dans *De quiditatibus entium*, il écrit :

> Comme étant, 'ce que', vrai, un et les autres [notions similaires] sont des transcendantaux, ils circulent à travers tous les étants et sont convertibles relativement à leurs sujets. Bien qu'ils diffèrent par leur raison propre, il y a un ordre entre eux. Selon sa raison propre, étant est en effet premier ; ensuite vient 'ce que', puis les autres comme le manifeste l'ordre essentiel qu'il y a entre eux. De fait, dans tout ordre essentiel, il faut que la raison du premier et ce qui appartient par soi au premier soient conservés dans ce qui suit[4].

---

[1] DORP, II (9-10), p. 146-147.

[2] Albert le Grand, De *quinque universalibus*, éd. M. Santos Noya, p. 64 : « Et similiter potest dici de quolibet quod genera transcendit, ut est res, unum, et aliquid. Inferius quidem subtiliter huic satisfaciemus objectioni : hoc autem ad praesens sufficiat, quod cum ens praedicatur de substantia, vel res, vel unum, vel aliquid : non praedicatur praedicatione generis, cum non sit una ratione praedicatum de his de quibus praedicatur sed per prius et posterius : sed talia praedicantur praedicatione principii non generis » ; *ST*, I, 6, qu. 28, éd. Siedler, *Opera omnia*, XXXIV, 1, Aschendorff, 1978, p. 214.

[3] Sur la théorie médiévale des transcendantaux, voir les études de : J. F. Wippel, « Thomas Aquinas on the Distinction and Derivation of the Many from the One : A Dialectic between Being and Nonbeing », *The Review of Metaphysics*, vol. 38, n° 3, (1985), p. 563-590 ; J. E. Gracia, « The Transcendentals in the Middle Ages : An Introduction », *Topoi*. *An International Journal of Philosophy*, 11 (2), 1992, p. 113-120 ; A. de Libera, « D'Avicenne à Averroès, et retour. Sur les souces arabes de la théorie scolastiques de l'Un transcendantal », *Arabic Sciences and Philosophy*, Cambridge University Press, vol. 4, 1994, p. 141-179 ; J. A. Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Leiden-New York-Cologne, Brill, 1996 ; G. Federici Vescovini (dir.), *Le problème des transcendantaux du XIV^e^ au XVII^e^ siècle*, Paris, Vrin, 2002 ; M. Pickavé (dir.), *Die Logik der Tranzendantalen, Festschrift für J. A. Aertsen*, Miscellanea Mediaevalia 30, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2003, en particulier les études de L. M de Rijk, « The Aristotelician Background of Medieval *Transcendentia* : A Semantic Approach », p. 3-22 ; K. Jacobi, « *Nomina transcendentia*. Untersuchungen von Logikern des 12. Jahrhunderts über transkategoriale Terme », p. 23-36 ; G. Pini, « The Transcendentals of Logic : Thirteenth-Century Discussions on the subject Matter of Aristotle's *Categories* », p. 140-162 ; L. Valente, « "Illa quae transcendunt generalissima" : elementi per una storia latina dei termini trascendentali (XII secolo) », *Quaestio*, 5, 2005, p. 217-239 ; *Id*., « Names that can be Said of Everything : Porphyrian Tradition and "Transcendental" Terms in Twelfth-Century Logic », *Vivarium* 45, Leiden, Brill, 2007, p. 298-310 ; J. A. Aertsen, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought, From Philipp the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Leiden, Brill, 2012.

[4] DQE, 7 (3), trad. C. König-Pralong, p. 179.

Dietrich reprend les éléments développés par ses prédécesseurs : les transcendantaux circulent à travers tous les étants et ne sont astreints à aucun genre catégoriel. Ils sont convertibles avec l'étant, première de toutes les intentions et première notion de l'intellect. Cette idée de convertibilité indique que les transcendantaux possèdent le même sujet, et ont par là une identité de supposition, mais que leur « raison propre » diffère, ce qui implique qu'ils ne signifient pas la même chose. Autrement dit, la convertibilité des transcendantaux se fonde sur une identité de supposition, mais ils diffèrent en signification. C'est ainsi qu'Albert le Grand et Thomas d'Aquin résolvent le problème de l'addition à l'étant : les transcendantaux s'y ajoutent non pas à la manière d'un être supplémentaire, ou d'un supplément d'être, ils apportent un sens nouveau que le terme d'étant n'exprime pas en lui-même. Leurs réflexions ont pour point de départ les textes de la *Métaphysique* IV, 2 (1003b 22-25) où Aristote montre que l'un suit l'étant, « un homme », « homme existant » et « homme » signifient la même chose, mais que leur concept est différent[1]. Il y a entre l'Un et l'étant une identité réelle, et une différence de signification. Aristote montre que l'unité de l'étant n'est pas ajoutée de l'extérieur par quelque chose d'accidentel, mais qu'elle lui est essentielle. De sorte qu'il y a autant de genres de l'Un qu'il y a de genres de l'être. Les deux termes signifient le même sujet, sous une notion différente. L'addition de l'Un à l'étant ne le modifie en rien substantiellement, et l'Un n'est rien en dehors de l'étant. La théorie médiévale des transcendantaux se place dans le prolongement de ces analyses d'Aristote : Quelque chose, Un, Bien, Vrai ajoutent un mode conceptuel à l'étant par où il est saisi sous une autre raison. Matériellement, ils ont un même suppôt, ce qui permet de dire que l'Être est Un et que l'Un est Être de manière convertible, mais formellement, c'est-à-dire par rapport à la nature qui est signifiée par leur nom, ils diffèrent. Les termes transcendantaux apportent un surcroît de signification que le nom d'étant ne recèle pas, et puisque signifier constitue une intellection, ils apportent un surcroît d'intelligibilité au réel.

[1] Aristote, *Métaphysique*, IV, 2 1003 b 27-29.

2) La dérivation des transcendantaux

Convertibles avec l'étant, les transcendantaux appartiennent en droit au domaine de la métaphysique[1], à la croisée de la théorie de la connaissance, de la sémantique et de l'ontologie. En effet, Dietrich insiste dans ce passage cité sur l'idée qu'il y a un ordre entre les transcendantaux et cet ordre est, qui plus est, essentiel : il y a une relation d'essence entre ces genres communs de sorte qu'ils dérivent les uns des autres puisque la « raison du premier et de ce qui appartient au premier est conservée dans ce qui suit ». Dietrich interprète l'ordre intrinsèque des transcendantaux de manière essentielle pour en montrer l'unité et la cohérence. La démonstration de leur dérivation, ou de leur déduction, est l'objet du *De natura contrariorum*. L'ordonnancement essentiel des transcendantaux permet de saisir le rôle constitutif de l'intellect qui intervient tout aussi bien au niveau des genres les plus communs de l'être qu'à l'échelle des catégories, les genres généraux. La liaison entre la théorie de la connaissance et les transcendantaux est réalisée par Thomas d'Aquin dans la première question du *De veritate*. La métaphysique englobe l'étude des transcendantaux dans la mesure où ils sont convertibles avec l'étant, bien que leur raison propre soit distincte. Sur ce point, la critique kantienne adressée au système médiéval des transcendantaux ne porte pas. Kant explique qu'il reprend le terme de transcendantal aux scolastiques :

> Mais on trouve encore un chapitre dans la philosophie transcendantale des Anciens, qui comprend des concepts purs de l'entendement, concepts qui, bien qu'ils ne soient pas comptés parmi les catégories, vaudraient néanmoins, selon les Anciens, comme concepts *a priori*, auquel cas ils augmenteraient les catégories ; ce qui est impossible. Ces concepts se trouvent compris dans cette proposition si fameuse parmi les Scolastiques : tout être est un, vrai et bon ; *quodlibet ens est unum, verum, bonum*. Mais quoique l'usage de ce principe fût presque nul par rapport aux conséquences (qui ne donnaient que des propositions tautologiques), à tel point que, dans ces derniers temps, il ne trouvait une place dans les traités de métaphysique que par une sorte de respect ; cependant une pensée qui a été si longtemps en crédit, quoiqu'en apparence tout à fait vaine, mérite toujours qu'on en cherche l'origine, et autorise à conjecturer qu'elle pourrait bien avoir sa raison dans une loi de l'entendement, raison qui, comme il arrive souvent, aurait mal été interprétée[2].

[1] L'idée que les transcendantaux sont l'objet propre de la métaphysique provient du prologue au commentaire de la métaphysique de Thomas d'Aquin qui interprète ces modes revenant par soi à l'étant comme ce qui lui est conséquent et prend comme exemple l'un et le multiple, l'action et la passion, que l'on retrouve chez Dietrich, respectivement en DORP, II, 6 et 7. Cf. *In met.,* Proo., p. 1 : « Unde et illa scientia maxime est intellectualis, quae circa principia maxime universalia versatur. Quae quidem sunt ens, et ea quae consequuntur ens, ut unum et multa, potentia et actus. Huiusmodi autem non debent omnino indeterminata remanere, cum sine his completa cognitio de his, quae sunt propria alicui generi vel speciei, haberi non possit. »

[2] Kant, *Critique de la raison pure*, AK. B.113, trad. A. Renaut, GF, p. 67.

Kant critique la théorie médiévale des transcendantaux en raison de sa vanité puisqu'elle ne s'élève qu'à des tautologies. Cependant, *ens*, *unum*, *verum* et *bonum* ne sont pas synonymes car, bien qu'ils aient une même référence ou supposition, leur signification ne se recouvre pas, d'où le fait que, contrairement à ce qu'affirme Kant, la doctrine des transcendantaux n'est pas une répétition vide ou une itération du même, une pure *nugatio*.

Dans ce chapitre, nous nous interrogeons sur l'introduction de l'Un et du Multiple au sein de la dérivation des catégories chez Dietrich dans *De origine*, sur le rôle de l'intellect dans la constitution des transcendantaux[1], et pour finir sur le rapport des transcendantaux à l'objet de la métaphysique, comme science de l'étant en commun. Pour l'expliquer, nous nous tournons vers *De natura contrariorum*, traité dans lequel l'auteur donne une dérivation des transcendantaux[2]. Remarquons dès lors que, fidèle à son intention de séparer rigoureusement le domaine de la providence volontaire et de la nature, tous deux finalisés, du domaine de l'étant en tant que tel, le philosophe saxon ne s'intéresse pas au terme transcendantal Bien, dont l'orientation téléologique implique une interprétation de l'étant par rapport une perfection vers laquelle il tend. Compris en relation à sa fin, l'étant n'est donc pas étudié en soi et en tant que tel. Cette ligne de démarcation est celle du *De origine* où l'auteur exclut les causes efficientes et finales du domaine de la métaphysique qui considère l'étant *secundum se* et *absolute*, dans ses éléments essentiels[3]. Puisque la métaphysique étudie l'étant en tant qu'étant, abstraction faite de sa finalité dont l'étude est le propre de la philosophie seconde[4], et de la science divine des philosophe qui considère l'étant pris sous la providence naturelle, ou de la science divine des théologiens qui concerne le domaine régi par la providence

---

[1] DORP, I (10), p. 140 : « Quaecumque igitur absolute secundum rationem essentiae insunt enti, haec circumscripta omni causa insunt ; et propter hoc proprie loquendo huiusmodi causalem realem non habent nisi eius rei, cui insunt, essentiam, ut sunt unum et multa et eorum differentia » ; DORP, II (9), p. 146 : « Quae enim insunt rei secundum rationem suae essentiae secundum se et absolute, et haec omnia in re secundum rationem important ; quorum omnia genera sunt unum et multa. »

[2] Sur la dérivation des transcendantaux chez Dietrich de Freiberg, voir J. A. Aertsen, « Die Tranzendentalienlehre bei Dietrich von Freiberg », in *Dietrich von Freiberg, Neue Perspektive*, p. 23-47 ; *Id*., *Medieval Philosophy as Transcendental Thought, From Philipp the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Leiden Brill, 2012, chp. 8, p. 316-330.

[3] DAC, 3 (2), p. 15 : « Unde Commentator dicit *Super III Metaphysicae* et *Super IV Caeli et Mundi*, quod efficiens causa et finalis non sunt in separatis : Sicut enim in mathematicis non est ratio finis, quia non est ibi ratio boni, et per consequens nec causa efficiens, sic in separatis non invenitur ratio boni acquisiti per motum, et sic nec causa finalis et per consequens nec causa efficiens, quae movet intentione boni. » Dietrich prend pour modèle de scientificité et d'apodicité les mathématiques et s'appuie sur la *Métaphysique*, III, 2 (996a29-31) pour extrapoler l'exclusion des causes extrinsèques du domaine des mathématiques à la métaphysique. Ceci se retrouve chez Maître Eckhart : *In Ioh*., N. 336, LW III, p. 284 : « Si enim "in mathematicis non est bonum" et finis, sed solum causa formalis, ut ait Philosophus, quanto magis in metaphysicis et divinis ».

[4] DORP, I, 10-11, p. 140.

volontaire, le transcendantal Bien se retrouve exclut de la dérivation métaphysique des genres communs de l'être[1].

En lien avec l'exigence métaphysique de traiter de la raison d'étant et des modes qui lui reviennent par soi, les transcendantaux relatifs, comme Bon et Vrai, ne trouvent pas leur place dans l'économie de la démonstration de Dietrich qui se concentre sur la dérivation de l'Un et du Multiple par rapport à l'Étant. Notons de suite que l'intention du traité *De natura contrariorum* n'est pas d'établir une doctrine des transcendantaux mais d'étudier les types d'opposition et leur ordonnancement intrinsèque, et ce n'est qu'à ce titre que les transcendantaux interviennent, de manière latérale, en ce qu'ils constituent des couples d'opposition Étant et Néant, Un et Multiple. Les transcendantaux ne forment pas l'objet propre du traité, ils expliquent le fondement et l'origine de l'ordonnancement essentiel des opposés.

La méthode mise en place par Dietrich de Freiberg diffère de celle que Thomas d'Aquin adopte dans la première question du *De veritate*, où il développe une systématisation des transcendantaux. La question liminaire du *De veritate* pose la question « qu'est-ce que la vérité ? » (*Quid sit veritas ?*). Thomas commence alors son traité par une étude préalable à toute science et examine le réquisit de tout questionnement possible : connaître ce qui est et analyser ce qui existe en répondant à la question *quid sit* (qu'est-ce que c'est ? qu'y-a-t-il ?). La méthode mise en œuvre par Thomas d'Aquin est analytique puisqu'elle cherche les premières notions que peut obtenir l'intellect, c'est pourquoi cette question prend la forme d'une reconduction au premier connu. Thomas distingue deux types de sciences, la première procède par la démonstration d'une proposition et constitue la science au sens propre, la seconde opère par définition qui porte sur la quidité ou l'essence de la chose. Ces deux méthodes pour acquérir cette disposition psychique stable (*habitus*) qu'est la science proviennent d'une reconduction préalable aux premiers principes et aux premières notions. Si

[1] DII, I, 10, p. 143 : « Esset autem unaquaeque res superflua in natura et frustra, si destitueretur propria operatione sua, quae est finis rei, propter quem est, qua, inquam, operatione tendit in extra, quia hoc est, quo non solum invenitur entitas et veritas in unaquaque re, sed etiam bonitas, ut unaquaeque res sit ens, verum et bonum, et hoc convertibiliter, ut sit ens aliquod in se, sit verum in ordine ad intellectum, bonum autem inquantum redundans in aliud extra se active. » Le transcendantal Bien appartient à l'étant naturel, au sens large du principe d'une opération réelle qui inclut les substances séparées. Il appartient à la métaphysique, non pas au sens de science de l'étant en tant qu'étant, mais de science divine des philosophes, qui étudie l'étant selon son principe, Dieu, et sa fin, le Bien. Le Bien sert d'étalon à « notre science divine des Saints », la théologie morale, qui juge les actions des hommes selon les mérites et les démérites. L'exclusion du Bien n'est pas à entendre de manière absolue car elle n'a de validité qu'au sein de la métaphysique comme ontologie, et non comme théologie rationelle. Maître Eckhart suit Dietrich de Freiberg sur cette dévaluation du Bien au profit de l'Un dans son axiomatisation des transcendantaux élaborée dans l'*Opus tripartitum*. Sur ce sujet : W. Goris, « Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart über das Gute », in *Dietrich von Freiberg, Neue Perspektiven*, p. 169-188.

la science procède par démonstration, il faut déduire une proposition à partir de quelque chose de connu antérieurement, c'est pourquoi il faut bien nécessairement qu'il y ait des premiers principes et des premières notions au fondement de l'enquête scientifique, sans quoi elle tomberait dans une régression à l'infini et encourrait la menace du scepticisme[1]. La science démonstrative procède à partir d'une autre proposition mieux connue, ce qui pose le problème du fondement ultime et dernier à partir duquel il est possible de déduire les propositions. Or il est impossible de démontrer ou de déduire le premier principe de toute démonstration, ce qui engendre un cercle vicieux dans la déduction, une pétition de principe et une régression à l'infini dans la chaîne démonstrative. Ceci contrevient à l'exigence de la science en acte, étant donné qu'il ne saurait y avoir d'infini actuel, pour Aristote comme pour Thomas. Thomas d'Aquin reprend les acquis de la théorie de la science développée par Aristote dans les *Seconds analytiques*, I (4-7) et les difficultés qu'il soulève dans la *Métaphysique*, IV, 4 au sujet du principe de non-contradiction. Cette démonstration ne peut pas prouvée positivement, mais seulement par la voie négative et par l'absurde, en ce que ses objecteurs doivent, pour pouvoir le réfuter, l'accepter, ce qui les place en position de contradiction performative. C'est en ce sens que Kant souligne l'intérêt de la doctrine transcendantale des Anciens qui cherche, par voie de résolution, à remonter jusqu'aux prémisses absolues précédant toute démonstration, et aux premières notions connues par soi préalables à toute connaissance. Chez Aristote, le premier principe, le principe de non-contradiction, est indémontrable, si ce n'est de manière apagogique, ce qui arrête certes la régression à l'infini et pare l'écueil de la circularité dans la déduction, mais ne saurait absolument satisfaire les conditions scientifiques de la démonstration par soi et nécessaire. L'impossible démonstration du premier principe met bien plutôt en évidence une faille dans la fondation de l'édifice scientifique et laisse un point aveugle dans la connaissance humaine. Thomas, en revanche, démontre que ce qui termine la résolution au premier connu est la notion d'étant[2]. L'étant pour Thomas est ce à quoi aboutit la méthode de reconduction au premier connu. La notion d'étant est la première notion que peut former l'intellect, ce qui implique que la primauté de l'étant soit le préalable à toute connaissance. Le premier concept de l'intellect est l'étant, et partant, Thomas démontre la cohésion entre l'ontologie et la théorie de la connaissance : ce qui est premièrement conçu est également la première chose qui est. Cette concordance entre l'être et la pensée atteste de la

[1] DV, qu. 1, art. 1, p. 4-5 : « Sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota ita investigando quid est unumquodque, alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum. »

[2] DV, qu. 1, art. 1, p. 5 : « Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum in eo quod conceptiones omnes resolvit est ens, ut Avicenna dicit in Principio suae *Metaphysicae* ».

cohérence du système de Thomas puisque les choses sont susceptibles d'être intelligées dès lors qu'elles possèdent un être. La primauté de la notion d'étant dérive de sa communauté, ce qui indique que l'étant est ce qu'il y a de plus commun. Cette première notion de l'intellect, l'étant, est son objet propre, le plus et le mieux connu, et la première conception que l'âme puisse forger[1]. La notion d'étant possède davantage de primauté que le principe de non-contradiction même, qui est une proposition formée d'une composition de notions simples et se fonde en définitive sur la saisie préalable de l'étant[2].

Au sujet de la primauté de l'étant, Dietrich suit Thomas d'Aquin et ne se distingue pas de la tradition[3] lorsqu'il indique que la première et la plus simple de toutes les intentions est l'étant[4]. L'étant est le premier des transcendantaux qui se conserve dans la dérivation des autres puisqu'ils sont liés par un ordre essentiel. L'étant forme la condition de possibilité de toute connaissance humaine[5].

La méthode de Dietrich dans *De natura contrariorum* diffère en intention de celle de Thomas d'Aquin. En effet, il ne s'agit pas d'une réflexion épistémique sur les conditions de possibilité de la science, mais plutôt d'une analyse des types d'opposition dans leur ordonnancement intrinsèque. L'un des enjeux majeurs soulevés par ce traité est celui de l'origine de la différence et du principe de la distinction dans l'étant[6]. Ce problème, soulevé par Aristote dans les apories du livre III de la *Métaphysique*, repose sur le fait que l'étant n'est pas un genre dans lequel il soit possible de trouver une différence qui viendrait le diviser en espèces. La différence spécifique doit, pour venir proprement diviser le genre, lui être extérieure, sans quoi il se retrouverait en chacune des deux espèces, abolissant par là leur division. Or ce problème est particulièrement aigu concernant l'étant, puisqu'en dehors de

---

[1] *De pot.*, qu. 9, art. 7, ad 6 : « Ad sextum dicendum, quod inter ista quatuor prima, maxime primum est ens ».
[2] ST, I-II, qu. 94, art. 2.
[3] Philippe le Chancellier, *Summa de Bono*, qu. IX, éd. Wicki, in *Corpus philosophorum Medii Aevi. Opera philosophica mediae aetatis selecta*, 2, Bern, A. Francke, 1985, p. 30.
[4] DORP, I (7), p. 139, et 1 (25), p. 144 ; DEE, I.2 (2), p. 28-29 ; DQE, 1 (3), p. 99, TNC, 15 (1), p. 94-95 ; DVB, 3.2.9.1 (3), p. 86.
[5] DVB, 3.2.9.1 (3), p. 86 : « Consistit autem communissima et simplicissima et prima ratio entis, in eo quod ipsa est prima et simplicissima omnium intentionum repertarum in rebus, quae res primum sunt aliquid et primo differunt a nihilo et quantum ad deductionem eius ad esse in rebus creatis – "prima" enim "rerum creatarum est esse" – et quantum ad essentiam rerum in se – omnes et enim rerum intentiones in ipsam tamquam in primam et simplicissimam et communissimam resolvuntur et per eam in natura formaliter figuntur, ut patet in pluribus propositionibus *Liber de causis*. »
[6] DNC, 2 (2), p. 83 : « Est autem prima ratio differendi aliqua, ut salva in entibus communi intentione unius generis, sub quo posita sunt, differentiarum, quibus differunt, una formaliter sit remotio alterius. Primum enim in quocumque genere est, quos se ipso et aliis est causa essendi. Eo ipso autem et non per aliam causam entia formaliter ab invicem distinguuntur secundum propriam differendi, quo participata communi intentione alicuius generis unum eorum non est aliud quod non est nisi affirmatio et negatio in subiecto, quod idem est, quod habitus sive forma et privatio secundum Philosophum. »

l'étant, il n'y a rien, et que le néant ne peut produire aucune différence. Pour répondre à ce problème, dit problème de Parménide, il faut trouver le fondement de la distinction dans le réel. À cette fin, Dietrich organise les transcendantaux à partir de la raison de l'Un. Si l'être n'est pas un genre, comment peut-il se différencier? Par le seul constat d'existence, la nue entité, les étants ne diffèrent pas : ils sont. Comment alors introduire de la distinction dans l'étant, sachant qu'aucune addition à l'étant n'est possible, puisqu'en dehors de la totalité de l'étant, il n'y a rien ? Il ne s'agit rien de moins en définitive que de montrer comment les étants possèdent en eux-mêmes le principe de leur unité et de leur identité par lequel ils se distinguent les uns des autres. Cette question soulevée par Dietrich renferme le problème de toute connaissance possible du réel, puisque connaître les choses, c'est non seulement les saisir dans leur être mais également les appréhender dans leur quidité. L'aspect noétique apparaît alors en second lieu, et l'enquête théodoricienne sur les genres les plus communs est de nouveau ontologique puisqu'il s'agit avant tout de savoir ce qui est, pour en inférer secondement le rôle de constitution joué par l'intellect. L'enjeu est de déterminer la raison de la distinction dans l'étant, et celle-ci est à trouver dans l'opposition, puisque toute différence recèle une opposition, une distinction, voire une distance[1].

À partir de cette coordination essentielle des types d'opposition, Dietrich dérive les transcendantaux. Préalablement, le docteur saxon donne trois éléments qui font directement référence à son traité antérieur sur l'origine des catégories. Premièrement, tout comme dans *De origine*, l'auteur critique la probabilité et de degré de certitude peu élevé dans l'exposition des types d'opposés dans les *Catégories* d'Aristote[2]. Pour pallier ce défaut de nécessité, l'auteur va une nouvelle fois rechercher l'origine et le principe de l'opposition, ou plutôt l'opposition originelle dont les autres procèdent[3]. Cette reconduction à une opposition fondamentale permet, en second lieu, de déduire la coordination essentielle et par soi des

---

[1] DNC 3 (4), p. 84-85 : « Sicut autem in genere entis in communi prima ratio distinctionis sive divisionis fundatur in affirmatione et negatione, quibus se ipsis et se totis entia ab invicem distare possunt et aliqua distant, sic in genere determinato, quod vere est genus secundum rationem unius naturae communis participate in pluribus, prima ratio differendi aliqua est, ut supposita in eis una communi natura vel forma vel intentione vel etiam subiecto uno eorum, quae differunt, unum formaliter sit remotio alterius. »

[2] DNC, 10 (3), p. 91 : « Nec obstat, quod Philosophus in libro *Praedicamentorum* enumerans modos oppositionum, ubi tracte de oppositis privative, agit solum de secundo modo hic praenominato, hoc, inquam, non obstat, quoniam de his et de aliis, quae in illo libro determinat, agit magis secundum quandam probabilitatem et famositatem quam secundum veritatem, ut dicit Averroes et patet ex pluribus sententiis illius libri. »

[3] DNC, 12 (1), p. 92 : « Quantum ad hanc duplicem coordinationem invenitur hic triplex modus, quo aliquid eorum, quae dicta sunt, potest esse et est alterius causale principium, unus, quo in ordine oppositionum una est originale principium alterius, scilicet affirmatio et negatio sunt principium et origo eius oppositionis, quae est secundum habitum et privationem, habitus autem et privatio contrarietatis » ; DNC, 13, p. 93 : « De primo modo principiandi, videlicet quomodo in genere oppositionum oppositio una est origo causalis alterius, et primo de affirmatione et negatione. »

types d'opposés qui en dérivent, ce qui explique la façon dont le supérieur se retrouve dans l'inférieur dont il participe de manière proportionnée[1]. Le dernier élément préliminaire, qui souligne le parallèle avec la démonstration du *De origine*, tient au fait que les types d'opposition, et les transcendantaux opposés, comme Étant-Néant ou Un-Multiple, ne sont pas envisagés comme des choses de seconde intention. Dietrich refuse de considérer les passions par soi de l'étant comme des êtres logiques : l'affirmation et la négation fondamentales et originelles qu'il recherche ne sont pas propositionnelles[2]. Le modèle de l'affirmation et de la négation n'est pas le complexe propositionnel, mais une intention simple, réelle, auprès de l'étant. Ceci semble interdire que les transcendantaux soient des modes conceptuels ajoutés à l'étant, ce qui les place du côté des intentions secondes et empêche par là de comprendre la dérivation réelle de l'Un et du Multiple à partir de la raison d'étant : en effet, l'Un et le Multiple ne sont pas des êtres de raison, mais bien des déterminations réelles ou des modes d'être de l'étant. Le principe de l'affirmation et la négation n'est pas l'énoncé, mais l'étant, dans la mesure où il y aurait affirmation quand il s'y trouverait une position d'être, et négation, quand celle-ci viendrait à être réellement ôtée, anéantie, annihilée, et non simplement logiquement niée. C'est pourquoi le problème de l'addition à l'étant se repose à de nouveaux frais chez Dietrich de Freiberg qui, dans ce passage, refuse que cette addition soit purement conceptuelle et ne s'opère que par un mode de signifier.

Dietrich montre l'ordonnancement essentiel de trois types d'opposition : les contradictoires, la privation et possession, et les contraires[3]. L'affirmation et la négation entre les contradictoires sont l'origine de l'opposition entre privation (*privatio*) et possession (*habitus*), qui fonde à son tour celle entre les contraires[4]. La dérivation des couples d'opposés

---

[1] DNC, 12 (3), p. 92 : « « Tertius consistit in eo, quod in coordinatione istorum modorum, qui sunt unum et multa, superiora cum suis differentis constituunt inferiora, inquantum huiusmodi superiora et inferiora induunt quendam modum generum et specierum, quod tamen non est eis proprium. »

[2] DNC, 13 (1), p. 93 : « Quantum igitur ad ipsum primum modum attendendum primo, quod huiusmodi oppositionum genera non sunt accipienda in proposito secundum logicam considerationem, inquantum in eis attenditur modus dicendi, quo sunt de genere secundarum intentionum. Unde affirmatio et negatio non est intelligenda enuntiatio affirmativa vel negata, quae important complexionem cum compositione affirmata vel negata, quae sunt res secundae intentionis, sed accipiendum est affirmationem et negationem quasdam simplices intentiones reales circa ens, quarum una importat positionem, alia autem eiusdem rei positivae remotionem. Alias enim huiusmodi oppositiones non essent principium et ratio realium modorum entis, qui sunt unum et multa et suarum specierum. Unde voces significantes huiusmodi intentiones accipiuntur in vi terminorum incomplexorum, quamvis oporteat eas aliquando complexe enuntiari. »

[3] Dietrich mobilise cet ordonnancement des opposés et une analyse des types de privation dans la controverse touchant à l'unité ou la pluralité des formes substantielles, et pour résoudre le problème de l'équivocité du terme « homo » pour le cadavre dans l'opuscule *De corpore Christo mortuo*, (1-2), p. 143-147

[4] DNC 12 (1), p. 92 ; DORP, IV, (24), p. 175 : « Deinde autem, quia nihil unum et idem re et ratione per se distinguitur et distrahitur in diversa, nisi prius natura cadat in eam divisionem, quae attenditur secundum primam

comprend le rapport à l'origine comme ce qui est plus indéterminé vers ce qui est plus déterminé, le principe incluant en quelque sorte les déterminations ultérieures, mais de manière indéterminée, virtuelle[1]. Dietrich s'appuie alors sur le livre X de la *Métaphysique* d'Aristote pour systématiser les opposés selon la consécution indirecte et unilatérale qui les ordonne[2]. Aristote distingue quatre types d'opposition : la contradiction, la privation et la possession, les contraires, et les termes relatifs. Dans *De natura contrariorum*, Dietrich s'intéresse à l'opposition au sens où elle inclut une négation réelle, une *remotio*, raison pour laquelle il s'intéresse surtout aux deux premiers types d'opposition, et non pas aux contraires qui sont des choses de seconde intention et entrent dans le domaine de la logique. Pour la même raison, il exclut les termes relatifs dont l'opposition ne renferme aucune négation. C'est sur la dérivation de ces types d'opposition que se fonde la déduction des transcendantaux, qui sont reconduits à une opposition originelle, et procèdent les uns des autres à partir d'une négation fondamentale.

La première opposition, la contradiction, se trouve entre l'étant et le néant. L'étant et le néant sont des contradictoires car ils sont mutuellement exclusifs, car, entre ces deux termes, il ne saurait y avoir ni degré, ni moyen terme. L'étant est la première intention réelle, et la première notion qu'appréhende l'intellect[3]. Ensuite, l'intellect forme le concept opposé de néant, comme négation de l'étant[4]. La formation de l'idée de néant suppose l'intellection préalable de l'étant. L'opposition entre l'étant et le néant forme la contradiction maximale, c'est-à-dire l'opposition absolue et primordiale dont dérive toute autre :

> La raison de la contradiction consiste dans la distance maximale, comme on l'a dit, mais on ne trouve pas de plus grande distance que celle qui sépare l'étant et le néant. Étant donné que c'est en eux que l'on trouve premièrement la raison de la distance à un terme commun, elle

---

oppositionem, quia primo entia ab invicem distinguntur – hoc autem est affirmatio et negatio in subiecto, quae nihil aliud est quam formam et privatio, quae est prima contrarietas in quodlibet genere, ut dicit Philosophus –, quia etiam ista contrarietatem per se fundatur in entibus, est autem de ratione eius, ut habeat solum duo extrema, quorum utrumque est unius rationis, hinc est, quod in entibus, que sub alterutro istorum extremorum hinc inde ordinantur, oportet similiter inveniri unam formalem intentionem, secundum quam sit unius rationis, quaedam secundum unum extremorum, quedam secundum alterum. »

[1] DNC 13 (2), p. 93 : « In hoc igitur primo modo oppositio, quae est secundum affirmationem et negationem, est principium et origo eius oppositionis, quae est habitus et privationis, et ex ista ulterius oritur oppositio contrarietatis eo modo originis, quo proprium oritur ex communi, immo potius sicut determinatum oritur ex indeterminato, in quo vitualiter continetur. Habitus enim et privatio est aliqua affirmatio et negatio, et contrarietas est aliquis habitus et aliqua privatio, sed non convertitur. Dico autem hic esse modum originis, sicut determinati ex indeterminato. »

[2] DNC, (8), p. 89.

[3] DNC 15 (1), p. 94 : « Circa autem considerandum primo, quod prima realium et intellectualium intentionum est ens. »

[4] DNC, 15 (1), p. 94 « Cadit autem secundo loco in intellectu ipsius entis negatio sive non ens. Hunc enim intellectum, qui est non entis, non antecedit aliqua intentio, quae sit prior ente, quia nulla talis est, ut dictum est. »

> s'ordonne essentiellement à ce qui est premier, et elle est cause des oppositions conséquentes, et c'est pour cela que la possession et la privation ne sont pas seulement des contraires, mais même la contradiction primordiale et le principe et la cause de toutes les oppositions, comme le dit le Philosophe au livre X de la *Métaphysique* et son commentateur[1].

À partir de la saisie intellective de l'étant, le seul concept que puisse produire l'intellect est celui de néant, comme la contradiction absolue avec l'étant. Puisqu'il n'est pas, le néant n'est pas une intention qui serait première à l'étant, ni un mode d'être de l'étant, réciprocable avec lui[2]. À cet endroit, Dietrich fait référence au début du *De origine* estimant qu'il a suffisamment démontré en quoi l'étant pris dans sa raison propre, soit abstraction faite des causes finales et efficientes, ne peut en aucun cas constituer, à lui seul, un principe de détermination positive pour lui-même. L'étant n'est donc convertible ni avec des déterminations positives, ni même avec des modes d'être négatifs (l'étant ne peut absolument pas être convertible avec le néant, premier concept dérivé de l'appréhension de la raison d'étant, ce qui serait non seulement contradictoire, mais bien plus encore impossible). Il faut donc trouver des propriétés qui dépassent l'opposition absolue entre position et négation, entre être et néant. C'est ici qu'interviennent l'Un et le Multiple, en tant que déterminations privatives de l'étant. Dietrich indique même dans *De origine* que celles-ci sont réellement privatives :

> Les propriétés qui sont par soi et absolument dans la chose selon la raison de son essence introduisent toutes une privation dans la chose, dont l'un et le multiple sont les premiers genres. Je dis cependant que celles-ci sont réellement privatives. En effet, il est impossible qu'un étant absolument par essence soit pour soi-même cause d'une certaine information positive[3].
>
> Il est évident que, puisque la contradiction est du genre de la différence, elle appartient par conséquent au genre du multiple qui divise, avec l'un, l'étant. Cependant, la division de l'étant selon l'un et le multiple n'est pas la même que la division de l'étant en plusieurs étants, ou de la chose en différentes choses ; en effet elle divise l'étant en divers modes dans lequels il faut inclure une intellection de l'étant. Ceux qui sont uns ou multiples sont des étants, bien que l'un et le multiple incluent dans leur raison propre certains modes privatifs[4].

---

[1] DNC (3) 5, p. 85 : « Quoniam igitur ratio contrarietatis consistit in maxime distare, ut dictum est, non est autem maior distantia quam quae est secundum ens et non ens, quia etiam in ea primo invenitur ratio distantiae circa unum commune, in essentialiter autem ordinatis id, quod est primum, est causa consequentium, hinc est, quod habitus et privatio non modo sunt contraria, sed etiam prima contrarietas et omnis contrarietatis principium et causa, sicut dicit Philosophis in X *Metaphysicae* et suus Commentator » ; DNC (4), 3, p. 85 : « Praeterea contrarietas est maxima distantia. Ubi autem non est reperire magis et minus, non est invenire maximum. Sed in ea distantia, qua distant ens et non ens, sicut non est medium, ita nec magis nec minus, quia sunt tales termini, quorum ratio consistit in invisibili » ; DNC 15, p. 93 : « De constitutione primae et absolutissimae oppositionis, quae est affirmatio et negatio. »

[2] DNC, 15 (1), p. 95.

[3] DORP, II (9), p. 146 : « Quaedam enim insunt rei secundum rationem suae essentiae secundum se et absolute, et haec omnia in re privationem important ; quorum omnium prima genera sunt unum et multa. Dico autem, quod huiusmodi realiter privativa sunt. Non enim potest ens per suam essentiam absolute sibi ipsi esse causa alicuius positivae informationis. »

[4] DNC, 5 (1), p. 87 : « Ad horum evidentiam sciendum, quod, cum contrarietas sit in genere differentiae, per consequens est in genere multi, quod cum uno dividit ens. Est autem divisio entis in unum et multa non sicut

C'est l'ordonnancement de ce type d'opposés, l'Un et le Multiple, en ce qu'ils introduisent de la privation réelle dans l'étant ou ajoutent à l'étant des déterminations sur un mode privatif, qui met en lumière le rôle de l'intellect dans la constitution des déterminations essentielles de l'étant.

3) La négativité de l'Un

Grâce à l'intention d'étant, puis au concept opposé de néant, l'intellect appréhende ensuite l'idée d'opposition elle-même. Cette opposition, maximale et absolue, lui permet de forger la définition de l'étant comme ce qui se tient à distance du néant, par composition de ces trois termes, étant, néant, et distance ou différence. L'intellect saisit alors trois choses : l'étant, son contraire, le néant, et leur différence ou l'opposition irréductible qui les sépare[1]. De là, Dietrich va déduire la raison de l'Un. Au livre X, 1 de la *Métaphysique*, Aristote montre qu'il y a quatre types d'unité, l'indivisibilité selon le mouvement, le continu et le tout, et l'indivisibilité selon le nombre, l'individu et l'universel. D'où sa conclusion que la raison de l'Un réside en son indivision. L'Un ajoute à l'étant son caractère indivisible. Dietrich reprend ces éléments en les comprenant dans une logique de dérivation intrinsèque : l'intellect appréhende la contradiction entre l'Étant et le Néant, et partant, la raison primordiale de l'opposition et de toute division[2]. Or, l'Un est ce qui nie la contradiction principielle entre l'étant et le néant. Comme tel, Un se dit négativement et se définit *a contrario* : il est ce qui est indivis ou indistinct en soi-même. Dietrich reprend ici la définition traditionnelle de l'Un comme ce qui est indivisé en lui-même et divisé de tout autre[3], mais la modifie

---

divisio entis in entia vel rei in res, sed est divisio entis in diversos modos, in quibus modis oportet includi intellectum entis. Ea igitur, quae sunt unum et multa, sunt entia, quamvis unum et multa in propria ratione importent aliquos modos privativos. »

[1] DNC, 15 (2), p. 95 : « Manifestum igitur secundum praedicat, quod primo omnium intelligitur ens, deinde non ens. In hoc iam consistit ratio oppositionis, cum non ens sit formaliter remotio entis, in quo perficitur oppositionis ratio in quibuscumque oppositis. »

[2] DNC, 16 (1-2), p. 95 : « Non solum autem attenditur in his ratio oppositionis quocumque modo, sed primae et absolutissimae oppositionis, tum ratione termini affirmati et negati, qui est ens, quod est primae et absolutissimae intentionis, tum ratione negationis, quae est prima remotio. Hinc est etiam, quod in huiusmodi oppositione fundatur primo ratio distinctionis quorumque distinguibilium. »

[3] Aristote, *Métaphysique*, X, 1, 1052a36-b1. Philippe le Chancelier, *Summa de bono*, qu. 1, éd. Wicki, p. 7 : « Sicut unum est ens indivisum, indivisum enim ponit ens et privat ab ente divisionem » ; Alexandre de Halès, *Summa Theologica*, I, n. 72, éd. Quaracchi, p. 113 ; Albert le Grand, *Super Dionysium de divinis nominibus*, c.

considérablement en comprenant la division en tant que distinction, ce qui va mettre en évidence la fonction de l'intellect, comme nous le verrons par la suite. Par son indivision, l'Un s'oppose à l'opposition primordiale entre Étant et néant, principe de toute distinction :

> De là on déduit la raison de l'Un, dans la mesure où il nie la distinction qui provient de quelque chose d'autre, à savoir par l'opposition entre l'étant et le néant, et c'est pourquoi on dit que l'Un est l'étant indivis ou qui ne supporte aucune distinction ou privation[1].

L'Un est ce qui ne supporte aucune partition, ni division. L'Un est ce qui est indivisé et indivisible en soi, ce qui signifie qu'il nie l'opposition principielle entre l'Étant et le néant. Ceci implique que la raison de l'unité se fonde sur une négation. En ce sens, Dietrich répond au problème de l'addition à l'étant : l'Un n'ajoute pas une détermination positive, il ajoute à la raison d'étant une négation, la notion d'indivision, d'unité intrinsèque de chaque étant. En un sens, l'Un dépasse et subsume l'opposition primordiale entre l'Étant et le néant. Dietrich précise ensuite le type de négation produite par l'Un. La raison de l'Un consiste en une privation. Ainsi l'Un ne s'oppose pas à l'Étant sur le mode de la contradiction absolue, ce qui est le rôle du néant, mais par le deuxième type d'opposition, la privation. Ce qui signifie que l'Un ajoute une privation à l'Étant, et par là, introduit une négation dans le sujet et produit de la distinction à même l'étant. Or cette privation doit être comprise d'une double manière :

> La façon dont la raison de l'Un consiste en une privation est évidente d'après ceci : on trouve dans la raison de l'Un une double privation – on entend privation au sens large. La première privation est l'autre partie ou l'un des extrêmes de l'opposition, entre l'étant et le néant, opposition dans laquelle, par néant, on n'exclut que l'étant. L'autre privation est celle de la totalité de l'opposition de l'étant, que nous appelons l'Un, et en elle réside formellement la raison de l'Un[2].

Par une première privation, l'un nie l'un des extrêmes de l'opposition fondamentale, le néant, comme ce qui contredit l'étant, il s'agit d'une négation partielle qui nie le concept opposé : le néant. Par contre, la seconde privation constitue la négation totale de la contradiction entre Étant et Néant et nie intégralement l'opposition et la division entre ces deux termes.

13, n. 7, éd. Simon, *Opera omnia*, t. XXXVII, I, Aschendorff, p. 438, *De bono*, qu. 1, art. 10, n° 8, éd. Kühle, *Opera omnia*, t. XXVIII, p. 20.

[1] DNC, 16 (2), p. 95 : « Ex his autem iam trahitur ratio unius, inquantum ab aliquo removetur distinctio, qua fit per ens et non ens, et hoc est, quod dicunt, quod unum est ens indivisum sive in quo non cadit distinctio vel remotio. »

[2] DNC 16 (3), p. 96 : « Secundum hoc autem manifestum est, quomodo ratio unius in privatione consistit. Duplex enim in ratione unius privatio invenitur, ut etiam large intelligatur privatio, una, quae est altera pars sive extremum oppositionis, quae est entis et non entis, qua per non ens solum removetur ens. Alia est privatio totius talis oppositionis ab ente, quod dicitur unum, et in hac formaliter completur ratio unius. »

Bien qu'il s'agisse d'une double privation, elle ne doit pas être comprise sur le modèle de la *privatio privationis*, qui, en tant qu'elle serait une duplication de la privation, consisterait bien plus en une position qu'en une privation. Dietrich devance cette mécompréhension de sa théorie : l'Un introduit certes une double privation, l'une partielle, l'autre totale, mais celle-ci ne doit pas être interprétée comme une privation de la privation, ce qui abolirait la négativité de l'Un[1]. À cet endroit, Dietrich s'oppose aux analyses de l'Un d'Henri de Gand[2]. Dietrich prévient l'objection qui pourrait lui être adressée et qui consiste à montrer que la seconde privation, puisqu'elle s'oppose à un seul des deux termes de la contradiction, le néant, nie le néant. Par conséquent, dire de quelque chose qu'il est un apporte un mode positif, une affirmation, et non la négation incluse dans la privation. Cependant, le problème abordé par Henri de Gand dans l'article 25 de la première question de la *Summa quaestionum ordinarum* où il traite de la raison de l'Un est différent de celui de Dietrich. En effet, le point de départ d'Henri de Gand est la question de l'unité de Dieu. Par conséquent, la problématique consiste à savoir si la raison de l'Un peut s'attribuer à Dieu, et si le nom « Un » convient à Dieu. Le questionnement d'Henri est alors empreint d'un motif théologique puisqu'il étudie l'Un en tant que nom divin. Pour cette raison, la théorie gandavésienne de l'Un s'oppose à celle de Dietrich. En effet, Henri de Gand s'accorde à dire que la raison de l'Un recèle bien une privation, mais cela interdirait qu'il puisse être transféré à Dieu en qui ne se trouve aucun défaut, aucun manque d'être, aucune carence. La solution d'Henri revient à concéder que la raison de l'Un signifie une privation, mais que lorsque ce mode de signifier est attribué à Dieu, il ne le prive pas d'une disposition positive, mais de toute négativité[3]. En ce sens, l'Un est bien un mode négatif, puisqu'il signifie une privation, mais lorsqu'il est attribué à Dieu, le mode de signifier change et l'Un signifie la privation de la privation négative que recèle la multitude. L'Un prive Dieu de toute multiplicité, ce qui n'introduit aucune négation, aucune limitation, ni aucun défaut en Lui, mais réaffirme sa perfection et la

[1] DNC, 16 (3), p. 96 : « Sed quia haec secunda privat primam ab ente, ut dictum est, potest aliquid obicere, quod secunda privatio potius est positio quam privatio. »

[2] Sur le nombre et la privation, voir : W. Goris, *Einheit als Prinzip und Ziel, Versuch über die Einheitsmetaphysik des* Opus Tripartitum *Meister Eckharts*, Leiden – New York – Cologne, Brill, 1997, p. 197-205 ; J. A. Aertsen, « Henrich von Ghent und Thomas von Aquin über die Tranzendentalien. Ein Textvergleich », in G. Guldentops, C. Steel (dir.), *Henry of Ghent and the Transformation of Scholastic Thought. Studies in Memory of Jos Decorte,* Leuven University Press, Louvain, 2003, p. 101-125.

[3] Henri de Gand, *Summa*, art. 25, qu. 1, éd. Badius, (fol. 147VC) : « Et ille modus significandi quem non addit non est positivus, sed privativus solum non est privando aliquid positive dictum, aliter enim adhuc deo nullo modo conveniret esse unum, quia esse omni defectu et privatione caret, sed modus ille significandi quem addit unum super ens est modum privativus privando solum aliquid negative, cuius privatio verissime deo convenit. »

pureté de son être[1]. Pour cette raison, la privation de l'Un chez Henri est un mode positif qui consiste bien en une privation, mais en une privation de la privation, celle de la multitude. C'est pourquoi Henri de Gand définit l'Un comme une vraie position dans les termes exacts qui se trouvent repris et critiqués par Dietrich de Freiberg[2]. La doctrine de Henri de Gand présuppose l'idée théologique, ou chrétienne, et même néoplatonicienne, que l'on trouve en particulier chez Proclus, selon laquelle la multitude est une marque d'imperfection, une chute par rapport au principe, ce qui la connote négativement. Par là, l'Un, en tant que négation de cette négation que constitue le multiple, peut être compris comme une affirmation :

> Puisque le nom d'Un est imposé pour signifier l'indivision, et celui de multiple pour signifier la division, et la division est une privation réelle et que l'indivision, qui est la négation de la division de la négation, entraîne une négation de la privation, et est pour cette raison une vraie position. Par conséquent, l'Un signifie la position réelle. Selon ce mode, il signifie cependant la négation d'une position. En revanche, le multiple signifie la privation réelle, mais selon le mode de son nom la position. En effet, Un signifie la position sur le mode d'une négation car il signifie la négation d'une négation[3].

L'idée que l'Un soit une négation de la négation, et cette duplication de la négation affirme pleinement et entièrement une pure positivité, sera reprise par la suite par Maître Eckhart[4]. Cette duplication de la négation chez Eckhart permet de montrer que Dieu est au-delà de toutes les déterminations qui marquent l'étant créaturel. Elle réaffirme la transcendance divine qui n'est pas Un, mais l'Unité de la plénitude et la pureté de son Être[5]. Au sujet de la conception de l'Un, Maître Eckhart atteste davantage de proximité avec Henri de Gand que Dietrich de Freiberg[6]. Chez les deux premiers penseurs, le multiple est considéré

---

[1] *Ibid*. : « Sic unum significat ens carens privatione illa quae significatur realiter nomine multitudinis, licet modo positivo. A deo autem quia est purissimus et perfectissimus actus, ut infra patebit, verissime omnis ratio defectus et privationis removetur, ut ideo verissime poterit dici unus sicut et ens. »

[2] *Summa*, art. 73, qu. 11, ad. 2 : « Ad secundum quod unum in deo non significat positive sed privative […] dico quod falsum est. Ut enim dictum est supra loquendo de unitate dei, licet unum ratione nominis significet privationem, illa tamen privatio est negatio negationis sive privationis et ponit verissimam positionem. »

[3] *Summa*, art. 21, qu. 1, fol. 148rE : « Unde quia unum imponitur ad significandum indivisionem, et multum imponitur ad significandum divisionem, et divisio est privatio secundum rem, indivisio vero negatio divisionis non est nisi negatio privationis, et ita vera positio ; unum igitur secundum rem significat positionem. Secundum modum autem positionis significat negationem. Multum vero e converso, secundum rem significat privationem. Secundum vero modum nominis, positionem. Significat enim unum positionem modo negationis ; quia significat negationem negationis. »

[4] Eckhart, *In Exod*., n. 74, LW II, p. 77 « Negatio vero negationis purissima et plenissima est affirmatio ». ; *In Ioh.*, n. 556, LW III, p. 485 : « Unum ipsum est negatio negationis, negationis, inquam, quam multitudo omnis cui opponitur unum includit ; negatio autem negationis medulla, puritas et germinatio est affirmati esse, Exodi. 3 : "ego sum qui sum". » ; Sermon 21, DW, I, p. 361 : « Ein ist ein versagen des versagennes und ein verlougen des verlougennes ».

[5] K. Flasch, dans son ouvrage *Die Metaphysik des Einen bei Niklaus von Kues* (Leiden, Brill, 1973) développe l'arrière-fond historique et systématique du problème de l'Un. Plus spécialement sur maître Eckhart : B. Mojsisch, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Hambourg, Felix Meiner Verlag, 1983 ; V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1998.

[6] Cette proximité théorique entre Henri et Eckhart qui considèrent tous deux l'Un de manière positive comme négation de la négation, ne semble pas être une coïncidence. Elle atteste plutôt d'une filiation doctrinale étant

négativement : il s'agit du terme transcendantal opposé à l'Un, qui est de ce fait convertible avec les transcendantaux opposés, Faux, Mal, et Néant[1]. Or, de telles considérations théologiques, sur la déperdition d'être du multiple, et la translation des noms généraux à Dieu, n'interviennent pas dans la systématisation des transcendantaux menée par Dietrich dans *De natura contrariorum*, tout comme elles n'ont aucune portée dans l'ontologie catégorielle du *De origine*. C'est pourquoi, contre Henri de Gand, Dietrich de Freiberg réaffirme que la raison de l'Un constitue une privation, et partant une négation, et n'introduit rien de positif dans le sujet[2]. Comme telle, la négativité de l'Un, qui introduit de la privation dans la raison d'étant, est indépassable et insurmontable chez Dietrich[3]. Par son indivision, l'Un est la privation de la division entre étant et néant. À cet endroit, pour prévenir l'interprétation de la double privation en tant que privation de la privation, parce qu'elle efface cette négativité qui est la raison d'être de l'Un, Dietrich distingue deux types de privation. La première privation est une privation au sens large, elle s'oppose aux deux termes de la contradiction absolue, en tant qu'extrêmes distincts, l'étant et le néant, elle est une privation matérielle. La seconde, en ce qu'elle nie la totalité de cette opposition en tant qu'opposition, consiste en une privation de la division d'étant, ou de la séparation de l'étant et du néant, il s'agit d'une privation au sens propre, et d'une privation formelle. De ce fait, la privation formelle, celle du tout de l'opposition, n'est pas une privation de la privation matérielle, celle des extrêmes, et chacune demeure dans sa raison propre une privation dont la raison est négative, et non positive. Chez Henri de Gand et Maître Eckhart, la définition de l'Un comme négation de la négation provient de la rencontre, voire la collision, entre la transcendance de l'Un chez Platon et les néoplatoniciens et l'Un transcendantal aristotélicien. La problématique théologique des noms de Dieu, sous l'influence du Pseudo-Denys l'Aréopagite, introduit la métaphysique comme *scientia transcendens* au cœur de la métaphysique comme science de l'être en tant qu'être. Par là, l'hénologie néoplatonicienne est rapatriée au cœur de l'ontologie aristotélicienne. L'analyse des transcendantaux chez Dietrich ne semble pas être « contaminée »[4] par la

---

donné qu'on retrouve chez Eckhart les mêmes formules que chez Henri. Ceci permet de formuler l'hypothèse d'une réception directe des textes du Gantois par le Thuringien : « Privatio autem privationis mera est et perfecta affirmatio, ut unitas, privatio multitudinis, est merissima dei unitas », (*In Gen*. I, n. 158, LW, I, p. 306).

[1] Eckhart, *In Sap*., n. 110 ; *In Gen*., I n. 114 (LW I), p. 268 : « Multitudo igitur imperfectio est consequens omne creatarum ».

[2] DNC, 19 (1), p. 97 : « Privatio enim secundum Philosophum in IV *Metaphysicae* est negatio in subiecto. »

[3] DNC, 16 (5), p. 96 : « Ad quod patet responsio, quia prima privatio in ratione unius materialiter se habet, quia ipsa est pars sive extremum oppositionis, quae est entis et non entis. Oppositio autem in eo, quod oppositio, aliqualiter habet modum entis. Hinc est, quod privatio dictae oppositionis modum privationis habet potius quam positionis. »

[4] L. de Rijk qualifie de « contaminative shift to Platonic transcendence » cette transformation de l'Un transcendantal en Un transcendant à la fin du XIII[e] siècle : « The aristotelician Background… », p. 14-18.

réinterprétation de l'Un transcendantal chez Aristote au sens de la transcendance de l'Un chez Platon et les néoplatoniciens. Sa théorie des transcendantaux s'inscrit dans son projet métaphysique compris comme ontologie puisqu'elle considère les propriétés conséquentes de l'étant qui traverse le domaine des catégories. L'extra-catégorialité des transcendantaux n'est pas un au-delà transcendant de l'être, mais une transversalité purement horizontale. La doctrine des termes transcendantaux témoigne de l'autonomie que confère Dietrich à la philosophie dans son ordre, et une nouvelle fois, de la radicale séparation du domaine de la foi et de la raison.

L'Un, en tant qu'indivisé, est un mode *per se* qui ajoute quelque chose à l'étant, une négation. Sur ce point, Dietrich prolonge les développements de Thomas d'Aquin sur la raison de l'Un, en particulier dans son *Commentaire aux Sentences* et dans les questions *De veritate* et *De potentia*[1]. Thomas d'Aquin développe à plusieurs endroits une dérivation des transcendantaux très proche du *De natura contrariorum*[2]. Pour Thomas, l'intellect saisit premièrement la notion d'étant, puis son contradictoire, le néant, en troisième lieu, la division entre étant et néant que vient nier l'Un en tant qu'il est indivis. Les transcendantaux expriment quelque chose de plus que la notion d'étant et cela de deux manières : premièrement de manière absolue (*absolute*), ce qui est donné ou bien positivement (*res*) ou bien négativement (*unum*). Deuxièmement, les transcendantaux proviennent de la relation à autre chose (*in ordine ad aliud*) : soit selon la division (*aliquid* en tant qu'*aliud quid*), soit en relation à l'âme, selon l'intellect (*verum*) et selon la volonté (*bonum*)[3]. L'Un consiste en un

---

[1] *De veritate*, qu. 1 et qu. 21 ; *Super Sent*., lib. 1, d. 8, q. 1, a. 3 ; *Ibid*., d. 24, q. 1, a. 1, arg. 1 ; *De pot.*, qu. 9 a. 7.

[2] Thomas d'Aquin, ST, I, 11, 2, ad. 4 : « Ita quod cadit in intellectu ens ; secundo, quod hoc est non est illud ens, et sic secundo apprehendimus divisionem ; tertio, unum ; quarto multitudinem » ; *Super Sent*., d. 24, qu. 1, a. 3 : « Primum enim quod cadit in apprehensione intellectus, est ens et non ens : et ista sufficiunt ad definitionem unius, secundum quod intelligimus unus esse ens, in quo non est distinctio per ens et non ens : et haec scilicet dictincta per ens et non ens, non habent rationem multitudinis, nisi postquam intellectus utrique attribuit intentionem unitatis, et tunc definit multitudinem id quod est ex unis, quorum unum non est alterum ; et sic in definitione multitudinis cadit unitas, sed non e converso » ; *De pot*., qu. 9, a. 7 : « Primum enim quod in intellectum cadit, est ens ; secundum vero est negatio entis ; ex his autem duobus sequitur tertio intellectus divisionis (ex hoc enim quod aliquid intelligitur ens, et intelligitur non esse hoc ens, sequitur in intellectu quod sit divisum ab eo) ; quarto autem sequitur in intellectu ratio unius, prout scilicet intelligitur hoc ens non esse in se divisum ; quinto autem sequitur intellectus multitudinis, prout scilicet hoc ens intelligitur divisum ab alio, et utrumque ipsorum esse in se unum. »

[3] DV, qu. 1, art. 1, p. 5 : « Alio modo ita quod modus expressus sit modus generalis consequens omne ens ; et hic modus dupliciter accipi potest : uno modo secundum quod consequitur unumquodque ens in se ; alio modo secundum quod consequitur unum ens in ordine ad aliud. Si primo modo, hoc est dupliciter quia vel exprimitur in ente aliquid affirmative vel negative. Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia eius, secundum quam esse dicitur ; et sic imponitur hoc nomen res, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio *Metaphys*., quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem vel essentiam entis. Negatio autem consequens omne ens absolute, est indivisio ; et hanc exprimit hoc nomen unum : nihil aliud enim est unum quam ens indivisum. Si autem modus entis accipiatur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter. Uno modo secundum

mode négatif absolu qui ajoute à l'étant la négation de la division. C'est ainsi que Thomas d'Aquin résout le problème de l'addition à l'étant. Dans la question 21 du *De veritate*, Thomas distingue trois manières dont quelque chose peut s'ajouter à autre chose. Premièrement, quelque chose peut s'ajouter à autre chose lorsqu'il réside à l'extérieur de l'essence de la chose à laquelle il s'ajoute. Le modèle est alors l'addition de nouvelles propriétés au corps, comme la blancheur qui survient de l'extérieur et s'ajoute au substrat[1]. Le second type d'addition se fait par contraction, ou par détermination, comme l'homme par rapport à l'animal. Il n'ajoute rien de plus que ce qui est analytiquement inclus de manière indéterminée, potentielle ou virtuelle dans l'essence du sujet. Thomas précise que ce mode est celui qui convient aux catégories, les modes spéciaux qui déterminent par contraction l'étant de telle ou telle manière[2]. Le troisième mode, l'addition de raison, ajoute quelque chose à l'étant considéré en lui prédiquant un concept, ou un mode de signifier, qui n'existe pas dans la nature, mais est produit par l'esprit. Ce mode n'ajoute aucun supplément d'être mais seulement un être de raison à l'étant. Thomas prend alors l'exemple de la privation, comme le fait d'être aveugle, qui ajoute une propriété à l'étant alors qu'elle consiste réellement en un défaut ou un manque d'être dans le sujet qui ne voit plus[3]. À partir de là, Thomas d'Aquin explique la façon dont les transcendantaux ajoutent quelque chose à l'étant. Cela ne peut s'opérer ni sur le premier ni sur le second mode, mais sur le troisième qui montre qu'ils ajoutent quelque chose par la raison, sont des modes conceptuels. C'est par cette explication

---

divisionem unius ab altero ; et hoc exprimit hoc nomen aliquid dicitur enim aliquid quasi aliud quid ; unde sicut ens dicitur unum, in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, in quantum est ab aliis divisum. Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud. […] Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, ut in principio *Ethic*. dicitur quod "bonum est quod omnia appetunt". Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum. »

[1] Thomas, DV, qu. 21, ad. 1, p. 592 : « Dicendum est, quod tripliciter potest aliquid super alterum addere. Uno modo quod addat aliquam rem quae sit extra essentiam illius rei cui dicitur addi ; sicut album addit aliquid super corpus, quia essentia albedinis est praeter essentiam corporis. »

[2] DV, qu. 21, a. 1, p. 593 : « Alio modo dicitur aliquid addere super alterum per modum contrahendi et determinandi ; sicut homo addit aliquid super animal : non quidem ita quod sit in homine aliqua res quae sit penitus extra essentiam animalis, alias oporteret dicere, quod non totum quod est homo esset animal, sed animal esset pars hominis; sed animal per hominem contrahitur, quia id quod determinate et actualiter continetur in ratione hominis, implicite et quasi potentialiter continetur in ratione animalis. Sicut est de ratione hominis quod habeat animam rationalem, de ratione autem animalis est quod habeat animam, non determinando ad rationalem vel non rationalem; ista tamen determinatio ratione cuius homo super animal addere dicitur, in aliqua re fundatur » ; « Secundo autem modo inveniuntur aliqua addere super ens, quia ens contrahitur per decem genera, quorum unumquodque addit aliquid super ens ; non quidem aliquod accidens, vel aliquam differentiam quae sit extra essentiam entis, sed determinatum modum essendi, qui fundatur in ipsa existentia rei. »

[3] DV, qu. 21, a. 1, p. 592 : « Tertio modo dicitur aliquid addere super alterum secundum rationem tantum ; quando scilicet aliquid est de ratione unius quod non est de ratione alterius : quod tamen nihil est in rerum natura, sed in ratione tantum, sive per illud contrahatur id cui dicitur addi, sive non. Caecum enim addit aliquid supra hominem, scilicet caecitatem, quae non est aliquid ens in natura, sed rationis tantum ens est comprehendentis privationes ; et per hoc homo contrahitur, non enim omnis homo caecus est ; sed cum dicimus talpam caecam, non fit per hoc additum aliqua contractio. »

modale que Thomas résout le problème de l'addition à l'étant. On le voit, l'Un, en tant que sa raison propre réside en une privation, va servir de modèle pour comprendre l'ordre et l'addition des autres transcendantaux à l'étant. Ainsi, ce qu'ajoute l'Un à l'étant est la négation de la division, et en tant qu'il se fonde sur une négation, l'Un n'est pas ajouté par la nature, mais par la raison. Les êtres de raison peuvent s'ajouter à l'étant de deux manières, soit par négation, comme l'Un, soit par une relation à l'âme, comme le Bien ou le Vrai[1]. Cette relation est une relation de raison forgée par l'esprit, et non pas une relation réelle qui entre dans un genre catégoriel déterminé[2].

Or Thomas insiste également sur la négativité de l'Un en montrant que sa raison réside dans une négation, ce qui a pu exercer une influence importante sur la conception de Dietrich[3]. La raison de l'Un saisit l'étant dans son unité, en tant qu'il est un étant et qu'il est non-divisé. Thomas explique que l'Un signifie non seulement l'indivision, mais encore l'étant en tant qu'il est indivisé[4]. De même, pour Dietrich, l'Un n'ajoute aucun supplément à l'étant, mais saisit l'étant en tant qu'il est un, un étant, c'est-à-dire en son unité. Par conséquent, il déduit le dernier transcendantal, le multiple, de la raison de l'Un. En effet, Dietrich se demande à quel type d'opposition correspond celle entre l'Un et le Multiple. Aristote les avait définit comme des contraires[5]. Dietrich montre que l'Un est la négation de la division (entre l'étant et le néant), or ce n'est pas de cette manière qu'il s'oppose au multiple, ce qui est impossible car le multiple est composé de plusieurs unités. Dietrich résout le problème du *circulum in definitione* de l'Un et du multiple selon lequel l'Un présuppose le multiple pour être défini comme ce qui exclut ou interdit toute multiplicité, et le multiple inclut lui-même l'Un dans sa définition, étant composé d'une pluralité d'unités. Dietrich suit la résolution de

---

[1] Thomas d'Aquin, DV, qu. 21, a. 1, p. 593 : « Id autem quod est rationis tantum, non potest esse nisi duplex, scilicet negatio et aliqua relatio. Omnis enim positio absoluta aliquid in rerum natura existens significat. Sic ergo supra ens, quod est prima conceptio intellectus, unum addit id quod est rationis tantum, scilicet negationem: dicitur enim unum quasi ens indivisum. Sed verum et bonum positive dicuntur ; unde non possunt addere nisi relationem quae sit rationis tantum » ; *Super I Sent*., I, d. 8, qu. 1, a. 3 : « Alia vero quae diximus, scilicet bonum, verum et unum, addunt super ens, non quidem naturam aliquam, sed rationem : sed unum addit rationem indivisionis; et propter hoc est propinquissimum ad ens, quia addit tantum negationem : verum autem et bonum addunt relationem quamdam » ; *De pot*., qu. 9, 7 : « Patet ergo quod unum quod convertitur cum ente, ponit quidem ipsum ens, sed nihil superaddit nisi negationem divisionis. »

[2] Thomas d'Aquin, DV, qu. 21, art. 1, p. 594 : « Ad tertium dicendum, quod omnis relatio realis est in genere determinato; sed relationes non reales possunt circuire omne ens. »

[3] Thomas, *Quodl.*, X, 1, 1, a. 3 : « Est enim unum quod non dividitur tali divisione quod sit in eo accipere hoc et non hoc ; et sic unum, inquantum negat affirmationem et negationem simul [esse], est negatio rei et negationis simul » ; DV, 21, art. 5, ad 7, p. 607 : « Unum quod convertitur cum ente, dicitur secundum rationem negationis quam addit supra ens ; bonum autem non addit negationem supra ens, sed eius ratio in positione consistit ».

[4] Thomas, *Quodl.* IX, 7 : « Unum vero quod convertitur cum ente, non addit supra ens nisi negationem divisionis, non quod significet ipsam indivisionem tantum, sed substantiam eius cum ipsa: est enim unum idem quod ens indivisum. »

[5] *Métaphysique*, X, 4, 1055 b 27-30.

Thomas d'Aquin du problème selon lequel l'unité est incluse dans la raison de la multiplicité, et le multiple rentre dans la définition de l'Un, puisque l'Un s'oppose au multiple comme ce qui n'est pas multiple, et le multiple s'oppose à l'Un comme ce qui n'est pas Un[1]. Or, l'Un n'est pas la négation du multiple, mais bien celle de la division. Le rapport de l'Un et du multiple est une privation, la privation de la division, négativement dans le cas de l'Un, qui est ce qui n'est pas divisible, et positivement pour le multiple, qui est ce qui est divisé de tout autre et qui inclut de ce fait la division. L'Un s'oppose au multiple non pas en tant que multitude numérique, mais en tant que divisé[2]. L'Un nie par privation la division de l'étant, et le multiple nie l'indivision de l'Un par sa division, et ceci réside également en une privation, positive cette fois-ci[3].

4) Privation réelle et constitution intellective

À présent, il convient de s'interroger sur le rôle et la fonction de l'intellect par rapport à ces déterminations de l'étant. En effet, ne possèdent-elles qu'un être dans l'âme, comme les êtres de raison, ou sont-elles des modes d'être réels de l'étant ? Le *De natura contrariorum* pose le problème de l'origine de la division et de la différence dans le réel. Comment l'étant se différencie-t-il ?

Tout d'abord, Dietrich indique que le principe de la différence suit l'étant[4]. Ensuite, le maître saxon apporte un aménagement notable à la définition traditionnelle de l'Un. En effet, il considère le terme « indivision » impropre car il provient de la catégorie de quantité. La division et l'indivision appartiennent au genre catégoriel de la quantité et sont des termes qui ne peuvent être utilisés pour spécifier l'Un que de manière métaphorique, et partant impropre. Pour définir l'Un, Dietrich préfère le terme d'indistinction qui lui semble plus proprement

[1] ST, I, 11, 2 ad. 4 ; *De pot*., qu. 9, 7, a 16 et resp.
[2] DNC, 17 (3), p. 96 : « Hinc est quod etiam secundum hunc modum dicitur opponi multo, sicut privatio habitui in X *Metaphysicae*, cum multum supponat unum tamquam id, quod est de intellectu ipsius etiam per modum positivum, sed pro tanto dicitur unum opponi multo sicut privatio, quia privatio saepe dictae oppositionis, si accipiatur absolute, non secundum quod cadit in ratione unius, est privative opposita oppositioni absolute acceptae et non secundum quod cadit in definitione multi. »
[3] DNC, 17 (4), p. 97 : « Et sic non est unius rationis oppositio, quae privatur in ratione unius, et illa, quae ponitur in ratione multi. »
[4] DNC, 7 (4), p. 88 : « Differe est de consequentibus ipsum ens ».

convenir à ce terme transcendantal[1]. Sur ce point également, il suit les analyses de Thomas d'Aquin. Dans le *De potentia*, pour que ce terme puisse être attribué à Dieu, Thomas redéfinit l'Un qui ne peut plus être compris sous la raison de la quantité, mais dans son acception transcendantale comme ce qui est indistinct en soi-même et distinct de tout autre[2]. L'Un est de ce fait ce qui est indistinct en soi-même, et par son indistinction, il nie la distinction de l'étant et du néant[3]. Or il appert que Dietrich s'oppose à ce que l'Un soit compris sous le genre de la quantité. Il interprète l'Un transcendantal de manière synthétique avec l'Un arithmétique, le principe du nombre et de la mesure. Cette activité de dénombrement et de mesure met en relief le rôle constitutif de l'intellect :

> D'après ceci l'Un aussi, que l'on tient de la raison de la quantité continue d'après la substance corporelle, reçoit sa nature d'accident ordonnable dans un genre. Il est le principe du nombre qui suit la division du continu, selon le Philosophe, et il est un accident dans les choses corporelles. L'Un qui est immédiatement relatif à la substance, abstraction faite de tous ses accidents et sans égard pour eux, n'a ni la nature ni le mode d'un accident ordonnable dans un genre, mais seulement ceux des propriétés naturelles conséquentes d'un tel étant. Et il en va de même pour certains autres étants du même mode que pour l'Un[4].

Sur ce point, Dietrich ne suit pas la critique averroïste et thomiste de la théorie de l'Un d'Avicenne. Selon Averroès et Thomas d'Aquin, Avicenne aurait engendré une confusion entre l'Un arithmétique et l'Un transcendantal[5]. Aristote avait montré le rapport

---

[1] DNC, 16 (2), p. 95 : « Hinc est etiam, quod huiusmodi oppositione fundatur primo ratio distinctionis quorumcumque distinguibilium. Ex hos autem iam trahitur ratio unius, inquantum ad aliquo removetur distinctio, quae fit per ens et non ens, et hoc est, quod dicunt, quod unum est ens indivisum sive in quo non cadit divisio. Fortassis autem magis proprie diceretur "in quo non cadit distinctio vel remotio", si attendatur propria ratio rei. Divisio enim proprie pertinet quantitati, sed quia quantum ad illud, a quo nomen imponitur, transtulerunt a genere quantitatis ipsum nomen unius ad significandum hanc generalem intentionem cum ente convertibilem, volebant etiam translative uti nomine divisionis. » Cette définition de l'Un comme indistinct réalise une jonction entre la théorie de l'Un et la théorie de l'intellect. Elle sera suivie par Maître Eckhart (*In Sap*. n. 144, LW II, p. 482, 4, *Ibid.* ; n. 146, p. 484, 6f ; n. 154 p. 489) dans sa dialectique de la distinction et de l'indistinction entre l'Un et le multiple, compris comme opposition entre Dieu et les créatures. Berthold de Moosburg reprend également cette définition métaphysique de l'Un comme indistinct en soi-même et distinct de tout autre : « Unum enim est indistinctum in se et distinctum a quodlibet alio. », (*Expositio super Elementationem theologicam Procli. Prologus. Propositiones 1-13*, prop. 1 A, éd. M. R. Pagnoni-Sturlese, L. Sturlese, CPTMA VI, 1, Hambourg, 1984, p. 72).

[2] Thomas d'Aquin, *De pot.*, qu. IX, a. 7, resp. : « Dico ergo, quod divinis non praedicantur unum et multa quae pertinent ad genus quantitatis, sed unum quod convertitur cum ente, et multitudo ei correspondens. Unde unum et multa ponunt quidem in divinis ea de quibus dicuntur; sed non superaddunt nisi distinctionem et indistinctionem, quod est superaddere negationes, ut supra expositum est. »

[3] DNC, 17 (4), p. 96 : « Secundum enim quod cadit in definitione unius, sic est oppositio entis et non entis. Unum enim est, in quo non est distinctio per ens et non ens. »

[4] DORP, II (46), p. 155 : « Secundum hoc et unum, quod sumitur secundum rationem quantitatis continuae circa substantiam corpoream, capit naturam accidentis ordinabilis in genere et est principium numeri, qui sequitur divisionem continui, secundum Philosophum, et est accidens in rebus corporalibus. Unum autem immediate relatum ad substantiam circumscripto vel remoto omni accidente a substantia non habet naturam nec modum accidentis ordinabilis in genere, sed tantum naturalis proprietatis consequentis tale ens. Et sicut dictum est de uno, sic se habet de quibusdam aliis entibus, quae sunt istius modi. »

[5] Thomas d'Aquin, *In met*. X, lect. 3, n° 1981, p. 471 : « Hoc autem non considerans Avicenna posuit quod unum et ens sunt praedicata accidentalia, et quod significant naturam additam supra ea de quibus dicuntur.

entre l'Un comme mesure dans la catégorie de quantité, et l'Un comme principe du nombre[1]. La critique de Thomas insiste sur le fait qu'Avicenne aurait été trompé par l'équivocité de l'Un et traité de l'Un transcendantal, qui circule dans les catégories et est convertible avec l'étant, à la manière de l'Un mathématique, le principe du nombre. Thomas condamne cette erreur pour deux raisons. La première parce qu'elle fait de l'unité une détermination accidentelle, et non essentielle de l'étant, la seconde parce qu'elle attribue à l'étant la positivité de la mesure alors que la raison de l'Un consiste justement en une négation. Or Dietrich ne suit pas la critique de Thomas d'Aquin puisqu'il montre que le principe du nombre et de la mesure est l'Un compris en son sens transcendantal, c'est-à-dire convertible avec l'étant. Cependant, il préserve la négativité de l'Un dont la raison est une privation :

> On mesure [le continu] dans la mesure où l'on trouve en lui-même une distance plus ou moins grande entre les deux termes de cette distance, et c'est ainsi qu'on le mesure selon la raison du plus grand ou du plus petit, qui convient au genre de la quantité, d'après le Philosophe au livre V de la *Métaphysique*. Puisque la racine et le principe, et même toute la substance du nombre est l'Un, en ce que l'Un est du genre des transcendantaux, et est convertible avec l'étant, et se trouve dans tous les étants, aussi bien les substances séparées que corporelles, et puisque sa raison consiste en une division qui implique la seule privation, il est nécessaire que tout nombre n'introduise rien de positif d'une réalité naturelle auprès de la chose quelconque qu'il dénombre, mais seulement d'après une détermination de la raison ou de l'intellect[2].

Cependant, les expressions « racine et fondement » traduisent l'idée que l'Un transcendantal est le principe de la mesure et du nombre selon un rapport de reconduction au sens d'antériorité et de postériorité, qui a déjà été mis en évidence par Thomas d'Aquin dans son commentaire à la *Métaphysique* : l'Un transcendantal est antérieur à l'Un numérique qui en dérive comme de son principe. Le nombre est une première différence de l'étant constituée par l'intellect. Sur cet aspect, Dietrich de Freiberg montre de nouveau qu'il ne conçoit pas le domaine transcendantal en opposition avec le catégorial puisque le nombre catégorial, l'Un numérique et quantitatif, comme principe de la mesure, recouvre l'Un transcendantal, qui est une détermination donnée par l'esprit sur le réel[3]. Sur cette théorie du nombre, Eckhart se

---

Deceptus enim fuit ex aequivocatione unius » ; *De pot*., qu. 9, 7, resp. Sur la critique de l'équivocité de l'Un d'Avicenne par Averroès, et sa réception dans le Moyen Âge latin, via Jacques de Viterbe, dans les Sophismata du type « Unum tantum », on se reportera à l'article d'A. de Libera, « D'Avicenne à Averroès, et retour. Sur les sources arabes de la théorie scolastique de l'Un transcendantal », *Arabic Science and Philosophy*, Vol. 4, 1, Mars 1994, p. 141-194.

[1] Aristote, *Métaphysique*, X, 1, 1052 b15-25.

[2] DNPC 3 (2), p. 256 : « Mensuratur autem, inquantum in ipso attenditur distantia maior vel minor inter terminos distantiae ; et sic mensuratur secundum rationem magni et parvi, quae pertinent ad genus quantitatis secundum Philosophum in V *Metaphysicae*. Quia igitur radix et principium, immo substantia totius numeri est unum, secundum quod unum est de genere transcendentium et convertitur cum ente et invenitur in omnibus entibus, tam separatis, quam corporalibus, cuius ratio consistit in divisione, quod solam privationem importat, necesse est totum numerum nihil positivum realitate naturae importare circa rem quamcumque numeratam, sed solum secundum determinationem rationis seu intellectus. »

[3] DORP, 2 (46), p. 155.

distingue du maître saxon en séparant rigoureusement le nombre pris sous la catégorie de quantité et le nombre dans son usage transcendantal par la différence entre la distinction matérielle et formelle. Maître Eckhart sépare l'unité numérique de l'unité transcendantale et distingue radicalement la multitude et le nombre. Le multiple provient d'une distinction formelle, le nombre d'une distinction matérielle, dont l'une procède par négation, et l'autre par privation[1]. Alors qu'Eckhart suit la critique averroïste de l'Un transcendantal en Un principe du nombre, Dietrich semble se ranger du côté d'Avicenne en comprenant l'Un convertible de la même manière que l'Un principe du nombre.

L'intellect est à la fois le principe l'Un transcendantal, du nombre et de la mesure comme nous le verrons plus en détail à propos du temps. En ce sens, l'intellect saisit les déterminations réellement privatives que sont l'Un et le multiple, et les revêt d'un mode positif par où elles peuvent être intelligées en tant que modes d'être réel de l'étant. L'intellect leur confère une positivité par où la privation, par exemple la cécité, peut être saisie comme une propriété du sujet, alors qu'il s'agit bien d'un manque dans le même sujet[2]. C'est pourquoi l'intellect saisit les étants dans leur unité, et par là, les constitue en tant qu'uns, indistincts en eux-mêmes. L'intellect, deuxièmement, les envisage dans la distinction de tout autre, ce qui ajoute à leur unité intrinsèque, une identité relative par laquelle ils diffèrent l'un de l'autre. L'intellect introduit de la privation dans le réel, non pas à la manière de la privation naturelle, lorsqu'une propriété vient à manquer dans un sujet qui devrait la posséder selon les principes de constitution de son essence, mais au sens où l'intellect introduit de la distinction dans le réel. L'intellect discrimine les parties de la forme du sujet, et les parties de la forme entre elles, ce par quoi il cause la raison de la chose par où l'étant peut être saisi selon ses articulations notionnelles et dans son être quiditatif[3]. L'intellect ajoute de la distinction dans la raison d'étant, non pas comme une division matérielle, mais une division formelle, une distinction dont il est à l'origine[4]. La nature est bien le principe d'individuation des choses physiques, dans la succession continue des individus, mais en un sens l'intellect les constitue

---

[1] Maître Eckhart, *In sap*., n. 112, LW II, p. 448-449 : « Radix numeri est privatio, et radix multi negatio. Cuius signum quod numerus, "nutus memeris, id est divisionis", proprie est in corporalibus, multitudo vero, non autem numerus, est in spiritualibus, creatis tamen, in quibus iam non cadit privatio, sed negatio, utpote formalis distinctio. »

[2] DORP, II, 9, p. 146 : « Quamvis autem huiusmodi realiter importent privationem, ratio tamen quandoque vestit ea quibusdam modis positivis, ut possit intelligi esse quidam modi entis secundum rationem proprietatum. »

[3] DORP, II, 14, p. 148 : « Et quia natura non distinguit inter rem subiectam et rationem rei subiectae, sed principium huiusmodi distinctionis est intellectus, immo intellectus est constituens rei rationem inquantum huiusmodi, ut infra ostenditur, hinc est, quod etiam ea, quae ex formali ratione rei elicuntur, sunt acta per intellectum. »

[4] DORP, V (31), p. 189 : « Sunt igitur huiusmodi ab intellectu distinguente et per hoc efficiente ea : Idem enim est in huiusmodi distinguere et efficere ».

selon leur unité métaphysique, par où elles sont un étant par soi simple, c'est pourquoi il en cause l'entité et l'unité[1]. L'intellect est l'origine de la distinction dans le réel, il introduit de la privation formelle dans l'étant, par où il est pris selon la raison générale en tant qu'un et multiple, qui sont des modes réels, bien que réellement privatifs, de l'étant. L'intellect ne constitue pas la raison d'étant par laquelle les étants sont séparés mais la raison de leur distinction formelle, par où ils se distinguent les uns des autres en tant que ceci ou cela. Il confère aux propriétés privatives un mode d'être positif par où elles peuvent être saisies comme des passions par soi de l'étant. C'est en ce sens qu'il apporte une information positive à l'étant, en le constituant par privation dans son unité intrinsèque, et par distinction dans son être quiditatif[2].

Ainsi l'intellect constitue les déterminations de l'étant qui sont données soit par privation, soit par relation. Il apporte les propriétés négatives, qui ne surajoutent aucun supplément d'être sur la raison d'étant, et les propriétés relatives qui déterminent l'étant sous un certain mode, comme nous le démontrerons dans le prochain chapitre. Or ces passions par soi de l'étant sont prises dans un double rapport de dépendance : d'un côté elles tirent leur détermination de l'intellect, de l'autre elles requièrent un fondement réel. Cette position ambiguë est commune à toutes les propriétés relatives qui tirent leur être d'une double analogie : elles dépendent de la substance, ou d'une disposition inhérente à la substance, qui leur sert d'ancrage réel et également d'une détermination formelle qu'elles ne reçoivent que par rapport à autre chose[3], le terme de la relation, qui n'est donné que par l'intellect. En ce sens, les propriétés privatives ne peuvent être séparées de leur fondement réel, le sujet duquel elles nient quelque chose : elles dépendent donc bien de la substance, la qualité, la quantité qui leur offrent un ancrage réel et sans lequel elles ne pourraient exister[4]. Si on ôte le

---

[1] DORP, V (33), p. 190.

[2] Nous suivons les analyses de J. A. Aertsen : « Abschließend ist noch zu bemerken, daß nicht nur die negative Bestimmung 'Eines', sondern die Lehre von den *Transcendentia* als solche eine konstitutive Rolle des menschlichen Denkens verlangt », in « Die Tranzendentalienlehre bei Dietrich von Freiberg », p. 46.

[3] DORP, II (47), p. 155 : « Quia autem haec entia sicut et quaecumque alia, quae substantiis insunt, habent rationem entis secundum analogiam ad substantiam, considerandum in his entibus secundum praedicta, quod entitas eorum, qua constituuntur in aliquo decem generum, constat ex duplici analogia. Primo enim aliqualiter capiunt rationem entis secundum rationem formalem alicuius entis naturae, ut dictum est. Hoc autem ens naturae ulterius est ens, quia est entis veri, quod est substantia, accidens vel naturalis dispositio. Et sic ratio huius analogiae formaliter complet rationem primae analogiae in constituendo huiusmodi entia, ut dicant aliquam rem primae intentionis ordinabilem in genere. »

[4] DA, 5 (3-4), p. 61-62 : « Primo quia huiusmodi plerumque talia sunt, quod ratio eorum consistit in privatione, quia sunt species unius et multi, ut simile et dissimile, aequale et inaequale et similia, quae significant unum et multa vel in substantia vel in qualitate vel in quantitate, ut patet ; cum haec etiam aliqua respectus aliquos important, ut per se notum est, puta simile et dissimile, aequale et cetera ; quia igitur, ut dictum est, ratio talium in privatione consistit, privatio autem est negatio in subiecto secundum Philosophum in IV *Metaphysicae*, substracto subiecto manifestum est non manere nisi puram negationem, quae secundum rem est nihil. Quia etiam

fondement des propriétés privatives et relatives, il ne reste que la pure négation, qui ne correspond à rien dans la réalité. Il convient à présent de se demander ce qu'il en est des propriétés relatives, c'est-à-dire de la relation et des six catégories mineures, par rapport à leur double dépendance : par rapport à leur fondement et à l'activité de constitution ou de détermination de l'intellect.

huiusmodi aliquos respectus important, respectus autem ad respectum non refertur, sed habens respectum, ideo substracto subiecto nihil manet, quod referatur ; ergo nec respectus manet, quia remanere respectus et nihil secundum respectum referri non est intelligibile. »

Deuxième chapitre
Sur la catégorie réelle de relation

Le troisième mode innommé décrit le rapport essentiel que les neuf genres catégoriels entretiennent à la substance. Il se décline selon une analogie d'attribution qui rencontre une subdivision ultérieure en quatre modalités qui décrivent le rapport du prédicament à la substance. Le troisième et le quatrième mode de la dérivation catégorielle du *De origine* renvoient respectivement à la relation et aux six principes. Ces catégories sont nommées « dispositions relatives »[1] de la substance, et « celles qui sont du genre de la relation »[2]. Ces sept catégories ont de commun d'être relatives à quelque chose d'autre qu'elles-mêmes et doivent leur détermination au rapport qu'elles entretiennent à leur corrélatif, aussi elles sont rassemblées sous le genre de la relation. Il convient de se demander la place spécifique qu'occupe la catégorie de relation au sein du genre des prédicaments relatifs, sa différence avec les six catégories mineures, ainsi que la façon dont ces dernières se distinguent les unes des autres[3]. Comme le répète Dietrich de Freiberg à plusieurs moments de sa démonstration, ces catégories relatives ont pour trait commun de n'être pas constituées par la nature, mais par un acte de l'intellect[4]. Il s'agit de déterminer si c'est de manière univoque ou équivoque que la relation et les six dernières catégories (temps, lieu, site, etc.) sont dites relatives. Dans le premier cas, les six principes sont subsumés sous le genre de la relation comme ses différentes espèces, dans le second, ils conserveraient leur particularité et leur spécificité, irréductibles à la catégorie réelle de relation. Le point commun des ces catégories est d'être constitué par l'activité de l'intellect par où elles acquièrent leur perfection, leur information, ou leur raison propre. De ce fait, il faut étudier le rôle constitutif de l'intellect vis-à-vis de ces catégories, en

---

[1] DORP, I (18), p. 142
[2] DORP, II, (34), p. 151.
[3] Sur la théorie des relations au Moyen Âge : A. Krempel, *La Doctrine de la relation chez saint Thomas*, Paris, Vrin, 1952 ; J. Weinberg, *Abstraction, Relation, and Induction : Three Essays in the History of Thought*, Madison, University of Wisconsin Press, 1965 ; M. G. Henninger, *Relations. Medieval Theories 1250-1325*, Oxford, Clarendon Press, 1989 ; R. Schönberger, *Relation als Vergleich. Die Relationstheorie des Johannes Buridans im Kontext seines Denkens und der Scholastik*, Leiden, Brill, 1994 (en particulier la deuxième partie, p. 63-227) ; J. E. Brower, « Abelard's Theory of Relations: Reductionism and the Aristotelian Tradition », *The Review of Metaphysics*, 51 (1998), p. 605-631, *Id*., « Relations without Polyadic Properties : Albert the Great on the Nature and Ontological Status of Relations », in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 83 (2001), p. 225-257.
[4] DORP, I (18), p. 142 ; *ibid*., I (20), p. 143 ; *ibid*, II (10), p. 147.

mesurer la portée, et éclairer le type de *res* sur lesquelles elles s'ancrent. Si la catégorie de relation est réelle, il s'agit de savoir si elle est identique, et partant réductible à la réalité de ses fondements ou si elle s'en distingue, ce qui implique qu'elle soit à quelque degré quelque chose qui viendrait s'y surajouter. Ces questions sur le statut ontologique de la relation amènent au problème de savoir si elle n'est que le produit de notre faculté de penser ou si elle existe indépendamment de notre esprit qui met en rapport, compare et lie les choses. La relation tire-t-elle toute sa réalité et son entité de son fondement ? Ou existe-t-il un type de *res* correspondant à l'être relatif dans le domaine extramental ? Il s'agit d'évaluer dans l'ontologie de la relation développée dans *De origine* (II, 34-52) la part qui revient au fondement et celle qui échoit à l'intellect dans la constitution de la relation, et enfin de montrer l'ordonnancement de ces deux causalités.

Dietrich de Freiberg définit le mode de la catégorie relative comme suit : les relations tirent leur entité de ce même sujet et leur détermination de quelque chose d'autre qui demeure dans ce même sujet[1]. De ce fait, la relation est prise dans une double dépendance : par rapport à son sujet, et par rapport à autre chose qu'elle-même qui la détermine dans le même sujet. Le sujet de la relation est la substance à laquelle elle s'attribue : si je dis que « Platon est l'élève de Socrate », « Platon » est le sujet de la relation. Cette catégorie est ambiguë parce qu'elle dérive de deux constituants, l'un interne (son sujet), la substance première qui est le support de la relation, l'autre externe (le terme de la relation), en comparaison duquel elle tire sa détermination. C'est pourquoi la relation est spécifiée, non par la chose sur laquelle elle se fonde qui, en tant qu'elle est absolue, peut être reconduite aux catégories de substance, qualité ou quantité, mais par sa raison propre. La détermination relative (« élève de ») nécessite un sujet, (Platon), et un terme corrélatif (Socrate), dans l'exemple choisi. Le problème de la catégorie de relation provient de la tension entre sa réalité, l'entité de son fondement, et la raison propre qui lui advient de son rapport à un élément extrinsèque. La raison propre du prédicament sépare les accidents absolus de quantité et de qualité des catégories relatives, selon ce qui la renferme en soi ou ce qui la reçoit en vertu d'autre chose[2]. Le genre des relatifs, le troisième mode de la dérivation catégorielle, tire son être du sujet dont il participe :

---

[1] DORP, II (4), p. 145 : « Tertio, secundum idem ipsum ens subiectum et secundum aliquod in eodem subiecto ».
[2] Sur ce point, Dietrich suit la distinction opérée par Thomas d'Aquin, ST, Ia, qu. 28, a. 1, resp., p. 318 : « Considerandum est quod solum in his quae dicuntur ad aliquid, inveniuntur aliqua secundum rationem tantum, et non secundum rem. Quod non est in aliis generibus, quia alia genera, ut quantitas et qualitas, secundum propriam rationem significant aliquid alicui inhaerens. Ea vero quae dicuntur ad aliquid, significant secundum propriam rationem solum respectum ad aliud. »

> Le troisième genre d'étant est celui qui obtient formellement son entité par un autre et selon la raison de sujet, et ce de manière complète, mais il l'obtient originellement de quelque chose d'autre que l'on trouve dans ce même sujet[1].

La catégorie de relation tire son entité du sujet qui la supporte, et son origine d'une certaine nature repérée dans le même sujet. Dietrich distingue dans un même étant plusieurs raisons qui dépendent d'un genre de cause différent : l'une est l'origine du genre d'étant considéré, et l'autre la cause complétive qui parachève ce dernier. Ces deux types de causes coopèrent pour constituer le mode d'être relatif. La cause originelle et la cause complétive concourent ensemble à constituer la catégorie relative, puisque le genre d'être en question n'existe qu'en vertu de leur conjonction dans l'effet produit[2]. Par conséquent, Dietrich préfigure une théorie des causes concourantes partielles unies dans leur effet en ce qui concerne la constitution catégorielle, là où la doctrine des causes totales et parallèles d'un étant offre l'un des arguments principaux à l'appui de la démonstration de la causalité réelle et directe qu'exerce l'intellect vis-à-vis des principes de l'étant dans le V^e^ chapitre du *De origine*. Une question se pose : la constitution de l'intellect repérée à propos des catégories relatives est-elle identique à celle qui concerne la quidité des étants ? Par cette définition de la catégorie de relation, il semble que Dietrich veuille résumer sa double dépendance ontologique : elle est complète à l'égard de la raison formelle du sujet et prend son origine dans quelque chose d'autre appartenant à ce même sujet, autrement dit un accident. La relation a donc un être double, à la fois *esse in* et *ad aliud*. L'inhérence de la propriété du sujet sur lequel elle se fonde est saisie en rapport à autre chose. La relation dépend complètement du sujet sur lequel elle s'ancre et de l'accident, son fondement. Par exemple, si je dis que Pierre est plus grand que Paul, la relation « être plus grand que » dépend de l'existence de l'individu Pierre (sujet de la relation), de Paul le terme corrélatif par rapport auquel la substance tire la détermination relative « être plus grand que », et du fondement de la relation (la grandeur) qui est un accident quantitatif qui inhère dans ce même sujet : Pierre. La propriété relative existe dans un sujet et tend vers autre chose (*ad aliquid*), et elle contracte

---

[1] DORP, 2 (34), p. 151 : « Tertium enim genus entium est, quod suam entitatem formaliter ex alio habet et secundum rationem subiecti, et hoc completive, sed originaliter ex alio, quod attenditur in eodem subiecto. »

[2] Il est cependant délicat de tirer des conclusions des quelques occurrences de la distinction entre cause originelle et cause complétive. En effet, à un endroit, Dietrich explique que la raison de la chose est la cause originaire de la catégorie qui lui confère son information, alors qu'il accorde, à un autre endroit, que la raison complétive la catégorie, qui lui confère son achèvement, dépend d'une information de l'intellect. cf. DORP, II (14), p. 147 : « Oportet igitur principium et causam horum accipere apud intellectum quasi effective et apud substantiam sive rei essentiam quasi subiective et rei rationem quasi originaliter et informative » ; DORP, V (48), p. 195 : « Deinde circa huiusmodi entia naturae agit intellectus quaedam entia, ut modos quosdam talium, et hoc sive per modum mensurae vel habitudinum vel circumstantiarum, ut supra dictum est. Et horum completa entitas et id, quod sunt, quidquid sunt, quantum ad id, quod principaliter significatur per nomen, *completive sunt ab operatione intellectus*. »

par là une nouvelle détermination. La théorie de Dietrich se place dans la lignée des réflexions avicennienne sur les relatifs : la relation n'est pas un être pris entre deux relatifs, elle est la propriété d'un sujet qui fait signe vers autre chose, le terme de la relation. Autrement, la relation inhèrerait dans les deux substances corrélatives, or il est impossible pour un même accident d'être en même temps en deux sujets distincts[1]. Donc si *a* a une relation *R* à *b*, *a* est le sujet de la relation *R* et *b* en constitue le terme. L'*ad aliquid*, comme le fait d'être tendu ou dirigé vers autre chose que soi, distingue l'être relatif de la subsistance en soi de la substance et de l'inhérence des accidents absolus (la quantité et la qualité)[2]. En effet, le mode d'être relatif n'apporte pas une disposition naturelle auprès du sujet, mais en tant qu'il attribue premièrement et par soi un nom à son sujet, il lui confère une *ratio*, une nouvelle raison propre[3]. Il faut ici rappeler que la raison est ce par quoi les attributs prédicamentaux diffèrent et se distinguent les uns des autres. La raison est ce que l'intellect conçoit sous l'intellection du nom, selon Aristote, Averroès et Thomas d'Aquin. Comme nous l'avions montré, l'*esse*, l'être de la catégorie, se rapporte à l'être réel extramental, alors que la raison est le contenu intentionnel, la nature de la relation intelligée par le nom. Cette raison est ce qui définit la chose : « La raison signifiée par le nom est la définition »[4]. Or les catégories ne peuvent pas être proprement définies, puisque définir procède par genre et différence et que l'être n'est pas un genre. De ce fait, leur raison n'est pas autre que ce qui est signifié par leur nom, la signification de chaque catégorie qui en constitue une intellection. La raison est ce que l'âme intellige sous la signification du nom, par exemple le nom de « qualité » ou de « relation ». Chez Thomas, ce nom donne une intellection de la chose, c'est pour cette raison une chose de première intention, qui réfère à une chose réelle. Dans le cas de la relation, il doit bien avoir une nature propre à laquelle correspond ce nom, mais celle-ci provient d'une intellection et n'est pas donnée par la chose naturelle. Autrement dit, la relation, et plus généralement le

---

[1] Avicenne, *Liber de philosophia prima*, III, 10, p. 117 : « Igitur nullo modo putes quod unum accidentum sit in duobus subiectis ».

[2] DVB, 3. 2. 6, 3, p. 79 : « Omnis respectus fundatur in aliquo secundum esse absoluto, quod est talis respectus fundamentum, sine quo etiam talis respectus intelligi non potest. »

[3] DORP, 2 (34), p. 151 : « Et huismodi entia sunt ea, quae sic per se secundum proprias rationes ordinantur in aliquo decem generum, ut nullam naturam seu naturaliter realem dispositionem importent circa substantiam quantum ad id, quod formaliter et primo significatur per nomen, habent tamen de intellectu suo aliquam naturam, quam oportet attendere in eodem subiecto. Sunt autem talia ea, quae sunt in genere relationis, et quaedam alia. »

[4] Aristote, *Métaphysique*, IV, 7, 1012 a 23 ; Averroès, *In Arist. Metaph*., III, chap. 7, *ibid*. 11 ; Thomas d'Aquin, *In I Sent*., d. 20, qu. 1, a. 1, resp. ; *ibid*., d. 25, qu.1, art. 1, resp. 2 ; *ibid*., d. 26, qu. 2, a.1, resp. ; *ibid*., d. 30, qu. 1, a. 3, resp. ; *ibid*. ; d. 33, qu. 1, art. 1, resp. ; ST, I, qu. 85, a. 2, ad. 3 ; ST, III, qu. 27, art. 2, corp, p. 377 : « Respondeo dicendum quod nomina debent proprietatibus rerum respondere. Et hoc patet in nominibus generum et specierum, prout dicitur IV *Metaphys*., *ratio enim quam significat nomen, est definitio*, quae designat propriam rei naturam. Nomina autem singularium hominum semper imponuntur ab aliqua proprietate eius cui nomen imponitur. »,

genre des relatifs, introduit une nouvelle détermination de la substance, qu'elle ne possède pas naturellement, mais en vertu d'un acte d'intellection. Ceci implique que la relation n'ajoute pas un nouvel être, ou un être supplémentaire, à la totalité de l'étant qui est prise dans les trois modes d'être des substances, des quantités et des qualités. La relation saisit ces modes d'êtres réels, mais sous une autre raison, un aspect relatif. Par conséquent, la relation est un certain mode des dispositions accidentelles de la substance. Cette interprétation modale des catégories relatives met en valeur l'activité de la pensée dans leur constitution :

> Et de tels étants sont ceux qui s'ordonnent ainsi par soi selon leurs raisons propres dans l'un des dix genres, de sorte qu'ils n'introduisent aucune nature ou aucune disposition naturellement réelle auprès de la substance. Mais, concernant ce qui est signifié premièrement et formellement par le nom, ils ont de par leur propre intellection une certaine nature que l'on peut trouver dans le même sujet[1].

Notons déjà que la relation est quelque chose de réel qui, en tant que catégorie, correspond à une chose de première intention, ce qui est une conséquence de la théorie théodoricienne des catégories comprises comme les dix genres suprêmes de l'être. Dietrich de Freiberg ne considère aucunement les relations en tant qu'elles existeraient purement dans l'âme, ni comme des concepts du côté de la raison, ce par quoi sa théorie s'apparenterait à celle des Stoïciens. De même, Dietrich de Freiberg ne réinvestit pas le problème à savoir si l'inhérence des accidents dans la substance est elle-même une relation, ce qui mène à une régression à l'infini. En effet, si la relation est un accident qui inhère dans le sujet, cette inhérence est une relation réelle qui se fonde sur une relation d'inhérence, et ainsi à l'infini. Cet argument a été employé par les Mutakallimūn pour démontrer qu'il est impossible de poser la relation comme une entité réelle et extramentale[2]. Au contraire, Dietrich envisage la relation en tant que catégorie réelle dont l'existence est extramentale.

---

[1] DORP, II (34), p. 151-152 : « Et huiusmodi entia sunt ea, quae sic per se secundum proprias rationes ordinantur in aliquo decem generum, ut nullam naturam seu naturaliter realem dispositionem importent circa substantiam quantum ad id, quod formaliter et primo significatur per nomen, habent tamen de intellectu suo aliquam naturam, quam oportet attendere in eodem subiecto. »

[2] A. Bäck, « Avicenna on Relations and the Bradleyan Regress », in *La Tradition médiévale des catégories*, p. 70-83.

1) Les types de relation

Dietrich de Freiberg donne une classification des genres de relation que signale la différence lexicographique entre *habitudo*, *relatio*, *respectus*, et *ad aliquid*. L'enjeu est de distinguer ce qui constitue en propre la relation réelle catégorielle (*ad aliquid*), par rapport à la relation de nature (*habitudo*) et à la relation de raison (*relatio*). Puisqu'il s'en tient au cadre de l'analyse catégorielle, Dietrich ne traite pas des relations naturelles qui appartiennent au domaine de la physique[1]. La nature se définit par le mouvement, ce qui implique que les étants naturels sont en corrélation les uns avec les autres, que ce soit par le processus de génération ou l'action et la passion. Les étants naturels se rapportent les uns aux autres en vertu des dispositions relatives (*habitudines*) qu'ils possèdent. De même, la nature se caractérise par les causes extrinsèques (la cause efficiente et la cause finale) qui introduisent un rapport nécessaire entre la cause et le causé. Dans d'autres traités, le maître saxon traite de ces relatifs naturels et des dispositions relatives réelles. Il montre que les relatifs naturels le sont sans aucune intervention de l'intellect qui met en rapport deux étants[2]. Les exemples qu'il en donne sont l'inclination de la pierre vers le bas, la propension du feu à brûler ou le rapport qu'entretiennent la forme et la matière. Dans ce chapitre du *De origine*, il ne s'agit pas de nier qu'il existe dans le monde des relations naturelles entre les choses, – celles-ci qui fondent l'ordre intrinsèque de la physique–, mais de montrer qu'elles n'épuisent pas le genre catégoriel de la relation. La catégorie de relation repose sur un autre genre de constitution que

[1] Sur les relations naturelles, *De hab*., 2, (3), p. 9 ; 3 (2), p. 10 ; 4 (1), p. 10 ; DA, 23 (20), p. 90 ; DII, II, 27, (3), p. 166 ; DVB, 3.2.6., 3, p. 79 ; *De cog. ent. sep*., 69 (2), p. 232.

[2] DVB, 3.2.6 (2), p. 79 : « Dico autem respectum realem naturalem non eum, qui agitur in rebus ex comparatione intellectus comparantis unam rem alteri ut simile, aequale et similia, sed dico respectum realem constitutum a natura in re habente talem respectum, qualis est inclinatio gravis deorsum et ignis ad calefaciendum et formae ad materiam et materiae ad formam » ; DVB, 3.2.6 (3), p. 79 : « Eodem modo in respectibus naturae se habet, qui sunt vel quaedam inclinationes naturales rerum, ut inclinatio gravium et levium ad sua propria loca, vel saltem qualitercumque reales naturales habitudines rerum ad res, ut activum secundum naturam se habet aliquo modo ad passivum et e converso passivum ad activum et intellectus ad intelligibile, qui per essentiam suam respicit obiectum suum secundum Commentatorem *Super V Metaphysicae*, id est per respectum fundatum in sua essentia respicit obiectum suum » ; *De rat. pot*., (23), p. 381 : « Est autem aliud genus respectum, videlicet intrinsecus inexistentium essentiis rerum respectivarum, de quarum formali ratione sunt huiusmodi respectus, et sine ipsis huiusmodi res nec esse nec intelligi possunt. Talis autem respectis non est nisi quaedam habitudo vel ordo rei intrinsecus, quo res aliqua per suam essentiam se habet ad aliud secundum rationem principiandi aliquid, et hoc vel in essendo, ut materia et forma, quorum utrumque per suam essentiam habet inclinationem et respectum ad alterum, quodlibet, inquam, in suo modo, vel in faciendo, ut sunt potentiae activae, vel patiendo, ut sunt potentiae passivae. Calor enim ignis per suam essentiam habet ordinem ad caleficiendum, et forma illa, quaecumque sit illa, quae inclinat grave deorsum et leve sursum, per suam essentiam habet huiusmodi inclinationem sive respectum. »

les dispositions relatives naturelles des étants[1]. Ces dernières dépendent de l'ordre des choses physiques et de la nature comme de leur principe[2]. En revanche, les catégories relatives ont pour principe commun l'intellect et requièrent l'intervention de la raison. En effet, les choses physiques sont dotées d'*habitudines*, de propriétés relatives ou de dispositions internes naturelles, comme le fait pour la pierre de tendre vers le bas[3]. Dans *De cognitione entium separatorum*, Dietrich distingue les dispositions relatives (*habitus*) du rapport (*respectus*), puis de la relation (*relatio*) en général. Il lève l'ambiguïté entre ces types de relatifs en expliquant que si toutes les dispositions (*habitudines*) sont bien respectives à quelque chose, par contre tout ce qui est en rapport (*respectus*) n'implique pas nécessairement une disposition naturelle (*habitus*)[4]. La disposition est relative en ce que la chose tend ou incline naturellement vers quelque chose, selon le lieu ou le mouvement, comme son terme respectif[5]. Par contre, le *respectus*, la qualification d'être par rapport à autre chose, n'implique pas nécessairement une telle disposition physique puisqu'elle peut être accordée par l'esprit seulement en vertu d'une comparaison[6]. Le *respectus* peut comparer des étants et les mettre en relation selon la raison, même s'ils sont sans rapport dans la nature. C'est le cas de la similitude ou de l'égalité, par exemple si je dis que Pierre ne joue pas aussi bien de la cithare que Paul. Dietrich distingue ensuite le *respectus* de la relation en général : le *respectus* est le fait pour quelque chose de se référer à autre chose, ou d'être déterminé en vertu d'un certain

---

[1] *De hab*., 2 (2-5), p. 9-10 : « Ubi sumitur similiter : opus est distinctione de respectivo, quia est respectivum uno modo, quod non est nisi respectus per suam essentiam, puta similitudo vel aequalitas, paternitas vel filiatio et cetera. Et talia nullam rem naturae seu aliquam naturalitatem important secundum se in sua essentia inquantum respectus, sed sunt de genere relationis quoad praedicamentum relationis, quod constituitur per actum rationis. Sunt alia respectiva, quae cum eo respectu, qui dictus est, aliquam naturalem habitudinem important, puta aliquam inclinationem naturae, sicut lapis tendit deorsum, ignis sursum et cetera. Et de isto genere respectus est voluntas, qua tendit in volitum. Tertio ordine dicitur quid respectivum aliqua realis dispositio quasi quantitativa seu quantitativa vel motus, super quae fundatur aliquis duorum respectuum, qui dicti sunt. »

[2] *De rat. pot*., (4), p. 377 : « Est et aliud, quod importat ratio et nomen potentiae prater praedictum respectum, scilicet ipsam naturam entis, cui attribuitur talis potentia ita, ut potentia nominet utrumque, scilicet et ipsum respectum sive ordinem ad aliquid essendum vel agendum vel patiendum et naturam rei, secundum quod inest dictus ordo, puta potentia calefactiva in igne, quae importat et praedictum respectum sive ordinem ad calefaciendum et qualitatem caloris, secundum quem inest dictus ordo. »

[3] *De hab*., 3 (2), p. 10 : « Quod requiritur in secundo modo supra dicto respectivi, est quaedam inclinatio seu habitudo naturalis, ut exemplificatum fuit ibi de lapide tendente deorsum per naturam. Hoc etiam invenitur in habitibus. Habitus enim, quicumque sit, tendit et inclinatur naturaliter in ea, quorum est habitus. »

[4] *De cog. ent. sep.*, 34 (2), p. 197 : « Si loquamur secundum proprietatem vocum in significando, distinguendum inter habitudinem et respectus seu relationem, quia omnis habitudo est respectus et non e converso. »

[5] *De cog. ent. sep.*, 34 (3), p. 197 : « Habitudo enim proprie cum respecti, quem significat, importat aliquam realitatem seu aliquam realem modum in rebus habentibus habitudinem ad invicem, puta quod ad invicem comparentur vel se respiciant secundum rationem causae et causati vel secundum aliquam proprietatem originis unius eorum ex alio. »

[6] *De cog. ent. sep.*, 34 (4), p. 197 : « Respectus autem importat solam comparationem rerum ad invicem, quam ratio facit et imponit rebus sine origine vel habitudine respectuali earum ad invicem, puta si aliqua comparentur ad invicem secundum similitudinem vel aequalitatem, et sic de aliis, quae sunt eiusdem modi, sicut tractatum est in *De origine rerum praedicamentalium*. »

rapport, alors que la relation désigne l'activité de la raison, qui compare, corrèle et met en relation les étants[1]. Le *respectus* est donc fondé dans la chose qu'il désigne, alors que la relation se superpose aux *relata* par un acte de la raison qui les met en rapport. Les *relata* sont donc en eux-mêmes respectifs, et en relation uniquement par l'opération de la raison. C'est bien l'étant qui est en rapport à un autre, là où il n'est en relation que par la raison qui considère les deux corrélatifs. Les relations naturelles (*habitudines*) ne constituent pas à elles seules la catégorie réelle de relation[2], de même que la seule comparaison introduite par la raison (*relatio*) ne suffit pas non plus à produire une catégorie. La relation catégorielle (*ad aliquid*) provient d'une synthèse entre ces deux modes, car elle repose à la fois sur une inclination naturelle et un étant physique, et exige l'opération constituante de l'intellect. Le domaine catégoriel se situe à la jonction d'un *respectus naturalis* et d'une *relatio*.

Toutes les dispositions relatives ne sont pas prises dans la catégorie réelle de relation que Dietrich dénomme conformément à la tradition *ad aliquid*, expression qui provient de la traduction latine, reprise par Guillaume de Moerbeke, du grec τὰ πρός τι en *ad aliquid* par Boèce[3]. La catégorie de relation, l'*ad aliquid*, se distingue à la fois des dispositions naturelles et des relations de raison :

> Je dis "ceux qui sont du genre de la relation" : en effet toutes les dispositions relatives n'appartiennent pas à ce genre, ni au genre des catégories, qui est d'être vers autre chose (*ad aliquid*), par exemple si certaines relations sont seulement des relations de raison, et non réelles[4].

Tout d'abord, Dietrich de Freiberg énonce deux critères qui déterminent la relation de raison. Une relation de raison se fonde premièrement sur des êtres de raison, et deuxièmement, elle repose sur deux *relata* qui ne sont distincts que par distinction de raison. Par exemple, le rapport du même au même présente un cas où l'identité annule le coefficient

---

[1] *De cog. ent. sep.*, 34 (5), p. 197 : « Haec est igitur differentia inter habitudinem et respectus seu relationem, si proprie sumantur. Inter quae duo, ut sit incidenter dicere, scilicet respectum et relationem, est etiam attendenda quaedam differentia, videlicet quod respectus nominat comparationem, prout attenditur in ipsis rebus respectivis, relatio autem est, secundum quod est actus vel opus rationis circa easdem res respectivas secundum iam dictam distinctionem. »

[2] DII, I, 8, (2), p. 141 : « Et talia nullam rem naturae seu aliquam naturalitatem important secundum se in sua essentia inquantum respectus, sed sunt de genere relationis quoad praedicamentalium relationis, quod constituitur per actum rationis. »

[3] Aristote, *Categ.*, 7, 5 a37-6 b1, translatio Boethii : « Ad aliquid vero talia dicuntur quaecumque hoc ipsum quod sunt aliorum dicuntur, vel quomodolibet aliter ad aliud, ut maius hoc ipsum quod est ad aliud dicitur (aliquo enim maius dicitur), et duplex ad aliud dicitur hoc ipsum quod est (alicuius enim duplex dicitur) ; similiter autem et quaecumque alia talia sunt », in *Aristoteles Latinus*, I, 1-5, Bruges-Paris, Desclée de Brower, 1961, p. 18.

[4] DORP, 2 (34), p. 152 : « Dico autem "ea, quae sunt in genere relationis" : Non enim omnes relativae habitudines pertinent ad hunc modum nec ad genus praedicamenti, quod est ad aliquid, puta si aliquae sunt relationes secundum rationem solum et non secundum rem. »

d'altérité (*ad aliud*) requis par le prédicament *ad aliquid*[1]. *A contrario*, il est possible de suivre les conditions qui délimitent la relation réelle catégorielle : il faut que les termes en relation soient réellement distincts et qu'ils existent dans la réalité extramentale. Sur ce point, Dietrich hérite des développements de Thomas d'Aquin sur les relations de raison, comme en atteste la reprise de l'exemple de l'identité[2].

À la relation catégorielle ne convient pas non plus les relations réelles essentielles. Dans les relations essentielles, c'est l'essence même de la chose envisagée qui est est relative. Dietrich vise les relations trinitaires entre les personnes qui, bien qu'elles soient réelles, ne sont pas prises sous un genre catégoriel, comme il s'en expliquera après. Les relations trinitaires ne sont pas catégorielles, car cela supposerait la division entre une substance et un accident, ce qui transgresse la simplicité divine — cet argument s'accorde par ailleurs avec les affirmations selon lesquelles Dieu est au-delà de la réalité catégorielle. Ceci implique que la catégorie de relation dépende d'une « certaine nature trouvée dans le sujet »[3]. Les relations trinitaires entre les personnes sont essentielles sans pour autant inclure une certaine nature accidentelle qui serait le support de la catégorie de relation. Pour pouvoir être saisie comme réalité catégorielle, la relation doit se fonder sur une disposition inhérente au sujet qui existe dans la réalité intramondaine. Le domaine catégoriel se fonde sur les accidents et les propriétés naturelles de la substance.

2) Relatifs par soi et relatifs par accident

Dietrich de Freiberg suit la double distinction aristotélicienne présentée dans la *Métaphysique*, V, 15 entre les relatifs par soi et les relatifs par accident, les choses absolument

[1] DORP, 2 (34), p. 152 : « Quod quidem fit, vel cum subiecta talium relationum non sunt entia nisi secundum rationem, vel etiam si extrema ipsarum non sunt distincta, nisi secundum rationem, ut cum idem secundum idem refertur ad se ».

[2] ST, Ia, qu. 13, a. 7, resp, p. 152-153 : « Quandoque enim ex utraque parte est res rationis tantum, quando scilicet ordo vel habitudo non potest esse inter aliqua, nisi secundum apprehensionem rationis tantum, utpote cum dicimus idem eidem idem » ; *In I Sent*., d. 26, qu. 2, a. 1, corp. ; d. 30, qu. 1, a. 3, ad. 3 ; d. 33, qu. 1, a. 1, corp. et ad. 4 ; *De pot.*, qu. 7, a. 11, resp. Sur la doctrine thomasienne des relations : A. Krempel, *La Doctrine de la relation chez Saint Thomas*, Vrin, Paris, 1952, Henninger, *op. cit*., p. 6-7.

[3] DORP, II (32), p. 152 : « Haec etiam reales relationes, quibus aliqua referuntur per suam essentiam et non per aliquam naturam repertam in subiecto, proprie non pertinent ad hunc modum nec ad genus praedicamenti, quod est ad aliquid ; pertinent autem ad primum modum, ut ibi dictum est. Quare autem removeantur a genere praedicamentali, infra videbitur. »

relatives et celles qui ne le sont que sous un genre déterminé[1]. Tout d'abord, les relatifs par soi entretiennent une relation nécessaire qui engage l'existence et l'essence de l'un des *relata*. Et ceci peut advenir de deux manières : soit selon un rapport causal, soit selon la création. La relation causale est par soi et réelle, les deux *relata* se réfèrent mutuellement l'un à l'autre : la cause n'est cause que par rapport à son effet, et l'effet n'existe qu'en vertu de sa cause[2]. En revanche, Dietrich interprète la relation introduite par la création entre le premier principe et les créatures, non pas sous un rapport de causalité, mais sous celui de la mesure et du mesuré[3]. Sur le problème très débattu de la nature de la relation introduite par la création, Dietrich suit les enseignements de Thomas d'Aquin, en particulier *De potentia* (question 7, article 10) et de la *Summa theologica* (question XIII, article 7)[4]. Dans les limites de notre analyse sur la catégorie de relation, nous laissons de côté ces problèmes afférents à la relation entre Dieu et la créature, pour la raison que les relatifs par essence et par soi n'entrent pas dans l'ordonnancement des catégories.

C'est pourquoi, il faut se tourner vers la modalité des relatifs par accident, c'est-à-dire des relatifs qui le sont en vertu d'une propriété inhérente au sujet, pour comprendre ce que Dietrich de Freiberg entend sous le troisième mode catégoriel :

> On trouve sous un autre mode la distinction par soi et par accident dans la relation des choses corrélées qui sont déterminées dans un genre propre, et celles-ci sont dans le genre prédicamental, qui est vers quelque chose (*ad aliquid)*, et conviennent au troisième mode susmentionné[5].

Les relatifs par accident le sont en vertu d'une disposition inhérente au sujet, autrement dit, leur relation se fonde dans un accident : par exemple l'égal et l'inégal se fondent sur la quantité, et le semblable et le dissemblable sur la qualité. On comprend alors que seuls conviennent à la catégorie de l'*ad aliquid* les relatifs en vertu d'une certaine nature déterminée du sujet, par exemple la quantité ou la qualité. Pour entrer dans le genre catégoriel

---

[1] DORP, II (35), p. 152 : « Distinguit autem Philosophus in V *Metaphysicae* duos modos generales omnium relativorum, scilicet quod quaedam sunt relativa per se, quaedam per accidens » ; *De cog. ent. sep*., 69 (2), p. 232.

[2] DORP, II (36), p. 152 : « Uno modo in simpliciter relatis absque eo, quod talia relativa vel ipsae relationes determinentur ad genus praedicamenti, ut verbi gratia si aliqua per suam essentiam referantur ad invicem secundum rationem causae et causati, utrumque istorum est relatum per se, nec tamen relatione, quae sit in genere. »

[3] DORP, II (36), p. 152 : « Si autem referantur aliqua entia ad invicem per suam essentiam secundum rationem mesurae et mensurati, cuiusmodi relatio attenditur inter ens primum et alias rerum substantias, tunc aliud quidem per se, aliud autem per accidens intelligitur referri, ut dicit Philosophus in V. »

[4] Voir : *De pot*, qu. 7, 10 ; ST., I, qu. 13, a. 7, corp. ; *In V Met*., lect. 17, n° 1026-9, *In V Phys*., lect. 3., et sur ce point, Henninger, *op. cit*., p. 31-36.

[5] DORP, II (37), p. 152 : « Alio autem modo invenitur per se et per accidens in relatis relatione, determinata ad proprium genus, et haec sunt in eo genere praedicamentali, quod est ad aliquid et pertinent ad hunc tertium modum iam dictum. »

de la relation, il faut de ce fait ou bien que les relatifs le soient par accident (en vertu d'une disposition accidentelle du même sujet) ou bien qu'ils le soient en vertu d'une proportion numérique dans le même sujet[1] : c'est le cas de l'égal et de l'inégal, relatifs par soi selon les extrêmes, c'est-à-dire mutuellement corrélatifs, tout en l'étant par accident selon la disposition dans le sujet qui sert de fondement (dans l'exemple donné la quantité)[2]. La disposition déterminée du sujet sert de fondement à la catégorie de relation. Le prédicament relatif ne s'ancre pas sur la substance, ce par quoi il reviendrait au premier mode, car il ressortit plutôt au deuxième mode : l'inhérence dans un sujet. Le fondement de la relation est par conséquent un accident de la substance, sujet de la relation. Cette inhérence assure l'ancrage réel de l'être catégoriel relatif. La relation forme une nouvelle modalité de l'accident, dont le mode d'être propre se caractérise par son *esse in*, en le comprenant *ad aliquid*, en comparaison à autre chose.

3) Excursus théologique sur les relations réelles trinitaires

Cette distinction entre les relatifs par soi et par accident amène Dietrich à faire une mise au point entre la catégorie de relation telle qu'il la définit dans ce chapitre, et les relations réelles en Dieu. Cette excursus théologique revêt une fonction méthodologique dans l'économie du *De origine*. En effet, les relations trinitaires ne sont pas étudiées pour elles-mêmes, à la manière des théologiens. L'exposé sert plutôt de cas exemplaire à partir duquel Dietrich déduit des conclusions philosophiques sur le statut des relations. L'enjeu n'est pas pour l'auteur de prendre position dans le débat théologique sur les relations entre les

[1] DORP, II (37), p. 152 : « Activa enim et passiva, non per essentiam, sed per aliquam naturam accidentalem repertam in substantia, similiter etiam illa, quorum respectus fundatur super aliquam proportionalem numeralem, ut aequale et inaequale et eorum species, per se sunt relativa quantum ad extremum et ordinata in genere determinato, quo est ad aliquid. »

[2] Dietrich suit la division proposée par Henri de Gand entre les relations par soi et les relations par accidents, in *Quodl*. III, q. 4 (f. 51vP–52 rQ). Premièrement, les relations par soi sont les relations par essence qui « referuntur per essentialem dependentiam fundatam in aliquo quod per se pertinet ad utrumque eorum in quantum refertur ad reliquum, essentia dicitur ad aliud », ce qui subdivise en le nombre dans les mathématiques (*in rebus mathematicis*) par exemple le double ou la moitié, et dans les choses physiques, la puissance active et la puissance passive (*in rebus mobilibus et transmutabilibus activis et passivis : actio–passio*). Deuxièmement, les relations par accident, (*essentia alterius dicitur ad illud*), qui se divise en accidents absolus (la quantité), et les relations par accident par rapport à autre chose (*per accidens respectivum quo alterum aliquid refertur ad ipsum*). Dans ce dernier cas, les exemple sont ceux de la mesure, de la science (le rapport du connaissant et connu) et la sensation (le rapport du sens et du senti). Dietrich reprend exactement dans ce passage du *De origine* II (36-37), l'ordre et les exemples donnés par Henri de Gand, ce qui atteste qu'il a le texte sous les yeux lorsqu'il rédige son traité.

Personnes divines, ni sur la translation des catégories à Dieu. Ce passage argumentatif intervient pour distinguer la chose et la raison dans la catégorie de relation. Il s'agit d'un moment-clé de son analyse sur le mode d'être des relations, où les distinctions théologiques sont au service de la réflexion philosophique.

Dietrich revient sur la relation introduite par la création qu'il avait évoquée plus haut et qu'il réinvestit à cet endroit à l'aide des distinctions du moteur et du mû, de la puissance active à la puissance passive[1]. Le moteur détermine soit l'essence de ce qu'il meut soit une disposition accidentelle dans le mobile, et dans ces deux cas, il est un *relatum per se* par rapport à son *relatum*. Or la relation catégorielle requiert l'être de l'accident, puisqu'elle s'ancre sur la disposition déterminée d'un sujet[2]. La relation catégorielle est comprise sous le genre commun des catégories qui est d'être des accidents de la substance. Si les théologiens emploient la distinction entre les relatifs par soi et par accident, ils sont contraints d'écarter ce mode accidentel de la relation dont l'inhérence ne convient pas à Dieu[3]. Ainsi ils conçoivent le mode et la raison propre de la relation indépendamment de l'inhérence à un sujet (son être accidentel). Par cet excursus théologique, Dietrich sépare le mode propre d'une relation réelle de son être accidentel dans la catégorie de relation.

Dietrich convoque les autorités d'Anselme de Cantorbéry et d'Augustin. Le passage est difficilement compréhensible dans l'économie de l'argumentation, si on ne rappelle pas préalablement l'argument développé par Aristote dans la *Physique* (V, 2) : dans tout changement, il y une opposition entre deux relatifs, le moteur et le mû. Ce changement peut être absolu quand quelque chose vient à l'être (par exemple dans le cas de la génération) ou relatif quand une disposition du sujet se modifie (par une altération, une augmentation ou une diminution). Dans le cas de la création, le changement est *per se* car il en va de l'essence et de l'existence de la créature. Or Aristote a établi dans les *Catégories*, qu'il n'y a pas de mouvement possible dans la substance puisque elle est sans contraire[4]. De même, il n'y a pas de mouvement dans la catégorie de relation, car l'un des relatifs peut changer sans qu'il n'y ait changement dans l'autre. Par exemple, si je dis que Paul est plus grand que Pierre, et que Pierre vient à grandir et le dépasser, Paul devient plus petit que Pierre sans que cela ne change quoi que ce soit en lui-même, car il mesure toujours en définitive la même taille. Le sujet

[1] Thomas d'Aquin, *De pot*., qu. 3, a. 3, corp.
[2] DORP, II (38), p. 152 : « relatione autem ea, quae in genere, quae etiam proprie rationem accidentis habet, non refertur nisi accidens, ipsum autem motum per se refertur hoc genere rationis ».
[3] DORP, II (38), p. 152 : « Secundum hanc autem relativorum distinctionem et differentiam invenitur apud theologos, quod aliquando autem ad eo removent hunc relationis modum ».
[4] Aristote, *Catégories*, V, 3b 25-32.

(Pierre) n'est pas modifié, de même que l'accident (la quantité), n'a subi aucune variation. Pour cette raison, ce mouvement dans la relation est accidentel[1]. Le problème que traite Dietrich dans ce passage est celui des changements par soi et par accident dans les relatifs. Il s'agit de savoir si le sujet, en acquérant ou perdant une nouvelle propriété relationnelle, est mu ou changé. Dietrich suit de près le 25e chapitre du *Monologion* d'Anselme où ce dernier se demande si Dieu, substantiel en lui-même, peut exister sous un mode accidentel. Anselme part de la contradiction qu'il y a entre l'accidentalité, frappée de mutabilité et de variabilité, et l'essence divine immuable. Il distingue alors deux types d'accidents : ceux dont l'acquisition ou la perte implique un changement dans le sujet (par exemple la couleur), des accidents qui peuvent être ou ne pas être dans le sujet sans le modifier, et à cet endroit, le cas paradigmatique est la relation[2]. Par là l'abbé du Bec conclut que Dieu ne supporte aucun des accidents qui portent en eux la mutabilité, mais qu'il peut être conçu comme relatif, et partant recevoir ses noms relatifs, lorsqu'on dit qu'il est Père, Créateur ou Fils, sans que cela ne menace sa simplicité et son immutabilité[3]. De même, l'analyse d'Augustin dans *De trinitate* (V, iv, 5-6) montre que la mutabilité des accidents contamine le sujet selon qu'ils adviennent ou n'adviennent pas dans celui-ci[4]. Les accidents sont susceptibles de diminution ou d'augmentation, ce qui est contraire à l'essence divine, stable, parfaite et immuable. Cependant, comme le remarque Augustin, tout ce qui est signifié en Dieu ne l'est pas de manière substantielle, comme lorsqu'on dit de lui qu'il est Père ou Créateur, où il est signifié par rapport à autre chose que lui-même, son Fils ou le monde. Par conséquent, il faut concevoir une attribution relative qui ne partage pas pour autant la nature muable de l'accident. De la sorte, il existe des relations réelles en Dieu qui n'entraînent aucune imperfection, aucune partition ou composition, ni aucune mutation. La référence de Dietrich aux analyses d'Anselme et d'Augustin lui permet d'isoler le mode ou la raison propre de la relation, qui peut être attribuée à Dieu, de l'être de la relation qui doit être reconduit à celui de

---

[1] *In phys*., V, 2 (225 b 11-13).

[2] Anselme, *Monologion*, XXV, éd. M. Corbin, Cerf, 1986 p. 116 : « Omnium quippe quae, accidentia dicuntur, alia non nisi cum aliqua participantis variatione adesse et abesse posse intelliguntur, ut omnes colores ; alia nullam omnino vel accedendo vel recedendo mutationem circa id de quo dicuntur efficere noscuntur, ut quaedam relationes. Constat namque quia homini post annum praesentem nascituro nec maior nec minor nec aequalis sum nec similis. Omnes autem has relationes utique cum natus fuerit, sine omni mei mutatione ad illum habere potero et amittere, secundum quod crescet vel per qualitates diversas mutabitur. Palam itaque fit, quia eorum quae accidentia dicuntur, quaedam aliquatenus attrahant commutabilitatem, quaedam vero substrahant immutabilitem. » DORP, II (39), p. 153-154 : « Et inducit in eodem capitulo <*Monologium* 25>, secundum quid accidentia relativa faciunt mutationem circa subiectum, quia videlicet non inquantum relationes sunt, sed ratione naturae, quae est fundamentum relationis, ut sunt calores et colores et similia ».

[3] *Monologion,* « Sed quoquo modo sese habeat ratio de proprietate nominis accidentium : illud sine dubio verum est, quia de summe icommutabili natura nihil potest dici, unde mutabilis possit intelligi. »

[4] Augustin, *De Trinitate*, IX, IV, 5, BA 16, p. 82-85.

son fondement : l'accident. Par là, Dietrich établit la différence entre le sujet et le fondement de la relation.

S'il y a un changement dans le fondement *a'* du sujet *a* de la relation *R*, alors on peut conclure que cette modification dans le fondement *a'*, support de la relation *R* qui vient à disparaître n'affecte pas le sujet *a*, mais seulement le fondement *a'*. Le changement accidentel dans la relation n'opère pas dans le sujet, mais dans le fondement de la relation. Dietrich semble sur ce point suivre les analyses de Thomas d'Aquin qui explique que quelque chose ne change que s'il y a un changement dans la chose[1]. Ainsi la perte ou l'acquisition d'une propriété relationnelle n'entraîne aucun changement dans le sujet, mais uniquement dans le fondement. Il y a une modification accidentelle du fondement de la relation, qui perd sa qualification *in respectu ad alterum*, mais conserve intacte son inhérence dans le sujet (l'accidentalité qui est sa raison propre)[2]. Le changement relationnel est donc un changement accidentel qui n'altère pas la substance de son porteur[3]. Ce changement n'introduit aucune modification ni substantielle, ni accidentelle, mais seulement dans le fondement en tant que fondement, c'est-à-dire en tant qu'accident inhérent à la substance qualifié par un *respectus*. Ceci est le second pas de Dietrich pour distinguer la *ratio* de la relation dont l'acquisition et la perte de modifie pas le fondement, l'*esse* de la relation, reconduit à celui de l'accident qui la supporte.

Il convient de se demander la fonction de ce court aparté théologique qui forme une exception notable dans l'ontologie catégorielle. Il semble que suivant Augustin et Anselme, Dietrich montre que la raison de la relation, ou la relation absolument prise en soi, se

---

[1] *In I Sent*., d. 30, qu. 1, a. 1

[2] *De pot*., qu. 7, a. 8, ad. 5 : « Ad quintum dicendum, quod cum fieri sit proprie mutari, non est secundum relationem nisi per accidens, scilicet mutato eo ad quod consequitur relatio : ita nec fieri. Corpus enim mutatum secundum quantitatem fit aequale, non quod mutatio per se aequalitatem respiciat, sed per accidens se habet ad ipsam. Et tamen non oportet, ad hoc quod de aliquo relatio aliqua de novo dicatur, quod aliqua mutatio in ipso fiat, sed sufficit quod fiat mutatio in aliquo extremorum : causa enim habitudinis inter duos est aliquid inhaerens utrique. »

[3] Thomas d'Aquin, *In phys*., V, lect. 3, n° 8, p. 330 : « In illis igitur relationibus quae non ponunt rem aliquam nisi in uno extremorum, non videtur difficile quod mutato illo extremo, in quo relatio realiter existit, de novo dicatur aliquid relative de altero, absque sui mutatione, cum nihil ei realiter adveniat. Sed in illis in quibus relatio invenitur realiter in utroque extremorum, videtur difficile quod aliquid relative dicatur de uno per mutationem alterius absque mutatione sui : cum nihil de novo adveniat alicui absque mutatione eius cui advenit. Unde dicendum est quod si aliquis per suam mutationem efficiatur mihi aequalis, me non mutato, ista aequalitas primo erat in me quodammodo, sicut in sua radice, ex qua habet esse reale : ex hoc enim quod habeo talem quantitatem, competit mihi quod sim aequalis omnibus illis, qui eandem quantitatem habent. Cum ergo aliquis de novo accipit illam quantitatem, ista communis radix aequalitatis determinatur ad istum : et ideo nihil advenit mihi de novo per hoc quod incipio esse alteri aequalis per eius mutationem » ; *De pot*., qu. 7, a. 8, corp. ; *Ibid*., a. 10, corp.

distingue de l'accidentalité de son fondement. « Nos vénérables docteurs en théologie »[1] établissent que la relation peut être prédiquée de Dieu, et que dans sa signification elle ne recèle pas l'accidentalité. Ce moment théologique permet à Dietrich de séparer le sens propre de la relation telle qu'elle signifie réellement et en soi, abstraction faite de ses fondements : sa *ratio*. Grâce aux analyses théologiques, Dietrich isole l'être de la relation, qui en tant que genre prédicamental est pris sous la raison commune de l'accident de la substance, de sa raison propre. Comme il l'établit dans le dernier paragraphe, il y a un ordre par soi car la raison réelle en Dieu donne le sens propre de la relation dont dérive celui que l'on trouve dans la catégorie de relation. Ainsi la signification première de la relation n'est pas son mode accidentel catégoriel, mais celui que les théologiens trouvent en Dieu. Cette digression théologique est l'occasion pour Dietrich d'abstraire le mode propre de la relation de son être catégoriel ramené à l'inhérence de ses fondements. La problématique trinitaire enjoint de concevoir une relation sans inhérence. Les développements des théologiens sur les relations internes et réelles (entre les personnes) externes et de raison (la création) transforment en profondeur l'ontologie et la doctrine des catégories d'Aristote. Dans ce passage, Dietrich de Freiberg est très proche des distinctions opérées par Henri de Gand dans l'article 32 de la *Summa* (notamment questions 32 et 35). Comme nous l'avons vu antérieurement, ce sont des problématiques théologiques, comme la translation des catégories à Dieu, qui amènent Henri de Gand à formuler la distinction entre la *res* et la *ratio* des prédicaments. Dans la question 5 de l'article 32, Henri a montré que les théologiens ont une conception bien plus profonde de la relation que les philosophes, parce qu'ils conçoivent le mode de la relation indépendamment de l'être d'inhérence. Dietrich prolonge les analyses d'Henri de Gand de la relation comme un mode distinct de ses fondements réels. Notons également cet argument qui témoigne en faveur d'une lecture de première main par Dietrich des textes d'Henri de Gand : il étaye la distinction entre l'être et le mode de la relation sur les mêmes autorités que le Docteur Subtil dans la question 2 de l'article 32 de la *Summa* : Anselme et Augustin. Cependant les intentions des deux auteurs diffèrent : ce dernier envisage les relations en théologien et dans le cadre du problème théologique des relations divines, alors que Dietrich n'emploie ces distinctions qu'au service d'une démonstration philosophique sur la catégorie réelle de relation. Ce moment théologique est néanmoins nécessaire car il est l'occasion de séparer le mode de la relation de la réalité de ses fondements, – ce qui amène logiquement à la

[1] DORP, II, (40), p. 154 : « Potest tamen hoc, quod est per accidens, dici secundum rationem extenso nomine, sicut nostri venerabiles doctores theologiae frequenter utuntur isto modo. »

problématique qui forme l'unité du moment suivant : à savoir si la relation tire son être de ses fondements ou de l'opération de l'intellect.

4) L'ontologie de la relation : la logique du fondement

Dans le troisième moment, Dietrich de Freiberg étudie le rapport de la relation à son fondement, à savoir si la relation est réellement identique à celui-ci ou si elle en est distincte. Le mode d'être de la relation est-il réductible à celui, accidentel, de son fondement ? Il s'agit de reconduire la catégorie de relation à son origine et sa cause, Dietrich en vient à la catégorie réelle de relation, le troisième genre de la dérivation catégorielle, or dans ce passage, il montre que la chose extérieure au sujet n'est que le terme de la relation, et non le sujet[1]. Par conséquent, la relation tire tout son être de son sujet, aussi elle appartient aux « formes survenues de l'intérieur », tout comme les accidents de quantité et de qualité[2]. Le problème pour Dietrich n'est pas tant de savoir si les relations ont un être extramental, ce qui est accordé puisqu'elles appartiennent aux dix catégories qui divisent l'étant, mais bien plutôt de spécifier le type d'être ou de réalité qui leur correspond.

Le troisième genre catégoriel tire son mode d'être d'une combinaison entre les deux premiers modes de la dérivation catégorielle. Les relations tirent leur raison formelle d'autre chose, elles sont des propriétés d'une certaine nature, conformément au premier mode de la dérivation catégorielle[3] : les couples de passions transcendantales relatives, comme l'action et la passion, la cause et le causé. De manière concomitante, elles tirent leur réalité du fait d'être des dispositions de la substance naturelle, ce qui les rapproche du deuxième mode (les accidents de qualité et de quantité)[4]. Le mode d'être de la relation a donc en commun avec le premier genre de tirer sa raison formelle d'autre chose (la substance) et avec le second (les dispositions accidentelles) d'être un certain mode de cette même substance. Par là, Dietrich

---

[1] DORP, II (41), p. 154 : « Quamvis aliqua eorum requirant aliquod extrinsecus sub ratione termini, non tamen exigunt hoc, ut ab eo rationem suae entitatis trahant, ut patet de habitudinus relativis ».
[2] DORP, II (41), p. 154 : « Et quia ratio talium entium in eo, quod entia, sumitur et a subiecto et ab aliquo, quod attentidur in eodem subiecto, quod attenditur in eodem subiecto, ut praedictum est, ideo ipsa manent in ordine talium entium, quae sunt formae intrinsecus advenientes. »
[3] DORP, II (43), p. 154 : « Primo enim huiusmodi entia suam entitatem trahunt ex alio secundum formalem eius rationem ; et secundum hoc habent modum et proprietatum alicuius naturae, et sic pertinere ad primum genus supra dictum. »
[4] DORP, II (44), p. 155 : « Capiunt autem naturam et modum entis ordinabilis in genere hoc, quod res, secundum cuius formalem et definitivam rationem sumpta sunt, est alicuius substantiae naturalis dispositio ; quod pertinet ad secundum genus praetaxatum. »

démontre que la relation tire sa réalité du fait qu'elle se rapporte aux dispositions accidentelles de la substance. En ce sens, les relations sont des accidents car elles sont des propriétés inhérentes au sujet, susceptibles de revêtir un mode relatif. Les relations sont des formes qui adviennent de l'intérieur, par l'inhérence de leurs fondements. Ou plutôt, les relations tirent leur entité du mode propre aux accidents de qualité ou de quantité qui est l'inhérence, l'être-dans, elles sont un certain mode *ad aliquid* de ces dispositions accidentelles. La réalité du mode relatif provient donc de l'être du fondement auquel elle inhère par le biais de ses dispositions accidentelles absolues. De ce fait, les relations ont deux causes : d'un côté, elles tirent leur nature de l'intellect qui met en rapport et saisit le *respectus ad aliud*, et de l'autre, elles requièrent la réalité de leur fondement. Leur position ambiguë dans la division de l'étant résulte du fait qu'elles sont prises dans une double dépendance ontologique[1], en vertu d'une double analogie : elles dépendent à la fois de la raison formelle de leur sujet, et des dispositions accidentelles de ce dernier. En effet, comme tout prédicament, la relation n'existe que dans la dépendance à l'égard de la substance. Au sein des catégories, il est cependant propre à la relation de ne pas avoir de chose extramentale correspondante (à l'inverse des catégories de quantité et de qualité qui correspondent à des déterminations réelles et à des accidents naturels de la substance[2]). C'est pourquoi la relation n'a d'être que par le truchement des dispositions accidentelles qui lui servent de fondement, autrement dit, l'être de la relation n'est rien d'autre que l'être de ses fondements :

> Et c'est ce que certains veulent dire lorsqu'ils affirment que la réalité de tels étants n'est que la réalité de leurs fondements[3].

La catégorie de relation dépend de l'existence de son sujet et de l'entité de son fondement, les accidents absolus de la substance. Dans son être, elle est reconductible aux trois catégories naturelles : les substances, les quantités, les qualités. Mais qui sont ceux qui sont visé par le terme *aliqui* ? Étant donné que Thomas d'Aquin a montré à plusieurs reprises que l'être de la relation est identique à l'être de ses fondements, le Docteur Angélique est la

---

[1] DORP, II (47), p. 155 : « Considerandum in his entibus secundum praedicta, quod entitas eorum, qua constituuntur in aliquo decem generum, constat ex duplici analogia. Primo enim aliqualiter capiunt rationem entis secundum rationem formalem alicuius entis naturae, ut dictum est. Hoc autem ulterius est ens, quia est entis veri, quod est substantia, accidens vel naturalis dispositio. Et sic ratio huius analogiae formaliter complet rationem primae analogiae in constituendo huiusmodi entia, ut dicant aliquam rem primae intentionis ordinabilem in genere ».

[2] Dietrich de Freiberg suit l'intention d'Henri de Gand de réduire les catégories naturelles à trois types de choses, de *res*. Henri de Gand, *Quodl.,* VII, qu. 1 et 2, p. 24 : « Ergo nulla est res in praedicamento relationis, nisi quae est alicuius alterius praedicamenti. »

[3] DORP, II (48), p. 155 : « Et hoc est, quod volunt aliqui dicere, quod realitas talium entium non est nisi realitas sui fundamenti. »

première des sources reconnaissables de cette thèse. À cet endroit, son argument est également redevable de la théorie des relations d'Henri de Gand, si bien qu'il semble s'agir d'une citation tacite du Docteur Solennel[1], comme l'indique L. Sturlese, l'éditeur du traité. Puisqu'il n'y a aucune *res* lui correspondant, la relation tire son être des fondements absolus sur lesquels elle s'ancre et du sujet dans lequel elle inhère. Henri de Gand démontre que l'être de la relation doit être reconduit à celui de ses fondements. La relation ne possède donc pas d'existence réelle en dehors de ses fondements, les accidents ou dispositions absolues de la substance, dont elle constitue un mode. Elle ajoute à son fondement la détermination *ad alterum*, le *respectus* vis-à-vis d'autre chose que soi-même. Puisqu'il n'existe, selon le Maître Gantois, que trois types de choses absolues, la substance, la qualité, la quantité, il ne peut y avoir de distinction réelle qu'entre ces trois modes d'être. Le fondement de la relation revient à l'accident de la substance : par exemple, si Pierre est plus grand que Paul, la relation d'inégalité tire son être de la quantité qu'elle saisit sous une détermination relative. La relation est pour Henri de Gand un mode qui n'existe pas indépendamment de la réalité de ses fondements, mais en un certain sens, elle ne s'y réduit pas.

Le mode d'être complexe de la relation met en question la portée de l'activité de l'intellect. En effet, comme le remarque Dietrich, si la relation tire sa raison formelle de son sujet, alors elle est identique à la substance. Ceci impliquerait que la relation n'aurait ni raison propre, ni quidité, puisqu'elle serait ramenée à celle de son sujet : la substance. Étant donné que la réalité de la relation provient de celle de son fondement, il n'y aurait plus de différence entre son mode d'être et celui de la substance, elle serait en effet reconduite à la raison formelle de cette dernière[2]. Face l'impossibilité de distinguer la raison formelle de la substance de celle des accidents, et la raison propre des accidents entre eux, Dietrich va faire intervenir l'intellect en tant que principe de la distinction. La relation peut être reconduite à une double cause : la réalité du fondement et le rôle constitutif de l'intellect. Afin déterminer la part qui revient à chacune, il se livre à une expérience de pensée, un *Gedankenexperiment* comme l'a montré L. Sturlese, en se demandant : si on ôte l'acte de la raison, que reste-t-il de

---

[1] Par exemple, *Quodl.*, IX, 3, p. 56 : « Propter hoc quod saepius alibi diximus quod relatio realitatem sua contrahit a suo fundamento » ; *Quodl*. V, 2 ; VII, 1-2 ; *Summa*, a. 32, qu. 5 ; *Summa*, a. 62, qu. 4 : « Sed realitas illa non est propria praedicamento relationis, nec habet eam relatio a ratione sui praedicamenti, sed solummodo ad aliis praedicamentiis super quae fundatur totum praedicamentum relationis et a quibus oritur et causatur » ; cf. Avicenne, *Metaphysica*, III, 10.

[2] DORP, II (49), p. 156 : « Si enim intelligunt nomine rei vel realitatis aliquam naturam vel dispositionem naturalem, constat tunc, quod talis realitas solum invenitur in fundamento talium entium. Quamvis formaliter et primo eam non significent per nomen, tamen de intellectu suo eam important circa substantiam, et est fere simile, sicut, si intelligerem nomine entis id solum, quod est per se et absolute subsistit, dicerem, quod tota entitas cuiuscumque accidentis non est nisi entitas fundamenti, quod est substantia ».

la relation ? Que subsiste-il de la relation, une fois supprimé l'acte de l'esprit ? Remarquons que cette expérience théorique pour mesurer le rôle constitutif de l'intellect, renverse le questionnement d'Henri de Gand dans la question III du 9e *Quodlibet* de 1286[1] : « Est-ce que abstraction faite des fondements réels, la relation peut être signifiée par un nom de première imposition ? »[2]. Cette expérience est une hypothèse purement théorique, puisque nous l'avons vu, la relation n'est pas réellement distincte de son fondement. Dietrich emprunte les développements d'Henri dans ce *Quodlibet*, c'est pourquoi nous nous proposons d'abord de suivre ce texte pour évaluer en second lieu la filiation doctrinale de Dietrich de Freiberg.

Henri de Gand expose les objections préliminaires à cette question. Elles s'opposent à la thèse qui va être démontrée en affirmant que si la relation n'est pas une chose de la nature, à la différence de la substance, la quantité, la quantité, et si elle tire sa réalité d'autre chose qu'elle-même, elle ne peut être qu'un nom de seconde imposition, un nom de nom. Abstraction faite de ses fondements, la relation serait « seulement dans l'âme et par l'âme », un simple mot, ce qui contrevient à l'idée qu'elle soit une catégorie, l'un des dix genres réels. Par conséquent, il faut bien que le mode *ad aliquid* soit quelque chose dans la réalité extramentale, et qu'il existe d'une certaine manière indépendamment de ses fondements[3]. La question de savoir si les relations ne sont que des formes intelligées du côté de la raison, et partant des chose d'intention seconde, a été traitée auparavant par Thomas d'Aquin dans le *Quodlibet*, VII, 9[4]. En effet, pour qu'un nom soit de première imposition, il faut qu'à

---

[1] P. Porro, « Res praedicamenti e ratio praedicamenti. Una nota du Teodorico di Freiberg e Enrico di Gand », p. 140-141. La référence de Dietrich à ce texte d'Henri de Gand permet à P. Porro de dater plus précisement le traité *De origine* après la Pâques 1286. P. Porro a attiré notre attention sur le parallèle entre ce texte de Dietrich et le *Quodl.*, IX, 3, et nous a donné l'occasion de lire une version de travail d'un article à paraître sur le sujet : « *Relativa per se* et *relativa per accidens*. Déduction catégoriale et prédicaments relatifs à la fin du XIIIe siècle ». Qu'il en soit chaleureusement remercié.

[2] *Quodl*., VII, qu. 2 : « Et tenendum pro certo quod, circumscripta realitate fundamenti, nihil manet de realitate in praedicamento relationis, sed solummodo praecisa ratio seu intentio qua intelligitur modus essendi ad aliud, quemadmodum nomine accidentis intelligitur purus modus essendi in alio, praeter omnem rem cui convenit esse in alio sive modus ille. »

[3] *Quodl.* IX, qu. 3 : « Aliis vero videntur contrarium, videlicet quod res sit aliquid secundum rem praeter rem fundamenti et praeter modum qui est aliud esse qui quoquo modo etiam reperitur in divinis. Quorum ratio est quod relatio est unum decem praedicamentorum : praedicamentum autem quodlibet est principaliter importat rem veram. »

[4] Thomas d'Aquin, *De pot*., VII, a. 9, corp. « Dicendum quod relatio ad Deum est aliqua res in creatura. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod sicut dicit Commentator in XI *Metaph*., quia relatio est debilioris esse inter omnia praedicamenta, ideo putaverunt quidam eam esse ex secundis intellectibus. Prima enim intellecta sunt res extra animam, in quae primo intellectus intelligenda fertur. Secunda autem intellecta dicuntur intentiones consequentes modum intelligendi : hoc enim secundo intellectus intelligit in quantum reflectitur supra se ipsum, intelligens se intelligere et modum quo intelligit. Secundum ergo hanc positionem sequeretur quod relatio non sit in rebus extra animam, sed in solo intellectu, sicut intentio generis et speciei, et secundarum substantiarum. Hoc autem esse non potest. In nullo enim praedicamento ponitur aliquid nisi res extra animam existens. Nam ens rationis dividitur contra ens divisum per decem praedicamenta ut patet V *Metaph*. Si autem relatio non esset in rebus extra animam non poneretur ad aliquid unum genus praedicamenti. »

l'intellection corresponde une chose réellement existante. Or un problème émerge du fait que si les relations n'ont pas d'être équivalent, autre que celui qu'elles tirent de leurs fondements absolus, elles ne peuvent être que des êtres de raison qui se superposent à l'intellection directe de ces derniers, et partant elles sont des intentions d'intention, des intentions secondes. On retrouve les objections en faveur d'une théorie déréalisante ou purement subjective des relations, dotées d'un être conceptuel et intramental, comme chez les Stoïciens ou les Mutakallimūn, qui contredisent l'affirmation que la relation est l'une des catégories de l'être. Par conséquent, selon l'objection, la relation n'existerait que dans l'âme et son être serait intentionnel, elle serait alors un concept posé sur le réel. L'enjeu, pour ces deux théologiens que sont Thomas d'Aquin et Henri de Gand, consiste, en montrant que la relation fonde l'ordre[1], de sauver la réalité de la relation pour garantir l'ordre intrinsèque de l'être. C'est pourquoi, il faut bien que le mode *ad aliquid* existe de quelque manière dans la réalité extramentale pour garantir la cohérence et l'ordonnancement rationnel du monde.

L'originalité de la résolution proposée par Henri de Gand réside dans son assimilation du *Commentaire des catégories* de Simplicius, traduit en latin par G. de Moerbeke en 1266 qu'il aurait découvert en 1285[2]. L'influence de la théorie de Simplicius est remarquable dans le *Quodlibet* IX, en particulier la question 3, sur le statut ontologique des relations, où Henri va combiner ses propres distinctions entre la *res* et la *ratio* de la catégorie avec le vocabulaire philosophique de Simplicius. Contre les Stoïciens, Henri de Gand établit que la relation ne peut pas être un simple mot. La signification des termes « plus que » ou « le double de » doit bien correspondre à quelque chose de signifié dans la réalité. Suivant Simplicius[3], Henri distingue deux constituants de la relation. D'une part, ce qu'il nomme *habitudo sola* (la pure disposition), ou *nuda habitudo*, qui désigne le mode et la raison propre de la relation en général. Ce mode général se distingue de la relation réelle catégorielle et de sa raison particulière *ad aliquid* par laquelle elle se distingue des autres prédicaments[4]. D'autre part, ce

---

[1] Sur les relations chez Henri de Gand : J. Decorte, « Henrich von Ghent. Von einer Ontologie der Relation zur Relationsontologie », in T. Kobusch (dir.), *Philosophen des Mittelalters*, Darmstadt, 2000, p. 155-158 ; *Id*., « Relatio as Modus Essendi : The Origines of Henry of Ghent's Definition of Relation », *International Journal of Philosophical Studies*, 10, 2002, p. 309-336 ; *Id*., « Relation and Substance in Henry of Ghent's Metaphysics », in G. Guldentops, C. Steel (dir.), *Henry of Ghent and the Transformation of Scholastic Thought. Studies in Memory of Jos Decorte*, Leuven University Press, Louvain, 2003, p. 11-14.

[2] J. Decorte traite de cette deuxième définition de la relation chez Henri de Gand dans son article « Von einer Ontologie.. » p. 158-159.

[3] Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, éd. A. Pattin, Publications universitaires de Louvain, 1971, p.211-281, « *De ad aliquid* » ; C. Luna, « La relation chez Simplicius », in I. Hadot (dir.), *Simplicius. Sa vie, son œuvre, sa survie*, Berlin – New York, W. de Gruyter, 1987, p. 113-147.

[4] *Quodl*., IX, 3 , p. 53 : « Et primo est purus modus et ratio essendi ad aliud aliquorum quae sunt ad aliud, et fundamentorum per quae sunt ad aliud, quemadmodum "esse in" purus modus essendi est alicuius quod est in

qui spécifie les catégories relatives et les différencie réellement les unes des autres, provient d'une certaine caractérisation qu'elles tirent ou qu'elles contractent de leur fondement :

> D'après Simplicius, il faut donc considérer deux choses dans la relation. Premièrement la raison de celle-ci qui est la disposition seule et un certain mode. […] Cette raison convient à la catégorie *ad aliquid* par la raison de son genre, ou plutôt elle est la raison et le mode de ce genre, et elle diffère des modes et des raisons des autres genres qui se distinguent les uns des autres en vertu d'une distinction qu'ils prennent des choses, par lesquelles on déduit des genres et des espèces dans les catégories singulières. Deuxièmement, il faut considérer dans la relation la relation de différence qu'elle contracte de ceux sur quoi elle se fonde, par une certaine caractérisation tirée d'eux, selon laquelle ils prennent de la catégorie de relation genre et espèces distincts. Par eux, c'est-à-dire sur le monde et la réalité qu'elle a par la caractérisation de son fondement, elle est intégrée, et en ceux-là mêmes se tient le sujet de la relation[1].

Henri de Gand réélabore la distinction entre la raison et le mode de la relation selon une triple distinction qui provient du commentaire de Simplicius. En effet, il sépare dans le fondement, l'être qu'en tire la relation, et la caractérisation[2] qu'il lui confère en fonction qu'il est plutôt tel ou tel accident (quantité ou qualité, et cette qualité-ci plutôt que celle-là). Il y a donc une triple distinction entre : a) le pur mode d'être de la relation, l'*ad aliquid*, pris absolument, b) la réalité du fondement c) la caractérisation que contracte la relation à partir de l'accidentalité de son fondement. Le pur mode de la relation signifie *ad aliquid*, qui, comme tel, convient aussi bien à Dieu qu'aux créatures[3]. Ensuite, la disposition nue (*nuda habitudo*) tire son être de son fondement, ce qui forme la catégorie de relation. Le fondement apparaît alors comme la différence spécifique qui sépare la catégorie de relation des relations réelles en Dieu et des relations de raison qui ne se fondent pas sur une chose réelle, ou qui

---

alio. […] Secundo autem modo contrahit realitatem a fundamentis characterizantibus ipsam habitudinem, penes quam in relatione realiter sumuntur genus et species in relatione. »

[1] *Quodl*., IX, 3, p. 54 : « Est igitur secundum haec dicta Simplicii in relatione duo considerare oportet. Primo rationem illam quae est habitudo sola et modus quidam […] Quae ratio convenit praedicamento "ad aliquid" ex ratione sui generis, immo est ratio et modus illius generis, differens a modis et rationibus aliorum generum, quibus genera distinguntur ad invicem praeter distinctionem quam habent a rebus, secundum quas sumuntur genera et species in singulis praedicamentis. Secundo vero est in relatione considerare relationem differentiae quae ab illis contrahit in quibus fundatur, per quandam characterizationem ab eis, secundum quam realiter sumuntur in praedicamento relationis genera et species distinctas. Ex quibus, scilicet ex modo et realitate quam habet per characterizationem a fundamento, integratur, et in eisdem consistit hypostasis relationis. »

[2] *Ibid*., p. 53 : « Et primo modo est purus modus et ratio essendi ad aliud aliquorum quae sunt ad aliud et fundamentorum per quae sunt ad aliud, quemadmodum "esse in" purus modus essendi est alicuius quod est in alio. Et quantum est ex se ad aliud esse, nullam recipit distinctionem aut diversitatem, sive fuerit in divinis sive in creaturis, sive in relationibus secundum rem sive in relationibus secundum rationem […] Secundum autem modo contrahit realitatem a fundamentis characterizantibus ispam habitudinem, penes quam in relatione realiter sumuntur genus et species in relatione. »

[3] *Ibid*., IX, 3, p. 55-56 : « Sed illud debemus intelligere quod habitudinem, quae nuda est secundum se et non nisi modus quidam, ipsum fundamentum, in quantum fundatur in ipso characterizat, communicant ei per hoc quodam modo realitatem suam, in eo videlicet quod habitudinem, quae circumscripta realitate fundamenti ut in se et per se considerantur, purus modus essendi ad aliud est, in quo nulla cadit distinctio aut differentia aut determinatio, sive in divina fundetur essentia, sive in creata, sive ex natura rei sive ex opere intellectus, ipsum fundamentum, in quantum super ipsum fundatur, secundum conditionem suae realitatis determinat, ut alia et alia sit habitudo secundum rem, secundum quod aliud et aliud est suum per se fundamentum. »

n'introduisent qu'une distinction de raison entre les choses comparées. La chose réelle instancie le mode général de la relation et différencie les relations les unes des autres, par exemple la relation d'égalité (quantité) ou de similarité (qualité)[1]. Enfin, la caractérisation du fondement opère comme une nouvelle différence qui confère à la relation son caractère ou sa particularité : la relation du fils au père n'est pas la même que celle du père au fils, la blancheur de Socrate par rapport à celle de Platon n'est pas identique à celle de Platon comparé à Socrate. Ainsi la relation, prise comme pur mode relatif et nue disposition, peut être transférée à Dieu, mais ni la réalité du fondement, ni la caractérisation contractée à partir de ce fondement ne le peuvent. Selon sa raison propre, *ad aliquid*, la relation obtient son être de l'intellect. D'après son fondement, elle tire son être des relatifs extrinsèques à l'âme. La relation est donc une catégorie redoutable qui tire son être à la fois de l'intellect selon son mode propre et par soi et de son fondement quant à sa réalité, ainsi que d'une certaine caractérisation provenant de ce même fondement. Par conséquent, l'hypothèse de pensée consistant à mettre en parenthèse l'être des fondements peut se réaliser de deux manières : ou bien on supprime la réalité des *relata* (par exemple si je dis que « Pierre a 10 ans de plus que Paul », j'obtiens une propriété dyadique du type (x = « 10 ans plus âgé » que y ») ou bien je peux mettre de côté le fondement et sa caractérisation ensemble, ce qui donne une structure relative vide, une pure fonction, par exemple : « être plus que »[2]. L'ontologie de la relation d'Henri de Gand ménage une place pour un troisième mode entre le pur mode de la relation et l'être du fondement, formé de la combinaison des deux premiers : le *modus characterizatus a re*, le mode caractérisé par la chose. Henri distingue le fondement et la caractérisation que lui confère ce même fondement, lorsque le mode d'être général de la relation est instancié par la

---

[1] *Quodl*., VII, qu. 1 et 2, p. 23-24 : « Primo, quoniam si circumscribatur per intellectum omnino res substantiae, quantitatis, et qualitatis, et concipitur intellectus relationis sive respectus ad aliud praecise, sub illa impossibile est assignare aliquas differentias. Ipsum enim ad aliud esse, quantum est ex se, eiusdem rationis est, si nullam contrahat differentiam ab eo super quod fundatur. Sicut enim speciem non est alterius rationis circa hominem, circa asinum et circa bovem, neque ratio generis circa animal, arborem, lapidem, nec est maioris communitatis ad aliqua contenta sub se, praeter rem circa quam consideratur ratio generis, quam speciei (non enim hoc genus), nisi quia est circa hanc rem, nec haec species, nisi est circa hanc rem, sic esse ad aliquid non est alterius rationis circa dominum et circa servum, et circa aequalitatem, aut circa quascumque alias relationes, circumscripta realitate aliorum praedicamentorum quae importatur nomine domini et servi, quae est dominandi potentia in domino et impotentia resistendi in servo, quae pertinent ad secundam speciem qualitatis ; et similiter nomine aequalitatis importatur res quantitatis. […] Quare, cum nihil est reale in praedicamento, nisi illud penes quod accipitur differentiae specificae in illo, et specierum distinctio, nihil igitur procul dubio reale est in praedicamento relationis, nisi quod est res alterius praedicamenti. »

[2] *Quodl*., IX, qu. 3, p. 59 : « Et secundum hoc, descendo a quaestionem a respectu nudo relationis, possumus intelligere circumscribi rem fundamenti dupliciter : uno modo circumscribendo ipsam secundum intellectum, sive per possibile sive per incompossibile, praecise ut fundatur in ipsa, non autem ut characterizatur ab ipsa ; alio modo circumscribendo ipsam non solum ut fundatur in ipsa, sed etiam ut charaterizatur ab ipsa. » ; voir l'analyse de J. Decorte, « Relation and substance… », p. 8-10.

chose qui lui sert de fondement. Ou plutôt, il sépare l'être du fondement de sa détermination spécifique en vertu d'une distinction intentionnelle.

Henri va réinvestir le problème de savoir si, abstraction faite de ses fondements, la relation est une chose de première ou de seconde imposition, et ceci se répartit selon que l'on conçoit la chose, le mode ou le mode caractérisé par la chose[1]. Il établit alors que concernant la *res*, la relation est une chose de première imposition tout comme ses fondements réels et absolus (substance, qualité, quantité) et en vertu de la réalité de ceux-ci. La relation catégorielle est un nom de première imposition car elle peut être reconduite à la réalité de ses fondements, et partant elle dénomme des choses réelles[2]. La relation est extramentale en vertu de la réalité naturelle de ses fondements qui sont des individus doués de quantité et de qualité[3]. Le mode propre de la relation, abstraction faite et du fondement et de son caractère, est de seconde imposition[4]. Cependant, le troisième mode, le *modus characterizatus a re* (la *nuda habitudo* et son caractère) est une chose de première imposition, non pas en vertu du mode pur de l'*ad aliquid*, mais de la caractérisation qui provient du fondement[5]. Or cette caractérisation peut advenir de deux manières, soit par la réalité du fondement, la qualité ou la quantité, qui font que le semblable et le dissemblable, l'égal et l'égal, sont des noms de première imposition, – et c'est le plus intéressant pour notre propos –, en vertu d'une détermination qui provient de l'intellect, comme la gauche et la droite, en vertu de l'extériorité des choses auxquelles se réfèrent cette détermination, tel animal et telle colonne.

Dans le dernier moment de sa résolution, Henri de Gand explique le rapport entre les choses de première et de seconde intention par sa théorie de l'imposition des noms. Les choses de seconde imposition sont des noms de noms qui sont produits par l'intellect. Elles ne

---

[1] *Quodl*., IX, qu. 3, p. 60 : « Ad cuius amplirorem intellectum, ut cognoscamus quod nomen et cuius debet dici primae impositionis, et quod et cuius debet dici secundae impositionis, sciendum quod quidquid concipitur ab intellectu, aut concipitur ut res praecise, aut ut modus praecise, aut ut modus characterizatus. »

[2] *Ibid*., p. 60 : « Si primo modo, sic dico quid relatio est nomen primae intentionis, sicut et generalissima aliorum praedicamentorum absolutorum, praeter hoc quod nomina aliorum praedicamentorum absolutorum imponuntur rebus quae ex se pertinent ad propria praedicamenta, et non ipsi modo sive rationi quae propria est ipsi praedicamento, quemadmodum generalissimum substantiae imponuntur rei quae subest modo qui est esse per se, et non ipsi modo, nomen vero relationis, ut est nomen praedicamenti, imponitur ipsi modo qui est ratio huius praedicamenti, non secundum se, sed ut characterizatur a fundamento. Et est nomen praedicamenti et primae impositionis, non ratione ipsius modi ad aliud, sed ratione ipsius characterizationis, in quo differt a praedicamentis absolutis secundum Simplicium » ; « Quod concipitur primo modo inquantum huiusmodi, semper est nomen primae intentionis, et hoc sive fuerit vera res naturae — sic enim sunt nomina primae impositionis nomina trium praedicamentorum absolutorum, scilicet substantia, quantitas, qualitas».

[3] *Ibid*., p. 50 : « Simpliciter ergo concedendeum, quod relatio sive habitudo praeter suum fundamentum sit aliquid in rebus extra animam, et non solum nomen aut conceptus mentis secundum iam dictum modum. »

[4] *Ibid*., p. 60 : « Si secundo modo, dico quod relatio est nomen secundae impositionis, et non nomen praedicamenti, sed praecise modi ipsius praedicamenti. »

[5] *Ibid*., p. 61 : « Quod vero concipitur tertio modo in quantum huiusmodi, semper est nomen primae impositionis, et hoc propter characterizatinem, non propter modum, sicut dictum est. »

peuvent être appelées des choses que par un usage large du nom de *res*, la *res a ratitudine*. Les noms qui signifient et désignent réellement la chose sont des noms de première imposition qui correspondent à des choses de première intention. Cette détermination peut à son tour soit provenir de la chose seule, soit de l'intellect et de la chose ensemble dans le cas du *modus characterizatus a re*[1]. En posant l'hypothèse que certaines choses de première intention sont constituées par l'intellect, Henri ouvre la voie qui sera prolongée par *De origine rerum praedicamentalium*. En effet, la catégorie de relation est définie par le troisième mode, le *modus characterizatus a re* qui tire certes sa caractérisation de la chose, mais est bien selon son mode propre constitué par l'intellect, il correspond ainsi à une chose d'intention première.

Dietrich de Freiberg ramène la catégorie de relation à ses causes, c'est-à-dire à son origine et son fondement :

> Si on voulait reconduire ce type d'étants à ses causes, il faudrait alors dire que bien qu'il ait par la raison de son fondement la nature pour cause, cependant par sa raison, par laquelle il est signifié premièrement et formellement par le nom et en qui se tient la raison de leur propre genre, il est par une opération de l'intellect. En effet, la nature ne produit et ne cause rien de la raison de la chose, tout comme elle ne distingue pas entre la chose et la raison de la chose, ce qui l'œuvre de l'intellect[2].

La relation a une double nature et doit de ce fait être reconduite à une double cause : selon la raison de son fondement, elle tire sa réalité de la nature. En effet, les substances, les qualités, les quantités appartiennent au domaine des choses physiques prises dans le processus de génération et de corruption. Cependant, « ce qui est signifié par le nom », c'est-à-dire la raison de la relation, la détermination *ad aliquid*, est causée par l'intellect puisque ce qui est signifié par le nom correspond à la raison de la chose considérée. Pour argumenter ceci, Dietrich inverse l'hypothèse d'Henri en se demandant cette fois ce qui subsiste de la relation, une fois que l'on a mis entre parenthèses l'activité de l'intellect, et il donne cette réponse :

---

[1] *Ibid*., p. 61-62 : « Et cum his modis iam dictis distinguuntur nomina primae impositionis et secundae, illa sola quae signifiant praecise modos rerum ut per vocem exprimuntur, dicuntur esse nomina nominum, cetera vero omnia dicuntur esse nomina rerum, et hoc largo modo sumendo rem et appelando rem omnem modum qui est circa rem secundum se, sive ut in re extra existit, sive ut est in solo intellectu, vel ab ipsa re, vel ab ipso intellectu secundum iam tactum modum ; similiter illa omnia nomina quae significant modos praecise, quocumque modo illos significent, illa sola dicuntur esse nomina secundarum intentionum, cetera vero omnia dicuntur esse nomina primarum intentionum. »

[2] DORP, II (51), p. 156 : « Si autem entia velimus reducere in suas causas, tunc, quamvis ratione fundamenti habeant causam apud naturam, tamen ratione eius, quod formaliter et primo significatur per nomen et in quo constitit ratio sui proprii generis, sunt ab operatione intellectus. Natura enim nihil elicit nec efficit ex rei ratione, sicut nec distinguit inter rem et rationem rei, sed hoc est proprium opus intellectus ».

> Si on ôte l'acte de la raison de tels étants, alors ils ne sont plus selon aucun mode des étants quant à ce qui est signifié par le nom, mais il ne reste plus que la réalité seule et l'entité des fondements[1].

Cette expérience théorique met en évidence qu'il ne reste plus que « la seule réalité et entité des fondements », ce qui revient à dire que sans l'activité de l'intellect, il n'y aurait que des substances porteuses de leurs accidents qualitatifs et quantitatifs. C'est ainsi que l'intellect fait office de principe catégorial dans *De origine* : il détermine la raison propre de la catégorie de relation, l'*ad aliquid*, en séparant intentionnellement ou mentalement le mode de la relation de la réalité de ses fondements. L'intellect a la capacité d'abstraire la raison de la relation, l'être dirigé vers autre chose que soi-même, à la fois de la réalité de ses fondements qui, comme tels, sont des accidents naturels de la substance, et de la raison propre de ces mêmes fondements, que ce soit la subsistance de la substance (le sujet) ou l'inhérence des accidents (les fondements). Ce faisant, l'intellect constitue la catégorie de relation sur la réalité de ses fondements, et seulement à cette condition. L'être des catégories relatives dépend tout entier de l'entité et de la réalité des fondements absolus dont elles constituent un mode particulier : celui d'être par rapport à autre chose. Il est remarquable que pour Dietrich, qui suit sur ce point Henri de Gand, la relation ne vient pas ajouter un troisième être entre les relatifs, ni se superposer à l'être réel des accidents. Elle constitue une autre modalité des accidents absolus lorsqu'ils sont pris sous la raison *ad aliquid*, or ce nouveau mode ne peut être causé qu'en vertu d'une intellection :

> S'ils [les *alicui*] comprennent par le nom de la chose ou de la réalité une certaine nature ou une disposition naturelle, il est certain qu'une telle réalité ne se trouve que dans le fondement de ces étants. Cependant, ils ne signifient pas celle-ci formellement et premièrement par le nom, car ils impliquent celle-ci auprès de la substance dans leur intellection. Il en va presque de même si, lorsque j'intellige sous le nom d'étant seulement ce qui subsiste par soi et absolument, je disais que toute l'entité de n'importe quel accident n'est rien d'autre que l'entité de son fondement, qui est la substance[2].

De ce fait, Dietrich semble être le successeur de la théorie modale des relations développée par le Maître Gantois. En faisant intervenir l'intellect en tant que principe catégorial, il démontre la manière dont l'intellect peut causer des modes réels auprès des choses naturelles. Il est possible de répondre à la question de la portée du rôle constitutif de

---

[1] DORP, II (52), p. 156 : « Si autem ab huiusmodi entibus removeamus actum rationis, tunc secundum nullum modum sunt entia quantum ad id, quod significatur per nomen, sed relinquitur sola realitas et entitas fundamenti.»

[2] DORP, II (49), p. 156 : « Si enim intelligunt nomine rei vel realitatis aliquam naturam vel dispositionem naturalem, constat tunc, quod talis realitas solum invenitur in fundamento talium entium. Quamvis enim formaliter et primo eam non significent per nomen, tamen de intellectu suo eam important circa substantiam, et est fere simile, sicut, si intelligerem nomine entis id solum, quod per se et absolute subsistit, dicerem, quod tota entitas cuiuscumque accidentis non est nisi entitas fundamenti, quod est substantia. »

l'intellect à l'égard de la réalité catégoriale. En effet, Dietrich démontre que l'intellect est à l'origine des catégories, mais dans une certaine mesure seulement, car il ne cause que le nom qui les signifie. Par conséquent, l'intellect est le principe de la raison propre des catégories relatives. L'intellect coopère avec la nature dans la constitution catégorielle car il leur attribue la raison de l'*ad aliquid* par où les catégories relatives se distinguent des autres. Il est le principe de la distinction entre les catégories absolues et relatives, et les catégories relatives entre elles, comme nous le verrons à propos du rapport de la relation aux six dernières. L'intellect n'est que l'une des causes des réalités catégorielles, l'autre étant la nature, car il est le principe de leur raison propre, produite en vertu d'une intellection. Par conséquent, il faut évaluer les limites de ce pouvoir constitutif accordé à l'intellect sur deux plans : premièrement, parmi les catégories, l'intellect n'intervient qu'à l'égard les sept catégories relatives, deuxièmement, au sein de cet ensemble même, il ne cause que la raison qui les nomme et en aucun cas la réalité qui provient de leur fondement. Son activité ne s'exerce que sur la base de l'entité première et entière de la substance et des accidents. L'intellect n'est donc pas le seul principe constitutif des réalités prédicamentales relatives, il y concourt avec la nature, et sur le fondement de celle-ci. En effet, la catégorie de relation dépend de la réalité des individus, mais aussi des rapports naturels que les choses physiques entretiennent entre elles. Le critère qui stipule que pour entrer dans un genre catégoriel, il faut qu'une certaine chose naturelle soit impliquée, se retrouve au sujet des prédicaments relatifs. Ceci répond à la question de l'origine et de la raison des prédicaments qui, dans le cas de la catégorie de relation, est double : l'intellect cause la raison et la nature la réalité du fondement.

En conséquence, l'intellect concourt avec la nature à causer les prédicaments. Les catégories existent en vertu de la conjonction d'une *res*, la chose contenue dans la catégorie, et d'une *ratio*, la raison ou le mode propre sous lequel elle est intelligée. Le rapport de la réalité des fondements et du nom formel donné par l'intellect revient à celui de la matière et de la forme. La catégorie de relation tire en conséquence sa réalité à la fois de l'être de ses fondements et de l'acte formel de l'intellect qui les détermine sous leur mode *ad aliquid*. Dans les catégories absolues, la raison formelle est donnée par leur dépendance à la substance, c'est pourquoi elles sont des choses de première intention. Dietrich reprend les mêmes développements que dans le *De origine* dans un traité ultérieur, *De habitibus*, qui traite des dispositions et de manière latérale de la catégorie de relation, puisque chaque disposition est en elle-même relative. Dans ce dernier, il montre que la distinction entre le

sujet et son *respectus* est l'œuvre de l'intellect[1]. L'intellect institue de ce fait l'accident, dont le mode d'être est l'inhérence, en *respectus* lorsqu'il est saisi par rapport à un élément extrinsèque, *ad aliquid*, ou *in respectu ad aliud*. Ce rapport, le *respectus*, est le fait d'une certaine comparaison qui ne peut être produite que par l'intellect. Dietrich reprend ici la terminologie gandavésienne, reçue de Simplicius, et montre que la raison ajoute le pur mode de l'être en relation (*respectus purus*) aux deux *relata* corrélés qui servent de fondements réels[2]. C'est la rencontre de ces deux éléments, le pur *respectus* causé par la raison et la réalité du fondement, qui constitue la catégorie réelle de relation. Le prédicament de relation n'est pas une relation essentielle, mais accidentelle. De ce fait, il dépend de l'inhérence des accidents de la substance dont il forme une certaine modalité (le *respectus purus* ou l'*ad aliquid*) qui ne peut être donnée que par l'activité de l'âme[3]. Conformément à l'expérience de pensée exposée par Dietrich, si l'on ôte à la relation la réalité de ses fondements, il n'en reste rien, pas même le pur *respectus*[4]. La relation n'est pas quelque chose qui vient se superposer à ses fondements comme sur un support, mais un certain mode des accidents qui sont pris relativement à autre chose[5]. Ceci indique que l'intellect n'est pas la cause totale de la relation, il y contribue bien en l'instituant comme réalité positivement signifiée par le nom, sur la base

---

[1] *De hab*., I (2), p. 9 : « Ubi simitur similiter : opus est distinctione de respectivo, quia est respectivum uno modo, quod est nisi respectus per suam essentiam, puta similitudo vel aequalitas, paternitas vel filiatio et cetera. Et talia nullam rem naturae sue aliquam naturalitatem important secundum se in sua essentiam inquamtum respectus, sed sunt de genere relationis quoad praedicamentum relationis, quod constituitur per actum rationis. »

[2] *De hab*., I (4), p. 9 : « Tertio ordine dicitur quid respectivum aliqua realis dispositio qualitativa seu quantitativa vel motus, super quae fundatur aliquis duorum respectum » ; *De rat. pot*., (14), p. 379-380 : « Dico autem respectum — quantum ad secundum modum respectuum secundum distinctionem supra positam — habere comparationem ad suum fundamentum, non quod realiter differat a suo fundamento, sed solum secundum rationem intelligendi, cum huiusmodi respectus sit intrinsecus essentiae rei, non sicut respectus extrinsecus affixus, puta aequale in quantitate, simile in qualitate, qui intelliguntur respectus affixi rebus et cetera. »

[3] *De hab*., 3 (1), p. 10 : « Quoad primum enim dictorum modorum requiritur quaedam convenentia seu quaedam mutua concordia acta per rationem, qua reponuntur talia in genere, quod est praedicamentum relationis, quod per essentiam talium respectuum nullam rem naturae importat, sed purum respectum solum, quem constituit actus rationis » ; *De hab*., 3 (3), p. 10 : « Sed etiam tertius modus ibi positus est in eis in eo, quod habitus sunt dispositiones quaedam secundum Philosophum in libro *Praedicamentorum* seu formae, in quibus fundantur dicti respectus. »

[4] DA, V (4), p. 62 : « Quia etiam huiusmodi aliquos respectus important, respectus autem ad respectum non refertur, sed habens respectum, ideo substracto subiecto seu fundamento nihil manet, quod referatur ; ergo nec respectus manet, quia remanere respectus et nihil secundum respectum referri non est intelligibile. Ex eadem ratione concluditur, quod nec hi respectus, qui positive significantur, sive fundentur super actionem et passionem, ut pater, filius, sive fundentur super rationem mensurae et mesurati, de quibus tractat Philosophus in V *Metaphysicae*, huiusmodi, inquam, nulla vi possunt esse separati ratione iam dicta. »

[5] La redéfinition par Dietrich de Freiberg de la relation comme un mode réel des choses témoigne de l'influence de la théorie des relations d'Henri de Gand. Cf. DORP, I (20), p. 143 : « Haec autem entia, de quibus sermo est, sic sunt ab actu intellectus, quod intellectus determinat ea circa res naturae *tamquam formas quasdam et modos entium naturae*, et hoc secundum diversas diversorum generum determinatas naturas » ; DORP, V (48), p. 195 : « Deinde circa huiusmodi entia naturae agit intellectus quaedam entia, ut modos quosdam talium, et hoc sive per modum mensurae vel habitudinum vel circumstantiarum,ut supra dictum est. » Sur le changement de paradigme des catégories d'accidents réels en modes d'être : C. G. Normore, « Accidents and Modes », in R. Pasnau (dir.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, vol. 2, 2009, p. 675-685.

et le fondement des accidents réels de quantité et de qualité. L'intellect ajoute un nouveau mode, ou prend les choses sous un nouvel aspect. Dietrich prolonge l'analyse modale des relations chez Henri de Gand[1] dont la conséquence majeure est d'introduire l'idée qu'elles ne sont qu'un certain concept surajouté au réel. De plus, la constitution modale proposée par Dietrich à l'endroit des catégories relatives semble plutôt faible, car l'intellect ne fait qu'isoler ou abstraire la raison propre de la catégorie. Comme telle, il ne la produit pas ou ne la constitue pas, car il reproduit dans le domaine catégoriel les *habitus* ou dispositions entre les choses naturelles. La distinction opérée par l'intellect entre la raison et le fondement est de surcroît une distinction purement intentionnelle ou conceptuelle, dans la mesure où la relation ne se sépare pas réellement de ses fondements dont elle tire son entité.

Bien que Dietrich accentue le rôle constitutif de l'intellect, sa théorie des relations ne s'apparente cependant pas à celle des Stoïciens ou de ceux qui les comprennent de manière conceptuelle, purement mentale. La catégorie de relation correspond chez lui à un genre réel de l'être, ce qui interdit que sa doctrine des catégories puisse être comprise comme un nominalisme, où les prédicaments relatifs seraient de simples noms ou des concepts universels sans réalité[2]. En effet, Dietrich s'accorde à la fois avec Thomas d'Aquin et Henri de Gand pour dire que la catégorie de relation est identique à son fondement, et qu'elle ne peut en être séparée, sauf intentionnellement par une expérience de pensée. Dietrich défend un réalisme des relations, certes nuancé par son modalisme. La raison des relations, ce par quoi elles peuvent être appelées et définies, provient bien de l'intellect, sans pour autant que Dietrich soutienne une conception subjectiviste ou idéaliste des catégories, même à l'endroit des catégories relatives. Celles-ci dépendent donc à la fois de l'intellect et de leur fondement : les *relata* sont *ce en raison de quoi* les relations existent, leur raison d'être. L'intellect leur

---

[1] J. Henninger, *Relations*, chp. 3 : « Relation as mode of being. Henry of Ghent », et en particulier les pages 52-58 ; J. Decorte, « Relatio as Modus Essendi : The Origins of Henry of Ghent's Definition of Relation », *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 10, 2002, p. 309-336.

[2] Pour cette raison, nous ne pouvons pas souscrire à l'idée que Maître Eckhart suive absolument de l'analyse de la catégorie réelle de relation développée par Dietrich Il semble que le Thurigien donne une interprétation beaucoup plus idéaliste et subjectiviste des relations, si tant est que de telles appellations puissent convenir à sa démarche. Si l'aspect subjectif des relations est bel et bien souligné par Dietrich, il n'en reste pas moins que les catégories relatives ne tirent pas leur réalité de l'intellect, mais bien de leurs fondements. Le rôle constitutif de l'intellect est accentué par Dietrich, mais Eckhart lui offre un aménagement notable lorsqu'il écrit dans la première question parisienne que la relation tire tout son être de l'âme tout en demeurant une catégorie réelle : « Relatio autem totum suum esse habet ab anima et ut sic praedicamentum reale. » (*Quaestiones parisienses*, qu. 1, n° 4, in LW V, p. 40). Sur la relation chez Eckhart, voir : N. Largier, « Time and Temporality in the "German Dominican School". Outlines of a Philosophical Debate between Nicolaus of Strasbourg, Dietrich of Freiberg, Eckhart of Hoheim and Ioannus Tauler », in P. Porro (dir.) *The Medieval Concept of Time : Studies on the Scholastic Debatte and its Reception in Early Modern Philosophy*, p. 221-253 ; K. Flasch, *D'Averroès à Maître Eckhart*, p. 93-94.

attribue leur raison formelle, leur quidité par laquelle elles seront définies. Il n'empêche qu'en raison de leur fondement les relations sont réelles, et que le nom qui les signifie correspond à une chose de première intention, et non un concept logique[1]. Le nom de relation, la raison, est un nom de chose, même s'il fait intervenir l'intellect comme cause de sa raison propre[2]. La catégorie de relation occupe donc un statut intermédiaire entre les relations réelles dans les choses physiques, par exemple le changement ou la relation de la cause au causé, et les relations de raison. Comme les relations réelles, la relation catégorielle est fondée dans le sujet et dans des dispositions accidentelles, et comme les relations de raison, elle requiert l'activité de l'âme.

Dietrich conclut ce moment argumentatif en indiquant que ce qu'il vient de démontrer corrobore les théories concevant les catégories relatives en vertu d'une dénomination. Il semble qu'ici Thomas d'Aquin, ou des partisans de sa doctrine, soient visés, car il a montré dans son *Commentaire à la Physique* que les catégories qui faisaient intervenir un élément extrinsèque au sujet étaient prédiquées de la substance par dénomination[3]. Bien qu'il la juge moins adéquate que la sienne en raison du fait que la dérivation par les modes de prédication ne permet pas de diviser proprement l'étant, il n'en reste pas moins que la théorie théodoricienne de la relation poursuit les éléments développés par Thomas d'Aquin, en particulier la distinction entre l'*esse* de la relation et sa *ratio*. En effet, Thomas d'Aquin montre que la relation appartient aux dix catégories de l'être. Or l'étant se divise en substance et en accident, et la relation n'est pas une substance, donc son mode d'être ne peut pas seulement être reconduit à l'inhérence de l'accident, sinon il n'y aurait pas de différence entre les accidents de quantité et de qualité, et la relation définie comme *ad aliquid*. De ce fait, si l'être (*esse*) de la relation est identique à celui de son fondement, sa raison (*ratio*) s'en distingue en vertu d'une distinction de raison. C'est pourquoi, Thomas montre que la

---

[1] *De rat. pot*., 22, p. 381 : « Et sic est in propositio de respectibus, de quibus sermo est, puta aequale et inaequale, quae propter iam dictam rationem absque omni transmutatione adveniunt quandoque entibus sicut et illa, quae sunt in practicis. Nihil enim positive important circa rem sicut nec ipsum unum, quod est formalius in ratione eorum. Ex isto modo respectuum est genus praedicamenti, quod dicitur ad aliquid, inquantum videlicet simul cum respectu importat ipsius respectus fundamentum aliquod, ut quantitatem et qualitatem vel similia. Et ex hoc huiusmodi genis praedicamenti non solum est res primae intentionis, sed est vere realis res naturae. »

[2] DORP, II, (50), p. 156 : « Si autem intelligunt nomine rei vel realitatis quidquid quocumque modo est secundum rationem cuiuscumque actus formalis, qua sit res primae intentionis, tunc dictum eorum veritatem habet quantum ad hoc, quod eadem ratio formalis horum entium et fundamenti : ratio enim definitiva dicens, quid est eius rei, quae est fundamentum, ipsa est dicens propter quid istorum entium. »

[3] Thomas d'Aquin, *In phys*., lect. III, 5, n° 15 ; DORP, II, (52), p. 156 : « Et sic tertio modo potest verificari dictum eorum, sed tamen minus proprie, quia secundum hanc considerationem huiusmodi entia non ordinantur in propriis generibus nisi fortassis, sed minus proprie, quia secundum hanc considerationem huiusmodi entia non ordinantur in propriis generibus nisi fortassis secundum solam denominationem, secundum quam realis philosophus non distinguit haec rerum genera. »

catégorie de relation, pour être posée dans la réalité extramentale, n'est pas un troisième être, ou un étant supplémentaire qui se superpose aux fondements. Toute chose relève d'une double perfection : en elle-même, et en ce qu'elle est ordonnée à autre chose[1]. Chaque réalité possède une perfection première en soi, et une perfection seconde selon qu'elle atteint sa fin propre. Si on en suit la lecture théodoricienne, la relation ne peut obtenir sa fin propre (son complément) par le biais de la nature, il faut donc qu'elle tire sa perfection seconde (sa raison) de l'intellect. La relation tire sa raison complète de l'intellect et prend son origine dans les accidents de la substance. L'intellect apporte une certaine information à l'égard des catégories de quantité et de qualité en constituant sa raison propre par où elle acquiert sa perfection seconde en rapport à autre chose qu'elle-même. Cette distinction entre l'être et la raison de la catégorie de relation, qui reconduit la relation à deux types de causes différentes, a également été défendue par Gilles de Rome quelques années avant la rédaction du *De origine*[2]. En faisant intervenir l'intellect comme principe constitutif des catégories de relation, la théorie de Dietrich ancre ses réflexions dans les développements de son époque sur les relatifs qu'il prolonge sans opérer de rupture.

5) La catégorie de relation et les six catégories relatives

La relation catégorielle n'épuise pas à elle seule le mode général de la relation dont elle ne forme qu'un cas spécifique. Il y a donc une pluralité de mode d'être relatifs qui ont en

[1] Thomas d'Aquin, *In III Sent*., d. 27, qu. 1, a. 4, corp. « Respondeo dicendum, quod in rebus omnibus duplex perfectio invenitur; una qua in se subsistit; alia qua ad res alias ordinatur » ; ST, qu.73, a.1, corp : « Respondeo dicendum quod duplex est rei perfectio, prima, et secunda. Prima quidem perfectio est, secundum quod res in sua substantia est perfecta. Quae quidem perfectio est forma totius, quae ex integritate partium consurgit. Perfectio autem secunda est finis » ; *Quodl*., VII, qu. 1, a. 4, corp. : « Si autem loquamur de notitia tribus aliis modis accepta, sic dupliciter potest considerari. Vel secundum quod comparatur ad cognoscentem: et sic inest cognoscenti sicut accidens in subiecto, et sic non excedit subiectum, quia nunquam invenitur inesse alicui nisi menti. Vel secundum quod comparatur ad cognoscibile: et ex hac parte non habet quod insit, sed quod ad aliud sit. Illud autem quod ad aliquid dicitur, non habet rationem accidentis ex hoc quod est ad aliquid, sed solum ex hoc quod inest; et inde est quod sola relatio secundum rationem sui generis cum substantia remanet in divinis, nec tamen est ibi accidens; et propter hoc notitia secundum considerationem istam non est in anima sicut in subiecto, et secundum hanc comparationem excedit mentem in quantum alia a mente per notitiam cognoscuntur. »

[2] *Egidii Romani in libros de Physico auditu Aristotelis Commentaria*, (Venise, 1502) : « Dicendum quod relativum dupliciter potest considerari, scilicet, quantum ad esse et quantum ad rationem suae quidditatis. Si consideretur quantum ad esse, sic non distinguitur a suo fundamento. Esse enim similitudinis vel in-esse eius non est aliud quam in-esse ipsius albedinis in qua fundatur. Sed si consideretur secundum rationem suae quidditatis, sic relatio differt a suo fundamento, quia fundamentum suum est quid absolutum, ratio vero relationis sumitur in ad aliud se habere. Cum ergo forma secundum esse quod habet faciat compositionem in subiecto, secundum rationem suae quidditatis reponatur in praedicamento, sequitur quod relatio sit in alio praedicamento quam suum fundamentum. Similitudo enim est in alio praedicamento quam albedo. »

commun de faire référence à autre chose qu'eux-mêmes. L'être en rapport avec quelque chose d'autre est une détermination que partagent la catégorie de relation et les six derniers prédicaments[1]. La différence principale entre la catégorie de relation et les six autres vient du rapport qu'elles entretiennent avec le fondement. La relation, nous l'avons vu, tire sa réalité de ses fondements, ce qui signifie qu'elle s'enracine dans les accidents absolus de qualité et de quantité. Ce qui permet de spécifier les espèces de relations réelles est la caractérisation qui provient de ce même fondement, c'est pourquoi la relation est définie comme ce qui tend vers autre chose, mais selon une détermination inhérente au même sujet, ce par quoi elle appartient aux propriétés intrinsèques de la substance. La relation est de ce fait une catégorie ambiguë qui tire sa dénomination de la mise en rapport avec autre chose qu'elle-même, tout en restant interne au sujet. C'est pourquoi elle est selon la terminologie de Gilbert de la Porrée une « forme survenue de l'intérieur » (*forma intrinsecus adveniens*). En effet, elle a en commun avec les accidents absolus d'être dans le sujet, non sur le modèle de l'inhérence de la quantité ou de la qualité, mais sur celui du rapport de fondement, et avec les « formes survenues de l'extérieur » de tirer sa raison du rapport avec un élément extérieur qui forme son terme. Il n'en demeure pas moins qu'elle reste du côté des propriétés qui « demeurent » dans le même sujet[2].

Les six autres catégories, à l'inverse, ne tirent pas leur raison propre de leur sujet, mais de ce avec quoi elles sont en rapport, et qui les distingue :

> Le quatrième genre d'étant, qui, d'après le mode susmentionné, dépend formellement de quelque chose d'autre par essence, est celui qui est étant en cela qu'il est quelque chose de l'étant selon la raison du sujet, mais selon quelque chose d'autre que ce que l'on trouve dans le même sujet, et originellement selon la raison de cet autre qui est différent du sujet[3].

---

[1] DORP I (18-21), p. 142-143 ; DORP II (4-5), p. 145 ; Henri de Gand, *Quodl*., IX, 3, p. 57 : « Habet enim quodlibet genus praedicamenti proprium modum essendi, secudum quem distinguitur ab alio praeter rem suam : realitas autem quae principialiter sub illo modo constituit praedicamentum, et secundum genus generalissimum et secundum omnes species contentas sub ipso, sicut in praedicamentis absolutis substantia, qualitate et qualitate ex se, non ab alio, sic in praedicamento relationis, et etiam in aliis sex extrinsecus adventibus ab alio ».

[2] Henri de Gand, *Quodl*., IX, 3, p. 80 : « Praedicamentum vero relationis est medium inter praedicamenta omnino intrinsecus et omnino extrinsecus supervenientia. Habitudo enim in qua consistit, partim est intrinsecus adveniens, partim vero extrinsecus. Relatio enim, ut est praedicamentum secundum praedicta, duo habet in se […] partim habet ab intrinseco, ut a suo fundamento, et partim ab extrinseco, ut ab aliquo sibi correspondente extra. Ut propterea relatio, quamquam media sit inter accidentia intrinsecus er extrinsecus advenientia, magis tamen ab intrinseco advenit quam ab cum extrinsecus advenientibus. »

[3] DORP, II (54), p. 156-157 : « Quartum genus entium, quod quoad praedictum modum formaliter ex alio dependet per essentiam, est quod eo est ens, quo est entis secundum rationem subiecti, sed secundum aliquid aliud, quod attenditur in eodem subiecto, et originaliter ex ratione alterius, quod est diversum subiecto » ; DORP, II (5), p. 145 : « Quarto, secundum haec, quae proximo dicta sunt, et secundum rationem alterius, quod est in alio subiecto ab isto. »

Alors que la relation tire sa spécificité de l'accidentalité de son fondement qui la caractérise, les six catégories restantes la doivent à un élément qui leur est extérieur, et c'est pourquoi elles sont appelées des formes survenues de l'extérieur, selon la terminologie du *Liber de six principiis*[1]. En effet, de telles catégories, telles que le lieu ou le temps, ne proviennent pas comme les autres accidents des principes du sujet, mais de quelque chose d'extérieur à ce même sujet. Suivant l'exemple donné par Dietrich, le « où » est la limite du corps circonscrit par le lieu, limite qui est donnée par une mesure extrinsèque au corps mesuré. Le sujet tire donc sa détermination spatiale et peut être catégorisé selon le lieu[2]. La raison de la mesure, ou des dimensions, provient d'un référent extrinsèque au sujet : la nature. Le fondement de la catégorie de relation est intrinsèque, alors qu'il est extrinsèque dans le cas des six autres catégories relatives. Ces dernières ne sont pas relatives en vertu d'une disposition repérée dans le même sujet, mais dans un sujet qui leur est extérieur. Dietrich suit la ligne de démarcation tracée par Boèce entre l'attribution des quatre premières catégories selon l'être, et des six dernières, les circonstances des choses, qui sont dites de la substance[3]. La prédication circonstancielle saisit la substance sous une modalité externe. De ce fait, les dernières catégories tiennent plutôt de la physique que de l'ontologie. Donc le rapport qu'elles entretiennent avec la chose instancie le mode général de la relation, et c'est ce qui différencie les types de relation entre elles, ainsi que la relation des six autres catégories relatives[4]. Dans un cas, le fondement de la relation est intrinsèque au sujet, dans l'autre il est extrinsèque. Il s'agit alors d'une prédication circonstancielle qui détermine la chose selon des coordonnées extérieures, le temps, le lieu, la position, etc., sans impliquer la nature de cette même chose.

Dietrich reconduit les six principes à leurs causes afin de déterminer leur origine et leur raison propre. Bien que ceux-ci tirent leur raison formelle de quelque chose d'extrinsèque, ils n'entrent dans la raison d'étant que grâce au rapport qu'ils entretiennent avec la substance[5]. Dans la reconduction à leurs causes, ceux-ci ressemblent en ce sens à la relation. La différence qui sépare la catégorie de relation des six principes, comme le « quand », le « où », etc., réside dans le fait que la relation se fonde sur un accident

[1] DORP, II (55), p. 157 : « Et propter quod unumquodque talium entium dicitur extrinsecus adveniens. »
[2] DORP, II (55), p. 157 : « Inest autem substantiae ratione dimensionum suarum, quas respicit prius natura quam substantiam, et ita inest subiecto secundum aliquid aliud, quod attenditur in eodem subiecto. Sed primo omnium inest ex ratione loci continentis, quod aliud a subiecto, unde in *Sex Principi* dicitur, quod ubi est circumscriptio corporis a circumscriptione loci procendens. Et sic se habet de aliis entibus, quae sunt eiusdem modi. »
[3] Boèce, *De Trinitate*, IV, éd. Moreschini, p. 175-177.
[4] Henri de Gand, *Quodl*., VII, qu. 1 et 2, p. 31-32 ; *Quodl*., IX, 3, p. 70.
[5] DORP, II (56), p. 157 : « Oritur igitur ratio formalis talium entium ab extrinseco, sed accedit formalitati eorum natura in subiecto, secundum quam insunt ; completur autem in eis ratio entis ultima relatione sui ad substantiam, cui insunt. »

intrinsèque à la substance, alors que les autres catégories l'obtiennent dans leur rapport avec un terme extrinsèque qui fonde le rapport et appartient au domaine de la nature, le continu ou le mouvement. Si on comprend ceci selon le rapport de dénomination, on observe que la relation, tout comme les six catégories relatives, tirent leur nom *secundum aliquid aliud*, et par conséquent de leur rapport à quelque chose d'autre qui les détermine. C'est en ce sens que les six catégories circonstancielles sont des formes survenues de l'extérieur qui n'entrent pas en composition avec le sujet. Il s'agit de dénomination de la substance en relation à une autre chose extérieure, ce qui la qualifie sans rentrer en composition avec cette dernière. C'est pourquoi la relation tire son être de ses fondements qui sont des accidents absolus de la substance, alors que, les six dernières catégories obtiennent leur être d'une manière seconde, non pas à partir de la substance, mais par rapport au milieu extérieur, la nature, qui la mesure, et partant la détermine selon les limites spatio-temporelles qu'elle lui impose. L'être des circonstances des choses est donc en lui-même relatif. En effet, la réalité de la relation provient de l'inhérence de ses fondements absolus, alors que celle des six dernières est suspendue à cet *ad aliquid aliud* qui les définit en propre. Celles-ci dépendent des cordonnées extérieures à la substance, c'est pourquoi il s'agit de propriétés extérieures qui sont dites du sujet. Les six principes sont également des modes réels de l'étant de par l'extériorité de leur fondement, qui peut être reconduit à la nature[1]. Dietrich de Freiberg fait dans ces pages de la relation un type-idéal, un modèle, pour interpréter tous les types de catégories relatives.

[1] DNC, 65 (2), p. 129 : « Quia etiam genus relationis et alia sex genera entium, quae dicimus formae extrinsecus advenientes, quidquid realis et naturalis important, pertinet ad aliquod praedictorum trium generum, scilicet substantiae, quantitatis, qualitatis. »

Troisième chapitre
Statut ontologique et mode d'être du temps

La catégorie de relation réelle fait intervenir l'intellect au titre de principe constitutif de sa raison propre, par laquelle elle peut être définie et dénommée. L'intellect joue un rôle causal auprès des catégories relatives et des propriétés privatives qui sont établies par un acte de l'âme sur le fondement des accidents de la substance. La substance sert de support aux privations, de même que les accidents confèrent à la relation la réalité de ses fondements. Dans ce chapitre, nous nous proposons d'examiner le dernier cas que Dietrich donne de réalités constituées par l'intellect. Suivant le texte du *De origine*, l'activité de l'intellect joue un rôle dans la constitution du nombre, du temps et du quand[1]. Dans le premier chapitre, nous avions suivi le rôle de l'intellect par rapport à l'Un transcendantal et aux propriétés privatives. Ici nous nous interrogerons sur le nombre comme mesure du temps et le rôle constitutif de l'âme à l'égard du temps, mais encore plus sur la façon dont, dans l'entrelacs de ses facultés inférieures et supérieures, l'âme entière œuvre en tant que cause du temps. Nous avions vu que les six catégories mineures ont en commun avec la relation d'être attribuées à la substance par rapport à autre chose que ce même sujet. La différence se noue entre la catégorie de relation et les six dernières, car la première demeure intrinsèque au sujet qu'elle détermine, alors que les secondes sont des formes survenues de l'extérieur. Dietrich de Freiberg ne livre pas d'exposé exhaustif sur le lieu[2] ou le site. Il englobe les catégories relatives sous les appellations empruntées à Boèce et à Simplicius de « formes survenues de l'extérieur » ou de « circonstances des choses ». À leur sujet, il remarque qu'elles sont des mesures extrinsèques des choses qui se donnent par dénomination. Or elles ont cela en commun de nécessiter une activité de l'intellect, comme il l'écrit dans *De origine*[3].

---

[1] DORP, V (2), p. 181.

[2] Il développe cependant une topologie dans ses écrits métaphysiques qui étudient les substances séparées pour déterminer la localisation propre des substances immatérielles comme le montre T. Suarez-Nani, « Les êtres et leurs lieux », in J. Biard, D. Calma, R. Imbach (dir.), *Recherches sur Dietrich de Freiberg*, Turnhout, Brepols, 2009, p. 145-163.

[3] DORP, III (7), p. 159 : « Tertio modo sunt quaedam, quae se habent ad dictas motiones sive rerum naturales operationes sive earum principia, immo potius ad ipsam substantiam, secundum rationem istarum naturalium dispositionum quasi circumstantialiter. Unde fit, ut ipsa re et intellectu praedictas naturas secum ferant in disponendo substantiam, agente tamen intellectu in eis entitatem, quae principaliter et formaliter significatur per nomen, qua etiam secundum proprias rationes ordinatur in determinatis et propriis generibus. Et ista sunt sex

Les six catégories circonstancielles, le quand, le où, le site, sont certes en lien avec le mouvement naturel, raison pour laquelle ils peuvent être reconduits aux causes physiques, la cause efficiente et la cause finale. Cependant, en tant que catégories, ils sont six genres réels de l'être qui requièrent l'acte de l'intellect. L'intellect cause leur entité, en ce qu'il constitue ce par quoi ils peuvent être signifiés et nommés en acte. C'est en vertu de cette imposition des noms en acte que les six catégories mineures peuvent être reconduites à un genre propre, distinct des autres et définissable, — et celle-ci ne peut être que le fait de l'intellect qui, somme toute et en ce sens, les constitue. L'intellect leur attribue un nom par où elles signifient formellement et positivement quelque chose. Or, les six principes ne correspondent pas à des choses réelles, mais à des circonstances des choses. En ce sens, ils disposent la substance de l'extérieur, et l'entourent d'une certaine mesure. En effet, ces catégories ne sont pas un genre de l'étant, mais une mesure de l'étant. Elles correspondent aux quatre mesures du monde corporel énumérées par Simplicius : nombre, grandeur, lieu et temps[1]. Cette mesure qualifie la substance de l'extérieur, en tant qu'elle est ainsi disposée, selon la position, ici, localement, maintenant, temporellement. Dans le domaine de la physique, la substance naturelle est prise dans le mouvement ; la mesure, qui la qualifie de l'extérieur, demeure l'œuvre de l'intellect, et de la raison[2]. À l'inverse des qualités et des quantités qui forment les dispositions internes de la substance, le temps, le lieu, le site sont des mesures, des dispositions externes et circonstancielles. Leur genre est déterminé par une certaine mesure qui ne peut être donnée que par l'intellect. C'est pourquoi, nous nous interrogeons ici sur le quand, mesure de la durée, dans son rapport au temps, nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur.

Outre ces indications sur le temps extraites du *De origine*, Dietrich de Freiberg a rédigé deux traités qui portent en propre sur ce thème, à savoir *De mensuris* et *De natura et proprietate continuorum*. Les jeux de référence intertextuels ont permis à leur éditeur, R. Rehn, d'établir qu'ils étaient postérieurs au *De origine* et auraient vraisemblablement été écrits vers 1298. Ces deux traités composent la théorie théodoricienne de la temporalité. Dans

---

rerum genera, quae auctor *Sex Principiorum* dicit formas extrinsecus advenientes ; de quibus dicit Boethius in I. *De Trinitate*, quod huiusmodi non significant aliquas res, sed rerum circumstantias. »

[1] Simplicius, *In phys*., éd. Diels, Berlin, 1882, p. 773 sq. qui suit le commentaire de son maître Damascius. Simplicius, *Corollaries on Place and Time*, éd. et trad. J. O. Urmson, Londres, 1992.

[2] *De mens.*, 8 (5), p. 239 : « Si igitur mesura alicuius corporalis passionis, qualis est motus, non est aliquid reale naturale extra animam existens, sed determinatur talis mensura motui opere rationis, quae mensura seu numerus motus est tempus secundum philosophum IV *Physicorum* et Commentatorem ibidem et Augustinum XI *Confessionum*, multo magis in rebus simplicioribus et a corporeitate separatis mensura durationis eis determinabitur opere rationis. Et sic universaliter omnium entium durationis mensura non erit aliquid reale naturale extra animam existens. »

De mensuris, Dietrich traite plus proprement de la durée. Il montre que le mode d'être de quelque chose dépend de la mesure de sa durée[1]. Dans ce traité, il distingue quatre manières d'être (*manieres entium*) auxquelles il fait correspondre une durée propre. À chaque mode de durée correspond un genre d'être, si bien qu'il noue les problématiques de la temporalité et de l'être. Chaque être a une durée propre, et son être n'est autre que cette mesure de durée. Dieu est au-dessus de tout changement et de toute mesure. Incommensurable et invariable, il est au-dessus de l'éternité qui revient aux Intelligences telles que les philosophes les conçoivent, et de l'*aevum* des Anges et des substances séparées qui connaissent un commencement, mais pas de fin. L'*aeviternitas* définit la durée propre aux corps célestes et au monde[2]. En bas de l'échelle des êtres se situent ceux qui sont soumis au temps. Dietrich complexifie le modèle d'Alexandre de Halès[3] qui décrit trois mesures de la durée, l'éternité qui revient à Dieu et se définit comme le fait de n'avoir ni commencement ni fin, l'*aevum*, l'éviternité ou la sempiternité des Anges, des substances séparées, et des corps célestes qui possèdent un commencement mais pas de fin, et enfin, le temps, pris entre un commencement et une fin. Or la durée intensive des substances séparées, et le temps discret des Anges n'est pas ce qui convient proprement à la catégorie réelle du temps[4]. C'est pourquoi nous suivrons plutôt *De natura et proprietate continuorum* et les éléments du *De mensuris* qui traitent de la temporalité, parce qu'ils supposent un changement entre un avant et un après qui, dans *l'ordo rerum* défini par Dietrich, caractérise le monde sublunaire.

---

[1] Sur le rapport entre l'échelle des êtres et les genres de durée : C. Steel, « The Neoplatonic Doctrine of Time and Eternity and its Influence on Medieval Philosophy », in P. Porro (dir.) *The Medieval Concept of Time, Studies on the Scholastic Debate and its Reception in Early Modern Philosophy*, Leiden – Boston – Cologne, Brill, 2001, p. 3-32 ; H. Anzulewicz, « *Aeternitas – Aevum – Tempus*. The Concept of Time in the System of Albert the Great », *ibid*., p. 83-130 ; P. Porro, « Angelic Measures : Aevum and Discrete Time », *ibid*., p. 131-161.

[2] *De mens*., 2 (3), p. 217 : « Sic ergo determinant hunc comparativum modum quattuor modos seu manieres mensurarum durationis, videlicet aeternitatem, sempiternitatem, perpetuitatem et quartum, quod propter simultatem coexistentiae vel antecessionem et successionem vocamus temporalitatem, quasi distinctam secundum praesens, praeteritum et futurum. »

[3] Alexandre de Halès, *Glossa in IV libros Sententiarum*, I, dist. 9, éd. Quarrachi, Firenze, 1951, p. 116-117 ; Albert le Grand, *In IV. Coœquavis*, tract. II, *Opera omnia*, éd. Borgnet, tome XXIV-XXXV.

[4] En effet, les essences simples et les substances séparées sont *simul totum*, comme nous l'avons vu. Elles ne sont pas prises dans la temporalité mondaine qui se définit comme nombre du changement selon l'antérieur et le postérieur, mais seulement sur la mesure de la durée propre qui convient à leur degré d'être. *De mens*., II (42-43), p. 224.

1) Du continu en général et du temps en particulier

Le problème qui régit *De natura et proprietate continuorum* est l'être du temps. Il s'agit premièrement d'une problématique ontologique dont l'objet est la nature du temps et son être propre[1]. Cette enquête sur le mode d'être du temps s'interroge dans un deuxième moment sur son principe et ses causes, en se demandant si le temps est un être naturel et possède une existence extramentale et physique, ou si au contraire il est causé par l'âme et subsiste dans l'âme. Dans son prologue au *De natura et proprietate continuorum*, Dietrich pose une alternative en ces termes :

> L'intention de ce traité est de considérer le temps et d'étudier ce qui concerne sa substance et sa nature, et de déterminer si le temps a son être (a) dans l'âme et (a') par l'âme, ou s'il est une certaine chose naturelle dans les choses hors de l'âme (b), et d'étudier encore quelques autres modes propres et conditions du temps[2].

Reprenons le problème posé par le maître saxon : soit le temps a son être dans l'âme (*esse in anima*), ou il est par l'âme (*ab anima*) comme sa cause et son origine, soit il est dans les choses naturelles (*aliqua res naturae in rebus extra animam*) et possèderait, par conséquent, un être intramondain.

La problématique épistémique est seconde, c'est pourquoi la théorie de l'âme et de la connaissance sert à expliquer l'origine et le fondement du temps. La convergence des problématiques ontologique, catégorielle et noétique, confère à ce traité toute sa densité théorique. Notons déjà que les sources utilisées par Dietrich à l'appui de sa théorie de la temporalité sont celles qui sont citées dans le *De origine* : Aristote, Augustin et Averroès[3]

---

[1] Sur la conception théodoricienne du temps : R. Rehn, « Quomodo tempus sit ? Zur Frage nach dem Sein der Zeit bei Aristoteles und Dietrich von Freiberg », in K. Flasch (dir.) Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart, Felix Meiner Verlag, 1984, p. 1-11 ; N. Largier, *Zeit, Zeitlichkeit, Ewigkeit. Ein Aufriss des Zeitsproblems bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart*, in *Deustche Literatur von den Anfängen bis 1700*, vol. 8, Bern, Peter Lang, 1989 ; U. Jeck, *Aristoteles contra Augustinum, Zur Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Seele bei den Antiken Aristoteleskommentatoren, im arabischen Aristotelismus und im 13. Jahrhundert*, Bochumer Studien zur Philosophie 21, Amsterdam, Grüner Verlag, 1994, p. 429-441 ; N. Largier, « Time and Temporality in the "German Dominican School". Outlines of a Philosophical Debate between Nicolaus of Strasbourg, Dietrich of Freiberg, Eckhart of Hoheim, and Ioannes Tauler », in P. Porro, *The Medieval Concept of Time. Studies on the Scholastic Debates and its Reception in Early Modern Philosophy*, Leiden – Boston– Köln, Brill, 2001, p. 221-253 ; M. Roesner, « Continu, individu, esprit. La conception du temps chez le jeune Heidegger face à la théorie du temps de Dietrich de Freiberg », *Archives de Philosophie*, 2004/3, Tome 67, p. 465-491 ; K. Flasch, *Dietrich von Freiberg…* , 2007, p. 477-497.

[2] DNCP, Proo. (1), p. 251 : « Propositae intentionis est considerare de tempore et quantum ad substantiam et naturam temporis, et utrum tempus habeat esse in anima et ab anima, vel utrum sit aliqua res naturae in rebus extra animam et de aliis quibusdam propriis modis et condicionibus eius. »

[3] DORP, V (2), p. 181 : « Attestatur autem propositae intentioni hoc, quod invenitur apud philosophos de causalitate quorundam entium, quae secundum eos per actum intellectus constituuntur. Videtur tamen fuisse

dont il agence les influences pour construire une conception originale du temps. La réception d'Averroès lui permet d'accentuer le rôle dévolu à l'âme dans la constitution du temps en argumentant que le nombre n'est pas une chose de la nature. Dans ce traité, Dietrich livre une synthèse de ces trois grandes conceptions canoniques du temps, qu'il organise au service de sa propre théorie, à savoir qu'il y a des choses de première intention qui sont constituées, non pas par la nature, mais par l'âme. L'unité argumentative et structurelle du traité montre un propos dont l'originalité et la teneur dépassent l'exégèse de la *Physique* d'Aristote. En effet, Dietrich est un penseur qui procède par problèmes, et chaque traité a été rédigé pour résoudre une difficulté, soit dans une urgence théorique due au climat intellectuel, par exemple ses prises de position contre la séparabilité des accidents, dans les *De accidentibus* et *De quiditatibus entium*, contre la vision béatifique thomasienne par l'intellect possible, dans le *De visione beatifica*, ou contre la distinction réelle dans *De ente et essentia*. La théorie théodoricienne du temps se distingue de celles d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin, puisqu'il ne s'agit pas d'une exposition ou d'un commentaire à la *Physique* IV (10-14), mais d'un traité où l'auteur défend une solution singulière au problème du statut extra- ou intramental du temps, en étayant son propos sur ces autorités.

La théorie du temps de Dietrich de Freiberg s'ancre dans une réflexion plus large sur la nature du continu, raison par laquelle le titre *De natura et proprietate continurorum* par R. Rehn, a été préféré à *De tempore*, donné par F. Stegmüller pour la première édition du traité[1]. Dès l'ouverture, Dietrich place le temps dans le genre des continus, ce qui dirige la structure du traité et la ligne démonstrative. En effet, il se propose d'étudier le genre du continu en général, puis de différencier les différents genres de continus, permanents et successifs, ce qui l'amène à s'interroger sur la nature et les propriétés du temps afin de déterminer dans le quatrième moment de son argumentation le type de continu auquel appartient le temps. La cinquième partie traite des choses soumises au temps, et la sixième est occupée à résoudre trois apories au sujet du temps[2].

---

intentio Philosophi, et Commentator suus manifeste hoc exponit de tempore in IV *Physicorum*. Augustinus etiam hoc plane et late determinat in XI *Confessionum*. Boethius etiam in libro *De Trinitate* dicit de numero, quod numerus non sit aliqua res naturae. Et si tempus est tale secundum opinonem philosophorum, quale erit ipsum quando "quod ex adiectia temporis relinquitur" » ; *De rat. pot*., 21, p. 381 : « Et ista est opinio Philosophi et Commentatoris in IV *Physicorum* de tempore et per consequens de quando, et Augustini XI *Confessionum* et Boethii *De Trinitate* de his, quae dicuntur sex principia. »

[1] Dietrich von Freiberg, *De tempore*, éd. F. Stegmüller, *Meister Dietrich von Freiberg, Über die Zeit und das Sein*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 15-17 (1940-1942), p. 153-221.

[2] DNPC, Proo. (2), p. 251 : « Quoniam autem tempus est de genere continuorum, primo agendum est de natura et proprietate continuorum in generali ; secundo magis in speciali considerandum diversa genera et proprios continuorum ; tertio ex his sumendum naturam et proprietatem temporis ; quarto specialiter de natura temporis

Dans le premier chapitre du traité, Dietrich traite du continu en général et appuie son analyse sur les livres V et VI de la *Physique* d'Aristote. Ouvrir un traité sur le temps par une théorie du continu témoigne déjà de la nouveauté de sa conception, qui se démarque de celle ses prédécesseurs[1], et même de celle d'Aristote, en ne pensant plus le temps à partir du mouvement[2]. Certe, le continu figure bien, avec le lieu, le mouvement et le temps parmi les concepts élaborés dans la *Physique* d'Aristote, mais Dietrich entend séparer l'étude physique du temps (par le mouvement) de son analyse à partir du continu dans le but de produire une interprétation métaphysique du temps. En pensant le temps comme continu, et non plus selon le mouvement, Dietrich peut établir que le temps n'est pas naturel et que son traitement revient en propre à la métaphysique[3]. L'enjeu théorique du traité distingue fortement le continu naturel et ce type de continu temporel pour mettre en évidence le rôle constitutif de l'âme. En montrant que le temps n'est pas du genre des continus physiques, Dietrich souligne que la temporalité exige une constitution qui ne peut pas être le fait de la nature, mais requiert l'intervention de l'âme.

La définition que donne Dietrich du continu reprend celle qu'Aristote a développée pour répondre aux paradoxes de Zénon sur la divisibilité à l'infini de l'instant, et l'impossibilité conséquente du mouvement soutenue par les Éléates. Elle stipule que le continu forme un ensemble homogène dont les parties se rejoignent par un terme commun[4]. L'identité de la limite assure la continuité entre les parties qui se suivent et se rencontrent par une limite en acte[5]. Le continu forme un tout dont la plénitude ne connaît pas d'écarts, ou

---

inquantum continuum, et hoc per differentiam ad naturam continuorum, quae reperitur extra in rebus naturae ; quinto, quomodo inveniatur in rebus, quae subsunt tempori, sexto solvendo aliquas dubitationes. »

[1] Sur les théories médiévales du temps : A. Mansion, « La théorie du temps chez les péripatéticiens médiévaux. Averroès – Albert le Grand – Thomas d'Aquin », *Revue scolastique de philosophie*, vol. 36, n° 41, 1934, p. 275-307 ; R. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum : Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, London, Duckworth, 1983 ; P. Porro, *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale. L'*aevum*, il tempo discreto, la categoria "quando*", Louvain, Ancient and Medieval Philosophy, I/16, 1996 ; P. Porro (dir.), *The Medieval Concept of Time, Studies on the Scholastic Debates and its Reception in Early Modern Philosophy*, Leiden – Boston– Köln, Brill, 2001.

[2] En *Physique*, IV, 11, Aristote montre que le temps dépend ontologiquement du mouvement.

[3] Il s'inscrit sur ce point dans le prolongement d'Averroès : *In phys*., IV, tr. 3, c. 16, comm. 131, in *Aristotelis Opera cum Averrois commentaris, vol. IV, Aristotelis de Physico auditu, libri octo*, Venetiis apud Junctas 1562-1574, réimp. Frankfurt Minerva, 1962, f. 202 rB-C : « Deinde revertemur ad quaestionem primam : eo quod non est naturalis, sed philosophiae primae : ostendere enim tempus esse extra animam vel in anima, non est de philosophia naturali quae non considerat tempus, nisi secundum quod est numerus motus. »

[4] DNCP, I (1), p. 251 : « Circa primum considerandum, quoniam de ratione continuorum est habere partes copulates ad unum aliquem communem terminum secundum Philosophum in V et VI *Physicorum* ; continua enim secundum ipsum sunt, quorum ultima sunt unum. Secundum hoc in continuo attendimus et quod habet partes et quod quandam extensionem habet seu distantiam inter ultima sive terminos, ubicumque significentur in continuo. »

[5] DNC, 61 (3), p. 126 : « Quoniam autem modo et discreta sunt extra se invicem, idem secundo attenditur ea convenientia, qua sint simpliciter et per se unum, quod in huiusmodi non est nisi continuatio. »

d'hiatus. Entre les termes du continu est prise une certaine extension homogène sans rupture[1]. En tant que le continu est divisible en unités, ou en parties, il est dénombrable, en tant qu'il possède une certaine extension, circonscrite entre deux termes, il peut être mesuré[2].

Dietrich de Freiberg montre que le continu forme par essence un genre et qu'il possède par soi la raison de son genre. Les points ne sont rien indépendamment du continu qu'ils divisent et terminent. En effet, ceux-ci ne sont reconductibles à un genre qu'en relation au continu dont ils forment une partie, qu'il soit une ligne, une superficie, ou un corps[3]. C'est par reconduction que le point appartient à la ligne, qui peut être à son tour reconduite à la surface, ce par quoi le point peut appartenir ensuite au genre du corps. Dans le genre du continu, la substance préexiste à tous les points que l'on peut déterminer comme ses parties, ou ses termes. De ce fait, le continu ne se compose pas d'un assemblage d'unités insécables[4]. Les termes sont obtenus par privation, ou retranchement, de la pleine continuité homogène. Par conséquent, les termes qui définissent une extension et saisissent une mesure du continu, ou les points par où il peut être dénombré, ne sont obtenus que par négation et privation de la totalité continue[5]. Ceci permet d'établir que ces termes ne sont pas par soi en acte dans la nature[6] et que leur être dépend de ce dont ils sont les termes, le continu, et non l'inverse. Dietrich conclut ce chapitre en indiquant qu'il s'agit là des continus que l'on trouve dans le domaine de la nature[7].

Ensuite, Dietrich distingue deux espèces du genre du continu : les continus permanents et successifs. Au premier type correspondent les continus étendus, comme les corps ou les

---

[1] DNC, 61 (4), p. 127 : « Et in hos duobus, scilicet existentia partium extra partes et earum continuatione, integratur ratio extensionis. »
[2] DNPC, I (2), p. 252 : « Quantum ad primum convenit cuilibet continuo numerari, et dicitur multum et paucum, quae pertinent ad genus unius et multi. Quoad secundum, videlicet quantum ad extensionem substantiae continui inter terminos competit continuo proprie mensurari ».
[3] DNPC, 1 (4), p. 252 : « Iuxta iam dicta etiam hoc sumendum, quod continuum quodcumque secundum suam substantiam habet rationem sui generis, et per se in genere, puta si loquatur de continuo in dimensionibus, scilicet linea, superficies, corpus. Termini autem per se non sunt in genere tali, sed per reductionem, videlicet ratione eorum, quorum sunt termini, verbi gratia punctus in genere linae. Linea etiam, quamvis per se habeat rationem sui generis, inquantum tamen est terminus superficiei, est in genere superficiei per reductionem » ; DNPC, 1 (5) : « Secundum hoc igitur, quod dictum est, habemus, quod termini continuorum capiunt rationem sui generis et per suam essentiam ex substantia continuorum, et non est converso, maxime cum termini magis videantur importare quandam naturam privationis substantiae substantiae continui quam positionis seu quosdam respectus privationis. »
[4] DNPC, 1 (8), p. 252 : « Continuum non essentiatur nec componitur ex indivisibilibus ».
[5] DNPC, 1 (5-6), p. 252.
[6] DNPC, 1 (7), p. 252 : « Si continuum in sua substantia seu partes continui fuerint in potentia, impossibile est terminum seu terminos esse in actu. […] Pendet enim essentia et natura terminorum ex his, quorum sunt termini et non e converso ».
[7] DNPC, 1 (9), p. 253 : « Haec igitur sunt, quae invenimus in repertis apud naturam. »

dimensions, l'espace, le lieu, au second type, le mouvement et le temps[1]. Le genre suprême du continu se divise selon le rapport que le tout entretient avec ses parties, c'est par ces éléments de méréologie que Dietrich souligne la différence entre ces deux espèces du continu. Tout d'abord, dans le cas du continu permanent, le tout de l'extension précède les termes qui pourraient le mesurer, ou les points par lesquels on pourrait le diviser[2]. En effet, les parties des continus permanents qui se détachent sur le fond d'une étendue dépendent de l'existence actuelle première du continu permanent. Par exemple, les points par lesquels je pourrais découper un segment, dépendent de la totalité préalable de la ligne. Ce qui signifie que le continu permanent existe simultanément avec les points qui viendront ou le dénombrer ou le mesurer et qui sont ses parties en puissance. Le continu subsiste en permanence dans chacune de ses parties constitutives, mais il n'est pas possible à l'inverse de constituer une ligne ou une surface à partir d'une collection d'unités.

En revanche, les parties du continu successif précèdent dans un ordre de succession la totalité continue. Alors que dans les continus permanents, le tout préexiste aux coupures qui pourraient y être faites, dans le cas des continus qui proviennent de la succession, comme le mouvement et le temps, chacune des parties constitutives est en acte avant la totalité de la série[3]. Prenons, par exemple, la danse pour illustrer le mouvement : chaque geste compose une unité indivisible qui précède la totalité de l'enchaînement. Dès lors, les termes successifs sont en acte et constitutifs de l'ensemble de la succession donnée à la fin. Prenons le cas de la musique pour décrire le temps, on voit que dans le cas d'une symphonie, chaque note individuelle précède l'ensemble formé, et l'instant dans le cas du temps est une coupure ou une détermination constitutive de l'ensemble de la succession. Dans l'étendue, par exemple, un corps, la surface est donnée d'emblée avec ses termes ou ses limites, alors que dans le cas de la succession, le terme initial n'existe déjà plus lorsque le terme final est atteint. Par conséquent, alors que les coupes sont potentielles et postérieures à la totalité des continus permanents, elles sont actuelles et antérieures dans le cas des successifs. Pour les continus permanents, les termes sont non constitutifs de la substance, mais en ce qui concerne les

[1] DNPC, 2 (2), p. 253 : « Sunt enim continua quaedam de genere permanentium, puta corpus, seu dimensiones, spatia, locus, quae omnia sunt generis dimensionum ; sunt et continua de genere successivorum, puta motus, tempus. »
[2] DNCP, 2 (3), p. 253 : « Sunt autem continua permanentia huius condicionibus et proprietatis, quod invenitur in esse et existunt in suis terminis initialibus seu finalibus eo, quod substantia eorum tota simul invenitur in actu, igitur et termini et e converso. »
[3] DNPC, 2 (4), p. 253 : « Continua autem successiva non invenitur nec sunt in suis terminis eo, quod huiusmodi continua secundum proprietatem substantiae suae consistunt in quodam casu et recessu a suis initialibus et in quodam processu et tentione ad terminos suos finales. »

continus successifs, auxquels appartient le temps, l'instant constitue la substance du temps. Or, nous allons le voir plus précisément par la suite, c'est ce qui va interdire à Dietrich de penser le temps selon le mouvement, et l'amener à proposer des aménagements notables à la théorie aristotélicienne. La différence cruciale entre ces deux types de continus successifs réside dans le fait que dans le cas du mouvement local, par exemple, celui d'une goutte qui ruisselle sur la fenêtre, l'existence de cette goutte d'eau dépend de la nature et demeure dans le domaine de la physique. Pour le temps, au contraire, l'instant qui en constitue la substance (le maintenant à partir duquel je forme la succession de plusieurs maintenants) ne relève pas de la physique et doit son être à l'activité de l'âme[1] comme à sa cause. Autrement dit, l'unité de mesure du mouvement et celle du temps sont régis par d'autres principes d'être.

Quels sont la nature et le mode d'être du temps ? Est-il identique au mouvement physique ou possède-t-il une réalité autonome par où il s'en détache ? Existe-t-il parmi les choses du monde physique ou ne subsiste-t-il que dans l'âme ? Dietrich en vient plus spécifiquement dans le troisième chapitre à la nature et aux propriétés du temps. L'enjeu de la démonstration est de prouver que le temps ne tire pas son statut ontologique de la nature. Il s'agit d'une démonstration négative, la *pars destruens* vise à mettre en évidence le rôle de l'âme dans la constitution du temps et de ses propriétés. Dietrich entend prouver que l'être du temps n'est pas naturel, et par conséquent qu'il provient d'un acte de l'âme[2]. Cependant, il ne faudrait pas conclure que son interprétation se place dans la lignée d'une lecture subjectiviste du temps[3] qui le dote d'une existence intramentale et purement intentionnelle. Le temps ne subsiste pas chez Dietrich dans l'âme, *in anima*. Il ne défend pas cette thèse qui figure aux nombres des thèses condamnées le 7 Mars 1277 par l'évêque Étienne Tempier[4]. Nous le verrons par la suite, Dietrich de Freiberg ne conçoit pas que le temps soit enclos dans la sphère psychique, ce qui conduit à sa déréalisation. Son propos est bien plutôt de montrer que le temps tire sa réalité d'un autre principe que la nature : l'âme. Aussi, bien qu'il accentue le versant subjectif dans la constitution du temps, il n'en reste pas moins que il n'est en aucun cas un pur être de raison (*res rationis*), un concept, ni une chose de seconde intention. Au

---

[1] DNPC, 4 (9), p. 261 ; DNPC, 6 (2), p. 271-272.
[2] DNPC, 3 (14), p. 259 : « Ex his igitur, quae praemissat sunt, sequitur, quod tempus non est aliquid secundum naturam extra animam, sed solum ab actu animae. »
[3] A. Maier, « Die Subjektivierung der Zeit in der scholastischen Philosophie », in *Philosophia naturalis*, I, (1951), p. 361-398.
[4] « Quod aevum et tempus nihil sunt in re, sed solum in apprehensione », article 86, in R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamné à Paris le 7 Mars 1277*, Paris, 1977, p. 152-144, et proposition 200, in D. Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, Paris, Vrin, 1999, p.140-141. Sur la condamnation des thèses portant sur le temps : K. Flasch, « Welche Zeittheorie hat der Bischof von Paris 1277 verurteilt ? », in F. Niewöhner – L. Sturlese (dir.), *Averroïsmus im Mittelalter und in der Renaissance*, Spur Verlag, Zürich, 1994, p. 42-50.

contraire, son propos, conformément à ce qu'il expose dans le *De origine*, est de démontrer qu'il existe des choses de première intention dont la cause et le principe sont à rechercher du côté de l'âme, et non du côté de la nature.

Le premier argument au service de sa démonstration consiste à montrer que le nombre n'est pas une chose de la nature. Puisque le temps est continu, il peut être dénombré, or la raison du nombre provient de l'intellect, et non de la nature. L'être du temps dépend du nombre, étant donné qu'il ne saurait y avoir de nombre sans l'activité nombrante de l'âme, le temps dépend donc d'un acte de l'âme. Dans ce passage, nous notons à nouveau que Dietrich ne fait pas de distinction entre l'Un comme principe du nombre et l'Un transcendantal. Cette concordance entre le nombre arithmétique, quantitatif et transcendantal le place dans la lignée d'Avicenne et le sépare de Thomas d'Aquin, et même de Maître Eckhart. En effet, le premier élément avancé en faveur du caractère non-naturel du nombre provient de la convertibilité de l'Un avec l'étant[1]. L'Un comme principe du nombre est alors interprété comme la première différence de l'étant, autrement dit l'Un transcendantal et sa relation au multiple[2], et celui-ci requiert la détermination de l'âme. Dans le premier moment, Dietrich établit donc que le temps, comme continu, nécessite d'être dénombré et mesuré, ce qui lui confère sa raison propre de continu ; or, pour qu'il y ait nombre et mesure, il faut nécessairement qu'il y ait une âme qui dénombre et qui mesure[3]. Suivant Aristote, Dietrich montre *ex negativo* qu'il n'y aurait pas de nombre si l'âme n'existait pas[4]. L'existence du nombre présuppose l'activité nombrante de l'âme.

Dietrich reprend la définition célèbre définition de la *Physique* d'Aristote[5] : le temps est le nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur, qu'il subdivise ensuite selon la théorie de la définition des *Seconds analytiques* pour montrer terme à terme que le temps n'est

---

[1] DNPC, 3 (2), p. 256 : « Mensuratur autem, inquantum in ipso attenditur distantia maior vel minor inter terminos distantiae ; et sic mensuratur secundum rationem magni et parvi, quae pertinent ad genus quantitatis secundum Philosophum in V *Metaphysicae*. Quia igitur radix et principium, immo substantia totius numeri est unum, secundum quod unum est de genere transcendentium et convertitur cum ente et invenitur in omnibus entibus, tam separatis, quam corporalibus, cuius ratio consistit in divisione, quod solam privatione importat, necesse est totum numerum nihil positivum realitate naturae importare circa rem quamcumque numeratam, sed solum secundum determinationem rationis seu intellectus. »

[2] DNPC, 3 (1), p. 256. Sur le fait que le continu soit reconduit en définitive à un terme commun et que la raison du continu dépend de la raison du nombre et de la mesure : DNPC, 1 (1-3), p. 251 ; DORP, 2 (46), p. 155.

[3] DNPC, 3 (3), p. 256 : « Quamvis igitur ista sint communia omnibus continuis, specialiter tamen, magis in speciali considerando, apparet hoc convenire tempori, videlicet quod huiusmodi conveniunt tempori secundum determinationem intellectus et rationis. »

[4] DNPC, 2 (3), p. 256 : « Et hoc dicit Philosophus IV *Physicorum* quod si numerans, id est anima, ut dicit, non fuerit, necesse est numerum non esse ». cf. Aristote, *Physique*, IV, 14, 223 a21-24.

[5] Aristote, *Physique*, IV, 11, 219b 1-2.

pas une chose naturelle dont le mode d'être serait régi par les principes physiques[1]. Tout d'abord, le temps est le nombre d'un mouvement compris sous un rapport logique de succession, ou d'antériorité-postériorité. Dietrich emploie la distinction de la puissance et de l'acte pour montrer qu'il y a bien dans la nature des mutations, des mouvements, et des variations, mais que l'antérieur et le postérieur supposent une détermination en acte qui ne peut être que donnée par l'âme[2]. Autrement dit, la structure d'antériorité-postériorité suppose une activité de l'âme, qui met en relation, compare, et actualise ce rapport qui n'est qu'en puissance dans la succession du mouvement continu. S'il y a bien par le mouvement successif continu un antérieur et un postérieur, l'ordre entre ces parties du mouvement n'est qu'en puissance dans la nature, et actualisé par l'âme[3]. De ce fait, le temps en tant que mesure du mouvement selon l'antérieur et le postérieur dépend de l'activité de liaison conférée par l'âme. L'antérieur et le postérieur tiennent lieu de différence dans la définition du temps, et ne dépendent ni du mobile, ni du lieu dans lequel se trouve le mobile. L'ordre de succession qui permet de mesurer le mouvement, et par là de constituer le temps, est suspendu à l'activité de l'âme.

Pour étayer son argument selon lequel l'antérieur et le postérieur ne sont qu'en puissance dans le domaine physique, et en acte par l'âme, Dietrich recourt à l'autorité d'Augustin dans le livre XI des *Confessions*[4]. Il exploite la théorie de la distension de l'âme où Augustin montre qu'il n'y a de passé, de présent, et de futur que pour une âme et dans la

---

[1] DNPC, 3 (1), p. 256 : « Quod patet ex ipsius temporis definitione, quam dat Philosophus, scilicet quod tempus est numerus motus secundum prius et posterius. […] Et secundum hoc in ista definitione stat numerus pro genere, motus autem et ratio prioris et posterioris stant loco differentiarum, sicut se habet in definitionibus, in quibus subiectum cadit in definitione passionis. »

[2] DNPC, 3 (4), p. 256-257 : « Cum igitur talis variationis nihil actu inveniatur in esse, sed solum ipsum mutatum esse continuans partem priorem variationis posteriori, manifestum est, quod nec prior pars, nec posterior secundum id, quod sunt, nec inquantum prior et posterior sunt nisi per acceptionem et determinationem animae » ; DNPC, 3 (13), p. 259 : « Si dicas, quod tempus mensurat seu numerat quietem per accidens, scilicet per comparationem ad motum, cum quies non habeant in se prius et posterius nisi per comparationem ad motum, talem autem comparationem non facit nisi anima. »

[3] Ce en quoi Dietrich de Freiberg se sépare de Thomas d'Aquin qui interprète l'antérieur et le postérieur du temps selon l'antériorité et la postériorité du mouvement physique local : Thomas, *In phys*., IV, lect. 7, § 577-578 éd. Maggiolo, Turin-Rome, 1965, p. 282-283 : « Et quia in magnitudine est prius et posterius necesse est quod in motu sit prius et posterius proportionaliter his "quae sunt ibi", scilicet in magnitudine et in loco. Et per consequens etiam in tempore est prius et posterius ; quia motus et tempus ita se habent, quod semper alterum eorum sequitur ad alterum. […] Quod in motu sit prius et posterius, hoc continguit moti ex ordine partius magnitudinis. Sic igitur prius et posterius sunt indem cum motu, sed differunt ratione. »

[4] Parmi l'abondante littérature sur la théorie augustinienne du temps, on signale plus particulièrement : K. Flasch, *Was ist Zeit ? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie*, Text – Übersetzung – Kommentar, Frankfurt am Main, 1993. Sur l'influence d'Augustin sur la théorie théodoricienne du temps, voir A. Colli, *Tracce Agostiniane nell'opera di Teodorico di Freiberg*, Rome, Marietti, 2010, p. 138-178.

conscience qu'elle a de sa propre existence[1]. C'est l'âme qui accorde au passé son statut dans la mémoire, au présent son attention présente, et se tourne vers le futur dans l'attente. Cette référence permet à Dietrich de renforcer l'idée que les actes psychiques constituent la temporalité. En effet, contre la dispersion du temps extérieur, Augustin montre que l'âme recueille la temporalité en une continuité par laquelle elle ressaisit la succession selon ses actes propres : mémoire, attention, projection. Le troisième chapitre du *De natura continuorum* est exemplaire de la méthode argumentative de Dietrich dans l'agencement des autorités d'Aristote, Augustin et Averroès. L'enjeu est pour lui de montrer qu'Aristote et Augustin ne s'opposent pas au sujet du temps[2], où l'un envisagerait un temps intramondain, réel et extérieur à l'âme, alors que l'autre étudierait sa facture subjective puisque le temps n'est rien d'autre que la durée intime de l'âme. Dietrich souligne le point d'accord entre Aristote et Augustin qui repose sur l'idée que l'âme actualise le temps, et que si elle n'existait pas, il n'y aurait pas de temps. De ce fait, le recours à ces deux autorités lui permet de montrer que l'être du temps dépend de l'activité de l'âme. Il interprète la position d'Augustin en ces termes : « le temps n'existe que dans l'âme et par l'âme ». Laissant de côté l'intériorité de la temporalité sur laquelle Aristote et Augustin divergent, Dietrich montre qu'ils s'accordent sur le fait que le temps est par l'âme. Cette juxtaposition entre les sources aristotéliciennes et augustiniennes peut sembler à première vue étonnante si on comprend les deux auteurs dans une opposition scolaire entre une théorie réaliste du temps chez le Stagirite qui le dérive du mouvement naturel, et une interprétation d'une temporalité purement intrapsychique et subjective chez Augustin, découverte à partir du travail de la mémoire. Mais la pensée de Dietrich n'a pas vocation à être une exégèse fidèle de ces théories, ni à en fournir une synthèse, si brillante soit-elle. Sa théorie de la temporalité est à la fois infidèle au Stagirite et à l'Evêque d'Hippone, ce qui est le prix à payer pour son originalité.

---

[1] DNPC, 3 (4), p. 257 : « Ex quo enim secundum id, quod sunt, non invenitur in actu, ergo nec inquantum prior et posterior. Esse enim superius est ad esse prius et posterius. Et haec est ratio Augustini XI *Confessionum*, ubi tractat materiam istam ostendens, quod tempus est nisi in anima et ab anima. Unde dicit ibi : "Video tria esse tempora, praesens, praeteritum et futurum, quae non nisi in anima intuetor, ut sit praesens animi de eo, quod nondum est".»

[2] Comme le montre U. Jeck, dans le chapitre sur Dietrich de Freiberg, l'association originale d'Aristote et Augustin à propos du temps fait suite au commentaire d'Albert, dans le *De IV. Coæquaevis* qui emploie la même citation d'Augustin (*Confessions*, XI, 26, 33), in *Summa de creaturis*, tr. 2, qu. 5, a. 1, éd. Borgnet, p. 364-368 : « An tempus sit a natura, an in anima tantum ». Nous suivons ses analyses qui mettent en évidence que le choix de la traduction latine de la *Physique* d'Aristote par Dietrich dépend étroitement de sa lecture du commentaire d'Albert. Cf. Albert, *In phys*., tract. III, chap. 3, éd. Hossfeld, *Opera omnia*, Tome IV-I, Munster, Aschendoff, 1987, p. 263-265. L'introduction de la théorie augustinienne du temps au cœur d'une analyse de la conception aristotélicienne, et leur lecture concordante, va démarquer les analyses de Dietrich de Freiberg et de Thomas d'Aquin.

En effet, Dietrich montre l'accord entre le texte des *Confessions*, XI, 26 et la *Physique*, IV, 14 où Aristote met en évidence qu'il n'y aurait pas de temps s'il n'y avait pas de nombre, or, puisque le nombre requiert une activité de dénombrement, et que seule l'âme est capable d'une telle numération, l'être du temps présuppose la nécessaire existence de l'âme[1]. Cette idée, si elle est bien présente dans les apories du temps de la *Physique* d'Aristote, n'en reste pas moins dans son inspiration et dans sa formulation même extrêmement proche du commentaire à la *Physique* d'Averroès[2]. Averroès explique que l'existence du nombre dépend de l'activité de numération de l'âme. La clef de la séparation entre le mouvement et le temps provient de la distinction entre la puissance et l'acte : l'antérieur et le postérieur sont seulement en puissance dans le mouvement naturel, et requièrent l'actualisation de l'âme dont l'être du temps dépend[3]. La lecture d'Aristote que donne Dietrich est donc fortement empreinte de la lecture du commentaire d'Averroès en la matière. Suivant les indications de l'auteur, il est possible d'établir les sources de la conception de Dietrich sont, outre la *Physique* d'Aristote et les *Confessions* d'Augustin, les commentaires d'Averroès et d'Albert le Grand. De plus, le maître saxon dispose à l'époque où il rédige son traité de trois traductions différentes de la *Physique* d'Aristote, la *translatio vetus*, par Jacques de Venise, du grec au latin, la traduction de l'arabe au latin, la *translatio arabo-latina* par Gérard de Crémone, et la *translatio nova*, du grec au latin, par Guillaume de Moerbeke. Pour établir son propos, Dietrich confronte deux traductions, la *translatio arabo-latina* qui donne *numerabilia* et la *translatio nova* dont la leçon est *numerata*[4]. L'intérêt de ce jeu de traductions entre *numerata* et *numerabilia* réside dans les conséquences philosophiques que Dietrich en déduit.

---

[1] DNPC, 3 (4), p. 257 : « Philosophus etiam in IV *Physicorum* quaerens et determinans propositam quaestionem dicit, ex quo tempus non est nisi numerus, et numerus non est nisi numerans, et numerans non est nisi anima, conludit tempus non esse, nisi anima sit. »

[2] Averroès, *In phys*., comm. 131, Venetiis 1562, réimp. Francfort, f. 202 rD-E : « Cum sit declaratum quod, cum numerans non fuerit, non erit numerus, et est impossibile aliquid aliud numerare praeter animam et de anima intellectus, manifestum est quod, si anima non fuerit, non erit numerus ; et cum numerus non fuerit, non erit tempus. », cf. C. Trifogli, « Averroes's Doctrine of Time and Its Reception in The Scholastic Debate », in P. Porro (dir.) *The Medieval Concept of Time, Studies on the Scholastic Debate and its Reception in Early Modern Philosophy*, Leiden – Boston – Cologne, Brill, 2001, p. 57-82.

[3] DNPC, 3 (4), p. 257 : « Sed mox videtur facere quandam exceptionem dicens, quod tempus non erit extra animam, nisi sit aliquid extra animam, quo existente tempus, ut prius et posterius in motu ; haec igitur, inquantum numerabilia sunt, tempus sunt. Alia translatio habet : numerata. Commentator ubi dicit, quod inquantum numerabilia tempus est in potentia, inquantum actu numerata sunt, tempus est in actu. » cf. Averroès, *In phys*. IV, tract. 131, f. 202rB-F : « Motus erit, etsi anima non erit. Et secundum quod prius et posterius sunt in eo numerata in potentia, est tempus igitur in potentia, et secundum quod sunt numerata in actu, est tempus in actu. Tempus igitur in actu non erit nisi anima sit ; in potentia vero, licet anima non sit » ; *Ibid*., f. 200vaG : « Non potest aliquis dicere quod tempus est, etsi anima non erit, nisi quia motus est, etsi anima non fuerit, et similiter sunt in eo prius et posterius, et tempus nihil aliud est quam prius et posterius in motu, sed secundum quod numerata, et ideo indiget in hoc quod sit in actu anima, scilicet secundum hoc est prius et posterius numerata. »

[4] U. Jeck, *Aristoteles contra Augustinum*…, p. 435-441.

Le problème de ce passage est de savoir si la structure d'antériorité/postériorité n'est en acte qu'une fois nombrée par l'âme (*numerata*) ou si elle existe déjà en puissance (*numerabilia*) dans le monde extérieur. L'enjeu de ce point philologique consiste à savoir si le temps existe de quelque manière dans la nature, même en puissance, ou s'il doit tout son être à l'âme. Il s'agit de démontrer que, bien que le temps ne puisse pas être conçu indépendamment du mouvement, il n'en reste pas moins que le temps n'est pas identique au mouvement. La réalité du temps ne saurait se réduire à la réalité du mouvement. L'auteur expose la difficulté inhérente de ces traductions au vu des conséquences philosophiques qu'elles induisent quant à la nature du temps. Si on suit la traduction arabo-latine, et la traduction latine du commentaire d'Averroès, comme le fait Dietrich, on obtient l'idée que l'antérieur et postérieur sont dénombrés en vertu d'un acte de numération passif de l'âme[1]. Dietrich compare la version de la *translatio nova* indiquant que la structure d'antériorité/postériorité est dénombrable ou nombrable, ce qui implique que le temps serait en puissance dans le monde extérieur, et juge que ce choix de traduction forme un écart par rapport au reste de la théorie d'Aristote, telle qu'il la lit par le prisme d'Averroès[2]. Thomas d'Aquin, en revanche, suit cette nouvelle traduction et asserte que le temps a un être extramental, certes potentiel, et actualisé par l'âme, mais qu'il existe à quelque degré dans le monde physique[3]. De même, Albert le Grand pense que les choses naturelles ont en elles-mêmes le principe de leur nombre, même potentiellement. Albert critique Aristote qu'il lit dans la traduction arabo-latine, et le commentaire qu'en donne Averroès dont les pensées tendent à déréaliser le nombre[4]. Dietrich, par contre, suit l'interprétation d'Averroès et tranche en faveur de la version arabo-latine de la

---

[1] DNPC, 3 (5), p. 257 : « Si vera littera est : quantum sunt numerata, habetur propositum, scilicet quod tempus non est nisi ab anima, quoniam numeratio passiva non est nisi ab actu animae secundum Philosophum. »

[2] DNPC, 3 (5), p. 257 : « Si autem vera littera est numerabilia, adhuc habetur propositionum, scilicet quod secundum hoc solum erit tempus in potentia ; numerabilia enim non dicit nisi aptum natum numerari vel possibile numerari. Aptitudo autem et possibilitas non actuant aliquam rem in natura ; ergo adhuc tempus non erit in actu, maxime cum prius et motus in motu et secundum id, quod sunt, et quantum prius et posterius non sunt in esse naturae, sed secundum acceptionem animae tantum. Philosophus autem dictam exceptionem intulit loquens sub condicione et quasi ex suppositione, si quis sic ponere vellet. »

[3] Thomas d'Aquin, *In phys*., IV, lect. 23, n. 628-629 : « Quia si impossibile esset esse aliquod potens numerare, impossibile esset esse aliquod numerabile, potens scilicet numerari. Sed si non est numerabile, non est numerus, quia numerus non est nisi in eo quod numeretur actu vel quod est numerabile in potentia. Reliquintur ergo quod si non est aliquod potens numerare, quod non sit numerus. […] Unde sicut res numeratae dependent a numerante ita et numerus earum. Esse autem rerum numeratarum non dependet ab intellectu, nisi sit aliquis intellectus qui sit causa rerum, sicut est intellectus divinus : non dependet ab intellectu animae. Unde nec numerus rerum ab intellectu animae dependet : sed solum ipsa numeratio, quae est actus animae, ab intellectu animae dependet. Sicuti ergo possunt esse sensibilia sensu non existente, ita possunt esse numerabilia et numerus, non existente numerante. »

[4] Albert le Grand, *Phys*., IV, tr. 3, chap. 16, éd. Hossfeld, p. 289 : « … quia prius et posterius sunt in motu numerabilia quidem sine anima, sed non actu numerata sine anima. Et ideo tempus in potentia est sine anima, actualem autem accipit perfectionem ab anima numerante. Haec videtur est sententia Aristotelis et est expositio Averrois de hoc, qualiter tempus se habeat ad animam, et est imperfecta, ut mihi videtur. »

Physique pour résoudre l'aporie de l'antérieur et du postérieur. Il montre que, sans l'activité de l'âme, les termes ne sont pas dénombrables, et n'existent pas même en puissance, en tant qu'ils seraient susceptibles d'être dénombrés dans la nature, puisque le nombre suppose toujours un nombrant, et dépend nécessairement d'une âme. Par là, il établit que le rapport de l'âme au temps ne recoupe pas celui de l'acte à la puissance, en montrant que l'antérieur et le postérieur ne sont pas nombrables par les seuls principes de la nature. De ce fait, cette structure de succession, dont dépend l'être du temps, n'a pas un être naturel, même à l'état potentiel, dans le monde extérieur : elle n'existe que par l'âme. La structure d'antériorité-postériorité est donnée par l'âme et n'est pas naturelle. Il y a bien des variations, des mutations et des changements continus dans le flux de la nature, mais les points fixes à partir desquels il est possible de les ordonner, et la mesure intrinsèque prise entre deux instants (deux maintenants déterminés par l'âme) n'appartiennent pas au domaine de la physique, ce sans quoi il ne serait pas possible de distinguer le temps comme nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur de ce même mouvement. Si l'on ne distingue pas ces continus successifs que sont le temps et le mouvement, le temps sera interprété comme un type de mouvement, alors qu'il en constitue la mesure. Le temps n'est pas constitué par les principes naturels qui régissent le continu successif qu'est le mouvement. En ceci, Dietrich distingue sa conception de celle d'Aristote pour qui le substrat ontologique du temps n'en demeure pas moins indépendant de l'âme puisqu'il s'agit du mouvement physique. Somme toute, en forçant quelque peu la théorie d'Aristote par la lecture d'Averroès, Dietrich explique qu'il n'y a pas de temps en soi dans la nature, et que l'être du temps n'est pas physique. Il n'y a dans la nature que du mouvement.

Parmi les nombreux arguments que donne Dietrich de Freiberg à la suite de cette démonstration, nous nous arrêterons juste sur le premier qui énonce que la définition du temps, par genre (le nombre) et différence spécifique (le rapport d'antériorité/postériorité), s'opère abstraction faite des causes naturelles. Le sujet du temps, autrement dit, le substrat ontologique de la temporalité, n'est pas un suppôt naturel, pris dans les causes efficientes et finales[1]. La constitution du temps s'opère donc indépendamment des causes physiques,

[1] On reconnaît dans ce passage (DNPC, 3 (6), p. 258) un argument plusieurs fois employé dans le *De origine* : « Definitur enim eo modo, quo subiectum cadit in proprietate seu natura passionis, quo natura et essentia passionis trahitur ex proprietate seu natura subiecti, circumscripto omni agente naturali et fine. Talia autem nulla naturam vel rem naturae important circa subiectuum suum. Haec enim, quae aliquas res naturae positivas important circa subiectum suum. Haec enim, quae aliquas res naturae positivas important circa subiectum, insunt ab agente naturali in ordine ad finem, in quo attenditur aliqua naturalis perfectio et quo sit aliquid melius. Talium autem nihil invenimus in essentia temporis. Non enim est dicere vel intelligere aliquod agens naturae extra

efficientes et finales. Cela revient non seulement à dire que le temps est constitué par l'âme, comme nous l'avons vu, mais bien plus que celui-ci se constitue dans l'âme. Sur ce point, l'interprétation de Dietrich s'écarte bien sciemment de la théorie d'Aristote pour lequel le substrat du temps reste indépendant de l'âme puisqu'il s'agit du mouvement, et en définitive du mouvement circulaire parfait et éternel des sphères célestes. Or puisque le mouvement est nécessairement finalisé, le temps n'est pas mesuré à partir du mouvement physique local dans l'étendue. Plusieurs conclusions s'imposent : le temps n'est pas dans son être ou sa substance, un étant naturel, il n'existe pas premièrement et en soi dans le domaine physique. De ce fait, le type de continu successif qu'il forme n'est certainement pas celui de l'étendue spatiale qui est un continu permanent, ni celui du mouvement. Ceci permet à Dietrich de déduire trois conséquences majeures : le temps, dans son étoffe et sa constitution en tant que continu, n'appartient pas aux continus naturels[1]. Parmi les continus successifs, il faut donc distinguer les continus naturels, les différents types de mouvement, du continu temporel dont l'existence et la substance proviennent de l'âme. De par son statut ontologique, il ne saurait être étudié par la physique, son étude revient bien plutôt au métaphysicien[2]. On retrouve l'idée que si le temps devait être étudié par essence et en soi, il faudrait qu'il le soit abstraction faite des principes naturels qui n'interviennent pas dans sa constitution. De ce fait, par exclusion des causes naturelles, le temps est l'objet propre de la métaphysique. Enfin, au regard de l'enquête qui nous occupe, l'étude portant sur l'origine et le mode d'être des catégories, Dietrich semble interdire de comprendre le temps sous la catégorie de quantité. Il prévient des excès de l'imagination qui fait passer le temps pour un continu naturel. L'imagination nous trompe en nous figurant que le temps est de l'espèce des continus naturels ou en se représentant le temps

---

animam, quod agat et inducat essentiam temporis in actu. Tamen circumscripto omni agente naturali, posito solummodo etiam absque movente, adhuc tempus esset. Ergo temps non est aliqua res naturae. »

[1] Cette conclusion est mainte fois martelée au cours du développement : DNPC, 4 (2), p. 259 : « Nihil invenitur in substantia temporis, quod realitate naturae actu existens faciat tempus existere in actu. Ergo tempus non existit in realitate naturae extra » ; DNPC, 4 (3), p. 260 : « Sed cum talis instantis non sit nisi in quodam transitu, non potest significari, ut tali significatione inveniatur in actu nisi ab actu animae » ; DNPC, 4 (5), p. 260 : « Cum termini continuorum, ut pradictum est, non sint in genere naturae determinato nisi per realitatem substantiae ipsorum continorum, quorum sunt termini, quae continua sunt in genre reali naturali secundum realitatem suae substantiae, cum nullam partem temporis umquam inveniratur realiter existere natura, nec ipsi termini, scilicet instantia, secundum hoc sunt nec per se nisi reductionem in aliquo genere naturae extra animam », DNPC, 4 (8), p. 260 : « Cum igitur ea, quae dictae sunt, sint impossibilia apud naturam constituentem continua rerum naturae extra animam, manifestum est, quod tempus non est realitate naturae extra animam. »

[2] DNPC, 4 (9), p. 263 : « Et quia secundum modum tempus constituitur per actum animae, et est res primae intentionis determinata circa motum secundum rationem numeri vel mensurae, ideo secundum Commentatorem Super IV *Physicorum* magis pertinet ad primum philosophum considerare et de terminare naturam temporis quam ad physicum. »

comme appartenant à l'espace ou à l'étendue[1]. C'est en vertu d'une erreur de l'imagination que nous concevons le temps sous le genre des continus naturels, et c'est par une méthode probable que nous le classons parmi la catégorie de la quantité, en vertu de l'usage des mots, comme lorsqu'on dit qu'il faut peu de temps, que l'on trouve le temps long ou qu'on parle de deux heures, induisant l'idée de quantité[2]. La lecture du temps sous la catégorie de quantité continue est impropre à sa nature, de même que la lecture physicaliste par le mouvement ne permet pas de le définir. De ce fait, *De natura et proprietate continuorum* s'insère dans la problématique théodoricienne d'une lecture par soi et métaphysique des catégories. En effet, la catégorie de quantité appartient aux prédicaments absolus et naturels, alors que le temps a pour origine et pour fondement l'activité de l'âme. Classer le temps sous la catégorie de quantité revient à en faire une catégorie naturelle et absolue, alors qu'il n'existe qu'en vertu de l'âme. Ceci implique que le temps est constitué dans et par l'âme. Si le principe de sa continuité ne peut être trouvé dans la nature, il faut bien que ce soit l'âme qui constitue le temps en tant que continu, et partant, produise son étoffe et sa substance.

2) La constitution du temps dans l'âme

Dietrich a démontré que le temps appartient au genre des continus et à l'espèce des continus successifs. Les continus successifs se distinguent, selon qu'ils peuvent être trouvés dans le domaine physique, ou être constitués par l'âme. Dietrich reprend la définition canonique du temps, comme nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur, pour montrer que le nombre consiste en une idéalité posée par l'esprit, de même que la structure d'antéro-postériorité n'existe pas dans le règne naturel, pas même en puissance. Sur ce point, Dietrich se sépare de la conception aristotélicienne du temps. En *Physique* IV, 10-14, Aristote part d'une étude du lieu physique et du mouvement local et aboutit à la définition du temps

[1] DNPC, IV (20), p. 263 : « Est etiam advertendum, quod ex institutione et consideratione temporis modo in praemisso surgit quandam imaginatio seu imaginativa dispositio temporis in se et in suis partibus et terminis continuativis, quos instantia vocamus. Secundum ea enim, quae praedicat sunt, imaginarie tamen attribuimus tempori modos continuorum naturae, videlicet quandam eius extensionem et partium suarum ad aliquem communem terminum continuationem et quedam ipsius decursum secundu prius et posterius ad quandam commensurationem sui ad motum et spatium et diversitatem sui secundum divisionem motus et spatii et similia, quae omni imaginaria sunt. Et secundum ipsum modum sic phantastice seu imaginarie impositum tempori possumus etiam sibi attribuere proprios et reales modos et proprietates continuorum, quae sunt apud naturam, scilicet ut partes eius priores sint suis terminis indivisibilibus et reales termini essentietur ex huiusmodi partibus et per eas reducantur ad determinatum genus praedicamenti. »
[2] DNPC, IV (20), p. 263 ; *De mens.*, 5 (3), p. 235.

comme quelque chose du mouvement selon un rapport d'antériorité et postériorité. Dans les apories sur le temps, Aristote explique bien qu'il n'y aurait pas de temporalité en acte s'il n'y avait pas un esprit qui dit « maintenant » et qui distingue deux instants du temps dans un ordre de succession. Selon le Stagirite, le temps n'existe pas sans l'activité de l'âme, et surtout de la pensée, ajoute-t-il, qui dénombre, compte, divise et mesure. Il n'en reste pas moins que si le temps tire bien son actualité de l'activité intellective de l'âme, le substrat du temps et du changement réside dans la matière dont l'existence demeure indépendante de l'esprit[1]. Le temps aristotélicien est un temps physique et mondain, à même les choses sensibles. Qui plus est, l'étalon de mesure de la temporalité sublunaire réside dans la régulière circularité du mouvement cosmique. La perfection du mouvement circulaire des astres assure la rationalité des divers mouvements de génération et corruption, d'altération, d'augmentation et diminution, de translation du monde sublunaire[2].

En isolant le temps des continus naturels, Dietrich montre qu'il n'est pas le mouvement et que sa réalité ne saurait se réduire à celle des variations et des transformations naturelles. Des mouvements on peut dire qu'ils vont plus vite, ou que tel processus est plus lent, et pour pouvoir en constituer la mesure homogène, le temps doit être d'une certaine manière indépendant du mouvement. Dietrich démontre que le temps n'est pas un continu naturel, ce qui implique que le principe de sa continuité successive n'est pas naturel, mais dépend de l'âme. À ce moment de sa démonstration, Dietrich de Freiberg va de nouveau suivre le texte de la *Physique* pour montrer que bien que le temps ne soit pas le mouvement, il n'existe pas sans un certain mouvement. Ceci est conforme à la pensée d'Aristote qui montre que le temps n'est pas absolument indépendant du mouvement, c'est pourquoi il le définit comme quelque chose du mouvement. L'originalité de Dietrich consiste à montrer que puisque le temps ne saurait être trouvé auprès du mouvement naturel intramondain, étant donné que les principes de constitution du temps sont hétérogènes à ceux de la physique, il faut nécessairement que celui-ci soit un mouvement de l'âme. De ce fait, il établit que l'âme est non seulement ce qui mesure, mais aussi ce qui est mesuré dans l'institution du temps. Par conséquent, le temps s'établit non pas à partir du mouvement local dans l'étendue, mais à partir d'un mouvement intérieur à l'âme. Le temps est donc non seulement par l'âme, mais il se constitue également dans l'âme. Le temps prend donc son origine dans l'âme humaine, comme le montre Dietrich qui suit de très près le commentaire d'Averroès. L'analyse

[1] Aristote, *Physique*, IV, 14, 223a 30 – 223b 11.
[2] *Ibid.*, IV, 14 223b11-35.

ontologique du statut du temps et épistémique de ses propriétés et sa nature se prolonge, dans un troisième temps, en une réflexion quasi-phénoménologique sur la constitution psychologique du temps, qui se fonde sur la perception interne que l'âme a de ses propres mouvements.

Dietrich refuse qu'il y ait un temps intramondain, et même de manière potentielle, dans la nature. Il démontre dans son *De natura et proprietate continuorum* que le substrat du changement n'est pas le monde physique, mais bien plutôt l'âme elle-même. Quel est le mouvement dont le temps constitue le nombre ? Dietrich montre que c'est que l'âme est à la fois ce qui dénombre et ce qui est dénombré :

> Nous avons un exemple évident et similaire de ce qui a été dit antérieurement, à savoir que les substances individuelles ne sont pas dans l'indivisible selon l'être, et nous en faisons l'expérience en ce qui concerne notre imagination. Celle-ci conçoit divers instants entre lesquels dure le temps, ainsi le temps naît originellement dans l'âme dans la mesure où notre imagination sent qu'elle n'est pas dans l'indivisible, et par là, le temps s'étend du plus vers le moins entre deux termes indivisibles[1].

Dietrich cite le commentaire de la *Physique* à l'appui de sa démonstration où Averroès montre que notre être est pris dans le changement ou est susceptible de changer[2]. Averroès commente le texte où Aristote expose qu'il n'y a pas de perception du temps sans perception d'un changement en montrant que le mouvement dont il est question est interne à l'âme et qu'il s'agit de l'être même du sujet percevant qui se meut. La perception du mouvement se fonde, pour Averroès, sur la sensation interne qu'a le sujet de la muabilité et la divisibilité de son être. Il convient de s'arrêter un temps sur la lettre même du texte où Dietrich écrit que notre imagination se sent (*sentit se nostrum phantasmaticum*), c'est-à-dire qu'elle fait l'expérience d'elle-même (*experimur in nobis quantum ad phantasmaticum nostrum*). Ceci

---

[1] *De mens.*, 4 (27), p. 234 : « Quod autem dictum est, quod saepe dicta substantia individua non est in indivisibili secundum esse, manifestum exemplum et simile habemus et *experimur in nobis* quantum ad phantasticum nostrum. Quod concipiendo diversa instantia, inter quae continuat tempus, et secundum hoc originaliter in anima oritur tempus secundum hoc*, inquantum sentit se nostrum phantasticum non esse in indivisibili*, et sic plus vel minus extendit tempus inter duos terminis indivisibiles. » (Nous soulignons.)

[2] Averroès, *In phys*, IV, comm. 100 : « Nos autem dicamus quoniam, si nos sentire tempus est apud sentire quemlibet motum et apud imaginari quamlibet transmutationem manifestum est, nos vero sentire tempus apud sentire quemlibet motum primo et essentialiter. […]. Et apparet, quando quid quis intuebitur hoc, quod tempus sentitur essentialiter et primo, quando nos sentimus nos esse in esse moto ; et hoc sentire, scilicet nos esse in esse moto, erit, quando imaginati fuerimus quemcumque motum. Quoniam, cum fuerimus in esse indivisibili in transmutatione, quod est instans, non fiet tempus, neque reputabimus eum fieri : cum autem fuerimus in esse divisibili secundum transmutationem et non percipiemus nos esse in transmutabili, non percipiemus omnino tempus ; si autem perceperimus nos esse in esse transmutabili, statim percepiemus tempus. Et hoc manifestum est. Et nos esse in esse transmutabili sentitur per se : nos enim sentimus quod instans in quo incepimus scribere hunc sermonem, est aliud ad illo in quo fuit completus. Motus igitur, qui, cum sentimus nos esse in esse transmutabili, et nos transmutari quia sumus in hoc esse. Nos igitur esse in esse transmutabili sentitur, sicut diximus, cum senserimus quemcumque motum. Sentire igitur nos esse in esse transmutabili est illud ex quo sequitur nos sentire tempus primo. »

implique que notre faculté de représentation s'éprouve elle-même et que cette auto-affection de la représentation réalise un passage à la conscience. Que nous donne à comprendre cette affection de l'imagination par elle-même? Que nous ne sommes pas indivisibles, ce qui, par la double négation de la formule, indique bien que nous sommes divisibles en tant qu'individus. Qu'est-ce à dire ? Notre imagination pressent fugacement qu'elle n'est pas indivisible, percevant par là qu'elle est composée de matérialité et d'étendue. Or, il y aurait deux manières d'interpréter ceci. Premièrement, et cela s'accorderait avec la théorie aristotélicienne de la *phantasia* exposée dans le *De anima*, en expliquant que l'imagination reproduit les mouvements perçus par les sens externes – par exemple, si je suis la trajectoire d'un mobile, une balle, dans l'étendue. La fonction de ce sens interne qu'est la *phantasia* est de copier et retenir, en quelque sorte, le mouvement naturel des choses en leur absence. Selon Aristote, l'âme perçoit les mouvements et est affectée par la succession objective des choses sensibles. L'imagination aristotélicienne restitue au présent les impressions laissées comme des empreintes par un mouvement naturel donné. C'est la faculté de connaissance, l'intellect, qui compte et actualise les instants qui sont en puissance dans le mouvement naturel. Le sens interne de l'imagination est une faculté de rétention des objets sensibles en leur absence. Elle est le doublon subjectif des mouvements physiques. Dietrich suit Aristote qui explique que le temps n'existerait pas s'il n'y avait pas la conscience d'un changement. Autrement dit, le temps s'institue sur la perception d'un mouvement. D'où l'exemple canonique de ceux qui, auprès des héros en Sardaigne, s'endormirent et n'eurent pas de perception du changement, et par conséquent, ne mesurèrent pas l'intervalle de leur sommeil et ne crurent dormir qu'un seul instant[1]. Mais Dietrich se sépare du Stagirite quant au mouvement qui est la cause et l'origine de la sensation du temps.

Il semble en effet que l'on puisse construire une deuxième hypothèse herméneutique à partir d'autres passages des œuvres du philosophe de Freiberg. Notamment celui-ci :

> Cela ayant été vu, il est manifeste, selon ce que dit le Philosophe au livre IV de la *Physique*, que, selon ce mode, le temps est constitué dans l'être et est mesuré par une appréhension de la raison. Il dit en effet à cet endroit que nous n'appréhendons pas le temps, et que nous ne mesurons pas son extension – ce qui est précisément la substance du temps, sans saisir deux instants entre lesquels nous visons l'extension, l'essence et la quantité du temps. Et le fait que nous saisissions divers instants comme distincts les uns des autres, le Commentateur en dit que

[1] *Phys.*, IV, 11, 218b 21-28 ; DNPC, 4 (18), p. 262 : « Manifestum est, quod apud naturam composita notiora sunt simplicibus, et continua et partes continui magis nota sunt suis terminis et ea, quae est per se habent rationem suis generis, prius notae quam ea, quae sunt ex eodem genere quasi per accidens et per reductionem. Sic igitur se haberet in tempore, si esset aliquid apud naturam extra animam. Sed videmus manifeste contarium in consideratione et apprehensione temporis. Unde illi, de quibus dicit Philosophus, qui dormiunt in Sardis, non apprehendunt tempus, quia non apprenhendunt duo instantia, inter quae continuarent temporis durationem. »

> *nous sentons que nous sommes dans l'être divisible selon notre imagination*, et nous saisissions les instants divers et distincts en fonction de leur précession et de leur succession, et que nous continuons entre ceux-ci selon la différence de l'antérieur et du postérieur, et ceci est le temps, selon le Philosophe[1].

Si le temps se fonde sur la mesure d'un mouvement, il semble que, pour Dietrich, celui-ci soit le flux des représentations du sens interne. L'imagination semble dotée d'une réflexivité infra-rationnelle et purement sensible : elle se sent. Mais que sent-elle se sentant ? Il semble qu'on ne puisse pas soutenir ici que Dietrich montre que la représentation d'un mouvement objectif suffise à causer cette affection de l'imagination par elle-même. Le *phantasticum*, la puissance des phantasmes, ne reproduit pas simplement les mouvements locaux. Ce qu'elle éprouve est bien plutôt l'évanescence, la fluence interne et l'irrémédiable fugitivité de notre être pris dans le mouvement et susceptible de changer. L'imagination ne reflète pas la translation d'un mobile d'un point A à un point B. Intuitivement, elle ressent que son être est transitoire et son existence labile. C'est sur cette expérience de l'imagination par elle-même que se fonde la conscience de notre temporalité : « *nos sentimus nos esse in quodam divisibili* ». Dans la passivité et la corporéité des facultés sensibles, nous sentons et nous expérimentons que nous sommes temporels. L'homme aperçoit la fugacité de son être qui n'est rien d'autre qu'un devenir :

> En position de sujet, la cause agente est notre imagination, *affectée* par l'influence d'un tel mouvement par *où nous sentons ou nous percevons que nous sommes dans l'être divisible*. De là jaillit aussitôt notre imagination et elle détermine deux termes de son être divisible, *l'un, l'être dans lequel nous sommes, l'autre, l'être dans lequel nous étions*. Entre les deux termes est nécessairement comprise une distance en ce que l'on passe de l'un à l'autre, et par conséquent, une saisie de l'âme : et ceci est la cause la plus proche de la constitution du temps[2].

L'imagination fait l'expérience affective d'un devenir interne, d'une mutation perpétuelle de notre être. À cet endroit, ce que décrit Dietrich n'est pas tant que les représentations suivent le mouvement des choses naturelles, mais bien plutôt que je fais

---

[1] DNPC, 4 (13), p. 261 : « Hic visis manifestum est secundum Philosophum in IV *Physicorum*, quod secundum illum modum constituitur tempus in esse et mensuratur secundum apprehensionem rationis. Dicit enim ibi, quod non apprehendimus tempus nec mensuramus eius extensionem, quod est ipsa substantia temporis, nisi apprehendo duo instantia, inter quae attendimus extensionem et essentiam et quantitatem temporis. Hoc autem quod sic apprehendimus diversa instantia ab invicem diversa, Commentator ibidem dicit ex eo, *quod nos sentimus nos esse in quodam divisibili secundum phantasticum nostrum***,** et ideo apprehendimus distincta et diversa instantia secundum antecessionem et successionem, et continuamus inter ea quandam differentiam secundum prius et posterius, et hoc est eius tempus secundum Philosophum. » (Nous soulignons.)

[2] DNPC, 5, (1), p. 264 « Huic autem causae agenti quantum ad propositum subjectum est nostrum phantasticum, quod sic ex influentia tali motu *afficitur, quo sentimus seu percipimus nos esse in quodam divisibili*, ex quo mox prorumpit phantasticum nostrum et significat *duos terminos huius divisibilis esse, unum videlicet esse, in quo sumus, alium autem esse, in quo fuimus* ; inter quae per se cadit distantia quantum ad transitum de uno in aliud et per consequens secundum acceptionem animae, et haec est causa propinquior in constitutione temporis. » (Nous soulignons.)

l'expérience de n'être plus celui ou celle que j'ai été. Dans cette altérité à soi, le *phantasmaticum* sent que son être est divisible car il éprouve qu'il est pris dans une succession. Cette dernière n'est pas celle des mouvements physiques que nous reproduisons, mais notre propre transformation, le devenir de notre être, ou plutôt de cette part marcescible de notre nature qui n'est que devenir. Le *phantasticum* sent que mon être est successif[1]. L'imagination, dans l'épreuve de sa perpétuelle différence à soi, fait l'expérience de son extension. Ce point est crucial pour une ontologie du temps puisqu'il s'agit, dans le texte susmentionné, de l'être dans lequel nous sommes et dans lequel nous fûmes, ce qui implique par là que l'être de nos facultés réceptives soit lui-même pris dans une temporalité sensible. En dispersion, il se disloque et se désagrège. L'être sensible, pris dans une continuelle dissociation de soi, s'éparpille. Ici, Dietrich prend les accents plotiniens de la définition de la *diastesis*, que Plotin formule ainsi : « Ainsi la vie de l'âme, en se dissociant, occupe du temps »[2] ; et il faudrait ajouter, avec Dietrich, qu'elle occupe de l'être, car l'imagination s'étend. Il serait possible de penser que cet épanchement temporel de la partie de notre âme qui se liquide n'est rien d'autre que le mouvement de notre être qui se dissout dans le néant et se meurt à chaque instant. La cause la plus proche de la constitution du temps pour Dietrich de Freiberg est bien l'expérience que nous faisons en nous-mêmes de notre propre transformation ininterrompue. De ce fait, le temps tire son origine de l'âme et se constitue dans l'appréhension de celle-ci, qui est à la fois la cause agente du temps en l'actualisant, et son sujet. Les mouvements de l'âme, son auto-affection par l'imagination et sa perception interne forment le sujet, le substrat du temps.

Dans *De mensuris*, Dietrich de Freiberg montre à la suite de Proclus, que l'échelle des êtres suit des degrés de durée selon la capacité relative qu'a chaque créature de considérer les instants vécus, passés, présents, futurs comme co-présents. Cette capacité présentifiante, la *praesentialitas*, vise cette actuelle présence à soi dont la puissance dépend du degré d'être de chaque créature[3]. Ce qui distingue les Anges, les Intelligences séparées, les orbes céleste, le

---

[1] *De mens*., II (37), p. 223 : « Ens successivum, cuius partes non simul coexistunt, sed transeundo sibi invicem succedunt. »

[2] Plotin, *Ennéade* III, 11 (Traité 7), l. 41.

[3] Dans le traitement de l'aporie consistant à savoir si les parties du temps sont en acte dans la nature, Dietrich accentue encore le traitement augustinien des degrés de durée de l'échelle des êtres : DNPC, VI, 2, (1), p. 272 : « Unde ad substantiam temporis, secundum hoc est de genere continuorum, nec secundum totum nec secundum partem praesens est. » Il travaille également en ce sens l'aporie de la *Physique* d'Aristote consistant à savoir s'il y aurait du temps si l'âme n'existait pas, DNPC, VI, (1-2), p. 272 : « Videlicet si tempus fuerit vel quomodo fuit non existente anima, supposito eo, quod dictum est, scilicet quod tempus est ab anima et in anima, considerandum in hanc quaestionem in IV *Physicorum* concludens suam determinatio in eo, videlicet quod tempus est numerus motus, numerus autem non est nisi numerans, quod est anima […] Ideo non solum anima

monde, les hommes, les animaux et les choses naturelles, c'est cette force de présentification par laquelle une créature peut rassembler son état de dispersion et recueillir comme co-présent, en son intériorité, l'émiettement de son être sensible[1]. Si l'homme possédait toutes ses représentations, tous ses souvenirs, et chacune de ses anticipations dans une même actualité, il serait semblable à Dieu, pour qui tout est co-présent en un seul maintenant qui réside en un instant supra-temporel, l'éternité[2]. Si, au contraire, il n'avait aucune capacité de présentifier ses représentations, de se les remémorer en les convoquant ou de se projeter dans l'avenir, alors il serait semblable aux bêtes, rivées au piquet de l'instant, engluées dans le temps et dans un continuel effroi de l'avenir. L'argument développé à cet endroit est qu'il n'y a en définitive de temporalité que pour et par l'homme. Pour l'homme, car il est le seul à avoir conscience du devenir. Et par l'homme, car c'est dans le jeu entre ses sens internes que surgit, pour Dietrich, la temporalité. Dietrich appuie son analyse sur les thèses d'Aristote, d'Averroès et d'Augustin[3]. Le passé n'est déjà plus, et le futur n'est pas encore, il résulte qu'ils n'existent que dans le présent de l'âme qui les pense. Par la mémoire, l'âme ressaisit l'unité de son être dans sa présence à soi : le présent du passé dans le souvenir, le présent du présent dans l'attention, et le présent du futur dans l'expectation ou l'attente. La conscience de soi rassemble dans l'intériorité de son être les divers instants en une durée. Dietrich interprète cette extension du temps saisie entre les deux instants déterminés par la raison en congruence avec la distension de l'âme augustinienne. La raison découpe deux instants dans le flux interne de la perception du temps à partir desquels elle délimite un intervalle de durée[4]. Or l'esprit, selon le jeu de mots conceptuel d'Augustin, la *mens*, mesure (*mensurat*) et

---

existente in rerum natura numerante motum est praesens tempus in actu, sed etiam extensa tali numeratione in praeteritum est praeteritum tempus in actu ; praeteritum dico secundum respectum ad nunc praesens. Et quia praeteritum tempus per se concernit tempus praesens, ita videlicet, ut praedictum modo est, praeteritum fuit aliquando praesens in actu, quod fuerit aliquando praesens in actu. Ideo anima nunc existente et determinante praeteritum tempus circa motum, qui erat non existente anima, ut positum est, consequenter determinat idem tempus, quod nunc est praeteritum, tunc fuisse praesens. Et sicut est de praeterito tempore, sic intelligendum de futuro. » Le traitement de cette aporie est très représentatif de l'agencement des sources dans la conception du temps de Dietrich : Aristote, Augustin, et Averroès sont lus en concordance.

[1] *De mens.*, IV (27), p. 234 : « Si ergo, quamvis esse talis substantiae non consistat in indivisibili, ipsa tamen substantia individua quantum ad substantiam simul est et permanet a praeterito in praesens et futurum. »

[2] Boèce, dans la *Consolation de la philosophie*, V, 11, montre la différence insurmontable entre le mode d'être de la créature par la succession de sa temporalité et le mode d'être de Dieu qui consiste en un présent qui dure éternellement.

[3] DNPC, 4 (17), p. 262 : « Praeterea : Augustinus XI *Confessionum* totam substantiam temporis informat ex apprehensione et compositione partium temporis ad nunc praesens. »

[4] DNPC, 4 (13), p. 261 : « His visis manifestum est secundum Philosophum in IV *Physicorum*, quod secundum illum modum constituitur tempus in esse et mensuratur secundum apprehensionem rationis. Dicit enim ibi, quod non apprehendimus tempus nec mensuramus eius extensionem, quod est ipsa substantia temporis, nisi apprenehendo duo instantia, inter quae attendimus extensionem et essentiam et quantitatem temporis. »

détermine ainsi la durée des choses. L'imagination fait l'expérience d'une grandeur discrète, celle de mon vécu, fait de ruptures et de variations qualitatives d'intensité[1].

La puissance des phantasmes sent la différence d'un moment à un autre et l'aspect changeant de notre être. La raison, la *superveniens ratio* selon la terminologie de Dietrich, détermine entre les instants l'intervalle de durée que j'ai traversé. La raison fige dans ce flux successif éprouvé par l'imagination deux instants entre lesquels elle circonscrit une durée, une extension de temps. La raison ressaisit notre être divisible en un continu successif. La pensée est le foyer et le pôle d'identité qui, dans sa réflexion, agit ce qui est ressenti passivement dans l'expérience de l'imagination. Dans l'écoulement des « termes » qui sont autant d'expériences de soi, la raison dénombre deux instants entre lesquels elle comprend une durée, une quantité intensive. Dans le massif des mouvements internes à l'âme, l'appréhension de la raison va fixer deux instants à partir desquels elle peut mesurer, comparer, et lier les variations en un continu. Cette extension constitue la mesure du mouvement, et par là définit la substance, ou l'essence du temps. L'être du temps provient de l'acte de la raison qui fixe des instants à partir de l'écoulement interne des perceptions de notre être muable. De ce fait, les instants à partir desquels advient la substance du temps sont donnés par la raison qui les extrait de l'écoulement de notre être divisible à l'infini, c'est pourquoi ces instants ne sont pas des termes naturels[2]. La référence à Augustin permet à Dietrich de dissocier le temps des mouvements physiques et de souligner sa constitution immanente à l'âme. En effet, dans la présence à soi de la conscience dans la réminiscence, l'âme recueille sa durée propre, la distension de l'âme. La transcendance de la pensée aux flux des vécus intentionnels et immanents à l'âme va ressaisir la linéarité de notre être assujetti au mouvement, et partant, constituer la continuité de notre essence. La raison recueille l'éparpillement de mon être sensible (*colligere)* et c'est en cela que consiste penser (*cogitare*)[3]. Elle rassemble la dispersion de notre être et lui confère de la cohésion, voire sa cohérence.

---

[1] DNPC, 4 (13), p. 261 : « Quod *nos sentimus nos esse* in quodam divisibili secundum phantasticum nostrum, et ideo apprehendimus distincta et diversa instantia secundum antecessionem et successionem, et *continuamus* inter ea quandam differentiam secundum prius et posterius, et hoc est eius tempus. » (Nous soulignons).

[2] DNPC, IV (13), p. 261-262 : « Cum igitur talia duo instantia indivisibilia non sint nisi per actum apprehensionis nec sint in actu nisi per actualem significationem animae et consequenter inter ipsa distantia quaedam extensionis, quae numquam simpliciter invenitur in natura, manifestum est, quod huiusmodi indivisibilia in tempore sunt in actu et partes temporis, quorum sunt termini, sunt magis in potentia. »

[3] *Confesionum*, X, XI, 18, éd. Verheijen, p. 164.

3) Le problème de l'unité du temps : une triple cause

Dietrich de Freiberg fonde son analyse sur le statut ontologique du temps comme mesure de la durée sur une interprétation phénoménologique de la constitution du temps dans l'âme. Ainsi le temps n'est pas simplement par l'âme, mais il prend également son origine dans l'âme[1]. L'idée que l'âme actualise le temps qui existe potentiellement dans le monde extérieur est défendue par Aristote, Avicenne et Thomas d'Aquin. Par contre, l'idée que l'être, la substance du temps provient de l'âme (ce qui implique que l'essence même du temps dépende de celle-ci) est novatrice, bien qu'elle provienne d'une lecture congruente, et quelque peu partiale, d'Augustin et du commentaire d'Averroès à la *Physique* d'Aristote. Averroès lui-même a adopté une explication psychologisante de l'être du temps en partant de la perception interne dans le sujet. Le temps n'est pas la mesure d'un mouvement extra-psychique et puisqu'il tire son origine de la perception interne, ce qui place le sujet du temps plutôt dans l'âme que dans le règne naturel. La division du temps en phases successives se fonde sur la perception que l'imagination a d'elle-même et de son propre être. Mais devrait-on pour autant en conclure que la conception théodoricienne du temps donne lieu à une subjectivation de celui-ci ? Le mode d'être du temps est-il purement intramental ? Le premier problème provient de ce que la subjectivité des perceptions du temps entraîne un certain relativisme. Certains trouvent le temps long et s'ennuient, d'autres au contraire, ne voient pas le temps passer. Comment trouver alors une mesure homogène du temps ? Quelle est l'unité universelle du temps ?

En réponse, Dietrich de Freiberg va reconduire le temps à une triple cause. Il est intéressant de noter que, suivant Aristote, il établit que l'étalon de mesure de tous les mouvements sublunaires de génération, corruption, altération, augmentation, diminution demeure la régularité circulaire des mouvements célestes[2]. Le mouvement circulaire des orbes célestes donne cette horloge universelle par où il est possible de diviser le temps en heures, jours, années. L'uniformité du temps est garantie par le mouvement cosmique parfait. La révolution des astres assure la rationalité des mouvements sublunaires, en même temps qu'elle

---

[1] DNPC, IV (9), p. 261 : « Quod ex eo continguit, quod tempus non constituitur in esse per actum naturae, sed ex actu animae. Instans enim, — sive sit id, quod est mensura mobilis, sive id, quod est terminus indivisibilis continuans partes temporis — invenitur in actu in tempore ; partes autem tempore inter quae continuat, sunt in potentia. Ex hoc natura prius est ipsis talibus temporis partibus. Ex hoc huiusmodi instans, quod est terminus indivisibilis, magis essent partes temporis, inter quae continuat, quam ex converso. »

[2] Aristote, *Physique*, IV, 14 223b11-35

constitue la cause primordiale et absolument première du temps[1]. Par là, Dietrich se distingue de la conception de la temporalité d'Augustin qui affirme l'indépendance du temps psychique par rapport aux temps cosmique et physique. La temporalité de la durée vécue réside dans l'intériorité de l'âme. Dietrich ne souscrit pas à une telle lecture psychologisante du temps où ce dernier n'existerait que dans le for intérieur de l'âme et se constituerait indépendamment du mouvement. Le temps est quelque chose du mouvement, et puisque les orbes célestes sont la première cause du mouvement, elles contribuent à la constitution du temps. Elles sont la condition sans laquelle il n'y aurait pas de mouvement, et partant, de temps, c'est pourquoi elles en sont la cause première et primordiale. Il semble certain que Dietrich lit à ce moment de son argumentation le commentaire d'Averroès[2] puisqu'on retrouve un singulier infléchissement de la pensée d'Aristote, notable chez le Cordouan. En effet, Dietrich indique que le mouvement céleste est bien la cause première du temps, mais celle-ci est « éloignée » (*remota*) et non immédiate (*non immediate*). Averroès est l'auteur d'un tel écart interprétatif par rapport à la lettre de la *Physique* d'Aristote lorsqu'il indique que la rotation des sphères affecte de manière latérale et indirecte notre faculté de représentation[3]. Averroès explique que c'est seulement par accident, et non par soi, que le mouvement des sphères célestes affecte notre imagination.

De ce fait, le mouvement cosmique est la cause éloignée du temps en constituant la cause première du mouvement et la mesure universelle des mouvements sublunaires. Il n'en reste pas moins que Dietrich conçoit que la cause la plus proche dans la constitution du temps demeure la conscience qu'a notre imagination du changement de notre être[4]. Comme nous l'avons vu, l'imagination sent ou perçoit intimement la muabilité de notre être, sujet au

---

[1] DNPC, V, 1 (1), p. 264 : « Quoad primum manifestum est, quod primaria et simpliciter prima causa, sed remota et non immediata est motus caeli, in quem omnes motus et mobilium proprietates et passiones reducuntur tamquam in primam et per se causam in genere mobilium et motorum secundum Philosophum in VIII *Physicorum*. »

[2] Averroès, *In phys*., IV, comm. 99 : « Si tempus non sequitur aliquem motum existentem extra animam […] quomodo igitur dicit Aristoteles post ipsum sequi motum corporis caelestis ? Et etiam si sequitur motum corporis caelestis, contiget ut caecus non percipiat temps, quia nunquam percipit motum caeli. Et etiam si sequitur omnem motum, continguet etiam ut temps multiplicetur per multiplicatinem motuum. Aut sequetur unum motum, et sic qui non sentit illum motum non sentit tempus, quod est impossibile. »

[3] Averroès, *In phys*. IV, comm. 100 : « Et manifestum est quod nos non sentimus nos esse in esse transmutabili, nisi ex transmutatione caeli. Et, si esse possibile ipsum quiescere, esset possible nos esse in esse non transmutabili. Sed hoc est impossibile. Ergo necesse est ut sentiat hunc motum qui non sentit motum corporis caelestis, scilicet per visum. »

[4] DNPC, V, 1 (1), p. 264 : « Huic autem causae agenti quantum ad propositum subjectum est nostrum phantasticum, quod sic ex influentia talis motu *afficitur, quo sentimus seu percipimus nos esse in quodam divisibili*, ex quo mox prorumpit phantasticum nostrum et significat *duos terminos huius divisibilis esse, unum videlicet esse, in quo sumus, alium autem esse, in quo fuimus* ; inter quae per se cadit distantia quantum ad transitum de uno in aliud et per consequens secundum acceptionem animae, et haec est causa propinquior in constitutione temporis. »

changement. L'âme est donc le sujet du temps et la cause agente, efficiente de l'existence de la temporalité qui se fonde sur la perception interne du changement. Ce que l'imagination éprouve par soi et essentiellement, l'objet propre de sa sensation, demeure la divisibilité et labilité de notre être, le mouvement céleste n'y figurant que comme son objet latéral et second. Les mouvements des orbes célestes n'affectent l'imagination que par accident. Or l'altérité entre les deux termes, l'être dans lequel nous étions et l'être dans lequel nous sommes, la puissance des phantasmes fait l'expérience d'une différence à soi. Si nous prêtons attention aux termes de l'extrait du *De mensuris*, très proche de ce passage du *De natura et proprietate continuorum*, nous remarquons que Dietrich écrit que « le temps naît originellement dans l'âme » (*primo originaliter in anima oritur tempus*). L'âme est donc la cause originelle de l'être du temps par la conscience sensible que l'imagination a d'elle-même. C'est au cœur de cette auto-affection, et non par la perception des mouvements externes, que le temps trouve son origine[1].

Sur ce fondement intervient la raison qui détermine et fixe deux instants en acte en les abstrayant du flux continu de nos représentations internes. Par là, la raison définit et mesure une extension de temps. C'est ainsi que la raison, en découpant une quantité de temps à partir d'un intervalle de durée, constitue la substance même du temps. Cette puissance divise un segment de durée qui confère au temps son étoffe et son essence[2]. L'analyse de Dietrich est d'inspiration averroïste, il s'agit de justifier l'unité du temps par l'ordonnancement intrinsèque de ses causes. Le mode d'être et la nature du temps peuvent être par conséquent reconduits à une triple cause : aux mouvements des sphères comme à sa cause première, à l'acte de perception interne de l'imagination comme à sa cause originelle, et à la raison qui divise un segment de temps en l'isolant de l'épanchement de la succession continue, et se faisant, circonscrit une quantité de temps[3]. La raison confère au temps son statut de mesure de

---

[1] *De mens.*, 4 (27), p. 234 : « Quod autem dictum est, quod saepe dicta substantia individua non est in indivisibili secundum esse, manifestum exemplum et simile habemus et experimur in nobis quantum ad phantasticum nostrum. Quod concipiendo diversa instantia, inter quae continuat tempus, et secundum hoc *originaliter in anima oritur tempus* secundum hoc, inquantum sentit se nostrum phantasticum non esse in indivisibili. »

[2] D'où le terme *complens*, qui suggère l'idée que la raison cause la substance du temps en constituant la durée : DNPC, V, 1 (2) p. 264 : « Post hanc autem propria et immediata causa et complens constitutionem temporis secundum substantiam eius est superveniens ratio, quae secundum dictos terminos esse divisibilis significat duo instantia vel etiam plura instantia secundum plures terminos saepe dicti esse divisibilis, inter quos inicit quandam durationis extensionem, quam dicimus tempus. »

[3] DNPC, V, 1, (3), p. 264 : « Secundum haec, quae dicta sunt, manifestum est, quod tempus secundum suam substantiam in triplicem causam reducimus quoad rationem suae originis et constitutionis in esse, scilicet in motum caeli sicut in causam primam, et in actu phantastici nostri, quo percipimus nos esse in quodam esse divisibili et in ipsam rationem significantem diversa instantia et determinantem inter ea quandam durationis extensionem, secundum quae iam possumus numerare motum suas partes et ipsius quantitatem. »

la durée en même temps qu'elle lui octroie sa substance[1]. C'est pourquoi elle est la cause propre et immédiate du temps.

Le problème de la constitution du temps implique la théorie de l'âme de Dietrich de Freiberg. Cependant, l'enjeu noétique est second puisqu'il est au service d'une réflexion ontologique sur le mode d'être du temps. Il semble que la réalité du temps soit achevée par l'ordonnancement intrinsèque de ces facultés inférieures, corporelles et sensibles de l'âme puisque l'imagination cause l'expérience de l'existence du temps et que la raison en détermine la substance. Quel rôle reste-t-il à l'intellect dans la constitution du temps ? La réponse de Dietrich à cette question est essentielle pour évaluer le rôle qui revient à l'intellect dans la constitution des choses de première intention. Là est la thèse posée dans le *De origine* qui prend comme exemple, ou comme cas particuliers d'objets constitués par l'intellect, le quand. Or Dietrich expose dans *De natura et proprietate continuorum* que la fonction qui incombe à l'intellect est d'attribuer au temps sa définition. Autrement dit, le rôle de l'intellect consiste seulement à conférer à la pleine réalité du temps sa quidité[2]. Grâce à l'intellect spéculatif, il est possible de définir le temps comme nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur. De ce fait, le rôle constitutif de l'intellect ne revient pas tant à conférer une quelconque réalité à l'être du temps, mais à lui donner sa quidité, sa raison propre, par où il peut être défini. Le temps dispose en effet d'une nature complète par le jeu des activités des puissances inférieures de l'âme. Si l'intellect contribue avec elles à la réalité des étants, c'est seulement en tant qu'il permet de les définir. L'intellect spéculatif ressaisit les éléments donnés et vécus passivement par l'imagination, et par l'acte de division et de mesure de la raison. Il ordonne selon le rôle qui revient à chacune dans la constitution du temps. L'intellect permet de les énoncer logiquement sous la formule définitionnelle que l'on connaît : le temps est le nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur. Ceci signifie que l'intellect intervient pour attribuer au temps sa raison propre, par où il peut être défini par différence avec le mouvement, et les continus naturels. Ceci permet de saisir le temps dans sa notion quiditative. Mais l'activité de l'intellect se fonde sur la base de la réalité du temps, composée par le *phantasticum* et la raison. Elle ajoute à l'être et la substance du temps, autrement dit à sa réalité essentielle, un élément formel supplémentaire par où il peut être intelligé en tant que tel. L'intellect attribue au temps la raison quiditative par laquelle il peut être saisi *in quid*, en

[1] DNPC, V, 3, p. 265-267.
[2] DNPC, V, 2, (1), p. 265 : « Secundum ea, quae dicta sunt, intellectus speculativus determinat quiditatem temporis, quod eis propriam definitionem dicens, quod tempus est numerus motus secundum prius et posterius. »

tant que tel, dans sa quidité[1]. Nous aurons à éprouver la validité de cette analyse à l'aune de la V^e^ partie du *De origine*.

Dietrich de Freiberg explique l'être du temps, son statut ontologique et son mode d'être par la méthode de reconduction à ses causes. C'est seulement à cet endroit qu'intervient l'âme. L'exposé de psychologie du *De natura et proprietate continuorum* met en concordance les puissances de l'âme avec les éléments de la réalité du temps : au *phantasticum* revient l'origine de la prise de conscience sur l'existence de la temporalité, à la raison la substance du temps, et à l'intellect la raison de sa quidité par où il peut être nommé en acte[2]. Ceci appelle deux remarques. Tout d'abord, il faut insister sur le fait que l'intellect ne constitue pas le temps à lui seul, mais en coopération avec les sens internes. La réalité du temps n'est pas constituée par le seul intellect spéculatif, mais c'est bien toute l'âme qui œuvre comme cause du temps et c'est dans l'entrelacs entre les puissances inférieures et supérieures de l'âme qu'émerge le temps. Chaque puissance de l'âme contribue dans son ordre à causer et constituer un élément du temps. La raison quiditative par laquelle le temps peut être nommé en acte et être défini se fonde sur l'acte de causalité de l'imagination et de la puissance rationnelle. Malgré la pluralité des facultés en jeu, l'unité de l'âme est garante de la cohésion du temps. Deuxième remarque, qui ne doit en aucun cas être minorée, les mouvements célestes demeurent bien la cause première et primordiale du temps, ce qui semble interdire que l'on puisse argumenter que ce dernier soutient une lecture intégralement subjectiviste du temps[3]. L'âme humaine ne cause donc pas à elle seule le temps puisque la rotation des orbes célestes contribue tout autant à l'existence du temps. La noétique ne saurait donc pas épuiser l'enquête ontologique au sujet du temps.

---

[1] DNPC, V, 2 (3), p. 265 : « Et sic patet secundum praemissorum, quomodo se habeat intellectus speculativus ad tempus et quid sit tempus secundum rationem suae definitionis dicentem, quid est et propter quid. »

[2] Nous reprenons le résumé que donne Dietrich de Freiberg de sa propre théorie : DNPC, V, 2, (6), p. 266-267 : « Patet igitur secundum ea, qua dicta sunt, quod tempus quoad rationem suae originis secundum substantiam suam reducitur tamquam in causam primariam in motum caeli ; secundo autem loco et immediatus in actum phantastici nostri, quo percipimus nos esse in quodam divisibili ; tertio autem in ipsum rationale nostrum, quo secundum diversos termini dicti divisibilis esse determinamus duo instantia et inter ea quandam quasi durationem extensionem. Secundum rationem autem suae quiditatis secundum definitionem dicentem, quid est, est ab intellectu speculativo. Secundum proprietatem autem suae substantiae, qua dicitur numerus, est in quolibet motu sicut in subiecto. Inquantum vero habet rationem mensurae, proprie in primo motu, qui est primi caeli, accipiendo primum caelum secundum ordinem situs vel loci a supremo ad infimum. »

[3] A. Maier, « Die Subjektivierung der Zeit in der scholastischen Philosophie », p. 361-398.

4) Temps psychique et temps catégoriel

Un dernier problème demeure à résoudre : comment se situe la théorie de Dietrich par rapport aux condamnations de 1277 ? En effet, nous venons d'étudier que le temps ne se constitue pas simplement chez lui par un acte de l'âme, ou dans le fait que l'âme actualiserait le temps en puissance dans la nature. L'être du temps prend sa source de l'âme et dans l'âme. Ceci opère un déplacement par rapport à la lettre du texte d'Aristote. En effet, le temps ne se constitue pas dans le rapport horizontal de l'âme au monde, mais dans la hiérarchie verticale des puissances de l'âme. Les puissances psychiques et leur ordonnancement intrinsèque sont les causes concourantes partielles de la constitution du temps dont la cohésion reste garantie par l'unité de l'âme. Doit-on pour autant en conclure que le mode d'être du temps réside dans la seule appréhension (*in sola apprehensione*) ? Le mode d'être du temps est-il *in anima* ou *extra animam* ? Or si le temps est par l'âme et tire son origine de l'âme, il ne faut pas pour autant en conclure que le temps reste enclos dans la sphère subjective. Sur ce point, Dietrich sépare son analyse de celle d'Augustin qui place la temporalité dans l'intimité de la durée vécue. Contre Aristote et Thomas d'Aquin, il montre que le temps n'est pas une chose de la nature donnée dans le monde extérieur. Contre Augustin, Dietrich affirme que le temps n'est pas enfermé dans l'intériorité de l'âme, ce qui conduirait à une théorie quelque peu déréalisante de celui-ci. En effet, le temps ne serait plus alors qu'un être de raison, ou une chose d'intention seconde, un concept dont le mode d'être serait l'existence dans l'âme (*in anima*).

Le premier élément qui justifie que Dietrich ne prenne pas ce parti s'appuie sur la référence aux mouvements célestes, qui, à l'aide de l'interprétation de la *Physique* par Averroès, demeure l'étalon universel des mouvements sublunaires et la cause première du temps. La seconde est l'affirmation de Dietrich que le temps est l'objet de la philosophie première, autrement dit de la métaphysique, comprise comme ontologie. Cette science est la science de l'étant en tant qu'étant et des propriétés qui lui reviennent par soi ; de ce fait, l'étude du temps appartient à la raison d'étant. Si tel n'était pas le cas, la science du temps dépendrait de la psychologie, de la noétique, ou encore de la logique qui étudie les intentions secondes. L'intégration de l'étude du temps dans la métaphysique permet à Dietrich de différencier son analyse de celle d'Aristote qui procède de manière naturaliste et empirique à

partir du mouvement physique[1]. La métaphysique étudie pour Dietrich les choses de première intention, c'est-à-dire les intentions auxquelles correspondent des choses réelles[2]. Si Dietrich ne corrobore pas l'analyse physique du temps, il s'oppose tout autant à ce que celui-ci n'ait qu'un être purement intrapsychique et mental. Le temps doit bien se trouver d'une certaine manière dans les choses[3]. Pour le philosophe de Freiberg, le temps est une catégorie produite par l'âme humaine pour comprendre le monde. L'âme mesure le mouvement extérieur, et c'est en ce sens que le temps catégorial et le temps physique peuvent se rencontrer. Bien que le temps soit constitué dans son essence dans l'âme et produit par l'activité de l'âme, il demeure une catégorie, l'un des dix genres suprêmes de l'être[4]. La théorie théodoricienne est éminemment redevable à la lecture du commentaire d'Averroès, mais n'est en rien averroïste au sens des condamnations de 1277, puisqu'elle s'énonce ainsi : « Le temps n'est pas quelque chose de réel en dehors de l'âme, mais il est constitué par un acte de l'âme et déterminé auprès des choses »[5].

Le temps, nous l'avons vu, est la mesure du mouvement selon l'antérieur et le postérieur. Or puisqu'il trouve son origine dans l'affection du *phantasmaticum*, le temps est une chose de première intention, c'est-à-dire une intention à laquelle correspond un mouvement réel, le changement et la transmutation de notre être indivisible qu'éprouve cette puissance. Or Dietrich semble différencier le lieu d'origine et de constitution du temps, l'âme, de l'application et de la fonction d'une telle catégorie. Autrement dit, le lieu de constitution du temps n'est pas son mode d'être propre, puisqu'en tant que prédicament, il est quelque chose de réel, à l'extérieur de l'âme et catégoriable. En tant que le temps est une mesure, cette dernière n'existe que par l'âme, mais ce qui est mesuré est l'étant réel, extérieur de l'âme. Tel est le problème posé à la fin du *De mensuris* qui s'interroge sur la réalité que confère de telles mesures auprès des choses mesurées. Plusieurs solutions s'esquissent : soit la mesure est une chose de la nature, soit un concept de l'âme par où elle résiderait dans l'appréhension

[1] DNPC, IV (16), p. 262.
[2] DNPC, IV, (19), p. 263 : « Et quia secundum dictum modum constituitur per actum animae, et est res primae intentionis determinata circa motum secundum rationem numeri et mensurae, ideo secundum Commentatorem Super IV *Physicorum* magis pertinet ad primum philosophum considerare et determinare naturam temporis quam ad physicum. »
[3] DNPC, V (1), p. 264 : « Quinto loco considerandum hoc quoque, quod supra praemissum est, scilicet quomodo tempus inveniatur in rebus. »
[4] DII, I, 2, (3), p. 137 : « Quod late fit, ut etiam ea, quae sunt non entia et nihil secundum esse naturae, fiant entia opere rationis et sint res primae intentionis ordinabiles in aliquo genere praedicamentali, ut patet de tempore et aliis quam pluribus rebus, sicut agitur in tractatu *De origine rerum praedicamentalium*. »
[5] DNPC, 5 (1), p. 264 : « Quod tempus non est aliquid reale naturale extra animam, sed per actum animae constituitur et determinatur circa res. »

subjective, soit les mesures sont des modes déterminés auprès des choses mesurées[1]. La solution optée par Dietrich consiste à montrer que le temps est un certain mode déterminé des choses. En tant que l'étant est mesuré selon le temps, il est pris selon un certain « quand » qui le détermine de l'extérieur. Le temps est une mesure qui, posée par la raison sur le réel, produit un certain mode d'être dans la chose mesurée[2]. En effet, la mesure produit un mode dans la chose saisie sous cette modalité. Or ce dernier n'est pas un étant de nature, il est produit par la raison, sans que cette mesure soit moins réelle qu'une mesure physique, comme la quantité[3]. Autrement dit, l'âme humaine produit certains modes d'être qui viennent mesurer de l'extérieur les étants qu'elle vise. C'est ainsi que le temps est auprès des choses, il les circonscrit ou les entoure de sa mesure extrinsèque. En constituant le temps, l'âme cause un certain mode d'être sous lequel sont envisagées les choses naturelles, selon qu'elles sont datées, prises dans un moment que la raison détermine, ou encore qu'elles possèdent une certaine durée. Le mode d'être du temps, bien qu'il ne soit pas causé par la nature, les causes efficientes et finales, somme toute bien impuissantes à l'engendrer, est causé par l'âme, mais demeure réel et extramental[4]. C'est pourquoi, le temps est une chose de première intention, déterminée auprès des choses de la nature dans le domaine extramental.

D'après cette analyse, il semble que Dietrich réduise le rôle constitutif de l'intellect aux catégories qui n'existent qu'en vertu d'une certaine mesure. Celles-ci dérivent leur mode d'être d'un mode de connaître puisqu'elles requièrent, pour exister, l'activité de l'âme. Ainsi, l'âme intervient pour les catégories qui sont des formes survenues de l'extérieur. Celles-ci ne sont pas des passions par soi, des propriétés ou des dispositions internes et accidentelles des

---

[1] *De mens*., 8 (1), p. 238 : « Ultimo quaerendum quantum ad propositum negotium quaerendum, quid importent mensurae durationis circa entia, quorum sunt mensurae, utrum videlicet aliquam rem naturae extra animam seu conceptum intellectus, vel utrum solum in apprehensione consistant et sint quidam modi determinati circa rem mensuratam opere rationis vel intellectus. »

[2] *De mens*., 8 (5), p. 239 : « Corporum igitur corporalia accidentia, ut ita sic loquar, grossiora sunt et magis cum substantia compositionem important, quia magis ab unitate substantiae recedunt, quia magis ab intimitate, et ideo magis quasi ab extrinsecus advenientia et magis extrinsecus existentia magis componunt. Si igitur mensura alicuius corporalis passionis, qualis est motus, non est aliquid reale naturale extra animam existens, sed determinatur talis mensura motui opere rationis, quae est mensura seu numerus motus est tempus secundum Philosophum IV *Physicorum* et Commentatorem ibidem, et Augustinus XI *Confessionum*, multo magis in rebus simplicioribus et a corporeitate separatis mensura durationis eis determinabitur opere rationis. Et sic universaliter omnium entium durationis mensura non erit aliquid reale naturale extra animam existens. »

[3] DNPC, IV (11), p. 265 : « Quod autem ea, quae dicta sunt, sic se habeant in tempore, patet ex eo, quod modus essendi et modus cognoscendi consequuntur se secundum similitudinem cuiuslibet proportionis unius eorum ad alterum. In cognitione autem rerum naturae modus cognoscendi sequitur modum essendi et modum naturae rerum, quod res naturae sunt. Naturae intelligentium et intellectus mensuratur secundum eas res naturae. »

[4] DNPC, IV (12), p. 261 : « Ubi res mensuratur et suae realitatis naturae mensuram capiunt ex intellectu, verum, quod huiusmodi res non sunt res naturae, sed potius ad actu intellectus seu rationis […] Similiter se habet in aliquibus rebus etiam primae intentionis, quae per actum intellectus speculativi constituuntur, ut sunt relativae habitudines et alia quedam. »

étants, mais des dispositions extérieures, qui les entourent et les définissent comme des circonstances des choses. Le temps n'est pas une qualité, ou une propriété du sujet. Le quand n'est pas un accident interne aux choses naturelles, car il n'appartient pas à la catégorie de quantité, ni au genre des continus permanents. Il s'agit donc d'une certaine mesure attribuée par l'intellect à la chose, de l'extérieur. Cette mesure consiste en un mode adjacent qui englobe l'étant et le détermine sous un certain aspect. Bien qu'il soit constitué par l'intellect, ce mode d'être circonstanciel de la chose n'est pas moins réel que les catégories absolues de substance (qualité, quantité), il s'agit d'un mode réel et d'une chose d'intention première. Ces catégories sont bien des modes réels de l'étant pris dans les circonstances du lieu, du temps, ou du site. L'intellect les constitue en tant que catégories en leur conférant une certaine raison par où elles peuvent être intelligées et différenciées des autres, comme nous l'avons vu à propos de la relation, que Dietrich cite de nouveau comme cas d'espèce[1]. L'intellect leur impose un nom en acte, qui correspond à une chose réelle, ou à quelque chose du réel, le temps, le lieu, dont le mode d'être est tributaire de son activité. Ces six principes sont des modes de l'étant, ou quelque chose de l'étant, par l'activité de l'intellect qui cause une certaine mesure extrinsèque qui entoure ou englobe les choses[2]. C'est pourquoi, ces catégories sont dites *circa*, auprès des choses, aux alentours des choses, autour des choses, en tant que formes survenues de l'extérieur et dispositions circonstancielles. La lecture métaphysique du temps par Dietrich de Freiberg montre que bien que celui-ci ne soit pas une chose naturelle, il demeure bien réel[3], car il est quelque chose de l'étant. La réalité du temps est constituée sur le

---

[1] DORP, III, (37), p. 159 : « Tertio modo sunt quaedam, quae se habent ad dictas motiones sive rerum naturales operationes sive earum principia, immo potius ad ipsam substantiam, secundum rationem istarum naturalium dispositionum quasi circumstantialiter. Unde fit, ut ipsa re et intellectu praedictas naturas secumferant in disponendo substantiam, agente tamen intellectu eis entitatem, quae principialiter et formaliter significatur per nomen, qua etiam secundum proprias rationes ordinantur in determinatis et propriis generibus. Et ista sunt sex rerum genera, quae auctor *Sex Principiorum* dicit formas extrinsecus advenientes ; de quibus dicit Boethius in I. *De Trinitate*, quod huiusmodi non significant aliquas res, sed rerum circumstantias. »

[2] DORP, V (48), p. 195 : « Deinde circa autem huiusmodi entia naturae agit intellectus quaedam entia ut modos quosdam talium, et hoc sive per modum mensurae vel habitudinum vel circumstantiarum, ut supra dictum est. Et horum completa entitas et id quod sunt, quidquid sunt, quantum ad id, quod principialiter significatur per nomen, completive sunt ab operatione intellectus. »

[3] Le résumé de la théorie de Dietrich est donné par Nicolas de Strasbourg, in *Summa*, II, traité 9, sect. 1, qu. 5, art. 5, §1, (éd. T. Suarez-Nani), p. 35 : « Et addunt quidam, quod tempus propter hoc non debet dici res secundae intentionis, sed est res primae intentionis et res realis et quod intellectus speculativus possit causare res primae intentionis. Secundum quod tempus quantum ad esse suum formale dependeat ab anima. […] Primo igitur, quod intellectus speculativus possit constituere res primae intentionis, probant sic : Certum est, quod intellectus practicus potest constituere res primae intentionis et res reales sicut nummus, qui hodie non est pretium, cras fit pretium ; hoc facit intellectus practicus et multa talia similia, et esse pretium est esse quid reale. Ergo patet, quod intellectus speculativus non est minoris efficaciae et virtutis quam practicus. Ergo si potest practicus, poterit etiam speculativus, immo et plus poterit quam practicus. », voir : DNPC, IV, 12, p. 261. Ces éléments sont repris par Eckhart, in *Quaestio parisiensis*, I, § 4, LW V, p. 40 : « Veritas autem ad intellectu important vel includens relationem. Relatio autem totum suum esse habet ab anima et ut sic est praedicamentum reale, sicut quamvis tempus suum esse habet ab anima, nihilominus est species quantitatis realis praedicamenti. » ; cf. T. Suarez-

fondement de l'expérience intime que l'âme fait du mouvement. C'est ainsi que Dietrich de Freiberg démontre que l'âme constitue des choses de première intention, ce qui est l'objet du *De origine*, avec lequel s'accorde la démonstration du *De natura et proprietate continuorum*.

Nani, *Tempo ed essere nell'autunno del Medioevo. Il* De tempore *di Nicola di Strasburgo e il dibattito sulla natura ed senso del tempo agli inizi del XIV secolo,* Amsterdam, Grüner Verlag, 1989.

Conclusion partielle de la deuxième partie

Cette enquête sur les objets constitués par l'intellect révèle la mesure et la portée de l'activité constitutive de l'intellect, ainsi que la manière dont elle s'opère. L'intellect intervient en tant que principe causal auprès des passions par soi de l'étant, non pas des propres qui dérivent naturellement de l'espèce, mais de ceux qui proviennent des principes formels de la substance, l'Un et le multiple. L'Un, le principe du nombre, exige la constitution de l'âme, qui introduit de la distinction dans le réel. En effet, l'étant ne peut pas être pour lui-même un principe de distinction, puisque en dehors de l'étant, il n'y a rien qui puisse faire office de différence, il faut nécessairement que ces propriétés transcendantales s'obtiennent par une privation réelle introduite dans le sujet par l'intellect. Le passage de la définition de l'Un de ce qui est indivisé en soi et divisé de tout autre, à indistinct en soi-même et distinct de tout autre, ouvre la voie à une interprétation noétique de sa fonction et de son rôle. L'Un est le principe de la distinction et la raison de la différence formelle au sein du réel. L'intellect saisit les choses en tant qu'unes, distinctes et différenciées les unes des autres. Dietrich confère à l'Un une négativité indépassable qui, en tant que réellement distinct de tout autre (*aliud quid*), produit une certaine information grâce à laquelle la chose est saisie dans sa quidité. L'intellect distingue la chose et la raison formelle de cette même chose, ce qui permet de saisir ses principes formels et sa définition[1].

L'intellect est également la cause des passions par soi relatives, comme l'action et la passion, la cause et le causé. Bien que ces mouvements relèvent évidemment de la physique, le rapport qui les lie, peut être reconduit aux propriétés par soi de l'étant, et doit être le fait de l'intellect. Ainsi l'intellect intervient auprès des dispositions relatives et de tout ce qui introduit un certain rapport (*respectus*) entre deux étants. Ce rôle constitutif doit cependant être nuancé, et ce, sur plusieurs plans. D'abord, Dietrich soutient que l'intellect opère auprès

[1] DORP, II (15), p. 148 : « Intellectus igitur noster agens primo et originaliter virtute sua universali et maxime formali, deinde autem intellectus possibilis factus in actu quoad apprehensionem rei quantum ad suam quiditatem et formalem eius rationem, sic, inquam, factus in actu secundum determinatam formam ex rei quiditate elicit huiusmodi entia et agit entitatem in eis, ut haec sit prima formalis ratio entitatis eorum, quia sunt entis secundum modum praedictum. Secundum hoc enim ens naturae est de intellectu quiditatis eorum et cadit in eorum definitione, et haec est prima radix et origo omnium eorum, quae sunt ab actu intellectus quantum ad id, quod sunt, et quae sunt res primae intentionis, et in quam oportet omnium talium entitatem resolvere sicut in primum principium huiusmodi generis entium, quod est ab operatione intellectus. »

des sept catégories relatives. Au sein de celles-ci, il cause la raison propre de la catégorie, par laquelle les prédicaments se distinguent les uns des autres. L'accident qui sert de fondement à la relation possède en son être naturel l'inhérence. Cet accident est pris sous un autre aspect, ce qui implique que l'intellect accorde à l'accident un nouveau mode par lequel la quantité ou la qualité peuvent être comprises *ad aliquid* et entrer sous la catégorie de relation. Par conséquent, l'intellect est bien un principe catégoriel et une cause réelle, puisque la catégorie se compose d'une chose et d'une raison prédicamentale, raison qui est donnée par l'intellect. Cependant, son activité se fonde sur l'existence première des choses de la nature, sur leur individuation pour l'Un dont la privation dépend du sujet qui la supporte et sur les dispositions naturelles qui lient les étants, ainsi que sur la réalité première des accidents (les fondements). L'intellect n'est donc pas une cause créatrice qui engendrerait de son propre fond les catégories relatives, son activité se superpose plutôt à la réalité des choses de la nature qu'elle parachève de sa perfection en leur conférant une nouvelle information.

Ainsi, il faudrait comprendre l'opposition initiale entre la nature et l'intellect non à la manière d'une disjonction exclusive, mais inclusive. L'intellect et la nature concourent à constituer les catégories relatives, chacun dans son ordre : la nature produit le fondement et le soubassement concret de chaque catégorie, et l'intellect, la raison propre par où elle peut être nommée, intelligée, et définie. L'intellect contribue bien aux choses de première intention, extramentales et intramondaines, au sens où il leur confère un surcroît d'intelligibilité. La nature offre la matière et la réalité des catégories qui forment le fondement sur lequel s'exerce l'activité de l'intellect[1].

Les accidents de qualité et de quantité, sur lesquels se fonde la relation, lui confèrent son essence et sa réalité. L'activité de l'intellect se superpose à la raison d'étant, mais ne s'y réduit pas. En effet, les modes produits par l'intellect sont tout aussi réels que les choses auxquelles ils s'attribuent. La nature et l'intellect coopèrent dans la constitution du domaine catégoriel : la première cause *originaliter*, c'est-à-dire qu'elle est la racine, la source, l'origine de la catégorie, et le second cause *completive*, il apporte un complément formel ou un surcroit d'intelligibilité à la nature. C'est pourquoi, il convient de nuancer l'étendue du pouvoir constitutif accordé à l'intellect en tant qu'il n'opère pas comme une cause totale, mais en tant que cause partielle. L'objet causé est la raison formelle qui confère aux catégories une

[1] DA 7 (4), p. 70 : « Quantum ad propositum autem specialiter nunc attendum de accidentibus novem generum praedicamentorum et praecipue de quantitate et qualitate, quae sunt quasi radices et fundamentua aliorum septem generum. »

certaine information permettant de les distinguer les unes des autres, et de les ordonner essentiellement à la substance dont elles procèdent. La coopération de la nature et de l'intellect dans la constitution des catégories peut être reconduite au couple matière/forme.

La constitution catégorielle de l'intellect peut être caractérisée de constitution modale. En effet, l'intellect prend les accidents sous un certain mode et fait exister la dimension de l'*ad aliquid*. De même, les six principes sont des modes extrinsèques qui déterminent les choses en vertu d'une comparaison entre la substance et autre chose qu'elle-même. Parce qu'elles sont toutes des formes survenues de l'extérieur, elles exigent une mise en rapport que la nature laisse indistincte dans son ordre. L'intellect prend l'étant sous un nouvel aspect et constitue cette nouvelle modalité. Cette constitution intellective est modale, ensuite, parce qu'elle se réalise selon une certaine activité de mesure, ce qui est patent dans le cas du temps. Or cette mesure est une chose d'intention première, qu'il ne faut pas entendre au sens du poids ou de la grandeur, c'est-à-dire des mesures naturelles de chaque chose. L'intellect constitue des mesures qui sont tout aussi réelles que les mesures physiques. Les exemples que donne Dietrich à plusieurs endroits sont issus de la philosophie pratique et du droit. Dans les affaires juridiques, l'intellect pratique pose la valeur de l'argent, des pièces de monnaie, ou accorde à chaque chose un prix. De même, cet intellect pratique institue des droits positifs[1]. Dietrich s'appuie sur les autorités d'Augustin et de Justinien pour montrer que certaines lois ne sont pas au nombre des lois naturelles, elles sont décidées par convention par les hommes, ainsi le droit de propriété n'est pas fondé sur un lien physique, mais par l'acte de l'esprit qui rapporte un sujet à ses possessions. De même, l'usufruit, les servitudes ou le droit de créance ne sont établis que par des dispositifs juridiques, et bien qu'ils ne soient inscrits dans la nature, ils possèdent tout autant de réalité effective que le droit naturel. En effet, les lois positives impliquent un certain nombre de droits et devoirs reconnus par tous, et produisent des effets dans la mesure où ceux qui viendraient à les enfreindre sont susceptibles d'être punis. De même, le prix, la valeur accordée aux choses, est objectif, bien qu'il ne soit pas donné par la nature, il est posé par l'esprit, en particulier la valeur conventionnelle accordée à l'argent. Il y a donc des propriétés qui sont réelles sans être le fait de la nature, et l'argument

[1] Le passage le plus clair que l'on trouve est celui du *De ratione potentiae*, (19), p. 380-381 : « Quoad intellectum practicum patet per exemplum Augustini *De Trinitate* in fine, de nummo, qui relative dicitur in eo, quod est pretium, quod non est nisi determinante ratione practica, quae est determinativa et praeceptiva, quae pertinent ad vitam sive convictum hominum. Et huiusmodi sunt omnia jura positiva, quae apud legistas "res incorporales" dicuntur, ut sunt servitutes praediorum et similia talia. Quod opus practicae rationis tam ratum est, et etiam transgressores quandoque morte damnentur. Et quia huiusmodi sunt ab opere rationis, ideo huiusmodi nullam mutationem realem afferunt his rebus, circa quas innovantur, ut dicit Augustinus de nummo. »

de Dietrich consiste à montrer que si l'intellect pratique peut imposer de telles déterminations ou mesures sur le réel, si la raison pratique peut fonder le droit de propriété ou le *dominum*, il s'ensuit que l'intellect théorique, en raison de sa supériorité, le peut *a fortiori* :

> Il en va de même pour l'intellect spéculatif dont l'activité porte sur les étants et les propriétés des étants en tant que tels. De même, en effet, que dans la pratique, on se fonde sur la raison de la fin pour déterminer certaines de nos conventions relatives aux réalités qui sont en vue d'une fin, – que l'on songe à la monnaie ou au fait que tel serf soit assigné à tel domaine, etc. De même, l'intellect spéculatif se fonde sur les principes ou la nature propre des étants pour déterminer certains modes relatifs à ces étants eux-mêmes, modes qui, dis-je, ne sont pas seulement des réalités de seconde intention, mais vraiment des réalités de première intention, bien qu'ils ne soient pas des dispositions naturelles et réelles des choses en ce qu'ils seraient principes des actions et passions, qui ont, elles, la nature pour principe. Et puisqu'il n'existe pas d'autre principe que la nature et l'intellect, – et la nature n'est pas le principe de telles réalités–, il faut bien nécessairement que l'intellect en soit le principe. En effet, de telles réalités découlent de la raison propre des choses ; or la nature ne distingue pas entre la chose et la raison de la chose, d'où il s'ensuit qu'elle ne peut pas en être le principe[1].

À partir des prérogatives de l'intellect dans la philosophie pratique et le droit, Dietrich établit que la réalité de ces choses ou de ces modes réels, ne précède pas l'opération de l'intellect qui les institue. En effet, le prix, la valeur, les droits positifs sont postérieurs à l'opération de l'intellect pratique. Puisque l'intellect spéculatif est supérieur en dignité à l'intellect pratique, l'hypothèse qu'il puisse causer des réalités de première intention est corroborée. Ainsi il démontre que l'intellect, en distinguant la chose et la raison de la chose, produit certains modes réels auprès des choses qui ne s'ajoutent pas à l'étant comme une nouvelle qualité ou un nouvel étant. En effet, ils n'apportent pas un supplément d'être, mais un nouveau mode par où peuvent être signifiés positivement et qui correspond à une modalité réelle d'une chose extramentale.

---

[1] *De rat. pot.* (20), p. 381 : « Similiter etiam se habet circa intellectum speculativum, qui negociatur circa entia et proprietates entium inquantum huiusmodi. Sicut enim in practicis ex ratione finis determinantur aliqua de praedictis circa res, quae sunt ad finem, puta quod tale sit nomisma vel quod tali praedio talis servus imponatur et similia, sic intellectus speculativus ex principiis entium vel ex propriis naturis entium determinat aliquos modos circa ipsa entia, modos, inquam, non solum qui sunt res secundae intentionis, sed qui vere sunt res primae intentionis, quamvis non sint naturales et reales dispositiones rerum in eo, quod sint actionum vel passionum principia, quarum principium est natura. Et cum non sit aliud principium quam natura et intellectus, et natura non est principium talium, necessarium est, quod sit intellectus principium. Talia enim elicuntur a propria ratione rerum ; natura autem non distinguit inter rem et rationem rei ; unde natura non est principium talium. » On trouve le même argument en DA, 3 (4), p. 55-57 et DNPC, IV (12), p. 261 où Dietrich évoque la constitution par la raison pratique dans le cas de la mesure, du prix et des droits positifs.

Troisième partie
La constitution quiditative de l'étant

Introduction

Le cinquième chapitre du *De origine* est certainement le plus connu et le plus commenté du traité[1]. L'originalité de la thèse qu'il développe, démontrant « comment l'intellect a le mode d'un principe causal à l'égard de certains étants, en cela que certains étants de première intention sont constitués par l'opération de l'intellect, selon les Péripatéticiens »[2] , en a fait sa célébrité, en même temps qu'elle a lancé la redécouverte de son auteur par le travail d'édition et de commentaire par l'école de Bochum entre 1973 et 1985. Dès l'ouverture, Dietrich de Freiberg explique que cette thèse selon laquelle « certains étants, qui sont des choses de première intention ordonnables dans un genre sont constituées par l'intellect » a « auparavant été supposée et démontrée d'une certaine manière »[3]. En effet, elle a déjà été abordée plusieurs fois au cours de la démonstration dans les chapitres antérieurs[4]. L'intellect exerce-t-il son activité sur l'étant en tant que tel, la chose réelle extrinsèque, la totalité de l'étant ou sur l'intention de cette chose ? Dans les propos préliminaires à ce nouveau chapitre, Dietrich emploie la même ligne démonstrative : puisqu'il n'y a que deux sortes de principe dans le réel, la nature ou l'intellect, ce qui n'est pas causé par la nature doit bien dépendre, d'une certaine manière, de l'intellect. Dans des termes très proches des formulations de la première partie du traité, Dietrich affirme que tout ce qui est constitué par l'intellect n'est pas une chose de seconde intention. Ceci implique que le corollaire de l'activité constitutive de l'intellect n'est pas une chose d'intention seconde, une chose de raison dont l'être serait seulement dans l'appréhension[5]. L'intellect ne cause pas que des êtres

---

[1] L'article de K. Flasch « Kennt die mittelalterische Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens ? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg » paru en 1972, dans *Kant Studien*, 63, p. 182-206 a émis un parallèle audacieux entre la noétique de Dietrich de Freiberg et l'ego transcendantal kantien en montrant que l'idée que le sujet de la pensée, le Je, puisse être l'origine de l'objectivité des choses était d'une certaine manière déjà (pré-)conçue au Moyen Âge. Bien que K. Flasch soit revenu à plusieurs endroits sur cet article, en se défendant notamment d'avoir soutenu que Dietrich de Freiberg soit un précurseur de Kant, son hypothèse demeure toujours philosophiquement stimulante.

[2] DORP, V, p. 181 : « In quo ostenditur, quomodo intellectus respectu aliquorum entium habeat modum causalis principii eo, quod quaedam sunt entia primae intentionis, quae constituuntur operatione intellectus secundum Peripateticos. »

[3] DORP, V, (1), p. 181 : « Considerandum autem et hoc, quod supra suppositum est et aliquo modo ostensum, scilicet quod entia aliqua, quae sunt res primae intentionis ordinabiles in genere, constituuntur per intellectum. »

[4] DORP, I (18-20), p. 142-143 ; 2 (14-17), p. 147-148 ; 2 (50-51), p. 156 ; 3 (7), p. 159.

[5] DORP, V (3), p. 182 : « Constat autem, quod huiusmodi entia non sunt res secundae intentionis ; igitur secundum eosdem philosophos aliqua entia constituuntur per actum intellectus et non omne, quod constituitur operatione intellectus, est res secundae intentionis » ; cf. DORP, I (19), p. 143 : « Non enim omnia, quae sunt ab operatione intellectus, sunt res secundae intentionis, sed solum ea, quae sic sunt ab actu intellectus, ut sint

de raison. De ce fait, l'intellect est au principe de certaines choses de première intention, concept sur lequel il nous faudra revenir puisque cette expression peut désigner à la fois la chose réelle et l'intellection de cette même chose, son concept correspondant, et recèle de ce fait une certaine ambiguïté. Or la première occurrence de ce raisonnement disjonctif démontrait que certaines propriétés de l'étant ne sont pas prises dans le processus finalisé qui caractérise le domaine physique. Elles doivent par conséquent être reconduites à un autre type de principe, et ce dernier ne peut être que l'intellect. Ici Dietrich explicite cette perfection que l'étant acquiert par l'activité de l'intellect, il n'argumente plus à partir du mouvement finalisé, mais de la triade entre la chose, sa raison formelle et son nom :

> Il a été dit auparavant la façon dont ce type d'étant, en ce qui concerne ce qui est signifié formellement et principalement par le nom, ne peut être par un acte de la nature. Puisqu'il n'y a dans la totalité de l'étant d'autre principe que la nature ou l'intellect, si la nature n'est pas le principe causal de ces étants, il faut bien nécessairement que ce soit l'intellect[1].

Or la démonstration principale du traité, qui porte sur l'origine et la raison des catégories, semble s'être conclue à la fin du troisième chapitre. On peut alors légitimement se demander quel est le lien logique entre ce cinquième chapitre et le reste du traité. N'est-il qu'un appendice sur une question plus spécifique ou une digression sur un problème corollaire ? Comment ce chapitre s'intègre-t-il dans l'économie démonstrative du traité ? Tout d'abord, sa construction est différente des précédents puisqu'elle suit l'ordre de la question scolastique, ce qui lui confère une certaine autonomie argumentative au regard de l'ensemble du traité. Dans un premier temps, Dietrich passe en revue quatre objections[2], puis il analyse les quatre causes aristotéliciennes avant d'en venir à la démonstration proprement dite de la thèse, en montrant tout d'abord que l'intellect a une nature de cause par rapport à certains étants[3], et ensuite, le genre de cause qui revient à l'intellect et la modalité sous laquelle il exerce son activité[4]. Ceci l'amène à distinguer les choses de première et de seconde intention.

---

formae habentes se ex parte rationis, sub quibus res fiunt rationabiles, nec consideratur in eis, quod sint aliquid entis naturae, unde et convenienter dicuntur res secundae intentionis et res rationis. »

[1] DORP, V (1), p. 181 : « Dictum est enim supra, qua ratione huiusmodi entia quantum ad id, quod formaliter et principaliter significatur per nomen, non possunt esse ab actu naturae. Cum autem non sit principium in universitate entium nisi vel natura vel intellectus, si natura non est, necesse est intellectum esse horum entium causale principium. »

[2] DORP, V (4), p. 182: « Sed non videtur possibile, quod intellectus sit aliquorum entium constitutivum principium ». S'ensuit l'énoncé des quatre objections à la thèse proposée, in DORP, V (5-8), p. 182.

[3] DORP, V (16), p. 184 : « Visis modis causarum considerandum, utrum intellectus habeat rationem causae respectu aliquorum entium; et, si sic, secundum quod genus causae. » Ce moment argumentatif s'étend des §17-43 et s'article en plusieurs temps sur lesquels nous reviendrons plus en détail dans le commentaire.

[4] DORP, V (44), p. 193: « Potest nihilominus secundum praedicta videri, quod genus causae in huiusmodi attendatur. » Cette démonstration se prolonge jusqu'au § 55.

Enfin, Dietrich répond aux objections posées antérieurement et conclut la question[1]. Les derniers paragraphes constituent une discussion sur les trois sciences spéculatives, la métaphysique, les mathématiques et la physique[2].

Notons déjà que, bien que le problème de la constitution intellective ait bien été abordé dans les chapitres antérieurs, la démonstration concernait d'abord et premièrement les genres généraux de l'être et les premières parties de l'étant, les catégories. La problématique noétique n'y était alors traitée que de manière latérale et pour ainsi dire seconde, à l'occasion des transcendantaux ou des catégories relatives et circonstancielles. Le cinquième chapitre, en revanche, examine en propre et directement le versant noétique du problème. Ceci signifie que la problématique noétique qui n'a été exposée que de manière négative, et en creux, au cours des quatre premiers chapitres est à présent l'objet d'une démonstration positive. Un deuxième problème demeure, à savoir si la constitution mise en valeur à propos de la dérivation des catégories est identique à celle qui est explorée dans ce dernier chapitre. Nous avions qualifiée la première de constitution modale, dans la mesure où l'intellect constitue le mode de la catégorie et non la chose catégorielle en elle-même, comme nous l'avions vu au sujet des relations où l'intellect est la cause de la raison propre de la catégorie par où elle se distingue des accidents en ce qu'elle en forme une certaine modalité, celle de l'*ad aliquid*. Au niveau des six catégories relatives, le rôle constitutif attribué à l'intellect est également modal, puisqu'il s'agit de déterminer un certain mode, au sens des formes survenues de l'extérieur, des circonstances des choses. L'intellect intervient dans la constitution de telles catégories en ce qu'il détermine la chose en la mesurant. Cette caractérisation confère à la substance une modalité sous laquelle elle est intelligée. De la sorte, le problème de la constitution intellective s'insère dans la problématique générale du traité qui reconduit l'étant et les propriétés de l'étant à leur principe : l'intellect est le principe des catégories relatives au sein desquelles il produit la raison propre par où elles peuvent être nommées, intelligées et définies.

Notre dernière partie étudie en propre le versant noétique du cinquième chapitre du *De origine* et tente de résoudre le problème du pouvoir constitutif de l'intellect vis-à-vis des catégories, les accidents de l'étant par rapport à celui qu'il exerce à l'égard de l'étant en tant que tel. Tout d'abord, il conviendra d'élucider si l'intellect agit en tant que cause ou principe

[1] DORP, V (56-59), p. 198-199.
[2] DORP, V (60-67), p. 199-201.

par rapport à ces étants, distinction que l'expression « principe causal »[1] tend à obscurcir. C'est pourquoi, il faudra déterminer le type de causalité que l'intellect est susceptible d'exercer sur ses objets, ce qui permettra de mettre en lumière l'articulation qu'opère Dietrich entre la psychologie et l'épistémologie. Le problème que soulève cette dernière partie est celui de la connaissance des choses sensibles, et plus précisément de leur essence et de leur quidité. Quelle connaissance peut obtenir l'âme humaine, selon quelle modalité s'acquiert-elle ? Or il y a entre l'intellect et la chose concrète un écart et une distance réels, puisque la puissance de connaître est absolument immatérielle, alors que les choses singulières sont corporelles. Les auteurs du Moyen Âge ont produit de nombreuses solutions pour répondre au problème du dualisme, notamment la théorie de l'abstraction provenant d'Aristote et réinterprétée au prisme d'Avicenne et d'Averroès, selon un processus progressif d'actualisation et d'épuration graduelle des espèces sensibles en espèces intelligibles[2]. Ce schéma noétique met en question le rapport du connaissant au connu, s'agit-il d'une assimilation, d'une identification ou d'une pure ressemblance ? Si l'espèce intelligible ainsi produite est le doublon exact, la réplique psychique parfaite de la réalité sensible, ne connaît-on alors que par représentation ? Une autre solution, d'inspiration augustinienne et néoplatonicienne, met en place une théorie de la connaissance fondée sur l'innéisme des exemplaires parfaits dans l'âme qui permettent de saisir les singuliers sous la raison des Idées que l'âme précontient toujours déjà. Dès lors, comment l'idéalisme présupposé par cette théorie peut-il assurer que l'acte de connaître possède bien une référence réelle, la chose singulière que je vois, et précise, cet individu-ci plutôt que celui-là ? Comment garantir l'objectivité d'une connaissance qui tire son origine de la sphère subjective ? À ceci s'ajoutent les problèmes afférents à l'unité du processus de connaissance entre la sensation, les puissances sensitives ou sens internes et la sphère de l'intellect. La connaissance dérive-t-elle

---

[1] DORP, V, p. 181 : « In quo ostenditur, quomodo intellectus respectu aliquorum entium habeat modum causalis principii » ; DORP, V (27), p. 188 : « Quod autem secundum hunc modum intellectus habeat rationem et modum causalis principii respectu sui obiecti, patet » ; DORP, V (30), p. 189 : « Et secundum hoc habet aliquo modo rationem et modum principii causalis respectu obiecti proprii in eo, quod est quid et habet esse quiditativum» ; DORP, V (31), p. 189 : « Cum ergo istae partes sint per se et essentialia principia huiusmodi rei, quae est homo, patet etiam ex paulo ante dictis, quod intellectus potius habet rationem causalis principii respectu rerum sive obiectorum propriorum quam e converso» ; DORP, V (35), p. 190 : « Quod autem intellectus habeat modum et rationem causalis principii respectu entium modo praedicto, videtur innuere Philosophus in IV *Metaphysicae* » ; DORP, V (43), p. 193 : « Patet, quod intellectus habet aliquo modo rationem causalis principii respectu rerum » ; DORP, V (58), p. 199 : « Unde huiusmodi magis habent rationem principii passivi respectu sui obiecti, intellectus autem magis rationem causalis principii, ut supra dictum est, nec oportet in hoc immorari modo. »

[2] K. Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham*, Brill, Leiden–New York–Copenhague–Cologne, 1988, p. 1-28 ; L. Spruit, *Species Intelligibilis, From Perception to Knowledge*, *I. Classical Roots and Medieval Discussions*, Leiden, Brill, 1994, p. 4-255. L. Spruit classe de Dietrich de Freiberg comme un penseur néoplatonicien et met l'accent sur l'influence proclusienne dans sa théorie des espèces intelligibles, p. 247-253.

empiriquement de la sensation, ou est-elle engendrée de manière indépendante par le dynamisme productif de la pensée ? Il s'agit d'évaluer le type de noétique défendue par Dietrich de Freiberg dans *De origine* par rapport aux influences qu'il reçoit et aux modèles concurrents d'explication de la théorie de la connaissance humaine. C'est afin de résoudre le problème de la rencontre entre l'intellect et la réalité extramentale que Dietrich formule la thèse du pouvoir constitutif de l'intellect. Celle-ci porte en son sein l'idée d'une activité de l'esprit qui semble difficilement s'accorder avec la passivité qu'implique le processus d'abstraction.

Il est vrai que la noétique défendue dans *De intellectu et intelligibili* et *De visione beatifica* est empreinte d'un néoplatonisme qui prend sa source dans les écrits d'Augustin, du Pseudo-Denys l'Aréopagite et du *Liber de causis*. Dans ces traités, Dietrich développe une conception originale du rapport de l'intellect à l'objet connu, dans la mesure où l'intellect agent, image de Dieu, est l'exemplaire et la similitude de l'étant en tant que tel[1]. Mais cette théorie de la connaissance traite des propriétés de l'intellect en tant qu'intellect, pris en soi, par où il est compris comme intellect par essence en acte. Aussi ce mode de connaissance convient aussi bien à l'intellect agent qu'aux Intelligences séparées et à Dieu qui sont pris dans un processus d'émanation et une hiérarchie intrinsèque. Or, s'il est établi que Dietrich défend dans *De origine* un projet de métaphysique comme ontologie générale, indépendante de la théologie rationnelle, dont l'objet est la raison d'étant abstraction faite de sa référence au Premier principe, on peut alors légitimement se demander si la noétique exposée dans le V^e^ chapitre du *De origine* est identique à celle des *De intellectu et intelligibili*, *De visione beatifica* ou de la *Quaestio utrum in Deo sit aliqua vis inferior intellectu*. L'argument que nous allons défendre dans cette partie est que ce V^e^ chapitre est le revers épistémique de

[1] Outre les articles déjà mentionnés de K. Flasch, de nombreuses études sur la noétique de Dietrich de Freiberg mettent en avant son néoplatonisme : B. Mojsisch, *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg*, Hambourg, Felix Meiner Verlag, 1977 ; K. Flasch, « Zum Urprung der neuzeitlichen Philosophie im späten Mittelalter, Neue Texte und Perspektiven », *Philosophisches Jahrbuch*, 85, 1978, p. 1-18 ; *Id*., « Procedere ut imago – Das Hervorgehen des Intellekts aus seinem göttlichen Grund bei Meister Dietrich, Meister Eckhart und Berthold von Moosburg », in K. Ruh (dir.), *Abendländische Mystik im Mittelalter*, Symposium Kloster Engelbert 1984, Stuttgart 1986, p. 125-134 ; F.-X. Putallaz, *La Connaissance de soi au XIII^e^ siècle*, Paris, Vrin, 1991, p. 303-377 ; P. Magnard, « Pour une métaphysique de l'esprit », in P. Magnard (dir.) *Métaphysique de l'esprit*, Paris, Vrin, 1996, p. 39-62 ; A. de Libera, *La Mystique rhénane*, Paris, Cerf, 1999, en particulier le chapitre V, p. 163-229 ; B. Mojsisch, « The Theory of Intellectual Construction in Theodoric of Freiberg », *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, N° 2, 1997, p. 69-81 ; M. Führer, « The Agent Intellect in the Writings Meister Dietrich and its Influence on the Cologne School », *Dietrich of Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie, Naturwissenschaft*, Grüner Verlag, Amsterdam, 1999, p. 169-179 ; B. Mojsisch, « Konstruktive Intellektualität. Dietrich von Freiberg und seine neue Intellektheorie », in J. A. Aerstens (dir.), *Geistleben im 13. Jahrhundert*, Miscellanea Medievalia, Band 27, Walter de Gruyter, Berlin New York, 2000, p. 70-78.

l'ontologie mise en place dans les chapitres précédents et relève du même projet métaphysique : la science des substances composées et des essences prises dans une matière. Cette gnoséologie revient à une substance composée d'âme et de corps, l'homme, et non à l'intellect pris en tant que tel, en acte et par essence. Par conséquent, l'idéalisme de Dietrich de Freiberg ou son néoplatonisme, doivent être mis en question, dans la mesure notamment où le *Liber de causis* n'est pas mobilisé et où l'auteur sépare les enquêtes des *De origine* et *De intellectu*[1]. La théorie de la connaissance en présence dans *De origine* est un idéalisme modéré qui tient davantage aux influences d'Augustin et à la lecture du grand commentaire au *De anima* d'Averroès, qu'à une analyse proclusienne ou dionysienne du processus de connaissance.

[1] DORP, V (68), p. 201 : « Posset etiam ex praedictis modo corollario trahi, utrum videlicet intelligamus entia separata vel etiam singularia. Sed hoc magis opportunum est tractatui *De intellectu et intelligibili*, qui congruo ordine hunc sequi debet, si placuerit Domino. »

Premier chapitre

Enquête préliminaire : la théorie de la causalité

Le cinquième chapitre du *De origine* démontre le rôle constitutif de l'intellect à l'égard de l'étant et envisage le type de causalité qui lui revient. Il s'ouvre sur un exposé sur les quatre causes qui sert de préalable à cette démonstration : avant d'interpréter le type de causalité qu'exerce l'intellect, Dietrich expose la subordination et l'ordonnancement des quatre causes. Force est de constater dans un premier temps que le modèle de classification des causes ne recoupe pas celui qui a été donné dans le premier chapitre du traité, où la causalité physique s'insérait dans un cadre ontologique plus large, celui des modes de principe ou des manières dont quelque chose peut être au commencement d'autre chose. Dans ce premier chapitre, la théorie de la causalité a pour point de départ une réflexion métaphysique sur la déclinaison de la raison d'étant et propose un modèle explicatif sur la façon dont un étant vient à l'être. Par conséquent, la théorie de la causalité subit une inflexion notable, initiée par Avicenne[1], pour qui les causes ne sont pas comprises comme les principes des changements physiques et du mouvement, mais comme des principes d'être qui conditionnent l'existence d'un étant. Dietrich de Freiberg réélabore le concept de cause de son acception physique première, exposée par Aristote, en un principe ontologique d'existence[2]. Une cause n'est pas seulement le principe du mouvement, mais ce dont dépend l'existence de quelque chose.

Ainsi la théorie de la causalité de Dietrich de Freiberg fait subir un infléchissement notable au concept de cause. Si une tentative de classifier les quatre causes se trouve déjà chez Aristote, Dietrich les ressaisit dans une verticalité : il ne s'agit pas simplement d'une nomenclature des quatre causes, mais bien d'un ordonnancement sur le modèle d'une hiérarchie et d'une subordination des causes les unes aux autres. Ce modèle de subalternation des causes demeure bien novateur par rapport aux deux principaux exposés aristotéliciens de

[1] La transformation du concept de cause de principe physique du mouvement à son interprétation métaphysique comme cause de l'être (*causa fiendi* ou *causa essendi*) se trouve dans le livre VI de la *Métaphysique* d'Avicenne : Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*. V-X, éd. Van Riet, Louvain, Peeters, Brill, 1980, p. 291-348.

[2] J. Jolivet, « La répartition des causes chez Aristote et Avicenne : le sens d'un déplacement », in J. Jolivet, Z. Kaluza, A. de Libera (dir.), *Lectionum varietates. Hommage à Paul Vignaux*, Paris, Vrin, 1991, p. 49-65.

la causalité, la *Physique*, II, 3 et la *Métaphysique*, V, 2. Outre la transformation du concept de cause du principe physique du mouvement à celui métaphysique d'être, Dietrich hérite d'innovations conceptuelles provenant des créationnismes chrétiens et islamiques, qui permettent de penser à de nouveaux frais le rapport entre la cause première, Dieu, et les causes secondes. C'est précisément dans cette perspective qu'il faut examiner la puissance constitutive dévolue à l'intellect au regard de la création divine, pour discerner la théorie de la connaissance présentée dans *De origine* de la fonction cosmologique que l'intellect revêt par son appartenance à l'*ordo rerum*. En ce sens, il faut comparer la hiérarchisation des causes proposée par Dietrich dans ce traité de celle qu'il met en place dans le *De animatione caeli* où l'intégration des acquis néoplatoniciens, d'obédience dionysienne et proclusienne, lui permet de forger l'un de ses concepts les plus originaux : la cause essentielle. Cette théorie de la causalité essentielle se retrouve-t-elle dans *De origine* ? L'intellect opère-t-il en tant que cause essentielle vis-à-vis de l'étant ? L'introduction de la cause essentielle donne lieu à un réaménagement de la théorie de la causalité reçue d'Aristote, via les commentaires d'Avicenne et d'Averroès. L'étude des causes est une étape nécessaire pour mesurer l'influence et la portée des écrits néoplatoniciens sur la noétique de Dietrich, qui, si elle est clairement affirmée dans *De intellectu et intelligibili* et *De visione beatifica*, semble être présente de manière beaucoup moins prégnante dans *De origine*.

Or la théorie de la causalité proposée dans le V^e^ chapitre appelle deux remarques. Il faut souligner d'abord que les deux systématisations présentées dans *De origine* ne se recoupent pas : dans le premier chapitre, le critère de distinction entre les causes est le rapport d'intériorité ou d'extériorité que le principié entretient avec le principe, qui divise les causes extrinsèques, la cause efficiente et la cause finale, proprement dénommées causes, et les causes intrinsèques, forme et matière, les éléments. Notons que dans les propos liminaires à une question portant sur le rôle constitutif de l'intellect, Dietrich promeut un nouveau critère d'ordonnancement des causes, celui de l'acte et de la puissance. Ceci permet premièrement d'inférer que la relation entre l'intellect et son objet sera comprise sur le schéma d'une actualisation qui suppose la réinterprétation de la cause efficiente de cause agente du mouvement en pure efficience. Deuxièmement, remarquons que si le premier critère valait pour la dérivation des catégories, ce n'est pas sur ce modèle que s'explique le rapport de l'intellect à ses objets. Ceci permet de formuler l'hypothèse que le rôle constitutif de l'intellect à l'égard des catégories relatives n'est pas identique à celui qu'il exerce sur l'étant en tant que tel. Il n'y aurait donc pas une, mais deux opérations de constitution de l'intellect

vis-à-vis de l'étant. Il faudrait alors séparer la constitution catégorielle de la constitution quiditative de l'étant. Dans le préambule à ce chapitre, Dietrich de Freiberg change de paradigme explicatif et met en valeur le couple notionnel acte/puissance. Il faudra prendre garde de distinguer, avec lui, la constitution des principes de l'étant de celle de l'étant lui-même, ce qui permettra en retour de séparer deux régimes de causalité.

1) La classification des causes selon l'acte et la puissance

a) La matière

Le critère de classification des causes mis en place dans le V^e^ chapitre repose sur la distinction entre les causes qui sont en acte et en puissance, ce qui n'est pas en soi très original puisque Aristote[1] les avait déjà rangé sous ce critère, suivi par Albert le Grand[2] et Thomas d'Aquin[3]. Il n'y a qu'une seule cause selon la puissance, la matière[4] et ce qui peut être assimilé à la matière. L'acception que donne Dietrich à la matière et sa compréhension sous le genre de la puissance n'est pas nouvelle : c'est ainsi qu'Aristote la définit, ce qui est classiquement repris tant dans le *Commentaire à la Physique* d'Averroès que dans *De principiis naturae* de Thomas d'Aquin. La matière est en puissance, elle est l'élément potentiel du réel qui ne porte en soi aucune détermination. En attente de prise de forme, elle est pure puissance des contraires. Dietrich insiste sur le fait que la matière n'existe pas indépendamment de la forme, aussi bien pour les choses physiques que pour les artefacts, impliquant par là que la pure matière première absolue n'existe pas et que la matière n'a de

[1] Aristote, *Physique*, II 7 198a 24-27.
[2] Albert le Grand, *Metaphysica*, V, tract. 1, chap. 2, éd. Geyer, p. 212.
[3] Thomas d'Aquin, *De principiis naturae*, chap. 4, éd. Léonine, p. 45 : « Materia autem non concidit cum aliis, quia materia, ex eo quod est ens in potentia, habet rationem imperfecti, sed aliae causae cum sint actu, habent rationem perfecti ; perfectum autem et imperfectum non concidunt in idem » ; *Ibid*., chap. 5, éd. Léonine, p. 46 : « Item causarum quaedam est actu, quaedam potentia. Causa in actu est quae actu causat rem, sicut aedificator cum aedificat, vel cuprum cum ex eo est idolum. Causa autem in potentia est quae licet non causet rem in actu, tamen potest causare : ut aedificator, dum non aedificat. Et sciendum quod loquendo de causis in actu, necessarium est causam et causatum simul esse, ita quod si unum sit, et alterum. Si enim est aedificator in actu, oportet quod aedificet ; et si sit aedificatio in actu, oportet quod sit aedificator in actu. Sed hoc non est necessarium in causis quae sunt solum in potentia. »
[4] DORP, V (10), p. 182 : « Quaedam enim sunt causae secundum rationem potentiae, ut materia vel aliquid habens rationem et modum materiae. »

réalité que dans le composé[1]. Par exemple, la pierre dont est faite la statue n'est pas une matière première absolument informe, car en tant que pierre, elle possède déjà une forme, celle de la pierre. La matière première, pure puissance d'être, n'existe pas puisque seul accède à l'existence ce qui est en acte, et que cet acte d'être ne peut être conféré que par la forme substantielle[2]. S'ensuit une réflexion sur la distinction entre la génération des formes substantielles et accidentelles qui prolonge le chapitre IV du *De origine*. Dietrich reprend la distinction thomasienne entre la génération par soi et absolue d'une forme substantielle et la génération relative d'une nouvelle forme accidentelle dans un sujet[3]. Suivant la définition aristotélicienne de la génération selon le genre du mouvement[4], Dietrich montre que ce processus ne doit pas être compris comme un passage à l'existence à partir du non-être, mais comme l'actualisation d'une forme en puissance dans la matière. Or à ces deux types de forme correspondent deux éléments potentiels : par rapport à la forme substantielle, l'âme rationnelle de l'homme, la matière est *materia ex qua*, pure puissance et pur devenir, ce à partir de quoi (*ex subiecto*) s'opère la détermination de la forme et la génération d'un nouvel homme. Par rapport à la forme accidentelle, par exemple la blancheur, la matière tient lieu de sujet qui supporte la transformation (*materia in qua*), si Socrate pâlit, la génération relative s'opère *in subiecto*, dans le sujet Socrate[5]. À ces considérations sur la génération des formes

---

[1] DORP, V (10), p. 182 : « Quamvis enim determinatis rebus determinetur propria materia secundum rationem alicuius formae, ut in natura menstruum animalibus, in artificialibus ferrum serrae et sic de aliis, hoc tamen est per accidens, inquantum ex huiusmodi est generatio » ; Thomas d'Aquin, *De princ. nat*., chap. 2, p. 41 : « Sed sciendum, quod quaedam materia habet compositionem formae : sicut aes, cum sit materia respectu idoli, ipsum tamen aes est compositum ex materia et forma ; et ideo aes non dicitur materia prima, quia habet materiam. »

[2] *De princ. nat*., chap. 2, p. 41 : « Et sciendum quod licet materia non habeat in sua natura aliquam formam vel privationem, sicut in ratione aeris neque est figuratum neque infiguratum; tamen nunquam denudatur a forma et privatione: quandoque enim est sub una forma, quandoque sub alia. Sed per se nunquam potest esse, quia cum in ratione sua non habeat aliquam formam, non habet esse in actu, cum esse in actu non sit nisi a forma, sed est solum in potentia. Et ideo quicquid est actu, non potest dici materia prima. »

[3] *De princ. nat*., chap. 1, p. 39 : « Et quia forma facit esse in actu, ideo forma dicitur esse actus. Quod autem facit actu esse substantiale, est forma substantialis, et quod facit actu esse accidentale, dicitur forma accidentalis. Et quia generatio est motus ad formam, duplici formae respondet duplex generatio : formae substantiali respondet generatio simpliciter; formae vero accidentali generatio secundum quid. Quando enim introducitur forma substantialis, dicitur aliquid fieri simpliciter. Quando autem introducitur forma accidentalis, non dicitur aliquid fieri simpliciter, sed fieri hoc ; sicut quando homo fit albus, non dicimus simpliciter hominem fieri vel generari, sed fieri vel generari album. Et huic duplici generationi respondet duplex corruptio, scilicet simpliciter, et secundum quid. »

[4] *Métaphysique*, VII, 7, 1032a 16-25 ; DORP, IV (7), p. 170 : « Primo istorum modorum tendit res ad suum complementum per viam generationis. »

[5] DORP, V (10), p. 182 : « Per se enim est generatio ex subiecto, quod est ens in potentia secundum propriam rationem; per accidens autem aliquid fit ex forma vel dispositione, quae est in subiecto » ; cf. Thomas d'Aquin, *De princ. nat*., chap. 1, p. 39 : « Sed in hoc differt : quia materia quae est in potentia ad esse substantiale, dicitur materia ex qua ; quae autem est in potentia ad esse accidentale, dicitur materia in qua. Item, proprie loquendo, quod est in potentia ad esse accidentale dicitur subiectum, quod vero est in potentia ad esse substantiale, dicitur proprie materia. Quod autem illud quod est in potentia ad esse accidentale dicatur subiectum, signum est quia ; dicuntur esse accidentia in subiecto, non autem quod forma substantialis sit in subiecto. Et secundum hoc differt materia a subiecto : quia subiectum est quod non habet esse ex eo quod advenit, sed per se habet esse

substantielles et accidentelles, Dietrich ajoute une modélisation du rapport de la cause et de l'effet, qui peut être soit nécessaire, *per se*, soit absolu et contingent, *per accidens*. Cette distinction explique que comme tel, le processus de génération des choses de la nature est contingent, bien que rapporté à sa cause (la forme substantielle) il apparaisse nécessaire[1]. Dans ce passage, Dietrich cherche à maintenir l'absolue contingence des créatures prescrite par la doctrine de la création avec la cohérence nécessaire impliquée par l'hylémorphisme aristotélicien. Pour ce faire, il emploie l'argument de la nécessité conditionnée que l'on trouve chez d'Avicenne[2] en montrant que l'existence d'une chose est en soi seulement possible lorsque l'on considère l'effet engendré, tout en étant absolument nécessaire, eu égard à sa cause.

b) Les causes selon la raison de l'acte

La fin, la forme et la cause efficiente sont réunies par le fait de receler une certaine actualité, ce en quoi elles s'opposent à la matière, l'élément potentiel du réel. En effet, la cause finale implique la perfection et l'achèvement et donc l'actualisation de l'étant, la cause formelle renvoie à l'acte d'être de l'étant, la cause efficiente détermine l'étant à être en vue d'une certaine fin[3]. Cette classification n'apporte pas de grande nouveauté par rapport à la pensée d'Aristote, interprétée par Averroès, Albert le Grand et Thomas d'Aquin[4]. Dietrich précise l'acception qu'il donne au concept de cause qui dépasse le sens de principe du mouvement et du changement physique. Les causes sont les principes des opérations réelles qui excèdent le domaine de la nature des choses engendrables et corruptibles. Cette affirmation renvoie directement aux analyses du début du traité où l'auteur donne une

---

completum, sicut homo non habet esse ab albedine. Sed materia habet esse ex eo quod ei advenit, quia de se habet esse incompletum. Unde, simpliciter loquendo, forma dat esse materiae, sed subiectum accidenti, licet aliquando unum sumatur pro altero scilicet materia pro subiecto, et e converso. »

[1] DORP, V (10), p. 182 : « Dico autem per accidens quantum ad ipsius rei existentiam, quae subsistit solum ex subiecto et forma, sive etiam quantum ad rei simplicem factionem sive generationem, quae est in instanti. Inquantum autem factio rei concernit motum, qui est a determinato principio ad determinatum finem, sic forma, quae est in subiecto, ex quo fit generatio, est per se; unde secundum hoc materia secundum determinationem talis formae cadit in definitione entium naturalium. »

[2] Avicenne, *Liber de philosophia prima*, VI, 3, éd. Van Riet, p. 318-319.

[3] DORP, V (11), p. 183 : « Finis enim importat ultimam entis perfectionem, quod constat esse secundum aliquem actum; forma vero secundum propriam eius rationem est actus entis; efficiens autem sua actualitate determinativum est entis in actu in ordine ad proprium finem »

[4] Averroès, *In Arist. phys*., I, comm. I, Venise, 1562, 6rE ; Albert le Grand, *Metaph.*, V, tract. 1, chap. 3, éd. Geyer, p. 215 ; Thomas d'Aquin, *De princ. nat*., chap. IV, p. 44 : « Et est sciendum quod tres causae possunt incidere in unum, scilicet forma, finis, et efficiens. »

acception large au terme de cause qui définit la nature comme le principe d'une opération réelle, et non seulement comme celui du mouvement et du changement – ce qui lui permet d'inclure les substances séparées dans le règne de la nature prise au sens large[1]. Par là, le maître saxon donne à sa théorie de la causalité une extension et une acception plus larges que leur application au domaine de la physique, ce qui n'est si surprenant puisqu'elle sert de préambule d'une question consacrée à la causalité de l'intellect. Les causes sont les principes des opérations réelles, ce qui inclut l'activité des substances séparées, auxquelles l'intellect, immatériel, immuable, incorruptible et séparé, appartient. Le terme clef de ce passage est celui de séparation qui est l'une des caractéristiques de l'intellect, séparé selon la nature, qui n'est ni une faculté corporelle, ni dans le corps. Par cette précision, Dietrich ouvre la compréhension de la manière dont une essence simple peut exercer une activité causale réelle à l'égard de l'étant, – ce qui est proprement l'objet de ce V^{e} chapitre.

Cependant, ce sens large du terme de causes, hérité d'Averroès[2], qui comprend les activités des substances séparées, semble entrer en contradiction avec ce qu'affirme Dietrich dans un autre traité, *De animatione caeli*, qui commence également par une étude de la causalité et par une hiérarchie des causes. Les deux systématisations des causes offertes dans *De origine* indiquent que les substances séparées sont au sens large des étants de nature, et pour cette raison, exercent une causalité efficiente et finale, tout comme les choses de la nature, mais non sur le même mode :

> Je ne parle pas ici de la fin, de la forme et de la cause efficiente dans le sens selon lequel elles sont dans les choses naturelles qui impliquent le mouvement et la matière, mais dans un sens plus large selon lequel elles se trouvent également selon leur raison propre dans les substances séparées, bien que ce ne soit pas sous la même raison que dans les choses physiques, ainsi que le montre Averroès à propos de la fin dans son commentaire au livre III de la *Métaphysique* et à propos de la cause efficiente au début du livre IV du traité *Du ciel et du monde*[3].

Dans *De animatione caeli*, qui traite des substances séparées, on lit une affirmation en sens contraire :

> On désigne quatre genres de cause communément connus, la cause matérielle, la cause formelle, la cause efficiente et la cause finale. Ces genres n'existent au sens propre que dans les étants sujets au changement et au mouvement et soumis à la génération et à la corruption des choses, selon le Philosophe au livre VIII de la *Métaphysique*. C'est pourquoi le Commentateur dit au livre III de la *Métaphysique* et au livre IV du traité *Du ciel et du monde* que la cause

[1] DORP, I, 13, p. 141.
[2] Averroès, *In Aristotelis De Caelo IV*, comm. 1, Venetiis, 1562, 234rA.
[3] DORP, V (11), p. 183 : « Dico autem hic finem, formam et efficiens non modo, secundum quod inveniuntur in naturalibus, quae concernunt motum et materiam, sed modo communiore, secundum quod secundum aliquam sui rationem reperiuntur etiam in separatis, quamvis non eadem ratione sicut in naturalibus, ut dicit Averroes de fine *Super III Metaphysicae*, de efficiente super principium *IV Caeli et mundi* »

> efficiente et la cause finale n'existent pas dans les substances séparées. De même qu'on ne trouve pas dans les objets mathématiques la raison de la fin, parce qu'il n'y a pas en eux la raison du bien, ils ne possèdent pas non plus par conséquent la cause efficiente ; de même on ne trouve pas dans les substances séparées la raison du bien acquis par le mouvement, et donc pas non plus de cause finale, ni par conséquent la cause efficiente, qui meut sous l'intention du bien. On ne trouve donc ces quatre genres de cause, si on les prend au sens propre, que dans les choses qui sont sujettes au changement et au mouvement[1].

De animatione caeli appartient à l'ensemble composé par *De tribus difficilibus quaestionibus* et semble avoir été écrit peu de temps après *De origine*[2], aussi une contradiction aussi flagrante entre ces deux textes est vraiment surprenante. Comment lever cette difficulté ? Une première solution provient de la différence entre les objets propres de ces traités. *De animatione caeli* traite des substances séparées dans leur raison propre, alors que *De origine* les envisage dans cet ensemble plus large qu'est celui des choses physiques, auxquelles elles appartiennent bien en un sens. Cette distinction opératoire entre une chose prise en soi, dans sa raison propre, et dans son être naturel se retrouvera au sujet de l'intellect. Il ne serait alors pas contradictoire de soutenir qu'en soi et dans leur raison, les substances séparées ne sont pas soumises à la causalité physique, comme principe du mouvement et du changement naturel, bien qu'elles le soient lorsqu'elles sont inclues dans le système des choses de nature. Une deuxième solution consisterait à affirmer que *De animatione caeli* cherche à distinguer les substances séparées du domaine des choses de la physique pour mettre en lumière leur essence et la hiérarchie par soi qui les régit. Suivant cette indication, Dietrich distingue un sens strict et un sens large du terme de cause. Le sens strict explique la manière dont les causes œuvrent comme principe du mouvement et du changement, ce qui ne concerne bien que les choses recelant une certaine matérialité, autrement dit le domaine des choses engendrables et corruptibles. En vertu de leur séparation réelle, les simples ne sont pas soumis à une telle causalité. Au sens large toutefois, la causalité concerne bien les substances séparées, si on prend le terme de cause au sens métaphysique comme principe d'une opération réelle impliquant l'existence de quelque chose. Ceci permet de les comprendre dans une hiérarchie où les supérieurs exercent leur influence sur les inférieurs et expliquer le mouvement des cieux par leur opération. Il n'y aurait alors pas d'opposition entre le sens

---

[1] DAC, 3 (2-3), p. 14-15 : « Assignantur autem quattuor genera causarum communiter nota, scilicet materialis, formalis, efficiens, finalis. Haec autem quattuor genera proprie accipiuntur solum in entibus, quae subiecta sunt transmutationi et motui deserviendi generationi et corruptioni rerum, secundum Philosophum in VIII *Metaphysicae* ; unde Commentator dicit super *III Metaphysicae* et super *IV Caeli et mundi*, quod efficiens causa et finalis non sunt in separatis : sicut in mathematicis non est ratio finis, quia non est ibi ratio boni, et per consequens nec causa efficiens, sic in separatis non invenitur ratio boni acquisiti per motum, et sic nec causa finalis et per consequens nec causa efficiens, quae movet intentione boni. Solum igitur huiusmodi causarum quattuor genera inveniuntur, si proprie accipiuntur, in subiectis transmutationi et motui. »

[2] L. Sturlese, « Il *De animatione caeli* di Teodorico di Freiberg », in *Xenia Medii Aevi Historiam Illustrantia, oblata Thomae Kaeppeli o.p.*, I., Roma, Edizioni di Storia e Letteratura (141), 1978, p. 175-247.

strict et le sens large, et il serait simultanément possible de soutenir qu'au sens large, les substances séparées sont soumises au domaine des causes et exercent une opération, bien qu'au sens strict, celui du mouvement et du changement, elles ne le soient pas.

Il n'en reste pas moins que l'exemple de ces deux citations apparemment contradictoires témoigne d'un problème herméneutique que cette tentative de résolution ne peut masquer. Ce problème tient à la manière dont il faut interpréter les différents traités de Dietrich de Freiberg et les difficultés que les textes manifestent lorsqu'on les confronte. Faut-il comprendre la pensée de Dietrich de Freiberg comme un tout cohérent, dont les différents traités déclinent autant de parties d'une science une, par exemple, l'animation des cieux, la vision béatifique, le problème de la séparation des accidents ? Peut-on seulement déceler chez Dietrich une philosophie unifiée dont chaque traité forme un pan spécifique du système ? Ou alors, les traités, par la nature de leur objet, des sources mobilisées et de la manière de procéder, ne devraient-ils pas être considérés de manière autonome et indépendante les uns des autres ? Cette tension soulevée par L. Sturlese[1] esquisse deux méthodes interprétatives, selon qu'on considère chaque traité comme un ensemble clos sur lui-même ou comme une partie du système de Dietrich de Freiberg. Ces deux méthodes ne vont pas sans poser de problème : dans un cas, on perd d'un côté la cohérence de l'œuvre et du projet philosophique de l'auteur, et même la possibilité de comprendre en s'interdisant d'expliquer un traité par un autre. Dans l'autre cas, le postulat de l'unité de l'œuvre peut masquer la spécificité théorique et doctrinale de chaque traité. L'enjeu herméneutique est de comprendre pourquoi Dietrich emploie et use abondamment des sources néoplatoniciennes essentiellement dans les traités qui portent en propre sur la théorie de l'intellect, comme *De visione beatifica* et *De intellectu et intelligibili*, ou les substances séparées, *De animatione caeli* et *De cognitione entium separatorum* ? Pourquoi le maître saxon cite-t-il plusieurs fois, de manière extensive et textuelle, Augustin, Pseudo-Denys l'Aréopagite, Proclus et le *Liber de causis* dans ces traités, et absolument pas, ou si peu, dans *De origine*, *De accidentibus*, *De ente et essentia* ou *De quiditatibus entium* ?

Deux lignes interprétatives peuvent rendre compte de cette disparité dans les sources. La première, diachronique, consiste à forger l'hypothèse que la pensée de l'auteur a évolué et

[1] L. Sturlese, « Il *De animatione caeli*… », p. 210-211 : « Siamo di fronte a due metodi possibili, entrambi non privi di rischio. Il primo, prendere le dottrine di Teodorico come uno blocco unico di pensiero, senza tener conto di possibili spostamenti o evoluzioni, integrando un trattato con l'altro senza riguardo all'ordine cronologico positivamente accertabile. L'altro metodo è attenersi rigidamente ai testi, e con ciò esaminare i vari trattati come sistemi chiusi, rischiando di argomentare *ex silentio*, poiché determinate teorie non sono espressamente esposte, che siano frutto di successivi sviluppi dottrinari. »

qu'elle s'est précisée à la découverte des textes néoplatoniciens, ou grâce à la lecture d'un penseur qui transmet ces éléments néoplatoniciens, Albert le Grand au premier chef. L'intégration des ces éléments néoplatoniciens aboutirait à une refonte de la pensée de Dietrich. Cette hypothèse se heurte à la chronologie des traités et au fait qu'au sein d'un même ensemble, *De tribus difficilibus quaestionibus*, rédigé de manière concomitante, voire contemporaine, on trouve des œuvres aussi hétérogènes que *De accidentibus*, qui développe un « aristotélisme cohérent »[1], et *De visione beatifica* ou *De animatione caeli* où les sources néoplatoniciennes exercent une grande influence sur la pensée de l'auteur.

La seconde ligne d'interprétative, synchronique, entend montrer que les différents traités de Dietrich répondent à des projets distincts. À ce titre, les sujets investis par les divers traités ne se recouvrent pas intégralement, dans la mesure où il ne s'agit pas des variations d'une même pensée sur différents thèmes, mais plutôt de réflexions dont l'objet prescrit la méthode qui lui convient, en même temps qu'il sépare les sources qui permettent d'étayer les réseaux argumentatifs. Cette hypothèse est celle que nous allons soutenir dans ce chapitre au sujet de la noétique développée dans *De origine*. Nous repartons de l'idée directrice des deux premières parties qui défendaient que la doctrine des catégories s'inscrit dans une lecture de la métaphysique d'inspiration avicennienne et thomasienne comme science de l'étant en tant que tel. Or l'ontologie mise en place dans les quatre premiers chapitres du *De origine* requiert d'autres principes épistémiques que la métaphysique définie comme science des êtres séparées et du premier principe. Dans la lignée tardo-antique farabienne et rushdienne, la science divine des philosophes, la théologie rationnelle, est une métaphysique qui traite de ce qui est séparé du mouvement selon l'être et de l'étant en tant qu'il est rapporté à Dieu. C'est pourquoi, l'objet premier de la science du *primus philosophus*, parce qu'elles ne se fonde pas sur les mêmes principes d'être que la science du *realis philosophus*, exige d'autres principes de connaître. À partir de là, il semble possible d'affirmer que les objets d'enquête prescrivent le recours à telle autorité plutôt qu'à telle autre. Par conséquent, Dietrich peut être à la fois néoplatonicien en ce qui concerne la noétique et l'ontologie des substances séparées puisque c'est dans les textes d'Augustin, de Denys, de Proclus et dans le *Liber de causis* qu'il trouve les éléments doctrinaux lui permettant de développer cette science, et péripatéticien en matière d'ontologie, science des substances composées à laquelle correspond la théorie de la connaissance de « notre intellect », comme le confirme l'affirmation du prologue du *De*

[1] Les expressions « aristotélisme conséquent » et « aristotélisme cohérent » sont de K. Flasch, dans son « Introduction », in Dietrich de Freiberg, *Œuvres choisies, I. Substances, quidités et accidents*, trad. fr. C. König-Pralong, Paris, Vrin, 2008, p. 25.

origine, réitérée à l'ouverture de ce V^e^ chapitre, de démontrer à la façon des péripatéticiens et de suivre la voie qu'ils ont ouverte.

1) La cause finale

Revenons à la théorie de la causalité du *De origine* en prenant chaque cause dans sa raison propre, puis en montrant en quoi la reconduction des causes proposées diffère justement de celle mise en place dans *De animatione caeli*. Bien que les trois causes, la cause finale, la cause efficiente et la cause formelle, soient réunies au chef de leur actualité, Dietrich précise que, selon leur raison propre, elles diffèrent les unes des autres. Son propos distingue la raison propre et définitionnelle des causes, ce qui justifie qu'elles exercent chacune leur nécessité dans leur ordre et qu'aucune autre ne saurait s'y substituer, ainsi chacune des causes contribue à la constitution de l'étant et de ses principes. La première cause présentée est la cause finale. Dietrich reprend les définitions d'Aristote de la cause finale qui meut la chose selon la raison du bien, d'une perfection[1] et qui ordonne l'étant en vue d'un certain achèvement[2]. Cependant, il ajoute que cette causalité n'est pas une cause constituante de la chose, ce qui est extrêmement étonnant si on se rappelle qu'il avait écrit exactement l'inverse à propos de la cause extrinsèque, qu'elle soit efficiente ou finale, au début du même traité [3]. Ici la cause finale n'appartient pas aux éléments constitutifs intrinsèques de la chose : la forme et la matière. Extérieure à la chose sur laquelle elle exerce son opération, la cause finale ne figure pas parmi ses principes constitutifs et n'appartient pas aux causes qui coexistent essentiellement avec l'effet causé. Comment lever cette difficulté ? Une solution est à rechercher du côté du critère de distinction qui régit ces deux modèles de classification des causes. La première porte sur le mode de causation sur lequel les causes exercent leur opération, alors que la présente analyse procède par leur raison propre. Il est donc bien vrai que selon sa raison propre, essentielle et définitionnelle, la fin n'est pas constitutive de la chose, mais selon la modalité sur laquelle elle s'exerce, elle conditionne néanmoins la chose

[1] DORP, V (13), p. 183 : « Finis enim est causa secundum rationem boni et complementi, in cuius ordine invenitur res ».
[2] Aristote, *Métaphysique*, V, 2, 1013 a 32-33 ; *Ibid*., V, 2, 1013b 25-27 : « La cause finale est, en effet, le bien par excellence et le but des autres êtres » (trad. Tricot) ; V, 16, 1021b 23-25 ; *Physique*, II, 3, 195a 23-25 ; *De part. animal*., I, 1, 639b 19.
[3] DORP, I (2), p. 138 : « Tale, inquam, ens uno modo principiatur sive initiatur ex aliquo secundum rationem causae; quod quidem fit, cum huiusmodi causale principium sit extra essentiam rei, conducit tamen et constituit rem in suo esse vel per modum principii effectivi vel per modum finis » ; DORP, V (13), p. 183 : « Finis enim est causa secundum rationem boni et complementi, in cuius ordine invenitur res ; unde non est causa in constituendo rem, sed magis per modum intentionis. »

selon un certain mode, celui d'une intention. La classification des causes en fonction de leur raison est donc plus fondamentale que celle qui les envisage selon leur modalité d'exercice. Il s'agit de deux perspectives sur la cause finale et la contradiction apparente de ces deux textes peut être levée. Ainsi, en sa raison propre, la fin ne constitue pas avec la forme et la matière la chose en elle-même. La fin n'est pas ce dont la chose est faite et ne demeure pas immanente à l'effet, mais selon un certain mode, elle entre bien dans la constitution des principes de la chose, en exerçant son activité sur la forme et la matière.

C'est sur le mode d'une intention que la cause finale exerce son opération. Le terme « intention » provient d'*in-tendere*, le fait de tendre vers quelque chose comme sa fin[1]. La fin meut la chose vers sa perfection et son achèvement, et sur ce point, Dietrich s'accorde avec Aristote, Albert le Grand[2] et Thomas d'Aquin[3]. La finalité exerce bien une activité causale sur les éléments constitutifs de l'étant, sur le mode d'une intention, c'est-à-dire par supposition ou hypothétiquement[4]. Dietrich emploie la distinction entre la nécessité absolue et hypothétique telle qu'elle se trouve chez Aristote[5], qui est développée ensuite par Thomas d'Aquin[6]. Dans son *Commentaire à la Métaphysique*, Thomas d'Aquin distingue deux types

---

[1] Thomas d'Aquin, *De princ. nat*., chap. 3, p. 42 : « Magis autem videtur de operante voluntarie quod deliberet, quam de agente naturali. Et ita patet per locum a maiori, quod possibile est agens naturale sine deliberatione intendere finem: et hoc intendere nihil aliud erat quam habere naturalem inclinationem ad aliquid. »

[2] Albert le Grand, *Metaph*., V, tract. 1, chap.1, p. 274.

[3] Thomas d'Aquin, *De princ. nat*., chap. 4, p. 43 : « Cum non operetur nisi per intentionem finis » ; *Ibid.*, « Iterum est, finis inquantum est intentum ab agente et inquantum terminantur ad ipsum operationes ipsius agentis » ; DORP, I (13), p. 141 : « Et secundum hoc unumquodque ens in ordine ad suas causas dicitur res naturae, inquantum videlicet est ab actu naturae in ordine ad aliquem finem, qui est natura, quo participat per suam naturalem operationem : agens enim per se non agit nisi sub intentione finis ; alioquin eius actio esset a casu, sicut dicitur in II *Physicorum* » ; DVB, 3.2.7. (2), p. 81 : « Finis autem inquantum finis non movet nisi per intentionem. »

[4] DORP, V (13), p. 183 : « Hinc est, quod nec confert nec determinat enti sua principia, ex quibus est et in quibus subsistit, nisi ex suppositione; et hoc tam in naturalibus quam in artificialibus, ut satis patet per Philosophum in multis locis. Quo fit, ut finis immediatius respiciat ipsum ens, cuius perfectionem importat, quam ipsius entis principia, quae ipse finis nec facit nec ex his ipsum ens constituit nisi, ut dictum est, ex suppositione et per intentionem. »

[5] Aristote, *Physique*, II, 9 ; *Métaphysique*, V, 5, 1015b 14-15. L'expression « ex suppositione » rend le grec « ex hupothesis » dans la traduction de la physique de G. de Moerbeke.

[6] Thomas d'Aquin, *In Met*., V, l. 6, no. 833-835, p. 226-227 : « Prima autem necessaria sunt secundum quid. Differt autem necessarium absolute ab aliis necessariis. Quia necessitas absoluta competit rei secundum id quod est intimum et proximum ei ; sive sit forma, sive materia, sive ipsa rei essentia ; sicut dicimus animal necesse esse corruptibile, quia hoc consequitur ejus materiam inquantum ex contrariis componitur. Dicimus etiam animal necessario esse sensibile, quia consequitur ejus formam : et animal necessario esse substantiam animatam sensibilem, quia est ejus essentia. Necessarium autem secundum quid et non absolute est, cujus necessitas dependet ex causa extrinseca. Causa autem extrinseca est duplex ; scilicet finis et efficiens. Finis autem est, vel ipsum esse absolutum, et ab hoc fine necessitas sumpta pertinet ad primum modum ; vel bene esse, sive aliquod bonum habere, et ab hoc fine sumitur necessitas secundi modi. Necessitas autem quae est a movente exteriori, pertinet ad tertium modum. Nam violentia est quando aliquid movetur ab exteriori agente ad aliud ad quod ex propria natura aptitudinem non habet. Si enim secundum suam naturam ordinetur ad hoc quod recipiat motum ab exteriori agente, tunc motus non erit violentus, sed naturalis. Sicut patet de motu caelestium orbium a substantiis separatis, et de motu inferiorum corporum a superioribus » ; *De princ. nat*., chap. 4, p. 44 : « Et notandum quod

de nécessité, la nécessité absolue et conditionnelle. La nécessité conditionnelle se caractérise par le fait d'être extérieure à l'étant qu'elle détermine. D'où ce schéma : la nécessité absolue (*necessitas absoluta*) concerne les causes intrinsèques, la forme et la matière du composé, tandis que la nécessité (*necessitas secundum quid*), relative ou conditionnelle, renvoie soit à la cause efficiente (*ex coarctione*) qui s'exerce par une certaine contrainte, soit à la cause finale (*ex suppositione*). Il s'agit donc dans le texte de Dietrich d'un emprunt tacite à Thomas d'Aquin qui définit la nécessité conditionnelle par son extériorité vis-à-vis de l'étant et qualifie la cause finale de cause *ex suppositione*, ce qui atteste bien qu'il élabore sa théorie de la causalité à partir des commentaires au livre V de la *Métaphysique* d'Averroès et de Thomas d'Aquin. Pour saisir la façon dont s'exerce la finalité, reprenons l'exemple de la scie donné par Aristote[1] qui montre que ce mode causal *ex suppositione* concerne autant les choses physiques que les artefacts. La finalité de la scie, le ce-en-vue-de-quoi elle est faite est de couper. En ce sens, sa fin conditionne ses principes, puisque si elle est en fer, alors elle sera plus apte à réaliser son œuvre propre. Sa finalité, son pour-quoi, conditionne la chose, la scie, mais de manière hypothétique et relative, il s'agit de bien atteindre sa fin, sa perfection, le fait d'être tranchant pour une scie. Cependant le fer n'appartient pas aux principes ontologiques absolument nécessaires de la chose, les éléments matériels et formels par où elle existe, car il pourrait très bien y avoir des scies en plastique ou en bois, par exemple des jouets pour enfants. Par conséquent, la finalité conditionne les principes de la chose, ici la cause matérielle, le choix du fer pour fabriquer une scie, mais elle ne constitue pas la chose en elle-même. Ainsi, la cause finale détermine l'étant sous l'aspect d'une intention.

---

duplex est necessitas : scilicet necessitas absoluta et necessitas conditionalis. Necessitas quidem absoluta est quae procedit a causis prioribus in viam generationis, quae sunt materia et efficiens : sicut necessitas mortis quae provenit ex materia et ex dispositione contrariorum componentium; et haec dicitur absoluta quia non habet impedimentum. Haec etiam dicitur necessitas materiae. Necessitas autem conditionalis procedit a causis posterioribus in generatione, scilicet a forma et fine: sicut dicimus quod necessarium est esse conceptionem, si debeat generari homo ; et ista est conditionalis, quia hanc mulierem concipere non est necessarium simpliciter, sed sub conditione, si debeat generari homo. Et haec dicitur necessitas finis » ; DV, qu. 17, a. 3, corp., p. 522 : « Est autem duplex necessitas quae ab alio agente imponi potest. Una quidem coactionis, per quam aliquis absolute necesse habet hoc facere ad quod determinatur ex actione agenti s; alias coactio non proprie diceretur : sed magis inductio. Alia vero necessitas est conditionata, scilicet ex suppositione finis ; sicut imponitur alicui necessitas ut si non fecerit hoc, non consequatur suum praemium. »

[1] *Physique*, II, 9, 200 a 10-15.

2) La cause formelle

La deuxième cause étudiée, la cause formelle, rencontre selon sa raison propre une triple différence. Au premier sens, Dietrich reprend la définition aristotélicienne de l'actualisation de la forme par la matière, au sens de l'éduction d'une forme à partir de l'inchoation de la matière. La forme est alors comprise comme l'actualisation de la matière qui n'est qu'en puissance. La cause formelle est une certaine information intrinsèque de la chose[1]. Elle est par soi et par essence le principe en acte intrinsèque d'un étant. Elle est l'élément actuel du composé, par où il accède à l'être par une prise de forme, ou élicitation de la forme à partir de la matière[2]. L'exemple donné par Dietrich est alors bien connu puisqu'il s'agit de la définition aristotélicienne du rapport que l'âme entretient au corps[3]. L'âme est ce par quoi un corps possède une unité organisée, elle informe la matière et compose avec elle une substance individuelle en acte. La cause formelle, pleinement et par essence en acte, actualise la matière en attente de prise de forme et confère son actualité au composé. En exemplifiant la cause formelle par le rôle d'actualisation de l'âme, Dietrich entend montrer qu'il désigne ici la forme substantielle, c'est-à-dire une forme dont l'acte informe par essence et en soi le composé, et non en vertu d'autre chose ou par un autre, comme c'est le cas des accidents, la blancheur pour Socrate par exemple[4].

Le deuxième type de cause formelle est nommé « cause formelle exemplaire »[5]. Le terme de cause formelle exemplaire provient de l'assimilation d'acquis néoplatoniciens, en particulier de la théorie des raisons séminales ou des raisons éternelles qu'Augustin associe au

---

[1] DORP, V (14), p. 183 : « Causa vero secundum rationem formae invenitur in triplici differentia. Uno modo per informationem rei intrinsecam, videlicet secundum quod aliquis actus se ipso et per suam essentiam est alicuius entis intrinsecum principium et causa, sicut se habet anima in rebus animatis. »

[2] Albert le Grand, *Metaph*., XI, 1, 8, p. 470. Sur la théorie albertinienne de l'éduction des formes dans son opposition à l'induction platonisante, avicennienne, des formes par un *Dator formarum*, voir A. de Libera, *Métaphysique et noétique*, Albert le Grand, chap. 4, « La métaphysique du flux », en particulier p. 159-168.

[3] Aristote, *Physique*, I, 2, 412a 30.

[4] Thomas d'Aquin, *De princ. nat*., chap. 1, p. 39 : « Sicut autem omne quod est in potentia potest dici materia, ita omne a quo aliquid habet esse, quodcumque esse sit sive substantiale, sive accidentale, potest dici forma ; sicut homo cum sit potentia albus, fit actu albus, per albedinem et sperma, cum sit potentia homo, fit actu homo per animam. Et quia forma facit esse in actu, ideo forma dicitur esse actus. Quod autem facit actu esse substantiale, est forma substantialis, et quod facit actu esse accidentale, dicitur forma accidentalis. Et quia generatio est motus ad formam, duplici formae respondet duplex generatio : formae substantiali respondet generatio simpliciter ; formae vero accidentali generatio secundum quid. Quando enim introducitur forma substantialis, dicitur aliquid fieri simpliciter. Quando autem introducitur forma accidentalis, non dicitur aliquid fieri simpliciter, sed fieri hoc ; sicut quando homo fit albus, non dicimus simpliciter hominem fieri vel generari, sed fieri vel generari album. »

[5] DORP, V (14), p. 183 : « Alio modo est aliquid causa secundum rationem formae, secundum quod ex ipso aliquis actus et forma in re alia deducitur agente hoc aliquo principio, respectu cuius utrumque se habet in ratione obiecti, scilicet et id, quod ex alio deducitur, et illud, ex quo fit deductio ; et hoc proprie est causa formalis exemplaris. »

principe formel des choses dans le Verbe divin[1]. Ces formes exemplaires sont les paradigmes des choses naturelles en Dieu qui sont causées et crées, mais également causatives et créatrices, puisqu'elles sont conçues comme les principes des choses. La causalité formelle exemplaire fusionne les héritages néoplatoniciens et aristotéliciens en concevant d'abord les formes archétypales platoniciennes dans le Verbe divin, puis en les dotant du pouvoir causal qui revient à la forme aristotélicienne. Une telle réélaboration néoplatonicienne du concept de cause formelle est transmise par la théorie de Jean Scot Érigène qui décrit ces formes en tant qu'Idées ou exemplaires primordiaux et les comprend en tant que modèles et causes de la création[2]. En effet, ce dernier divise la nature en quatre aspects : ce qui est non créé et créateur, ce qui est créé et créateur, ce qui est créé et non-créateur, et enfin ce qui est non-créé et non-créateur. Les formes exemplaires correspondent à la deuxième division, elles sont à la fois créées et créatrices ou causées et causatives. La forme exemplaire est donc l'archétype, l'Idée ou le modèle qui correspond à l'universel *ante rem*. Ce concept de forme exemplaire ou d'universel *ante rem*, provient de la traduction latine du terme grec d'εἶδος en Idée (*Idea*), et il passe par un creuset néoplatonicien, augustinien et dionysien, assimilé par Scot Érigène, qu'Albert le Grand, lecteur de Scot, transmet à Thomas d'Aquin[3] – et qui est réinvesti par Dietrich de Freiberg à cet endroit. La conceptualisation théodoricienne de la forme suit la division albertienne des trois états de l'universel, d'abord *in toto* la cause formelle dans le composé, *ante totum* la cause formelle exemplaire comme Idée en Dieu, puis nous le verrons,

---

[1] Augustin, *De Gen. ad litt*, I, 10, 19, (BA 48), p. 106 ; *Ibid*., I, 18, 36, p. 130-132 ; *Ibid*. II, 8, 17, p. 172; ; *Ibid*., IV, 32, 49, p. 354-356 ; *Ibid*., V, 12, 28 et V, 13, 29, p. 412-416 ; *Ibid*., V, 15, 33, p. 420 ; *Ibid*., VI, 10, 17, p. 468-470.

[2] Jean Scot Érigène, *Periphyseon*, III 529 A-B : « Vniversalis itaque naturae, ut iam dictum est, ea forma secunda etinet quae creatur et creat et non nisi in primordialibus causis rerum ut aestimo intelligenda est. Ipsae autem primordiales rerum causae a graecis ΠΡΩΤΟΤΥΠΑ (hoc est primordialia exempla) vel ΠΡΟΟΠΙΣΜΑΤΑ (hoc est praedestinationes et praediffinitiones) vocantur. Item ad eisdem ΘΕΙΑ ΘΕΛΗΜΑΤΑ (hoc est divinae voluntates) dicuntur. ΙΔΑΕ quoque (id est species vel forma in qua omnium rerum facendarum, priusquam essent incommuntabiles rationes conditae sunt) solet vocari. » Sur la théorie de la causalité chez Jean Scot Érigène et l'influence des écrits néoplatoniciens dans la constitution de son système, on consultera : A. H. Armstrong, « Johannes Scottus Eriugena », in A. H. Armstrong (dir.), *The Cambridge Companion of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970, p. 518-533 ; S. Gersh, « Per se ipsum. The Problem of Immediate and Mediate Causation in Eriugena and his Neoplatonic Predecessors », in R. Roques (dir.), *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, éd. CNRS, 1977, p. 367-376. Sur la causalité formelle exemplaire chez Scot Érigène, on se reportera avec profit à l'article de C. Erismann, « "Causa essentialis". De la cause comme principe dans la métaphysique de Jean Scot Érigène », in C. Esposito et P. Porro (dir.), *Quaestio, Annuario di Storia della Metaphysica*, 2, 2002, p. 187-215.

[3] DVB, 1.2.1.1.3, (3) p. 38 : « Unde Augustinus in eodem capitulo immediate praemittit : "ideas igitur latine possumus vel formas vel species dicere, ut verbum verbo transferre videamur. Si autem eas rationes vocamus, ab interpretanda quidem proprietate discedemus. Rationes enim graece *logos* appellantur, non ideae. Sed tamen quisquis hoc vocabulo uti voluerit, a re ipsa non abhorrebit". Unde frequenter et passim ideas nominamus rationes rerum in mente divina, et ipsas, quae sunt proprie rerum rationes in mente divina, dicimus seu vocamus ideas, quamvis ideae rerum et rationes earum in mente divina, si proprie accipiantur ideae et rationes, suis propriis rationibus differant. » On retrouve la même étymologie chez Thomas d'Aquin, in DV, qu. 3, a. 1, corp., p. 99.

post totum, la forme telle qu'elle est lorsqu'elle est dérivée ou émanée en quelque chose d'autre. La notion de forme exemplaire rend compte de ce type de causalité spécifique qu'est la création divine. Dieu est la cause exemplaire de la création puisqu'il précontient les Idées, les formes, ou les raisons primordiales d'après lesquelles le monde et les créatures sont créées[1]. Plus généralement, et selon Thomas d'Aquin, la forme exemplaire désigne le concept mental que possède l'agent avant d'opérer, ou la forme dans l'âme avant l'efficience. Ce qui distingue la forme de la forme exemplaire se divise selon un rapport d'extériorité, lorsque la forme est dans le composé comme dans un tout, ou qu'elle est dans l'âme de l'agent avant qu'il ne produise[2].

L'analyse de la cause formelle suit le mode sur lequel la forme est éduite, produite, ou dérivée, « déduite » dans le vocabulaire employé par Dietrich de Freiberg. Le dernier mode de la causalité formelle est le plus spécifique de la pensée de Dietrich puisqu'il s'agit de la causalité catégorielle définie dans le premier chapitre[3]. À cet endroit, l'auteur reprend de manière succincte le troisième mode innommé par lequel quelque chose tire d'autre chose la raison de son entité et de sa quidité. L'analogie entretenue entre le principe et le principié (la substance et les neuf genres catégoriels) s'explique sur le modèle de la causalité formelle. Cette causalité formelle est une certaine causalité émanatrice où la forme se transfère, dérive ou flue de la substance dans les accidents de l'être. De ce fait, la causalité catégorielle doit être rapprochée du mode de la causalité formelle, ce qui n'est pas surprenant, puisqu'on a vu que le nom et la raison propre de ces accidents que sont les catégories (absolues ou relatives) dérivent, Dietrich écrit « se déduit », du rapport à leur principe : soit la nature, lorsque la substance tient lieu de la forme par laquelle les accidents de quantité et de qualité peuvent être et être définis, soit l'intellect qui détermine la raison formelle par où les sept autres catégories peuvent être signifiées par le nom, définies et partant intelligées. Ce troisième mode de la causalité formelle montre que la forme, ou la quidité dans le cas présent, d'un étant dérive de son rapport à un principe. Par là, la substance, la première des catégories, devient le foyer dynamique qui diffuse de l'être. Elle est la cause des autres catégories qui en procèdent comme autant de modifications ou flexions. Sur cet aspect, la proximité avec Scot Érigène qui

---

[1] Thomas d'Aquin, DV, qu. 2, a. 3, arg. 11, p. 50 : « Deus est causa formalis exemplaris creaturum » ; ST, I, qu. 44, a. 3, p. 460-461.

[2] Thomas d'Aquin, *Sup. III. Sent*, d. 27, qu.2, a. 4, arg. 1 : « Omnis enim forma vel est exemplaris vel intrinseca ».

[3] DORP, V (14), p. 183 : « Tertio modo, cum aliquid ex alio deducitur secundum rationem formae ita, ut ratio quiditativa unius trahatur ex ratione quiditativa alterius; et ista sunt, quae pertinent ad ultimum trium modorum enumeratorum in principio huius tractatus » ; DORP, I (5), p. 139.

considère la substance, l'ουσια, en tant que « cause constitutive » du monde sensible est manifeste[1]. Ce troisième mode de la causalité formelle provient d'une combinaison des deux premiers, la forme en tant que telle et la causalité formelle exemplaire : la formalité du principe est en quelque sorte une cause formelle exemplaire qui subsiste par participation dans le principié et qui revêt le mode de la forme comme élément intrinsèque du composé, mais seulement dans le cadre de cette analogie attributive. Le rapport de dérivation décrit par le troisième principe se comprend sur le mode de la causalité formelle où la substance tient lieu de cause formelle intrinsèque. La substance est donatrice d'être et soutient de par sa subsistance les étants et les corps (ce qui les différencie des objets mathématiques). Elle est à la fois cause formelle et cause efficiente[2].

Pour conclure cette étude de la cause formelle, Dietrich distingue sa raison propre de celle des trois autres causes, la cause finale, la cause efficiente et la cause matérielle. Il indique que la forme revient à la raison d'être, l'essence de la chose. Par là, et en cohérence avec ces prises de position sur l'être et l'essence, Dietrich comprend la forme en un sens existentiel, provenant d'Avicenne : la forme est ce qui donne l'être. Cette prise de forme, par laquelle le composé possède ses principes essentiels et existentiels, s'explique sur le schéma de l'éduction de la forme (la déduction, selon Dietrich) qui se définit sur le modèle d'une certaine information par où l'étant est et existe dans son être.

3) La cause efficiente

La réélaboration théodoricienne de la notion de cause efficiente hérite de la distinction opérée par Avicenne entre la cause motrice, la cause agente et la cause efficiente[3]. La cause motrice, principe du mouvement, appartient à la physique, alors que la cause efficiente est une cause métaphysique dont l'être de l'effet est distinct de la cause sans être toutefois obtenu par

---

[1] La proximité doctrinale entre Jean Scot Érigène et Dietrich de Freiberg a été démontrée par A. de Libera, *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*, chp. 4, « La métaphysique du flux », p. 143-209, ainsi que par C. Érismann, « Causa essentialis », p. 187-215.

[2] C. Érismann, « *Generalis essentia*. La théorie érigénienne de l'*ousia* et le problème des universaux », AHDLMA, 69 (2002), p. 7-37 ; *Id*, « Causa essentialis », p. 206 : « L'*ousia* comprise comme *essentia generalis* est la cause des substances individuelles. Cette causalité est double pour Érigène, il s'agit à la fois d'une causalité efficiente – l'*ousia* fait exister ou plus précisément subsister – et formelle – elle est donatrice de forme essentielle. »

[3] É. Gilson, « Avicenne et les origines de la notion de cause efficiente », in *Atti del XII. Congresso Internazionale di Filosofia,* Firenze, Sansoni, 1961, p. 121-130 ; *Id.*, « Notes pour l'histoire de la cause efficiente », AHDLMA, XIX, 2, (1962), p. 7-3.

une génération et un certain mouvement[1]. Dietrich distingue trois types d'efficience, à la suite d'Albert le Grand[2], la cause efficiente motrice naturelle, cause du changement, la cause efficiente agente qui produit l'être et l'essence des principes de l'étant, et la cause efficiente au sens strict, constitutive de l'étant à partir de l'être des principes sur lesquels elle exerce son activité. Dans ce passage, Dietrich détermine la causalité efficiente qui s'exerce sans aucun support matériel, ni aucun sujet préalable à son efficience[3]. Cette causalité qui produit l'essence des principes de l'étant doit être assimilée à une causalité créatrice, ou causalité *ex nihilo* dont l'activité n'est pas précédée d'un support matériel. Ce premier genre de causalité efficiente métaphysique ne peut être attribué qu'à Dieu seul dont l'efficience s'exerce sans substrat puisqu'il crée à la fois la forme et la matière des créatures. Dieu seul peut causer l'essence des principes de l'étant, ce qui revient à créer l'être de ces mêmes principes. Or le terme d'essence employé dans ce passage porte une lourde charge théorique, puisqu'il renferme un sens existentiel chez Dietrich : elle est ce par quoi quelque chose est et existe dans son être. Sa conception de la cause efficiente est donc étroitement liée à sa prise de position contre la distinction réelle de l'être et de l'essence. Le premier type d'efficience n'opère à partir de rien et cause l'être des principes des choses, c'est pourquoi elle correspond à la causalité divine, ou à la causalité créatrice, *ex nihilo*. La création, cause de l'essence des principes et de l'être des choses ne peut revenir qu'à Dieu[4].

Dietrich démarque cette première acception de la cause efficiente d'une seconde, qui correspond plutôt à une certaine actualisation[5]. Il ne s'agit plus de causer, ou de créer les principes essentiels de l'étant, mais d'exercer sur eux une certaine opération, et ainsi de constituer à partir d'eux l'étant. En définitive, il semble que Dietrich distingue dans ce

---

[1] Avicenne*, Liber de Philosophia Prima*, tract. VI, chap. 1.

[2] Albert le Grand, *Metaph.*, V, tract. 1, chap. 3, éd. Geyer, p. 214 : « Scitur etiam ex hiis quae dicta sunt, qualiter quidam dixerunt quinque esse causas, eo quod efficientem quam sequitur esse in quantum est esse, diviserunt a causa movente in quantum est movens. Quidam autem quatuor esse dixerunt, eo quod una est in communi ratio efficientis et moventis ; et huius est facere esse quod non est. Patet autem quod efficiens secundum istam rationem est ante omnes alias substantia et ratine et ordine naturae. »

[3] DORP, V (15), p. 184 : « Unde efficiens inquantum huiusmodi non supponit nec requirit aliud efficiens nec in causando se habet materialiter et subiective, circa quod agat aliquid aliud, quod tamen circa omnes modos formarum oportet inveniri ratione praedicta, sed habet rationem principii active determinantis enti sua principia et ex ipsis constituendo ipsum ens. »

[4] DAC, 7 (4), p. 18 : « Circa quod et hoc advertendum, videlicet quod ille primus et summus intellectus, qui est totius entis principium, scilicet Deus, quia agit non solum non supponendo aliunde subiectum, ex quo vel in quo agat, verum etiam non supponendo actionem cuiuscumque prioris vel alterioris virtutis, qua sua actio figatur et fundetur in causando, ideo eius et sibi propria actio est creatio et ipse solus creat, sicut dicitur in *Libro de causis*. »

[5] DORP, V (15), p. 184 : « Intelligo autem hic efficiens communiter : Et illud videlicet, quod agit ens ad suum actum ex propriis principiis, et illud, quod causat ipsorum principiorum essentiam, cuius actio in natura praesupponitur ab omni agente per motum et transmutationem. »

passage l'efficience de la cause première des causes secondes. Le premier type d'efficience est plus primordial et plus fondamental puisqu'il conditionne nécessairement la seconde : le premier agent cause l'essence des principes, la matière et la forme (sens 1), ce à partir de quoi une seconde cause efficiente peut actualiser l'étant (sens 2). Le premier sens de l'efficience définit une causalité inconditionnée, la création, et le second une causation conditionnée par la nécessaire existence d'un substrat sur lequel elle s'exerce : les principes de la chose, forme et matière. La première cause efficiente tient plutôt de la cause agente et la seconde de l'efficience entendue comme actualisation de ce qui était en puissance, ce qui vaut aussi bien pour la génération substantielle, la fabrication des artefacts que l'opération de l'intellect vis-à-vis de l'étant. Par conséquent, la distinction entre la cause première et seconde circonscrit deux types de causalité efficiente, l'une ontologique, donatrice d'être et la seconde dont la fonction est une actualisation. Il est remarquable que Dietrich transforme en son fond le concept de cause efficiente puisqu'il lui confère un rôle ontologique (cause de l'essence des principes) et une dimension existentielle (passage à l'existence *ex nihilo*) qui ne se trouve ni dans le cadre étiologique défini par Aristote, ni dans la définition de la cause efficiente chez Avicenne, qui ne la comprend pas comme le passage d'un être à l'existence à partir du néant. Dietrich reçoit ce nouveau concept de cause efficiente, qu'il qualifie de commun ou communément employé (*communiter*), de la modification que Thomas d'Aquin fait subir au concept de cause efficiente en la réinterprétant dans une métaphysique de la Création. L'idée que la cause efficiente produise l'être de son effet est absolument nouvelle. Certes c'est bien chez Avicenne qu'on trouve une séparation entre la cause efficiente et la cause motrice physique qui ouvre vers une relecture métaphysique de la cause efficiente, mais celle-ci explique chez lui seulement la manière dont l'être de l'effet dépend nécessairement de l'être de la cause. Thomas d'Aquin réélabore la distinction avicennienne entre la *causa secundum fieri* et la *causa secundum esse*[1] en concevant la cause efficiente comme un don d'être, une production d'être, permettant ainsi de concevoir ce type de causalité qu'est la création divine *ex nihilo*[2].

Cet examen des quatre causes selon leur raison propre revêt une importance spéciale puisqu'elle pose les linéaments de deux hypothèses que nous voudrions mettre à l'épreuve du texte. Premièrement, l'analyse de la cause efficiente est primordiale, puisque c'est sur ce mode que l'intellect exerce son activité à l'égard de ses objets de pensée, comme nous le

[1] Thomas d'Aquin, ST, I, q. 104, art. 1 ; DV, q. 5, art. 8, ad 8; *De pot.,* q. 5, art. 1.
[2] Thomas d'Aquin, *In III Sent*., dist. 25, qu. 1, art. 2 ; ST, I, 46, art. 2 ; *De pot*., qu. 3, art. 5 ; *Ibid*., qu. 5, a. 1 ; CG, III, 66

verrons. L'intellect humain opère à la manière d'une cause efficiente sur l'étant en tant que tel. C'est pourquoi son activité doit être distinguée de l'efficience agente de Dieu qui crée l'être et donne l'existence sans requérir aucun substrat. Il sera nécessaire d'évaluer la noétique du *De origine* au regard de la causalité essentielle que Dietrich met en place dans d'autres traités, ce qui sera l'objet du prochain chapitre. L'intellect humain ne produit pas l'être de son objet, pas plus qu'il ne semble dans le cadre du *De origine* opérer en tant que cause essentielle. La seconde hypothèse que nous développerons par la suite réside en la distinction entre la constitution des catégories et la constitution de l'être quiditatif des étants dont l'indice est donné par reconduction de ces deux types de constitution à deux régimes de causalité : la cause formelle dans le cas de la constitution catégorielle, la cause efficiente pour l'intelligible en tant que tel. Il nous reste à confronter l'examen des causes du *De origine* avec *De animatione caeli*.

L'ordonnancement des quatre causes n'est pas une classification ou une taxinomie des causes, mais doit être compris dans un ordre intrinsèque. Dans l'ensemble formé par les causes actuelles, Dietrich distingue chaque cause et les conçoit dans une hiérarchie. Tout d'abord, il faut définir la spécificité de la cause efficiente et de la cause finale qui ont de commun d'être extérieures à leur effet. La cause efficiente ne constitue pas la chose sur le mode d'une intention, mais *executive*, selon le terme de Dietrich, ce qui indique que la modalité de cette causalité s'exerce par une certaine contrainte, elle exécute quelque chose et produit un effet. Le terme *executive* indique une certaine action exercée *a parte ante* qui reprend la cause exercée par contrainte (*ex coarctione*) chez Thomas d'Aquin. La principale différence entre la cause efficiente et la cause finale s'établit à partir de ce sur quoi porte immédiatement leur causalité : la fin constitue immédiatement l'étant et conditionne secondement ses principes, alors que la cause efficiente agit premièrement sur l'étant, et de manière médiate sur ses principes[1]. La cause finale ne compose pas avec les éléments intrinsèques du composé, la forme et la matière, elle exerce sa nécessité premièrement sur l'étant et conditionne de manière seconde ses principes. À l'inverse, la cause efficiente agit de manière transitive sur les principes de l'étant et de manière intransitive sur l'étant en tant que tel. Ainsi la cause efficiente détermine de manière médiate et indirecte l'étant en exerçant sa

[1] DORP, V (13), p. 183 : « Quo fit, ut finis immediatius respiciat ipsum ens, cuius perfectionem importat, quam ipsius entis principia, quae ipse finis nec facit nec ex his ipsum ens constituit nisi, ut dictum est, ex suppositione et per intentionem » ; DORP, V (15), p. 184 : « Non enim est causa per intentionem, ut dictum est de causa finali, sed magis, ut sic loquar, executive determinat enti sua intrinseca principia et ex ipsis ens ipsum constituit ; unde eius causalitas primo natura pervenit ad principia entis et per ipsa ad ens ipsum ».

causalité sur ses principes constitutifs. D'où la différence cruciale entre constituer les principes de l'étant et, à partir d'eux, constituer l'étant.

La causalité efficiente se distingue également de la causalité émanative ou de ce type de la causalité formelle où le principié demeure en quelque sorte dans son principe. La caractéristique de la cause efficiente est l'extériorité absolue de l'effet vis-à-vis de sa cause : la cause produit alors un autre que soi, selon l'étymologie, il est produit à l'extérieur (*extra factus*)[1]. La cause efficiente se distingue donc de la cause formelle et chacune concourt dans son ordre à causer l'étant. La cause formelle ne peut pas à elle seule informer l'étant, il faut nécessairement que cette actualisation s'opère sous le mouvement d'une cause efficiente[2]. Selon l'exemple de Gilson, la forme et la matière de la statue ne se sculptent pas elles-mêmes. Par conséquent, la matière et la forme ne suffisent pas à engendrer un nouvel étant, la cause efficiente impose sa nécessité présidant à l'exécution de la chose[3]. Dietrich donne alors deux systématisations des causes, l'une selon l'être, l'autre selon la perfection qui correspondent aux deux actes d'être que peut recevoir quelque chose : l'accès à l'existence et la réalisation en acte de sa perfection. L'ordonnancement selon la cause efficiente procède comme suit : la matière se tient sous la détermination de la forme, qui dépend elle-même de l'opération de la cause efficiente[4]. La forme est en puissance relativement à la cause efficiente. Mais ce premier ordonnancement doit être reconduit au second, ces trois causes sont subordonnées à l'actualité de la cause finale[5]. En effet, si la matière est en puissance par rapport à la forme et si l'actualité de la forme dépend de la cause efficiente, celle-ci est subordonnée à l'actualité

---

[1] DVB, 1.2.1.1.6 (2), p. 41 : « Efficientia inquantum efficientia admittit quandam extraneitatem effecti ad efficiens, ne videlicet unum sit imago alterius. Efficere enim inquantum huiusmodi est extra se fluere et facere aliud a se. »

[2] DORP, V (15), p. 184 : « Quo etiam differt ab ea, quae est causa secundum rationem formae : Forma enim se ipsarn non determinat in materiam, sed est in ratione potentiae respectu determinantis ipsam, cum ipsa secundum se non sit ens completum, sed illud solum, quod componitur ex ipsa et subiecto. »

[3] Thomas d'Aquin, *De princ. nat*., chap. 3, p. 41-42 : « Ex dictis igitur patet tria esse naturae principia scilicet materia, forma et privatio. Sed haec non sunt sufficientia ad generationem. Quod enim est in potentia, non potest se reducere ad actum : sicut cuprum quod est potentia idolum, non facit se idolum, sed indiget operante, qui formam idoli extrahat de potentia in actum. Forma etiam non extraheret se de potentia in actum (et loquor de forma generati, quam diximus esse terminum generationis); forma enim non est nisi in facto esse: quod autem operatur est in fieri, idest dum res fit. »

[4] DORP, V (15), p. 184 : « Quo etiam differt ab ea, quae est causa secundum rationem formae : Forma enim se ipsam non determinat in materiam, sed est in ratione potentiae respectu determinantis ipsam, cum ipsa secundum se non sit ens completum, sed illud solum, quod componitur ex ipsa et subiecto. Unde sicut materia secundum rationem subiecti per se stat sub ordine formae, sic forma secundum rationem informationis per se stat sub ordine efficientis. »

[5] DORP, V (11), p. 183 : « Finis enim importat ultimam entis perfectionem, quod constat esse secundum aliquem actum ; forma vero secundum propriam eius rationem est actus entis ; efficiens autem sua actualitate determinativum est entis in actu in ordine ad proprium finem » ; cf. Averroès*, In Arist. phys*., I, comm. I, Venise, 1562, 6rE ; Thomas d'Aquin, *De princ. nat*., chap. IV, p. 44 : « Et est sciendum quod tres causae possunt incidere in unum, scilicet forma, finis, et efficiens. »

de la cause finale puisqu'elle n'opère toujours qu'en vue d'une certaine fin. Reprenons l'analyse thomasienne de l'exemple canonique de la promenade[1] : la promenade est cause efficiente de la santé, et la santé est cause finale de la promenade. De ce fait, la cause efficiente est cause de la cause finale, puisque c'est grâce à son opération (le fait de se promener) que la fin (la santé) se réalise ; et réciproquement, la cause finale est cause de la cause efficiente, dans la mesure où elle en est la finalité, le ce-en-vue-de-quoi s'exerce l'activité : on se promène pour être en bonne santé. Il semble que ces deux modèles de hiérarchisation des causes ne s'excluent pas, car comme l'indique Thomas d'Aquin : « Il n'est pas impossible qu'une même chose soit cause et effet, non pas sous le même rapport, mais sous des rapports différents »[2]. La hiérarchie des causes selon la cause efficiente doit donc être reconduite à leur subalternation à la cause finale[3]. Par conséquent, il est possible d'affirmer que la conception de Dietrich s'accorde *in fine* avec celle de Thomas sur la primauté de la cause finale sur les autres causes. Pour Thomas en effet, les causes peuvent être reconduites à la cause finale, cause des causes et cause de la causalité[4]. De ce fait, Dietrich dresse le tableau de l'interdépendance des causes, tout comme Thomas d'Aquin dans le troisième chapitre du *De principiis naturae*. Il s'agit dans le système de Dietrich d'une véritable hiérarchie selon le critère de l'actualité des causes qui s'ordonne selon le principe selon lequel l'agent est supérieur au patient : la cause sous la raison de la puissance, la matière se tient sous la dépendance de la forme, et la forme elle-même est ordonnée à la cause efficiente.

---

[1] *De princ. nat*., chap. 4, p. 43 : « Deambulatio est causa sanitatis ut efficiens, sed sanitas est causa deambulationis ut finis : deambulatio enim est aliquando propter sanitatem. Et etiam corpus est materia animae, anima vero est forma corporis. Efficiens enim dicitur causa respectu finis, cum finis non sit in actu nisi per operationem agentis : sed finis dicitur causa efficientis, cum non operetur nisi per intentionem finis. »

[2] *De princ. nat.*, chap. 4, p. 43 : « Sciendum est etiam quod possibile est ut aliquid idem sit causa et causatum respectu eiusdem, sed diversimode ».

[3] DAC, 4 (2), p. 15 : « Unus ordo essentialis dependentiae in dictis generibus causarum attenditur in eo, quod unum genus causae secundum sui totalitatem ab alio genere causae dependet secundum eum modum, quo materia stat sub ordine formae, quae figit ipsa materiam in esse, forma autem stat sub ordine agentis deducentis ipsam formam ad esse, agens autem stat sub ordine finis, qui movet agentem. Amplius autem et perfectius sic apparet, quod materia stat sub ordine formae, materia et forma stant sub ordine agentis, materia et forma et agens stant sub ordine finis. »

[4] *De princ. nat*., chap. 4, p. 43-44: « Unde efficiens est causa illius quod est fini s: ut sit sanitas ; non tamen facit finem esse finem, et ita non est causa causalitatis finis, idest non facit finem esse finalem : sicut medicus facit sanitatem esse in actu, non tamen facit quod sanitas sit finis. Finis autem non est causa illius quod est efficiens, sed est causa ut efficiens sit efficiens : sanitas enim non facit medicum esse medicum (et dico sanitatem quae fit operante medico), sed facit ut medicus sit efficiens. Unde finis est causa causalitatis efficientis, quia facit efficiens esse efficiens : similiter facit materiam esse materiam, et formam esse formam, cum materia non suscipiat formam nisi per finem, et forma non perficiat materiam nisi per finem. Unde dicitur quod finis est causa causarum, quia est causa causalitatis in omnibus causis. »

2) La causalité essentielle

a) Définition de la causalité essentielle

La classification des causes introduisant au problème de la constitution par l'intellect de certaines choses de première intention procède par une reconduction des causes en vertu d'un certain transfert ou une translation à la cause la plus actuelle. Dietrich de Freiberg développe par ailleurs et dans d'autres traités[1] une théorie alternative de la causalité, où le modèle propose non seulement une étude quatre causes qui correspondent aux causes physiques chez Aristote – même si le sens et la portée que leur confère l'auteur dépassent largement le projet aristotélicien de la philosophie seconde –, mais aussi une hiérarchie et un ordonnancement essentiel entre elles. Dans cet autre schéma étiologique, Dietrich de Freiberg analyse cinq causes, la cause matérielle, la cause formelle, la cause efficiente et la cause finale auxquelles il adjoint un autre type de cause : la cause essentielle. Que signifie cette cause essentielle, comment se rapporte-t-elle aux quatre autres genres de cause ? À quelle fin le maître saxon ajoute-t-il un nouveau genre de causalité ? Et bien plus, dans le cadre du problème qui nous occupe, à savoir celui du rapport de l'intellect à l'intelligible : l'intellect œuvre-t-il en tant que causalité essentielle à l'égard de l'étant en tant que tel ? La relation de l'intellect à ses objets pensés doit-elle être comprise sur le modèle de la causalité essentielle ? Pour y répondre, il faut mesurer la place accordée à ce concept dans *De origine* par rapport à celle qu'il occupe dans d'autres traités où il sert de clef-de-voûte pour expliquer l'*universitas entium* et les caractéristiques des Intellects par soi et par essence.

Le problème directeur du *De animatione caeli* est d'ordre cosmologique et métaphysique, au sens de ce qui dépasse le domaine de la nature, puisqu'il s'agit d'expliquer le mouvement des cieux par les substances séparées. Son interrogation prend sa source dans la volonté de rendre compte de la cohérence et de l'unité de l'univers et expliquer sa structure et de sa hiérarchie interne. Le projet théodoricien se propose de trouver le principe qui unifie l'étant en un univers, dont l'unité interne suit par soi son entité, et de mettre en lumière la

[1] C'est en particulier le cas des *De animatione caeli* et *De cognitione entium separatorum*. La causalité essentielle est également opérante dans les traités noétiques tels que *De visione beatifica* et *De intellectu et intelligibili.* Ceci offre un point de comparaison pour comprendre la spécificité de la théorie de la connaissance que défend le V^e^ chapitre du *De origine rerum praedicamentalium*.

manière dont l'étant pris dans sa totalité compose essentiellement un univers hiérarchiquement ordonné. L'*universitas entium* renferme l'idée que l'univers est un *univers* parce qu'il est *un* univers[1]. Par là, il faut rendre compte du principe qui garantit la cohésion et la cohérence de l'univers en une unité ordonnée, composée des rapports nécessaires et par soi qui lient les étants entre eux. L'analyse de Dietrich se fonde sur un postulat rationaliste d'unité et d'intelligibilité du monde : l'univers n'est pas un grand pêle-mêle dont la totalité ne se définirait que par la somme de ses parties. Il recèle en soi une raison par laquelle il ne peut se dégrader en une simple collection désordonnée d'éléments multiples et disparates. Le rôle et la fonction du métaphysicien, qu'endosse Dietrich dans ce traité, sont d'expliquer les relations par soi qui unissent les étants et de rendre compte de ce réseau de connexions essentielles.

C'est la notion d'ordre par soi qui va mettre en lumière les relations nécessaires entre les étants et assurer l'unité et l'intelligibilité essentielles de l'univers. Or cet ordre par soi se décline selon deux modes. Si les étants, qui sont des étants par soi, sont de même rang, alors la relation qui les rapporte est un ordre. Si au contraire ils ne possèdent pas la même dignité ontologique, alors ils ne peuvent être que dans une relation verticale de hiérarchie. Cette relation de supériorité/infériorité donne la notion de causalité essentielle[2], notion-clé de la cosmologie et de la métaphysique en tant que science des êtres séparés, et pierre angulaire de l'univers. En voici la définition :

> C'est le propre de la causalité essentielle de posséder par avance en soi sur un mode plus noble son effet, c'est-à-dire essentiellement et d'une manière plus intérieure que son effet ne l'aurait en lui-même. C'est pourquoi elle est cause par essence de son effet[3].

---

[1] DAC, 2 (3), p. 14 : « Cum igitur entia ex quibus constituitur totalitas universi sint distincta per suas essentias secundum propriam rationem suorum generum et specierum, ipsum etiam universum est ens et unum ens, necessarium est ea 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. » Voir l'article de T. Suarez-Nani, « Substances séparées, intelligence et anges chez Thierry de Freiberg », in K. Kandler, B. Mojsisch, F. B. Stammkötter, *Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft*, Amsterdam-Philadelphia, Grüner Verlag, 1999, p. 49-67.

[2] Sur la notion théodoricienne de causalité essentielle, on se reportera avec profit aux études de : L. Sturlese, « Il *De animatione caeli* di Teodorico di Freiberg », *Xenia Medii Aevi Historiam Illustrantia, oblata Thomae Kaeppeli O.P.*, (Rome, 1978), p. 175-247 ; B. Mojsisch, « Der Begriff "causa essentialis" bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart », in K. Flasch (dir.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Felix Meiner Verlag, Hambourg, 1980, p. 106-174 ; A. de Libera, *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*, Paris, Vrin, 2005, sur ce sujet, voir en particulier le chapitre IV intitulé « La métaphysique du flux », p. 143-209.

[3] DAC, 8 (2), p. 19 : « Quod proprium est cause essentiali, quae nobiliori modo, quia essentialiter et magis intime, praehabet in se suum causatum, quam ipsum causatum sit in se ipso, et ideo per suam essentiam est causa sui causati. » On trouve une formulation identique dans ces traités : *Quaestio utrum potentiae sensitivae*, (12), p. 360 : « Praeterea omnis causa, quae est per se et essentialis, nobiliore modo praehabet in se causatum suum, quam ipsum causatum sit in se ipso » ; *De cog. ent. sep.*, 21 (2), p. 185 : « Et necessarium est, quod causa

La causalité essentielle est tout autant un principe explicatif qui permet de comprendre les relations par soi entre les étants, qu'un principe ontologique, qui œuvre proprement à la production d'un effet dans un processus d'émanation. Les deux caractéristiques principales de la causalité essentielle sont le fait d'agir par essence et de précontenir son effet. Ce dernier dérive de manière seconde en ce qu'il émane de sa cause. La définition proposée provient de l'assimilation et de la fusion d'acquis néoplatoniciens. La notion de « précontenance » de l'effet dans la cause peut se lire chez le Pseudo-Denys[1]. La cause possède par avance son effet, et ce, sur un mode plus noble, plus parfait et plus éminent, que ce qui en flue. La prééminence de la cause essentielle trouve son origine chez Proclus[2] et dans le *Liber de causis*. Si l'expression *magis intime*, decrivant la précontenance de l'effet dans la cause, fait signe vers les écrits d'Augustin[3], *nobiliori modo* atteste plutôt d'une lecture de la traduction arabo-latine du *De anima* d'Aristote et du commentaire d'Averroès[4], où l'on trouve le principe selon lequel l'agent est toujours plus noble que le patient[5] qui sert de pivot dans la démonstration de la causalité de l'intellect chez Dietrich. L'idée-force de la causalité essentielle repose sur le fait que la cause produit par son essence, ce qui témoigne de l'influence de l'*Elementatio theologica* de Proclus dans la constitution de la théorie de la causalité théodoricienne[6].

Cependant, Dietrich de Freiberg n'est pas l'inventeur du terme de cause essentielle. On le trouve déjà chez Albert le Grand[7] et Ulrich de Strasbourg[8]. Albert le Grand propose une systématisation des causes qui ne dénombre pas quatre, mais cinq causes : les quatre causes

---

essentialis praehabeat in se suum causatum et sit ipsum causatum suum nobiliore modo, quam sit causatum tale in sua propria natura, et sic fluat quaod propriam suam naturam quasi ex se ipso secundum emimentiorem naturam. »

[1] *Corpus Dionysiacum*, éd. Schula, I, 133, 3-4. Denys, *De div. nom*., 13, n. 2, PG 3, 977 D, éd. Simons, p. 432 : « Sicut omnia in seipso praehabens et supermanans secundum unam impausibilem et eadem et superplenam et imminorabilem largitionem ».

[2] Proclus, *Elementatio theologica* VII, traduction G. de Moerbeke, éd. H. Boese, Leuven University Press, 1987 : « Omne productivum alterius melius est quam natura eius quod producitur », p. 6-7 ; *Ibid*., 65, p. 35 : « Omnis causa praehabet in se ipsa causatum, prime ens quod illud est secundario. »

[3] Augustin, *De trinitate*, XV, 7.

[4] Averroès, *In De anima*, III, comm. 19, p. 442.

[5] Aristote*, De anima*, III, 4 : « Agens semper est nobilius patiente et principium nobilius materia ».

[6] Proclus, *Elem. theol.*, prop. 30, p. 20 : « Omne procedens ad aliquo secundum essentiam convertitur ad illus, quod procedit. »

[7] Albert le Grand, *Super Dionysium De divinis nominibus*, c. 4, § 177, *Opera omnia*, t. XXXVII, pars I, éd. Simon, 1972, p. 262 : « Dicendum ad primum, quod causa essentialis dupliciter dicitur : uno modo causa essentialis dicitur quae intrat essentiam rei sicut materia et forma, et sic deus nullius creati est essentialis causa, quae causat per essentiam, sic prima causa maxime essentialis causa est et causa omnia per suam essentiam, quae est bonitam, et sic nihil potest causari ex ipso nisi bonum. »

[8] Ulrich de Strasbourg, *De Summo bono*, livre IV, éd. S. Pieperhoff, Hambourg, Felix Meiner Verlag (CPTMA, I, 4 [1]), 1987, 1, 8, 2, p. 45 ; *Ibid*., IV, 1, 2, 10 ; 1, 3, 2, p. 15-17. Sur la causalité essentielle chez Ulrich de Strasbourg, cf. A. de Libera, *Métaphysique et noétique*…, p. 206-209.

traditionnelles à laquelle s'ajoute la cause essentielle. Albert le Grand, dans son *Super Dionysium De divinis nominibus*, élabore ce concept pour décrire le type de causalité qui revient à Dieu. Il met l'accent sur le fait que Dieu est cause essentielle en ce qu'il agit par son essence. Albert reprend à Denys[1], et indirectement à Proclus[2], la causalité « par son être même », à laquelle il fait subir une transformation importante, en ce qu'il la réinterprète comme une causalité par essence. Chez Denys, c'est la suréminence de Dieu qui explique qu'il cause du fait même qu'il est ou existe. Dieu est une cause primordiale qui opère sans agir, par son être même. Or la modification apportée par Albert de l'agir par son être en cause par essence se charge d'un nouveau sens dès lors que l'essence est investie d'un dynamisme ontologique dans la mesure où elle agit comme un diffuseur d'être. Alain de Libera a bien montré la césure qui existe entre la théorie de la cause par essence chez Albert le Grand et de la causalité essentielle chez Dietrich de Freiberg, qu'il attribue à l'approfondissement du concept de cause par essence par la réception du *Liber de causis* et la transposition des thèses proclusiennes[3]. De ce fait, Dietrich est bien le père de la causalité essentielle et l'inventeur de cette théorie qui connaîtra une grande influence dans le milieu dominicain allemand, en particulier chez Eckhart et Berthold de Moosburg[4]. Il est le premier à agencer des éléments néoplatoniciens d'origine disparate pour forger l'idée d'une cause qui précontient sur un mode plus noble son effet et qui, agissant par essence, produit l'être de celui-ci. On trouve certes chez Jean Scot Érigène une formulation de la causalité essentielle qui présente des traits similaires à celle de Dietrich : le processus d'émanation et de conversion au principe, la compréhension de la causalité essentielle au sein d'une métaphysique du flux, la notion de précontenance de l'effet dans la cause sur un mode plus éminent[5]. La filiation d'Albert à Scot

---

[1] Ps-Denys l'Aréopagite, *De div. nom*., IV, 1, 693 B.

[2] Proclus, *Elem. theol*., prop. 18, p. 12 : « Omne derivans esse aliis, ipsum prime est hoc quod tradit recipientibus derivationem. »

[3] Alain de Libera, *Métaphysique et noétique*, p. 202 : « « Dietrich est le premier à donner une formulation de la causalité essentielle qui reprenne intégralement les éléments de la définition proclienne du dieu ou du " chorège ". Il y apporte, toutefois, une modification en posant que l'activité de la cause essentielle se fait par son *essence*, non par son *être*. Il n'y donc pas d'emprunt direct à Proclus, mais transposition de la théorie proclienne. Cette transposition est originale : c'est, on va le voir, un approfondissement de la conception albertinenne de la cause par essence. Il ne fait, en tout cas, aucun doute que les sources directes de la théorie de la "cause essentielle", Proclus et le *Liber de causis*, parlent d'être et non d'essence. » cf. *Liber de causis*, prop. 19 (159), éd. Pattin, p. 90 : « Inter omnes agens, quod agit per esse tantum et inter factum suum non est continuator neque res alia media. »

[4] Maître Eckhart, *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*, éds. K. Christ, B. Decker, J. Koch, H. Fischer, L. Sturlese, A. Zimmermann, Stuttgart, Kohlhammer, 1994, [première édition 1936], *Die lateinischen Werke* (LW III) § 38, p. 32 ; LW III, § 195, p. 163 ; Berthold de Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Prologus. Propositiones 1-13*, prop. 5 A, éd. M. R. Pagnoni-Sturlese, L. Sturlese, CPTMA VI, 1, Hambourg, 1984, p. 113-120.

[5] Jean Scot Érigène, *Periphyseon* 547 A : « Causa siquidem, si vere causa est, omnia perfectissime quorum causa est in se preambit, effectusque suos, priusquam in aliquo appareant, in se ipsa perficit. Et dum in genera

Érigène[1] peut être établie à partir du *Corpus Dionysiacum* de l'Université de Paris qu'il utilise dans son commentaire et où figurent la traduction par Scot et des citations du *Periphyseon*. Elle est également démontrée grâce aux occurrences de la pensée de Scot que l'on trouve chez Albert[2]. De là il est possible d'esquisser l'hypothèse que la conception de Dietrich en est également l'héritière, mais indirectement par la lecture d'Albert.

S'il est vrai qu'elle se forme sur le même corpus de textes, l'originalité de Dietrich de Freiberg par rapport à ses prédecesseurs est évidente par l'extension plus large qu'il donne à ce concept. En effet, chez Scot Érigène et Albert, la cause essentielle ou cause par essence décrit la causalité de Dieu qui est une cause par soi par le fait même de son existence. Dietrich va faire fonctionner ce concept à plusieurs niveaux, comme nous allons le voir. Dans *De cognitione entium separatorum*, le maître saxon stipule les conditions pour qu'une cause puisse opérer en tant que cause essentielle. Au chapitre 23, Dietrich de Freiberg « démontre les cinq conditions qui sont requises pour que quelque chose soit cause essentielle de quelque chose »[3] :

> (1) D'où ces cinq conditions requises au moins dans toute cause essentielle pour qu'elle précontienne en soi-même sur un mode plus noble et plus éminent son effet, à savoir, [premièrement] qu'elle soit une substance, car aucune substance n'a selon l'être accidentel un être absolument plus éminent et plus noble que celui que possède toute substance par nature selon son être substantiel.
>
> (2) Deuxièmement, il est requis qu'elle soit une substance vivante, parce que le vivant en tant que vivant est, toutes choses égales par ailleurs, toujours plus noble et plus éminent que le non-vivant.
>
> (3) Troisièmement, il faut qu'elle soit une substance vivante essentiellement, c'est-à-dire par son essence, parce que cette vie, qui est par essence, est plus intime et par conséquent plus éminente que tout autre forme de vie, qui existe par des accidents extérieurs, par exemple selon le sens, ou selon l'imagination, ou d'autres choses semblables.
>
> (4) Quatrièmement, la raison et la propriété de la cause essentielle exigent que cette vie, qui vit substantiellement par essence, soit une vie intellectuelle. En effet, telle est la forme de vie suprême dans le genre des vivants.

---

formasque visibiles per generationem errumpunt perfectionem suam in ea non deserunt, sed plene et immutabiliter permanent, nulliusque alterius perfectionis indigent, nisi ipsius in qua semel et simul et semper subsistunt. »

[1] Sur la proximité entre la cause essentielle chez Jean Scot Érigène et chez les dominicains allemands, comme Albert le Grand, Dietrich de Freiberg, ou encore Berthold de Moosburg, voir C. Érismann, « *Causa essentialis*. De la cause comme principe dans la métaphysique de Jean Scot Érigène », p. 187-215.

[2] H. Dondaine, *Le Corpus dionysien de l'Université de Paris au XIII^e siècle*, éd. di Storia e Letteratura, Roma, 1953.

[3] *De cog. ent. sep*., (23), p. 186-187 : « Ostenduntur quinque condiciones, quae requiruntur ad hoc, quod aliquid sit causa essentialis alicuius. ». Sur ce texte, H. Steffan, *Dietrich von Freibergs Traktat De cognitione entium separatorum. Studie und Text, Bochum*, 1977 ; T. Suarez-Nani, *Les Anges et la philosophie*, Paris, Vrin, 2002.

(5) Cinquièmement, il est nécessaire que cette vie intellectuelle soit intellect en acte[1].

La dignité supérieure de la cause essentielle par rapport à son effet exige qu'elle soit une substance vivante par essence, de même que sa noblesse requiert que cette vie soit d'ordre intellectuel, ce qui, au plus haut degré de perfection, revient à un intellect par essence en acte[2]. Par conséquent, exercent une causalité essentielle tous ceux qui sont des Intellects en acte par essence. De ce fait :

> Ces cinq conditions sont remplies par les substances séparées, c'est-à-dire Dieu, les Intelligences et ce qu'on appelle les âmes des cieux, et elles conviennent aussi, pour le dire incidemment, à l'intellect agent, comme cela est évident dans son lieu propre[3].

Dietrich ajoute un critère négatif permettant de circonscrire la causalité essentielle qui énonce qu'aucun corps ne peut exercer ce type de cause[4]. La prééminence et sa noblesse exclut du réseau essentiel le domaine corporel agissant uniquement par le moyen d'accidents extrinsèques[5]. Cette causalité revient donc aux substances qui vivent par essence une vie intellectuelle, et par voie de conséquence aux Intellects essentiellement en acte : les substances séparées, Dieu, les Intelligences, les âmes des cieux et l'intellect agent. La

---

[1] *De cog. ent. sep*., (23), p. 186-187 : « (1) Unde ista quinque requiruntur ad minus in quacumque causa essentiali ad hoc, quod nobiliore modo et eminentiore praehabeat in se causatum suum, videlicet quod sit substantia, quia nulla substantia secundum esse accidentale simpliciter eminentius et nobilius esse habet secundum naturam quam quaecumque substantia quantum ad esse substantiale. (2) Secundo requiritur, ut sit substantia viva, quia vivum inquantum vivum ceteris paribus semper nobilius est et eminentius non vivo. (3) Tertio requiritur, ut sit substantia viva essentialiter, id est per essentiam suam, quia talis vita, est intimior et per consequens eminentior quacumque alia vita, quae est secundum exteriora accidentia, puta secundum sensum vel imaginationem vel sic. (4) Quarto exigitur ad rationem et ad proprietatem causae essentialis, ut haec vita, quae substantialiter per essentiam vivit, sit vita intellectualis. Haec enim est suprema vita in genere viventium. (5) Quinto necessarium est, ut hic intellectualis vita sit intellectus in actu. »

[2] *De cog. ent. sep*., 22 (1), p. 186 : « Dictum est enim, quod oportet causam essentialem habere in se causatum suum altiore et nobiliore modo, quam sit ipsum causatum in se ipso quantum ad propriam naturam. Et ex hoc conclusum est superius, quid necessarium est causam essentialem esse aliquam substantiam vivam intellectualiter, et hoc per suam essentiam. »

[3] *De cog. ent. sep*., 23 (6), p. 187 : « Et ista quinque conveniunt substantiis separatis, scilicet Deo et intelligentiis et his, quas animas caelorum vocant, et etiam, ut sit incidenter dicere, conveniunt intellectui agenti, ut ex suo proprio loco patet. »

[4] DAC, 8 (3), p. 19-20 : « Ex his manifestum est, quod nullum corpus inquantum corpus, id est inquantum stat infra limites corporalis naturae, potest esse essentialis causa alicuius substantiae vel spiritualis vel corporalis. Corpus enim inquantum huiusmodi non agit nisi secundum exteriores suae substantiae dispositiones accidentales nec transmutat etiam subiectum suae actionis substantiam nisi secundum suas exteriores dispositiones accidentales nec ad intrinsecum essentiae eius pertingit. Cuius rei cause est, quoniam omnium corporum substantiae et naturae sic sunt absolutae et disparatae ab invicem, ut nullum eorum essentialiter contineat in se essentiam alterius corporis sic, quod essentia unius sit in essentia alterius secundum aliud esse altius et nobilius eo modo, quo essentialis causa continet causatum suum essentialiter ; immo ipsa talis causa essentialier est suum causatum secundum aliud esse » ; *De cog. ent. sep*., 21 (1), p. 185 : « Nullum corpus inquantum purus corpis agit per suam essentiam, sed solum mediantibus accidentibus, quae non tantum sunt instrumenta continuativa operationis eius ad subiectam materiam, in quam agit, sed sunt sibi etiam ratio agendi, sicut Philosophus dicit in libro *De sensu et sensato*, scilicet quod ignis et aqua et huiusmodi non agunt inquantum ignis et aqua, sed inquantum calidum vel frigidum, ita, quod non attingat virtus actionis eius secundum effectum ad aliquam substantiam, quam producat. »

[5] *De cog. ent. sep*., 75 (2), p. 237-288.

causalité essentielle permet de concevoir une causalité purement métaphysique qui s'opère sur le mode simple d'une émanation, étrangère au changement et au mouvement du processus de la génération physique[1].

La causalité essentielle est de principe unificateur de l'univers, elle lui confère sa rationalité et sa nécessité. Ce concept opératoire est employé à plusieurs endroits de l'œuvre de Dietrich. Elle intervient sur deux plans principaux : la cosmologie et la théorie de l'intellect, ce qui se justifie par l'interdépendance de ces deux domaines. En effet, les substances séparées, moteurs des cieux, sont des Intellects par soi en acte, tout comme l'intellect agent. Ainsi la causalité essentielle sert à rendre en raison de la Création divine, réinterprétée dans un processus d'émanation et de conversion au principe. Les différents genres d'étant ou les manières d'être, sont alors agencés selon la perfection structurelle qui fonde l'unité de l'univers selon un ordre essentiel de dépendance[2]. Chaque manière d'être inférieure procède essentiellement de la supérieure qui flue dans son effet sur le mode d'une ébullition : de Dieu émanent les Intelligences qui sont causes essentielles de l'âme des cieux dont dépendent, à leur tour, les âmes rationnelles. Cette concaténation essentielle à partir de l'Un garantit la continuité structurelle de l'univers qui est assurée par les connexions nécessaires entre les différents genres d'être. Par là, le Premier Principe efflue dans les choses et imprègne la diversité du réel, lui conférant son être et son unité. Aussi, l'univers ne connaît pas d'hiatus et l'influx de Dieu dispose le monde selon un ordre essentiel. Le mouvement des cieux est régi par ce type de causalité[3]. Dietrich indique que le pouvoir causal qui incombe

---

[1] DAC, 7 (1), p. 17 : « Unus modus constitit in eo, quod entia per suas essentias emanent modo simplici ab aliquo principio separato, quod est intellectus per essentiam et intellectus in actu per essentiam ; et dico "modo simplici", quia non per motum vel quamcumque transmutationem, sed per simplicem defluxum totalis essentiae rei sic emanantis. In qua talis entis constitutione in esse attenditur simplicitas modi emanationis non solum ex parte principii – quod est intellectus in actu per essentiam, quod proprium modum principiandi effective habet simplicem, quia per modum intellectus est principium, et ex hoc ipso causat modo simplici et non per motum et transmutationem –, verum etiam ex parte causato huiuc modo causandi correspondet passive proprius quidam modus simplicitatis, quia tale causatum non agitur ex aliquo subiecto, sed secundum totalitatem suae essentiae in esse constituitur. »

[2] *De cog. ent. sep*., (1), p. 168-169 ; *De cog. ent. sep*., 5 (2), p. 171 : « Est alia inter substantias secundi et tertii ordinis ex parte una et substantias, quae sunt quarti et quinti ordinis supra positi, ex parte altera attendenda differentia in eo, scilicet quod illae, quae sunt secundi ordinis supra dicti, in se, videlicet secundum se ipsas, habent ad invicem ordinem causalem essentialem, inquantum una intelligentia procedit ab illa et respectu earum, quae sunt tertii ordinis, quarum sunt etiam causae essentiales secundum philosophos, ut supra dictum est, quia supra dictum est, quia dicunt animas caelorum procedere ab intelligentiis, ut expressum est in *Libro de causis*. Sed illae, quae sunt quarti ordinis, puta angelici spiritus, nec inter se respectu sui nec respectu earum, quae pertinent ad quintum ordinem et sunt animae rationales, habent talem causalem habitudinem, scilicet essentialem, ita videlicet quod una earum sit per essentiam causa alterius in eo, scilicet quod essentia unius procedat causalier ab essentia alterius » ; *De sub. spirit*., 1, p. 303-304.

[3] *De cog. ent. sep*., 21 (1), p. 185 : « Quod autem supra paule ante suppositum est et dictum, quod caelum est causa essentialis, et ex hoc inferebatur, quod caelum est animatum essentialiter, sicut etiam Philosophus dicit *De caelo et mundo* loquens de corporibus caelestibus, quod sunt corpora viva. »

aux différentes strates de réalités est proportionnel à leur degré d'être et suit leur noblesse ontologique[1]. À cet égard, seul Dieu, les Intelligences et les âmes des cieux sont purement et absolument des intellects en acte par essence[2].

C'est justement parce que l'intellect agent s'inscrit dans cette cascade ontologique que la causalité essentielle joue un rôle significatif dans la théorie de la connaissance. En effet, l'intellect agent s'inscrit dans l'*ordo rerum* tel que Dietrich le définit, ce qui explique que ces propriétés se déclinent de cette jonction entre son rôle noétique et cosmologique. La continuité de l'univers est assurée par un rapport de ressemblance entre les différentes manières d'être. Cette ressemblance ne saurait se réduire à une similitude purement accidentelle, il s'agit bien plutôt d'une conformité essentielle par où l'image du Principe subsiste dans l'effet[3]. Par la métaphysique du flux, le Premier Principe imprime le réel, comme son origine, appelant un processus de conversion, qui le ramène à son unité. Ainsi, ce qui émane dans le processus de transfusion fait retour vers ce dont il est au principe, à la conformité duquel il a été engendré, et ceci suit la gradation de degré proportionnel à chaque genre d'être.

---

[1] DAC, 5 (1), p. 26 : « Ex omnibus igitur his, quae de dictis generibus causarum quasi incidenter et gratia exempli inducta sunt, hoc generaliter et summarie intelligendum est, quod in omnibus processibus causalibus, sicut est gradus et proprius modus in virtute causandi uniuscuiusque entium conclusorum in quocumque tali ordine causali essentiali, ita unumquodque talium entium causalium habet determinatum gradum suae essentiae et proprietatem suae naturae essentialiter, in qua fundatur proprius sibi modus causandi suae naturae proportionatus. Unde per consequens ex proprietate processuum causalium, si fuerint magis noti, arguendum est naturas et substantias causarum. »

[2] *De cog. ent. sep*., 3 (1), p. 170 : « Omnis autem substantia, quae est intellectus in actu per essentiam, ex hoc primo, quod est intellectus in actu per essentiam, per se habet rationem alicuius causae essentialis, quod patet primo in ducendo per singulas tales substantias, et hoc incipiendo a prima omnium, quae est suprema causa causarum per intellectum, quae Deus est, deinde secundum philosophos descendo per ordinem intelligentiarum, quarum substantia non est nisi intellectus in actu per essentiam, quas ponunt post Deum suprema principia talia, ultimo veniendo ad intellectum agentem in nobis, qui est intellectus in actu per essentiam, de quo alibi ostensum est, quod habet rationem principii causalis in nobis etiam respectu essentiae animae, sub ordine tamen principalis agentis, qui Deus est » ; DII, II 6 (2), p. 150 : « Dicendum, quod non omne, quod est a corpore separatum, est per essentiam intellectuale vel intellectus, ut patet in quibusdam spiritibus separatis ut in angelis et animabus rationalibus, quae secundum sui substantiam non sunt intellectus. Et sic non oportet, quod anima coniuncta exerceat dictas operationes intellectualiter. »

[3] DII, I, 8, p. 141-142.

b) Première fonction : L'intellect agent comme cause essentielle de l'âme humaine

La causalité essentielle est un concept opératoire dans la pensée de Dietrich qui se décline à plusieurs endroits de sa théorie de l'intellect. Tout d'abord, elle permet d'expliquer le rapport de l'intellect agent à l'âme humaine[1]. L'intellect agent opère en tant que cause essentielle de l'âme humaine à laquelle il confère son être intellectuel, c'est-à-dire son essence et son unité[2]. L'intellect agent est cause essentielle puisqu'il précontient l'essence de l'âme sur un mode plus noble que celle-ci, et parce que l'être de l'âme en dérive. Dietrich qualifie l'intellect agent de « principe causal » de l'âme humaine, il explique ce rapport sur le modèle de l'intranéité[3]. Or, cette intranéité est bien plus qu'une simple intériorité qui implique en effet que l'intellect agent soit immanent en chaque partie de l'âme[4]. Toutefois, l'âme humaine n'est pas tout entière intellectuelle, étant donné qu'elle est la forme du corps et

---

[1] DII, II (2-12), p. 147-155. Sur le rapport essentiel de l'intellect agent à l'âme humaine : B. Mojsisch, *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg*, p. 47 ; T. Suarez-Nani, « Remarques sur l'identité de l'intellect et l'alterité de l'individu chez Thierry de Freiberg », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, vol. 45, 1998, p. 96-115.

[2] DII, II (1)-(3), p. 147-148 : « Ex hoc autem ulterius deducitur ratio et ostenditur, quod intellectus agens est principium causale ipsius substantiae animae, principium, inquam, secunum substantiam aliquo modo intrinsecum sicut cor in animali. […] Ergo intellectus agens natura prius est simul cum substantia animae, quam agat illam accidentalem dispositionem, quae est forma intelligibilis in ea, et per essentiam suam simul est cum substantia animae, priusquam in eam agat. Simultas autem huiusmodi non est nisi rerum coexistentia per essentiam, quae nec intelligi potest in entibus, nisi ea, quae huiusmodi sunt, sint una essentia ut anima aut idem per essentiam ut composita ex materia et forma vel unum causa alterius per essentiam, hoc supposito, quod agens et patiens semper sunt distincta subiecto. Sed intellectus agens non est essentia nec idem per essentiam cum ea sicut illa, quae sunt unum per essentiam, ut composita ex materia et forma; non enim ageret in eam aliquam dispositionem accidentalem, sicut forma non agit in proprium subiectum. Ergo necessarium est ea sic simul esse, quod unum eorum sit causa alterius per essentiam. Et sic se habet intellectus agens respectu substantiae seu essentiae animae. »

[3] DII, II (4), p. 149 : « Ex his advertere debemus, quod secundum Augustinum in anima invenimus quandam intraneitatem substantiae suae, secundum quam non coniungitur corpori, in qua intraneitate exercet istas operationes sensitivas sive exteriores seu interiores sine corpore tamquam subiecto istarum passionum, sed non sine corpore sicut instrumento. Eius autem ratio est, quia istae passiones, de quibus dictum est, sunt spirituales et per se conveniunt spiritui. Unde non possunt secundum univocationem communicari corpori. »

[4] DII, II, 2 (3), p. 148 : « Sed intellectus agens non est essentia nec idem per essentiam cum ea sicut illa, quae sunt unum per essentiam, ut composita ex materia et forma; non enim ageret in eam aliquam dispositionem accidentalem, sicut forma non agit in proprium subiectum. Ergo necessarium est ea sic simul esse, quod unum eorum sit causa alterius per essentiam. Et sic se habet intellectus agens respectu substantiae seu essentiae animae » ; DII, II, 7 (4), p. 151 : « Quod necessarium est contingere aliquo trium modorum, qui supra inducti sunt ex Proclo. Aut enim sunt idem essentialiter sic, quod essentia unius eorum secundum univocationem sit essentia alterius, quod constat non esse in proposito, quod ita sunt iuncta ad invicem, quod sunt una essentia, aut intellectus agens est idem cum essentia animae per participationem, ut videlicet essentiam suam participet ex ipsa anima, quod etiam est impossibile, quia, quidquid tale est, eminentiore modo et nobiliore est in suo principio quam in se ipso, quod non invenitur in proposito. Ergo intellectus agens est idem cum essentia animae nec per univocam essentiam, ut dictum est, nec est idem per participationem ; ergo relinquitur solum tertius modus, qui est per causam. »

qu'elle possède des puissances corporelles. Certes, l'intellect agent est essentiellement identique à l'âme[1], puisqu'il en va de l'essence de cette même âme d'être intellectuelle. Cependant cette identité ne doit pas être entendue en un sens univoque, mais selon un modèle causal[2] maintenant la suprématie et la séparation de l'intellect agent par rapport à l'essence de son effet : l'âme rationnelle de l'homme. La causalité essentielle permet de sauvegarder la séparation de l'intellect et sa supériorité par rapport à l'âme, forme du corps, tout en expliquant la dépendance ontologique de cette dernière par rapport à son principe. En effet, l'intellect n'est pas présent dans chaque partie de l'âme, mais il agit comme une cause et le principe de l'intellection[3]. De même que le cœur est le principe de la vie de l'animal, qu'il diffuse ce principe actif dans toutes les parties du corps sans être intérieur à chacune d'entre elles, de même l'essence de l'âme humaine dépend de l'intellect agent, comme de son principe causal intrinsèque[4]. L'intellect agent est ce que l'âme possède de plus intime en ce qu'il précontient de manière plus noble et plus éminente l'essence que l'âme ne détient somme toute, que sur le mode d'une altérité et d'une différence à soi. L'intranéité, ou d'une intimité de l'intellect met en évidence que celui-ci est plus intime que l'âme ne l'est à elle-même. La causalité essentielle ménage d'une part la supériorité axiologique de l'intellect agent, intellect par essence en acte, vis-à-vis de l'âme rationnelle, et d'autre part son intimité au sein de l'âme, en tant qu'il est cause et principe des opérations intellectuelles qui définissent l'âme humaine en propre. Par conséquent, la définition théodoricienne de l'intellect comme cause essentielle de l'âme présente un double avantage. En premier lieu, elle permet de concevoir le rapport analogique de dépendance entre la cause et l'effet, ce qui maintient l'âme et son principe dans une relation essentielle. En second lieu, la causalité

[1] DII, II, 7 (3), p. 151 : « Ista autem intraneitas non est nisi identitas substantialis. Intraneitas enim ista importat mutuum respectum eorum, quorum unum est in alio, qui respectus talis naturae est, quod impossibile est, quod ex una parte istorum respectivorum terminetur ad substantiam sive essentiam substantiae, ex alia parte fundetur super aliquod accidens. Agitur autem hic de intraneitate intellectus agentis, quae competit sibi per essentiam suam. Ergo ex alia parte, scilicet ex parte animae, in qua ponitur intellectus agens tamquam intraneum principium vitae intellectualis, etiam attendetur secundum essentiam. Sed ea, quae sunt sic intra invicem, scilicet unum in alio essentialiter, sunt idem per essentiam. Ergo intellectus agens est idem essentialiter cum essentia animae. »

[2] DII, II, 8 (6), p. 152 : « Relinquitur ergo, quod intellectus agens noster est principium causale essentiae animae, et sic est principium, quod ipse est idem secundum causam et intraneus ipsi animae sicut cor in animali. »

[3] DII, II (7), p. 151 : « Sed intellectus agens non est essentia nec idem per essentiam cum ea sicut illa, quae sunt unum per essentiam, ut composita ex materia et forma ; non enim ageret in eam aliquam dispositionem accidentalem, sicut forma non agit in proprium subiectum. Ergo necessarium est ea sic simul esse, quod unum eorum sit causa alterius per essentiam. Et sic se habet intellectus agens respectu substantiae seu essentiae animae. »

[4] DII, II, 10 (3), p. 154 : « Tertio intellectus agens convenit cum corde, quia, sicut cor virtute continet et praehabet omnia membra, quibus ipsum est generationis principium sub ordine principalis agentis, sic intellectus agens non solum virtute et potestate praecontinet essentiam animae, immo ipse est idem cum essentia animae secundum causam praehabens eam in se nobiliore modo et existens ei principium causale, sub ordine tamen principalis agentis producentis ipsum et essentiam animae simul. »

garantit la transcendance de l'intellect par rapport à une âme entachée de corporel. La causalité essentielle évite les deux écueils la totale équivocité qui ruinerait la nature de l'âme humaine et l'univocité radicale de l'intellect agent en l'homme qui empêcherait qu'il intellige universellement.

c) Deuxième fonction : la déduction des caractéristiques de l'intellect agent

La théorie de la causalité essentielle permey de comprendre l'intellect agent dans son rapport à son Principe : Dieu. L'intellect agent est pris dans une relation hiérarchique constituante avec Dieu dont il émane. C'est au sein de cet univers dynamique, c'est-à-dire dans son appartenance cosmo-ontologique, que les caractéristiques de l'intellect agent sont déclinées dans *De visione beatifica*[1]. Ce traité s'ouvre sur une description de l'univers dionysien où les bontés du supérieur fluent dans les inférieurs[2]. L'univers médiatisé du Pseudo-Denys est compris selon la notion proclusienne d'assimilation[3] selon laquelle les

[1] Sur le *De visione beatifica*, voir K. Flasch, *Dietrich von Freiberg*, 2007, chp. 3 « Das höchste im Menschen », p. 209-252 et l'introduction historique et doctrinale de A.-S. Robin Fabre à sa traduction française du traité : Dietrich de Freiberg, *Œuvres choisies. II La vision béatifique*, introduction, notes et traduction de A.-S. Robin Fabre, avec la collaboration de R. Imbach, Paris, Vrin, 2012, p. 11-61. DII, I (8), p. 141-142 : « De quibus considerandum, quod, etsi in eis, hoc est in substantia eorum, non inveniatur pars et pars, quia simplices substantiae sunt, est tamen in quolibet eorum invenire quosdam respectus originis, qui sunt respectus naturae, inquantum quilibet eorum conversus est in se intelligens se ipsum per essentiam, sicut dicitur in *Libro de causis*, quod unusquisque talium intellectuum est rediens ad essentiam suam reditione completa, scilicet intelligendo se ipsum per essentiam, in quo consistunt quidam respectus naturae, quorum quilibet importat totam substantiam talis intellectus, solum ab invicem differentes respective. Quos respectus Augustinus quoad nostrum intellectum agentem vocat memoriam, intelligentiam, voluntatem et dicit ibi, quod ista tria non sunt tres vitae, sed una vita, nec tres mentes, sed una mens, et consequenter nec tres substantiae, sed una substantia, solum in hoc differentia, quod ad invicem referuntur, in X l. *De Trinitate* c. 27. Similiter se habet in substantiis separatis, quae sunt intellectus per essentiam semper in actu. Et in hoc consistit quaedam ebullitio talis substantiae in aliud extra in causando, sicut supra inductum est de Proclo et Avicenna dicit in sua *Metaphysica* de principiis separatis, scilicet quod intelligendo causant ea, quae sunt post. Quare talis eorum intelligentia non est passio nec passiva, sed vere actio et activa, et ita est redundans in aliquid aliud extra se. Dico autem actio et activa extenso nomine actionis pro quadam ebullitione habente modum actionis, sicut etiam in corporalibus dictum est, scilicet quod in eis est quaedam ebullitio, non tamen actio proprie, inquantum est intra substantiam talis corporis. »

[2] DVB, Proo, (1), p. 13 : « Sicut habemus a divo Dionysio, universitas entium quantum ad ordinis sui dispositionem distinguitur in suprema, media et infima, quae tripartita distinctio quantum ad generalissimos modos et gradus entium ulteriorem adhuc recipit distinctionem, ita videlicet, ut in quolibet dictorum trium inveniantur superiora, media et inferiora. Nec vadit hoc in infinitum, sed necessario est status ad duo extrema, ad aliquod videlicet supremum ex parte una et aliud aliquod infimum ex parte altera, ex quibus dependet gradus et ordo uniuscuiusque eorum, quae locantur in mediis secundum approximationem seu distantiam ab huiusmodi extremis. Et in hoc consistit ratio ordinis, qui est entium per se huius universi, quod est compositum ex tota sua substantia. Unde Augustinus XIX l. *De civitate Dei*: "Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio".»

[3] En DVB, Proo. (2), p. 13, Dietrich cite les propositions 146 et 147 de l'*Elementatio theologica* de Proclus qui instaure une confinité par ressemblance entre les différents niveaux de l'être et leur imprime un mouvement de

inférieurs peuvent devenir semblables aux supérieurs en ce qu'ils en procèdent en vertu d'une certaine ressemblance. Enfin, la notion augustinienne d'ordre défend l'unité de l'univers en dépit les différents degrés de dignité qui reviennent aux manières d'être[1]. La première partie du *De visione beatifica* étudie les caractéristiques de l'intellect agent dans son rapport avec Dieu (*in ordine ad Deum*)[2]. C'est donc de sa dépendance essentielle à son Principe que l'intellect agent tire ses propriétés[3]. Dietrich montre que la ressemblance de l'intellect à Dieu se clive selon qu'elle est intérieure ou extérieure, substantielle ou accidentelle[4]. C'est ainsi qu'il distingue l'intellect agent de l'intellect possible. Seul le premier est « image de Dieu » (*imago dei*) en l'homme[5] en vertu d'une conformité substantielle. Le second peut devenir l'image de Dieu accidentellement, par le biais de l'intellect agent. En ce sens, Dietrich de Freiberg fait concorder les noétiques d'Aristote et d'Augustin, il conserve la terminologie aristotélicienne, les dénominations d'intellect agent et intellect possible, mais en renouvelle

---

conversion vers son Principe : *El. theol*., prop. 146 « Omnium divinorum processum fines ad sua principia assimilantur circulum sine principio et sine fine salvantes per conversionem ad principia. » et 147 « Omnia divinorum ornatuum summa ultimis assimilantur supra positorum. », éd. Boese, p. 72-73.

[1] Augustin, *De civitate Dei*, XIX, 13, n.1, BA 37, p. 110 : « Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio » ; cf. DVB, Proo., 1, 13 : « Nec vadit hoc in infinitum, sed necessario est status ad duo extrema, ad aliquod videlicet supremum ex parte una et aliud aliquod infimum ex parte altera, ex quibus dependet gradus et ordo uniuscuiusque eorum, quae locantur in mediis secundum approximationem seu distantiam ab huiusmodi extremis. Et in hoc consistit ratio ordinis, qui est entium per se huius universi, quod est compositum ex tota sua substantia. Unde Augustinus XIX l. *De civitate Dei*: "Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio" ».

[2] DVB, 1, p. 15-63.

[3] Au sujet de la théorie de l'intellect agent chez Dietrich de Freiberg, voir les études de : K. Flasch, « Einleitung », in Dietrich von Freiberg, *Opera omnia*, *Tomus I, Schriften zur Intellektheorie*, Hambourg, Felix Meiner, 1975, p. IX-XXIV ; *Id*. « Zum Ursprung der neuzeitlichen Philosophie im späten Mittelalter. Neue texte und Perspektiven », *Philosophisches Jahrbuch Freiburg*, vol. 85, n°1, 1978, p. 1-19 ; *Id*., « Procedere ut imago. Das Hervorgehen des Intellekts aus seinem göttlichen Grund bei Meister Dietrich, Meister Eckhart und Berthold von Moosburg », *Abendländischen Mystik im Mittelalter*, Stuttgart, Melzer, 1986, p. 125-134 ; M. R. Pagnoni-Sturlese, « Filosofia della natura e filosofia dell'intelletto in Teodorico di Freiberg e Bertoldo di Moosbourg », in K. Flasch (dir.) *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hambourg, Felix Meiner Verlag, 1987, p. 115-127 ; K. Flasch, « Converti ut imago – Rückkher als Bild : Eine Studie zur Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, XLV, 1998, p. 130-150 ; B. Mojsisch, *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg*, Hamburg, Meiner, 1977 ; M. Führer, « The Agent Intellect in the Writings of Meister Dietrich and its Influence on the Cologne School », in K.-H. Kandler, B. Mojsisch, F.-B. Stammkötter (dir.), *Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft*, *Bochumer Studien zur Philosophie*, vol. 28 (Amsterdam- Philadelphia), 1999, p. 69-88 ; K. Flasch, *Dietrich von Freiberg. Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300*, Frankfurt, V. Klostermann, 2007, chp. 6 « Intellekt », p. 301-341.

[4] DVB, Proo. (4), p. 14 : « Sic igitur in speciali in proposito intelligendum quantum ad illam divinae claritatis beatificam participationem, qua beati vident Deum per essentiam. Hoc enim necesse est fieri secundum id, quod supremum Deus in natura nostra plantavit, quoniam hoc principio in nobis maxime ad divinam conformitatem et quandam immediationem ad Deum accedimus, quo etiam ad imaginem Dei et similitudinem facti sumus, et hoc est intellectuale nostrum, quod secundum Augustinum XIV *De Trinitate* c. 13 et 14 et l. XV c. 63 in duo dividitur : unum, quo exteriore cogitationis informatione circa intellectualia intellectualiter versamur, aliud autem, quod in abstruso, ut verbo eius utar, et in abdito mentis intellectualiter fulget, ex quo tamquam ex originali et fontali principio nascitur hoc, quod exteriore cogitatione intellectualiter a nobis agitur. »

[5] DVB, 1.1.1 (6), p. 16 : « Supposita igitur veritate divinae scripturae, quae claret ex auctoritate supra inducta et sano intellectu eius, qui dicit hominem factum ad imaginem Dei, necesse est et aliqualiter patet ex iam dictis, quod id, quod secundum suam naturam formaliter est imago Dei in nobis, est substantia. »

absolument la signification en les comprendant selon l'opposition augustinienne entre l'*abditum mentis* (le fond de l'âme) et la *cogitatio* (la pensée ou cogitation extérieure)[1]. Dietrich redéfinit l'image au sens d'une conformité substantielle[2] ou d'une ressemblance essentielle. Ainsi il confère à l'intellect agent, image substantielle de Dieu, les propriétés qui sont celles de Dieu même en vertu de sa ressemblance. L'intellect possible est pris, quant à lui, dans un rapport de ressemblance accidentelle, ou de similitude extérieure[3]. En tant qu'image de Dieu, l'intellect agent lui ressemble substantiellement, ce qui permet à Dietrich de dériver de ce rapport analogique essentiel ses cinq caractéristiques.

Tout d'abord, l'intellect agent est substance[4], ce qui est étayé par six arguments. Le premier insiste sur la ressemblance ou la conformité substantielle entre l'Intellect agent et son Principe : l'intellect agent est image de Dieu[5]. À partir de là est établi le deuxième argument[6] qui insiste sur sa pure actualité : l'intellect agent intellige toujours en acte[7]. L'intellect agent qui est intellect par essence en acte ne peut pas connaître de manière intermittente, ce sans quoi il cesserait d'être et d'être lui-même. L'absolue continuité de son opération assure la

---

[1] DVB, Proo. (5), p. 14 : « Istud est, quod quamvis verbis aliis, non tamen in sententia discrepans invenimus apud philosophos, qui distinguunt in intellectuali nostro intellectum agentem ab intellectu possibili, ut idem sit intellectus agens apud philosophos, quod abditum mentis apud Augustinum, et intellectus possibilis apud philosophos idem, quod exterius cogitativum secundum Augustinum. Quod ex eo patet, quod, quidquid umquam Philosophus tractavit de intellectu agente et possibili, totum verificatur de abdito mentis et exteriore cogitativa secundum Augustinum et e converso. » Sur le rapport entre la théorie de la connaissance de Dietrich et la *mens* augustinienne : B. Mojsisch, « "Dynamik der Vernunft" bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart », in K. Ruh (dir.), *Abendländische Mystik im Mittelalter*, Stuttgart, 1986, p. 135-144 ; *Id*., « Dietrich von Freiberg – ein origineller Rezipient der Mens – und Cogitatio-Theorie Augustins », in J. Brachtendorf (dir.), *Gott und sein Bild. Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, Paderborn-München-Wien-Zürich, Schöningh, 2000, p. 241-247 ; A. de Libera, « D'Averroès en Augustin. Intellect et cogitative selon Dietrich de Freiberg », in J. Biard, D. Calma, R. Imbach (dir.), *Recherches sur Dietrich de Freiberg*, Turnhout, Brepols, 2009, p. 15-62 ; A. Colli, *Tracce Agostiane nell'opera di Teodorico di Freiberg*, Rome, Marietti, 2010.

[2] DVB, 1.1.1.1 (3), p. 17 : « Magis igitur imago proprie dicitur secundum quandam substantialem conformitatem supposita origine unius ab alio ut quaedam consubstantialitas imaginis ad imaginatum, et hoc vel secundum naturae seu essentiae identitatem numeralem, quod non invenitur in corporalibus, sed in spiritualibus et potissime in divinis de Filio, *Col*. 1, quod ipse est imago Dei invisibilis, vel secundum naturae identitatem secundum speciem, ut filius dicitur imago patris in generatione humana, *Gen*. 5 : "Adam genuit filium ad imaginem suam", vel secundum substantialis conformitatis imitationem tractam ex modo et proprietate originis, secundum quod Deus fecit hominem ad imaginem et similitudinem suam, *Gen*. 1. »

[3] DVB, 1.1.1 (4), p. 16 : « Quod ergo dicitur ad similitudinem, hoc pertinet ad exterius cogitativum seu intellectum possibilem et ea, quae sui dispositioni subsunt. Quod autem dicit ad imaginem, quae consistit in aeternitate et unitate trinitatis, refertur ad abditum mentis seu intellectum agentem, quo substantia animae figitur in aeternitate, ut infra patebit, et in quo solo invenitur illa unitas trinitatis et trinitas in unitate, qua est homo ad imaginem Dei. »

[4] DVB, 1.1, p. 15-34.

[5] DVB, 1.1.1, p. 15-22.

[6] DVB, 1.1.2, p. 22-26.

[7] DVB, 1.1.2.1 (1), p. 22 : « Primum istorum, videlicet quod abditum mentis semper stat in lumine suae actualis intelligentiae, patet, quoniam, cum ipsum in sua substantia sit intellectus per essentiam, quem philosophi intellectum agentem vocant, nec alicui variationi subiciatur quantum ad exitum de potentia ad actum tam quantum ad dispositionem aliquam substantialem quam etiam accidentalem, necesse est ipsum semper fixum esse in eodem modo suae substantiae. Igitur si intelligit, semper intelligit. »

permanence de son être qui n'est autre que cette opération d'intelliger[1]. C'est pourquoi l'intellect agent se tient toujours sous la lumière de son intelligence, et ce, à la différence de l'intellect possible qui n'est qu'en puissance de connaître, et tantôt intellige, tantôt pas, selon qu'il est actualisé par une espèce. Troisièmement, puisque son essence n'est pas autre que son opération, l'intellect agent s'intellige toujours lui-même par essence[2]. Cette troisième thèse est un approfondissement de la notion d'intellect par essence. En effet, si l'essence de l'intellect est d'intelliger, il n'y a pas lieu de distinguer au sujet de l'intellect entre l'essence, l'opération et l'objet[3]. L'objet de l'intellection est alors cette même essence qui consiste en l'activité même d'intelliger. Ceci signifie qu'intelliger et être sont pour l'intellect agent tout un. Et bien plus, il n'intellige toujours que lui-même puisque l'objet de son intellection est sa propre essence : son activité d'intelliger. On le voit, Dietrich accorde à l'intellect agent les caractéristiques du divin tel qu'il est défini dans la *Métaphysique* comme pensée de la pensée. En intelligeant son essence, l'intellect intellige sa propre intellection. Dès lors qu'il intellige, il est toujours tourné vers lui-même, dans sa propre auto-contemplation ou auto-intellection. En ce sens, l'intellect agent est image substantielle de Dieu selon une ressemblance opérative : en lui, l'activité, l'essence et l'objet sont unis dans leur co-relativité essentielle. Cette trinité spéculaire de l'intellect agent est la marque de sa procession à partir du Principe. Le quatrième argument[4] stipule que l'intellect agent est un exemplaire et une ressemblance de l'étant en tant que tel. Étant donné qu'il n'est pas déterminé à intelliger ceci plutôt que cela, il peut saisir l'étant dans sa totalité[5]. L'objet de l'intellect agent ne peut pas être telle quidité plutôt que telle autre, de même qu'il n'est pas déterminé à connaître un type de singulier. Sa connaissance universelle est donc ordonnée à l'être en tant que tel. Or, d'après le quatrième argument, l'intellect intellige toujours sa propre essence. Par conséquent, il faut bien

---

[1] DVB, 1.1.2.1 (2), p. 23 : « Quod autem intelligat, patet, quoniam ipsum est intellectus per essentiam et eius essentia intellectualitas est. »
[2] DVB, 1.1.3, p. 26-28.
[3] DVB, 1.1.3 (4), p. 26-27 : « In tali igitur intellectu, qui est intellectus per essentiam, ut ex dictis colligitur, non est distinguere inter substantiam et operationem, qua in se ipsum recipit suam intellectionem. Omnia enim haec sunt idem, videlicet substantia intellectus et intellectualis operatio eius et ipsum obiectum intellectualis operationis intraneum. Unde Philosophus in III *De anima* dicit, quod in his, quae sunt sine materia, idem sunt intelligens et quod intelligitur. A quorum identitate non differt operatio intellectualis, quae nullam extraneam naturam importat in substantia intellectus, cum sit omnino simplex in essentia. »
[4] DVB, 1.1.4, p. 28-30.
[5] DVB, 1.1.4 (2), p. 28-29 : « Patet autem hoc ex eo, quoniam intellectus generalis quaedam et universalis natura est secundum proprietatem suae essentiae intellectualis, qua non determinatur ad hoc vel ad aliud tantum intelligendum. Quod manifestum est ex obiecto eius, quod est quiditas non haec vel illa, sed universaliter quaecumque quiditas et ens inquantum ens, id est quodcumque rationem entis habens. Quia igitur eius essentia, quidquid est, intellectualiter est, necesse ipsum intellectum per essentiam gerere in se intellectualiter similitudinem omnis entis, modo tamen simplici, id est secundum proprietatem simplicis essentiae, et ipsum esse intellectualiter quodammodo omne ens. »

nécessairement qu'il soit d'une certaine manière (c'est-à-dire sur un mode intellectuel) l'exemplaire ou une copie archétypale de l'étant, pour qu'en s'intelligeant lui-même, il puisse intelliger dans la simplicité de son acte l'étant en tant que tel[1]. En cinquième lieu[2], Dietrich démontre la modalité sur laquelle il intellige en posant le principe selon lequel l'intellect agent « intellige les autres choses comme il s'intellige lui-même »[3]. Le sixième point démontre la substantialité de l'intellect agent par le fait que l'intellect excède son sujet. Par là, Dietrich réinvestit la définition augustinienne de la substantialité comme ce qui excède son sujet et établit que l'intellect agent est substance[4]. L'intellect agent transcende son sujet de la même manière que la *mens* augustinienne, qui, dans le mouvement où elle s'aime et se connaît elle-même, dépasse son sujet[5]. Cet argument confirme par la négative la thèse selon laquelle l'intellect agent est substance. En effet, selon Augustin, les accidents ne peuvent pas dépasser leur sujet d'inhérence[6]. Or en s'intelligeant lui-même, l'intellect, exemplaire et ressemblance de la totalité de l'étant, intellige toutes les autres choses, ce qui prouve bien que son activité de penser dépasse son propre sujet. Par conséquent, Dietrich conclut de manière définitive que l'intellect est substance[7], ce qui est la première thèse défendue dans le *De visione beatifica*.

---

[1] DVB, 1.1.4 (4), p. 29 : « Quia igitur secundum iam dicta in intellectu, qui est intellectus per essentiam et semper in actu, omnia entia intellectualiter resplendent in sua essentia, necesse ipsum intelligere secundum actum omnia entia modo sibi proprio, id est modo simplici, id est modo simplicis essentiae suae et simplicis intellectualis operationis suae. »

[2] DVB, 1.1.5, p. 30.

[3] DVB, 1.1.5 (1), p. 30 : « Ex dictis etiam patet quartum eorum, quae praeenumerata sunt, videlicet quod intellectus, qui est intellectus per essentiam et semper in actu, qualis est intellectus agens, sicut se ipsum, sic omnia alia intelligit per suam essentiam et eodem modo, quo se intelligit, et eadem simplici intellectione. Cum enim ipse per suam essentiam sit exemplar totius entis in eo, quod ens, et secundum hoc sit intellectualiter totum ens, manifestum est, quod intelligendo se ipsum per essentiam eodem modo et eadem simplici intelligentia intelligit totum ens, sicut suo modo, scilicet divino, se habet in Deo, videlicet quod intelligendo se intelligit omnia alia. » Cette formulation est très semblable à la thèse condamnée par l'évêque Tempier : « Quod anima intellectiua cognoscendo se cognoscit omnia alia. Species enim omnium rerum sunt sibi concreate. Set hec cognitio non debetur intellectui nostro, secundum quod noster est, set secundum quod est intellectus agens » (Thèse 115, dans l'édition de D. Piché, *La Condamnation*, p. 114). Sur la portée du philosophème selon lequel l'intellect, en s'intelligeant lui-même, intellige toutes les autres choses, cf. D. Calma, « La connaissance réflexive de l'intellect agent. Le "premier averroïsme" et Dietrich de Freiberg », *Recherches sur Dietrich de Freiberg*, Turnhout, Brepols, 2009, p. 63-105.

[4] DVB, 1.1.7, (1), p. 31 : « Ex his, inquam, concludendum est, quod videlicet eodem modo se habet ad se ipsum et ad omnia alia, quia intelligendo se ipsum per essentiam intelligit omnia alia per essentiam eadem simplici intellectione, notitia et amore, et hoc est proprium ei intellectui, qui est intellectus per essentiam, ut sic excedat notitia et amore proprium suum subiectum in habendo se eodem modo ad se ipsum et ad alia. »

[5] Augustin, *De Trinitate*, IX, IV, 3-4, BA 16, p. 80-83. Cf. DVB, 1.1.9, (2), p. 35 ; 1.1.10, p. 35-36.

[6] DVB, 1.1.6 (1), p. 31 : « Ex dictis igitur summarie colligendo patet id, quod ostendendum proponebatur, videlicet quod ratio praetacta Augustini, qua probat haec tria, scilicet mentem, notitiam, amorem, esse substantialiter in mente et singulum eorum esse substantiam, quia videlicet nullum accidens excedit subiectum suum, mens autem sua notitia et amore excedit se ipsam, ut ibi dictum est – haec autem dictae rationis deductio locum habet in abdito mentis, quod est intellectus agens » ; DVB, 1.1.7, p. 31-33.

[7] DVB, 1.1.10 (3), p. 36.

Arrêtons nous un instant sur les conséquences d'une telle refonte de l'intellectualité. La première caractéristique de l'intellect agent s'étaye sur un concept absolument renouvelé de substance. Est substance ce qui excède ou dépasse son sujet. La substantialité se définit alors comme une transcendance ou un auto-dépassement constitutifs. La conception théodoricienne de l'intellect comprend l'essence de l'intellect dans une auto-constitution : l'opérer est le fondement de son être. Elle souligne l'autonomie, la spontanéité et le dynamisme de l'intellect, puisque c'est en se connaissant qu'il est et qu'il connaît les autres choses. C'est pourquoi, certains chercheurs ont pu voir dans ces textes de Dietrich les linéaments d'une philosophie du sujet[1]. L'analyse de l'intellect agent a été interprétée comme la genèse d'une philosophie moderne de l'ego dans la mesure où la conscience réflexive est le principe de la compréhension du monde. Elle a même été l'objet d'une comparaison historiquement hardie, mais philosophiquement très stimulante, de K. Flasch[2] avec l'ego transcendantal chez Kant dans son opposition avec le moi empirique. Bien que de tels parallèles soient difficilement tenables en raison de la profonde disparité entre les contextes théoriques de Dietrich de Freiberg et de Kant, il n'en reste pas moins que *De visione beatifica* accentue le versant subjectif de la connaissance[3]. Le rapport du sujet connaissant à soi-même est la source de l'objectivité de la connaissance. Parce qu'il précontient les raisons éternelles des choses, l'intellect agent connaît le réel de son propre fond, c'est-à-dire de manière pure et détachée de toute corporéité[4]. Ce mouvement auto-réflexif est le principe du connaître comme

---

[1] Parmi les études qui mettent en évidence le rôle de la subjectivité chez Dietrich, on se reportera en particulier à : K. Flasch, « Zum Ursprung der neuzeitlichen Philosophie im späten Mittelalter. Neue Texte und Perspektiven », *Philosophisches Jahrbuch Freiburg*, vol. 85, n° 1, 1978, p. 1-19 ; B. Mojsisch, « Mittelalterliche Grundlagen der neuzeitlichen Erkenntnistheorie », in M. Gerwing, G. Ruppert (dir.), *Renovatio et Reformatio*, Münster, 1985, p. 155-169 ; J. Halfwassen, « Gibt es eine Philosophie der Subjektivität im Mittelalter ? Zur Theorie des Intellekts bei Meister Eckhart und Dietrich von Freiberg », *Theologie und Philosophie* 72, 1997, p. 338-360 ; F. Berland, « La généalogie du sujet moderne et la notion de substance chez Descartes et Dietrich de Freiberg », in O. Boulnois (dir.) *Généalogie du sujet. De Saint Anselme à Malebranche*, Paris, Vrin, 2007, p. 55-73.

[2] K. Flasch, « Kennt die Mittelalterische Philosophie die konstitutive Funktion des Denkens ? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg », Kant Studien 63, 1972, p. 182-206. Dans cet article, il affirme : « Der Begriff intellektueller Substantialität wird definiert als Gegensatz zu dem empirischen Individualität », p. 203. Cette hypothèse est suivie sur ce point par B. Mojsisch qui qualifie la pensée de Dietrich de transcendantale-logique dans *Die Theorie des Intellekts* (p. 79-80) et également dans son article intitulé « Konstruktive Intellektualität. Dietrich von Freiberg und seine neue Intellekttheorie », *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, p. 68-78 : « Gleichwohl bewegte sich Dietrichs Philosophie ihres Theorems konstitutiv-konstruktiver, effizent-kausaler, nicht durch Passivität ausgezeichneter Intellektualerkenntnis in der Nähe der Philosophie Kants », p. 73.

[3] F.-X. Putallaz*, La connaissance de soi au XIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1991, p. 303-405. L'auteur utilise également l'opposition kantienne entre la subjectivité transcendantale et le moi empirique pour expliquer les théorèmes fondamentaux de la noétique de Dietrich, notamment celui d'*ens conceptionale*.

[4] DVB, 1.1.6 (2), p. 31 : « Et hoc ex dictis sumendum est, quia enim intellectus agens est intellectus per essentiam et semper in actu intelligendi, ut primo ostensum est. Ut etiam secundo ostendebatur, ipse intellectus talis intelligit se ipsum per suam essentiam stans semper in lumine suae actualis intelligentiae, qua in se ipsum semper reflexus est, si tamen potest dici reflexio, ubi vere est directa suae essentiae intellectio. Tertio etiam

de l'être des étants conceptionnels[1] dont l'être est de l'être-pensé[2]. L'ontologie du *De visione beatifica* propose des innovations : une idée dynamique de la substantialité et un concept original, *ens conceptionale*. Celui-ci définit cette catégorie d'étants qui dépassent l'opposition thomasienne entre l'être de raison et l'être réel (l'être dans l'âme et l'être dans la nature)[3], puisque leur être, bien qu'il se fonde sur de la pensée, n'en est pas moins un être réel[4].

La deuxième propriété de l'intellect agent reprend ce qui a été dit précédemment, à savoir qu'il est image de Dieu[5]. La conformité substantielle entre l'intellect et ce dont il est à l'image lui confère toute sa dignité et sa noblesse. Cette image doit être comprise comme pure relativité tournée vers son Principe : une image est en effet toujours image de quelque chose et fait essentiellement signe vers ce dont elle est à l'image. Le statut épistémique et ontologique de l'image substantielle interdit de penser l'intellect agent comme un attribut de l'âme. L'image fonde une métaphysique de la relation. L'intellect est image de Dieu ce qui est justifié par le processus d'émanation. Au sein des substances séparées, l'intellect est le plus proche de Dieu[6]. Bien davantage que les anges ou l'âme rationnelle, il est semblable à Dieu[7].

---

patuit ipsum secundum rationem intellectualis essentiae esse quoddam exemplar et similitudinem totius entis et omnium entium veras rationes in ipso intellectualiter resplendere et sic omnium entium notitiam sibi inesse secundum actum. Quarto etiam visum est ipsum eodem simplici modo sicut se ipsum, sic omnia alia per suam essentiam intelligere. »

[1] Ce néologisme philosophique, créé par Dietrich, apparaît pour la première fois dans le *De visione beatifica*.

[2] B. Mojsisch, « Sein als Bewußt-Sein. Die Bedeutung des ens conceptionale bei Dietrich von Freiberg », in K. Flach (dir.) *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hambourg, Felix Meiner, 1984, p. 95-105 ; *Id*., « Die Theorie des Bewußtseins (*ens conceptionale*) bei Dietrich von Freiberg. Aristoteles-Rezeption und Aristoteles-Transformation im 13. Jhdt », in A. Beccarisi, R. Imbach, P. Porro (dir.), *Per perscrutationem philosophicam, Neue Perspektiven der mittelalterlichen Forschung. Loris Sturlese zum 60. Geburstag gewidmet*, (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, Beiheft 4), Hambourg, Felix Meiner Verlag, 2008, p. 142-155.

[3] DVB, 3.2.9.1 (6), p. 86 : « Dividitur autem ens uno modo in ens reale repertum apud naturam, scilicet in substantiam et alia novem genera praedicamentorum, et in ens in anima seu conceptionale, secundum quod dicit Commentator Super V *Metaphysicae* » ; DVB, 3.2.9.2 (1), p. 88 ; Voir en particulier l'ensemble formé des pages (96-100) et (122-124).

[4] DVB, 3.2.9.6, (2), p. 96 : « Ubi primo notandum, quod ens conceptionale in sua generalitate, id est secundum quod comprehendit omnes modos apprehendendi seu cognoscendi, quibus res est aliquo modo in cognitione, proportionatur enti secundum naturam reali dupliciter ».

[5] DVB, 1.2, p. 36-44.

[6] DVB, 1.2.1.1.7 (2), p. 43 : « Quod quidem tali intellectui convenit secundum rationem suae essentiae et ex modo suae emanationis a suo principio. Emanat enim talis intellectus a suo principio, Deo, altiore quodam et nobiliore modo quam res aliae productae a Deo. In productione enim aliarum rerum dixit Deus et factae sunt, et sic secundum effectivam virtutem omnipotentiae suae deductae sunt in esse. Talis autem intellectus, de quo sermo est, non modo sic, sicut aliae res, processit in esse, sed secundum quendam formalem defluxum essentiae suae ab illa summa et formalissima essentia, quae Deus est, intellectualiter procedens ab ea et eo capiens suam essentiam, quod intelligit illam summam essentiam. Et sic in sua substantia essentialiter est id, quod est sua sui ipsius intellectione intelligens se ipsum per essentiam suam, quod quidem originaliter et principaliter est ex eo, quod intelligit suum principium. Et sic intellectualiter emanat ab eo ita, quod sua substantia non est nisi quidam conceptus, quo concipit et intelligit suum principium, sine quo nec suam propriam essentiam posset intelligere. »

[7] DVB, 1.2.1.1.4 (1), p. 39.

C'est pourquoi la troisième caractéristique de l'intellect agent est d'être capable de Dieu. Cette capacité essentielle est imprimée par le processus d'émanation ou de procession à partir du principe : en un sens, ce qui émane reste intérieur à son principe. L'origine de cette expression est augustinienne[1], tout comme le traitement de Dietrich. La capacité de Dieu est inscrite dans l'intimité de l'intellect agent puisqu'il en va de son essence même. Étant image de Dieu, son essence n'est autre que sa relation substantielle à ce dont il procède. L'intellect se souvient toujours de ce dont il est à l'image qui l'imprime en son intériorité[2]. S'ensuit la quatrième caractéristique de l'intellect agent, le fait d'être converti à Dieu[3]. Parce qu'il émane essentiellement de Dieu, l'intellect agent fait retour vers ce même principe. Ce schéma de procession-conversion est conçu grâce aux propositions 31 et 32 de l'*Elementatio theologica*[4] où Proclus montre que ce qui émane d'un Principe est spontanément pris dans un mouvement de conversion symétrique à dont il flue. Du fait même qu'il procède de Dieu, l'intellect agent est immédiatement et simultanément pris dans un mouvement circulaire de retour et de désir de communion avec son Principe divin[5]. Le modèle proclusien permet de penser la coïncidence de la sortie, de la manence et du retour au principe. Ce mouvement de procession-conversion est le principe de toute pensée possible et le fondement de cet opérer toujours actuel qu'est essentiellement l'intellect[6].

---

[1] Augustin, *De Trinitate*, XIV, 8, 11, BA, t. 16, 1997, p. 374 : « Eo quippe ipso magno ejus est, quo ejus capax dei, ejusque particeps esse potest ; quod tam magnum bonum, nisi per hoc quod imago ejus est, non potest ».

[2] DVB, I.4 (2), p. 61 : « Ut enim in primo ingressu huius considerationis accipiamus verbum Augustini XIV *De Trinitate* c. 23, dicamus, quod "trinitas mentis non propterea est imago Dei, quod meminit sui et intelligit se et diligit se, sed quia potest meminisse, intelligere, amare eum, a quo facta est". Manifestum est autem ex praehabitis, quomodo saepe dictus intellectus ex proprietate suae substantiae et ex modo suae emanationis in esse a primo principio semper stat in lumine intelligentiae sui principii, in qua intelligentia importantur per se haec tria, scilicet ut semper meminerit sui principii, semper ipsum intelligat et semper amet. Et quia hoc sibi competit per suam essentiam, homini autem, qui est imago, per participationem, quia videlicet insignitus est ea, quae est essentialiter imago, necessarium est praedicta tria magis et principalius competere saepe dicto intellectui et per consequens, quod ipse sit per prius et formalius et principalius imago et capax dei. »

[3] DVB, 1. 5, p. 62 : « Quartum etiam praeenumeratorum ex iam dictis facile apparere potest, videlicet de conversione saepe dicti intellectus in suum principium, a quo intellectualiter fluit : Ut sicut intellectualiter per suam essentiam emanat a suo principio, sic et sua intellectuali operatione, quae est essentia eius, in idem principium suum convertitur. Est enim hoc proprium universaliter omni naturae descendenti per se ab aliquo principio, ut in ipsum principium convertatur et tendat in eiusdem sui principii communionem quasi quendam circulum faciens, dum tendit in id, a quo fluit. » Pour une analyse similiaire du processus d'émanation de l'intellect et de sa conversion au Principe : DII, I, 8, p. 141-142.

[4] *El. theol.*, prop. 31, éd. Boese, p. 20 : « « Omne procedens ab aliquo secundum essentiam convertitur ad illud, a quo procedit» ; prop. 32, éd. Boese, p. 21 : « Quod enim convertitur omne ad omne copulari festinat et appetit communionem ad ipsum et colligationem ad ipsum.»

[5] DVB, I. 5 (6), p. 62-63 : « Substantia, quae est intellectus per essentiam semper in actu, qualis est intellectus, de quo agitur, quia per essentiam intellectualiter procedit a Deo, etiam sua intellectuali operatione, quae est essentia eius, semper convertitur in Deum ita, ut eius emanatio, qua intellectualiter emanat per essentiam a suo principio, sit ipsius in ipsum principium intellectualis conversio. »

[6] DII, II, 34, p. 172-173 : « Procedere autem inquantum imago est procedere cognoscendo eum, a quo procedit, ita, quod ipsa talis cognitio sit ipsa processio et acceptio suae essentiae […] Secundum hoc ergo affectio passiva

La démonstration qui porte sur l'intellect agent dans son ordonnancement à Dieu montre à quel point l'ontologique et la noétique du *De visione beatifica* est imprégnée de néoplatonisme[1]. L'assimilation de l'intellect agent avec le fond de l'âme augustinien, sa compréhension dans un univers hiérarchisé d'inspiration dionysienne, la théorie de l'image substantielle et de la redéfinition de la substantialité comme ce qui excède son sujet, provenant d'Augustin, le mouvement d'émanation-conversion emprunté à Proclus, forment le contexte néoplatonicien dans lequel s'ancre la pensée de Dietrich. Ce dernier construit une nouvelle théorie de l'intellectualité sur des matériaux néoplatoniciens qu'il lit en étroite concordance avec les écrits aristotéliciens et péripatéticiens. C'est surtout dans *De trinitate* et l'*Elementatio Theologica* que Dietrich trouve la matière pour penser l'intellectualité en tant que telle. D'après les thèses que nous avons passées en revue, il semble que Dietrich de Freiberg adopte une noétique idéaliste, car l'intellect agent précontient les raisons éternelles des choses, et en se pensant lui-même, il intellige toutes les autres choses de manière absolument autonome et autarcique. Cependant, la théorie de la connaissance développée dans *De visione beatifica*, et dans une certaine mesure dans *De intellectu et intelligibili*, n'est pas identique à qu'il défend dans *De origine rerum praedicamentalium*. Avant d'en venir aux différences les plus marquantes entre ces deux textes qui rendent difficile, voire impossible leur lecture congruente, il nous faut expliquer le rapport que l'intellect agent entretient avec l'intellect possible, et revenir sur l'épineux problème de l'individuation de l'intellect.

c) Troisième fonction : L'intellect agent, cause essentielle de l'intellect possible

À la différence de l'intellect agent, l'intellect possible n'est image de Dieu en l'homme que de manière imparfaite. Il n'est pas une image substantielle du principe, car sa

---

animi a ratione est eius in esse processio a ratione. Procedere autem a ratione inquantum ratio est intellectualiter ab intellectu procedere, quod proprium est ei, qui est intellectus per essentiam in actu, qui ex hoc ipso procedit ut imago. » Sur ce schème épistémique et noétique : K. Flasch, « *Procedere ut imago*. Das Hervorgehen des Intellekts aus seinem göttlichen Grund bei Meister Dietrich, Meister Eckhart und Berthold von Moosburg », in K. Ruh (dir.), *Abendländische Mystik im Mittelalter*, Stuttgart 1986, p. 125-134.

[1] Concernant le néoplatonisme de Dietrich de Freiberg, voir: R. Imbach, « Le néoplatonisme médiéval. Proclus latin et l'école dominicaine allemande », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 110, Lausanne, 1978, p. 427-448, L. Sturlese, « Proclo ed Ermete in Germania da Alberto Magno a Bertoldo di Moosburg. Per una prospettiva di ricerca sulla cultura filosofica tedesca nel secolo delle sue origini (1250-1350) », in K. Flasch (dir.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1984, p. 22-33 ; T. Iremadze, *Konzeptionen des Denkens im Neuplatonismus. Zur Rezeption der Proklischen Philosophie im deutschen und georgischen Mittelalter. Dietrich von Freiberg – Berthold de Mossburg – Joane Petrizi*, Amsterdam – Philadelphia, Grüner Verlag, 2004, p. 67-108.

ressemblance est médiatisée par l'intellect agent. Premièrement, il est bien similitude de l'étant en tant que tel, mais seulement en puissance. Pure potentialité, puissance de connaître, l'intellect possible n'est, pour pouvoir tout devenir, rien avant de connaître[1]. Par conséquent, il n'est son essence (l'intellectualité) que de manière intermittente et purement potentielle. En effet, l'intellect possible n'intellige pas toujours, son activité est suspendue à la présence actuelle en lui d'une forme qu'il saisit. L'intellect possible n'est pas une substance toujours en acte, son actualité procède de deux choses : de l'actualité de la forme qui l'actualise[2], et de l'intellect agent qui va rendre possible cette actualisation[3]. Dietrich interprète l'intellect possible selon la pensée extérieure d'Augustin. Cet intellect requiert une forme extrinsèque pour opérer et être pleinement son essence qui coïncide avec son acte d'intelliger. De ce fait, il n'est pleinement son intellectualité qu'à la condition de recevoir une forme extérieure, somme toute accidentelle. L'intellect possible intellige une espèce dont il n'est pas l'origine, ce qui signifie qu'il est doublement dépendant : de la forme extrinsèque et de l'intellect agent. L'opération essentielle de l'intellect possible est suspendue à l'activité d'actualisation de l'intellect agent comme à sa condition de possibilité[4]. On le voit, l'intellection de l'intellect

---

[1] DVB, 1.1.1 (4), p. 16 : « Haec autem non possunt convenire intellectui possibili, cum sit ens pure in potentia et nihil eorum, quae sunt, antequam intelligat, secundum Philosophum III *De anima*. Igitur ex ipso per naturam non figitur substantia animae in sua perpetuitate, sed ipse potius est res delata super aliud, per quod sustentatur in esse, quod habet vel habere potest. Ex natura etiam eius possibili manifestum est, quod nulla distinctio cadit in essentiam eius, quo quantum ad unitatem in trinitate et trinitatem in unitate sit ad imaginem Dei secundumnaturam. Huiusmodi enim distinctio, cum sit distinctio secundum rationem actualis originis, non potest inveniri nisi in ente, quod est aliquid secundum actum, quod non est intellectus possibilis. »

[2] DVB, 1.1.1.3.3 (2), p. 20-21 : « Quod nullus concederet, cum per suam essentiam [intellectus possibilis] sit ens in potentia et fit in actu formaliter per speciem intelligibilem, quam constat non esse substantiam. Id autem, quod est substantia et essentialiter est in potentia, non actuatur essentialiter per formam, quae est accidens. »

[3] DVB, 1.1.1.3.4, p. 21-22 : « Ad quod intelligendum, quod ex saepe dicta ratione non potest concludi de intellectu possibili, quod sit substantia simpliciter. Cum enim actu intelligit se, non sic intelligit se, quod ipse idem actus intelligendi sit obiectum talis intellectionis, sed intelligit se, inquantum intelligit se olim factum in actu per aliam intellectionem, et sic intelligit se sicut alia secundum Philosophum et exponit Commentator, quod, sicut alia intelligit per actus et formas suas, quibus talia sunt aliquid in actu, sic intelligit se, inquantum aliquando factus est in actu per speciem intelligibilem aliam ab ea, qua nunc intelligit, et sic ipse sub uno actu intellectionis existens intelligit se sub alio actu intellectionis, sub quo fuit, et sic intelligit se sicut alia, videlicet secundum differentiam intelligentis et intellecti. »

[4] DVB, 2.1 (2-3), p. 63-64 : « Attenditur autem inter eos quasi triplex seu quadruplex ordo. Intellectus enim agens se habet ad possibilem sicut principium activum ad subiectam materiam, inquantum intellectus possibilis consideratur ut ens potentia omnia intellecta, in quo est possibile omnia fieri. Intellectus autem agens potens est omnia facere intellecta. Alio modo se habet ad ipsum sicut agens ad factum seu passum in actu, inquantum videlicet intellectus possibilis factus in actu secundum eundem actum stat sub ordine dependentiae ad ipsum intellectum agentem actu facientem intellectum possibilem in actu. Et hos duos modos habitudinis ad invicem determinat Philosophus III *De anima*, ubi comparat agentem ad possibilem secundum dignitatem, nobilitatem et naturae gradum et excellentiam dicens, quod semper agens nobilius est patiente et principium materia » ; *Ibid*., (6), p. 64 : « Igitur sicut mediante intellectu agente intellectus possibilis intellectualiter procedit in actum et perfectionem suae propriae operationis, in quo et eius essentia constituitur in esse quantum ad actum suum formalem sibi essentialem, qui est species intelligibilis seu actualis intellectio eius, sic eodem processu est conversio eius in primum principium mediante intellectu agente, quia primo gradu et ordine regulae aeternae et incommutabilis veritas praesentes sunt abdito mentis secundum Augustinum, quod est intellectus agens, quo

possible n'est pas aussi intime et essentielle que celle de l'intellect agent, elle est au contraire frappée d'extériorité par rapport à son principe (l'intellect agent) et son objet (l'espèce intelligible)[1]. De la même manière, l'intellect possible s'intellige certes, mais uniquement « comme il intellige les autres choses », sur le mode d'une extériorité et d'une différence à soi[2]. L'intellect possible n'est donc son essence, l'intellectualité, qu'accidentellement et de manière intermittente, grâce à une espèce intelligible extérieure et un autre (l'intellect agent). Alors que l'intellect agent, l'intellectualité par soi, est appelé intellect au sens propre, en vertu d'une prédication essentielle, l'intellect possible n'est dit intellect que par une certaine « dénomination extrinsèque »[3]. C'est pourquoi, Dietrich montre que l'intellect agent est cause essentielle de l'intellect possible[4]. En effet, il est le principe de toute intellection et la cause qui actualise les espèces intelligibles. La cause essentielle explique le rapport par soi entre l'intellect agent et l'intellect possible. En tant que cause essentielle, l'intellect agent précontient de manière plus éminente et plus noble son effet : l'intellection, et partant l'être, de l'intellect possible. Par là sont assurées la prééminence et la noblesse de l'intellect agent qui est ce qu'il y a de plus élevé en nous. Le rapport entre l'intellect agent et l'intellect possible est celui d'une dépendance essentielle hiérarchiquement ordonnée. Premièrement, l'intellect agent est le principe de l'intellection de l'intellect possible. En effet, pour intelliger, l'intellect possible, pure potentialité, doit être actualisé par quelque chose d'autre. L'intellect agent lui confère cette actualité en actualisant la forme intelligible pour l'intellect possible, ce qui souligne la dépendance essentielle de ce dernier qui n'est rien avant de connaître. Or cette

---

mediante fulgent in intellectu possibili, quo et ipse conversus est in primum omnium principium, quod est Deus. »

[1] DVB, 3.2.9.11, p. 101 : « Unde intelligens per speciem non attingit id, quod intelligit per essentiam, nec a parte intelligentis nec a parte rei intellectae nec a parte intelligibilis operationis. »

[2] DVB, 1.1.1.3.4, p. 20 : « Intelligit enim se et alia » ; DVB, p. 21 « Numquam etiam se ipsum intelligit nisi inquantum aliud. » Cette expression forme le pendant exacte de celle qui qualifiait la modalité de l'intellection de l'intellect agent, qui, nous le rappelons, intellige les autres choses du fait même qu'il s'intellige. L'intellect agent intellige les autres choses sur la même modalité où il s'intellige, soit par essence (« Sicut se ipsum, sic omnia alia intelligit per suam essentiam et eodem modo, quo se intelligit, et eadem simplici intellectione », p. 30), et ce, à la différence de l'intellect possible qui s'intellige lui-même sur le mode où il saisit les autres choses, sur le mode d'une altérité à soi.

[3] DVB, 1.1.2.1 (2), p. 23 : « Quod autem intelligat, patet, quoniam ipsum est intellectus per essentiam et eius essentia intellectualitas est. Nec dicitur intellectus per solam denominationem quasi ab effectu suo, inquantum efficit intellecta in nobis, sed formali et essentiali praedicatione ex proprio modo et actu quiditativo suae essentiae. »

[4] DVB, 1.1.2.1 (4), p. 23 : « Relinquitur igitur intellectum agentem esse principium intellectorum et causam essentialem. Ex quo sequitur ex proprietate et naturam, quae est per se causae essentialis, quod nobiliore et perfectiore modo praehabet in se causata sua quam sint in se ipsis, id est quam sint in intellectu possibili. Igitur multo magis in intellectu agente quam in intellectu possibili, immo multo nobiliore et separatiore modo huiusmodi intellecta intellectualiter existunt. Aliter enim impossibile esset ipsum esse principium et causam eis. Unde Philosophus comparans intellectum agentem possibili dicit III *De anima*, quod semper nobilius est agens patiente et principium materia. »

actualisation de l'intellect agent ne doit pas être comprise selon le modèle abstractif proposé par Thomas d'Aquin[1]. L'intellect agent ne saurait, pour Dietrich de Freiberg, abstraire les espèces intelligibles des espèces sensibles, les dénuder de toute particularité et les épurer de toute matérialité. En effet, la noétique de Dietrich met l'accent sur l'absolue séparation de l'intellect agent et son immixtion pour renforcer sa substantialité dynamique et sa dignité ontologique. Démontrer la supériorité de l'intellect agent implique qu'il ne puisse pas être en contact ou en relation avec des espèces mêlées de corporel. La définition de l'intellect agent comme l'image de Dieu en l'homme et fond de son âme offre un modèle d'actualisation de l'intellect possible par illumination. L'intellect agent est donc bien dans son activité pure le principe de l'opération de l'intellect possible. Or la notion de précontenance induite par la causalité essentielle pose un certain nombre de problèmes, afférents à cette espèce intelligible qui est l'objet propre de l'intellect possible. Nous l'avons vu, l'intellect agent est l'exemplaire et la similitude de l'étant en tant que tel. En s'intelligeant, il intellige toutes les autres choses, ce qui implique qu'il possède déjà à l'avance les raisons archétypales ou les paradigmes éternels de toutes choses. L'intellect possible requiert l'actualisation préalable de l'intellect agent pour intelliger. L'intellect agent est bien principe de l'opération, l'intelliger, de l'intellect possible qu'il exerce sur un mode plus actuel. Qui plus est, l'intellect agent précontient également sur un mode plus noble l'objet propre de l'intellection de l'intellect possible. La cogitation extérieure connaît par espèces, et il convient de se demander d'où proviennent ces espèces : des choses sensibles ou de l'intellect agent. Le schéma émanatiste indique qu'elles proviendraient de l'intellect agent. Ce qu'intelligerait alors l'intellect possible actualisé serait les raisons éternelles que possède l'intellect agent. Ce dernier les illumine pour que la cogitation puisse les saisir à son tour. Ainsi l'intellect agent est cause des intelligés en ce qu'il produit l'intelligibilité des choses dans la mesure où il les précontient toujours déjà sur un mode idéal et parfait. La noétique du *De visione beatifica* s'inscrit dans un cadre résolument idéaliste, dès lors le connaître s'opère de manière pure et autonome, sans aucun rapport avec la saisie préalable empirique et sensible des étants concrets. Cet idéalisme tient aux sources néoplatoniciennes convoquées par Dietrich grâce auxquelles il conçoit le rapport entre l'intellect agent et l'intellect possible, au concept de fond de l'âme augustinien, ainsi qu'à l'idée d'assimilation au Principe chez Proclus. La notion de précontenance donne à la

[1] Entre autres lieux : ST, I, qu. 79, a. 4 ; ST, I, qu. 85, a. 2. ; CG, II 75-78. Nous reviendrons sur cet aspect par la suite.

noétique de Dietrich une « certaine note d'innéisme », si bien qu'elle a pu être comprise comme une théorie idéaliste néoplatonicienne[1].

d) L'individualité de l'intellect agent : contre Averroès

Venons-en à présent au point le plus problématique de la théorie de l'intellect agent dans l'œuvre de Dietrich de Freiberg, à savoir son individuation. Quel rapport l'intellect agent, défini comme substance, entretient-il avec l'âme humaine rationnelle, et surtout avec le composé individuel d'âme et de corps ? Affirmer qu'il est une substance dans une substance semble impossible. En insistant sur sa ressemblance avec Dieu, Dietrich confère à l'intellect agent une dignité et une noblesse qui en accentuent la séparation. Doit-on pour autant en conclure que l'auteur suit les philosophes arabes, en particulier Avicenne, qui conçoit l'Intelligence agente en tant que séparée de l'âme humaine, qu'elle illumine de l'extérieur ? Comment se situe-t-il dans le contexte averroïste âprement débattu de l'unité de l'intellect et de son individualité ? Est-il un *sectator averrois* ? On ne saurait nier l'importance que revêt Averroès pour la noétique de Dietrich de Freiberg, et nous aurons à l'étudier plus en détail[2].

---

[1] « Nativist flavor », c'est ainsi que qualifie L. Spruit la théorie de Dietrich de Freiberg, dans *Species Intelligibilis. From Perception to Knowledge,* p. 249. La théorie théodoricienne des espèces intelligibles fait l'objet d'un chapitre intitulé « Neoplatonic Versions of Intelligibile Species », p. 247-253 où l'auteur considère que : « The relation between mind and world is analyzed in strictly metaphysical terms, and the problem of knowledge acquisition, coherently discussed within the framework of Neoplatonic emanation, is deprived of a more properly psychological significance. Dietrich a relatively isolated figure in the development of medieval psychology, in view of his uncompromising Neoplatonic conceptions grounding knowledge acquisition exclusively in the descending movement of the intellect. » Nous tâcherons de montrer qu'il n'en est rien, non en soulignant que l'interprétation néoplatonicienne de la connaissance a eu à la même époque d'autres tenants, comme cela a déjà été bien mis en avant, mais plutôt en mettant en discussion l'influence même du néoplatonisme, attesté dans les *De visione beatifica* et du *De intellectu et intelligibili*, sur la noétique de Dietrich dans le *De origine rerum praedicamentalium*.

[2] Parmi l'ample littérature sur Averroès, nous renvoyons d'abord aux études sur le contexte de l'averroïsme latin, puis à celle qui traitent plus précisemment de la question de savoir comment la théorie de l'intellect de Dietrich se situe par rapport à la pensée d'Averroès. Premièrement sur la noétique d'Averroès : Averrois Cordubensis, *Commentarium magnum on Aristotelis De anima libros*, éd. F. S. Crawford, *in Corpus Commentarium Averrois in Aristotelem, Versionum Latinarum*, Vol. VII, 1, Cambridge Mass., The Medieval Academy of America, 1953 ; Anonyme, *Trois commentaires anonymes sur le Traité de l'âme d'Aristote* (éd. M. Giele, F. v. Steenberghen, B. Bazàn), Louvain - Paris, Publ. Universitaires – Béatrice Nauwelaerts, (Philosophes médiévaux, t. XI), 1971 ; A. de Libera, *L'intelligence et la pensée. Grand commentaire du De anima. Livre III (429a10-435b25)*, Paris, Flammarion, 1994 ; *Id*., « Existe-t-il une noétique "averroïste"? Note sur la réception latine d'Averroès au XIII^{e} et XIV^{e} siècle », F. Niewöhner, L. Sturlese (dir.), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Zürich, Spur Verlag, 1994, p. 51-80 ; *Id*., *L'unité de l'intellect. Commentaire du* De unitate intellectus contra averroistas *de Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2004 ; B. C., Bazán, « Intellectum speculativum. Averroes, Thomas Aquinas, and Siger of Brabant on the Intelligible Object », *Journal of the History of Philosophy* 19 (1981), p. 425-446. Sur l'averroïsme latin, plus particulièrement : Z. Kuksewicz, *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance. La théorie de l'intellect chez les averroïstes latins des XIII^{e} et XIV^{e} siècles*, éditions de l'Académie polonaise des

Sans prétendre restituer ici le débat dans toute sa richesse et sa complexité, dans l'économie de notre propos centré sur le problème de l'individuation de l'intellect, il nous faut souligner que Dietrich met en évidence dans *De visione beatifica* que l'intellect agent n'est pas une puissance de l'âme, ni quelque chose de l'âme : il est la cause essentielle de l'intellect possible et le principe de l'intellection. Ainsi, l'intellect agent n'est pas présent en nous comme forme, si ce n'est au moment de la vision béatifique. Dietrich reprend alors le vocabulaire de la conjonction d'Averroès pour exemplifier la modalité sur laquelle l'intellect agent s'unit à nous en tant que forme dans l'au-delà[1]. Dans la vision *in patria*, l'intellect agent sera uni formellement à l'homme, mais dans le statut de la vie présente, il est pas le principe

---

sciences, Wroclaw, Varsovie, Cracovie, 1968 ; R. Imbach, « L'averroïsme latin du XIII^e^ siècle », in R. Imbach et A. Maieru (dir.), *Gli Studi di Filosofia fra Otto et Novecento*, Rome, 1991, p. 191-208 ; Z. Kuksewicz, « The Latin Averroism of the Late Thirteenth Century », in F. Niewöhner, L. Sturlese (dir.), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Spur Verlag, Zürich, 1994, p. 101-113 ; O. Leaman, « Is Averroes an Averroist ? », in F. Niewöhner, L. Sturlese (éd.), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Zürich, 1994, p. 9-22 ; J. A Aertsen, E. Kent Jr., A. Speer (dir.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, (Miscellanea Mediaevalia 28), 2001 ; J.-B. Brenet, *Transferts du sujet: la noétique d'Averroès selon Jean de Jandun*, Paris, Vrin, 2003 ; J.-B. Brenet (dir.), *Averroès et les Averroïsmes juif et latin*, (Textes et études du moyen âge 40), Louvain-la-Neuve, 2007 ; E. Coccia, « Intellectus sive intelligentia. Alberto Magno, Averroè e la noetica degli arabi », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 53 (2006), p. 133-187 ; D. Calma, E. Coccia, *Les sectatores averroÿs. Noétique et Cosmologie au XIII^e^ et XIV^e^ siècles*, Fribourg, 2006 ; D. Calma, « Le corps des images. Siger de Brabant entre le *Liber de causis* et Averroès », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 53 (2006), p. 188-235 ; *Id*., *Études sur le premier siècle de l'averroïsme latin. Approches et textes inédits*, Turnhout, Brepols, Studia artistarum, 2011.

Sur les condamnations de 1277 : R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain, Peeters, 1977 ; L. Bianchi, *Il Vescovo e i Filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, (Quodlibet 6), Bergamo, 1990 ; A. de Libera, *Penser au Moyen Âge,* Paris, Seuil, 1991 ; D. Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, Paris, Vrin, Sic et Non, 1999.

Sur le rapport entre Dietrich de Freiberg et l'averroïsme : B. Mojsisch, « Averroistische Elemente in der Intellekttheorie Dietrichs von Freiberg », in F. Niewöhner, L. Sturlese (éd.), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Spur Verlag, Zürich, 1994, p. 180-186 ; L. Sturlese, « L'averroismo nella cultura filosofica tedesca medievale », F. Niewöhner, L. Sturlese (dir.), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Spur Verlag, Zürich, 1994, p. 114-131 ; K. Flasch, « Dietrich von Freiberg und Siger von Brabant. Eine Studie zur "Schule" Alberts des Großen », in A. Beccarisi, R. Imbach, P. Porro (dir.), *Per Perscutationem philosophicam. Neue Perspektiven der Mittelalterlichen Forschung*, Hambourg, Felix Meiner, 2008, p. 127-141 ; K. Flasch, *D'Averroès à Maître Eckhart. Les sources arabes de la mystique allemande*, chp. 3, Paris, Vrin, 2008, p. 87-123 ; D. Calma, *Le Poids de citation. Études sur les sources arabes et grecques dans l'œuvre de Dietrich de Freiberg*, Fribourg, Academic Press Fribourg, Dokimion 35, 2010.

[1] DVB, 4.2.1 (2), p. 106 : « Inquirit enim Commentator *Super III De anima* et post suam inquisitionem concludit possibile esse intellectum agentem aliquando nobis uniri ut formam, quo per ipsum intelligamus omnia entia et, sicut dicit *Super Librum Physicorum*, per ipsum simus dependentes ab eodem principio, a quo dependet caelum » ; DVB, 4.3.4 p. 122-124. cf. Averroès, *In Aristotelis De anima* III, comm. 20, éd. Crawford, 1953, p. 444 : « Iste autem intellectus, cum fuerit copulatus in nobis et intellexerimus per illum alia entia secundum quod est forma in nobis, ipse solum tunc inter partes intellectus non mortalis » ; *Ibid*., comm. 36, p. 500 : « Et cum ita sit, necesse ut homo intelligat per intellectum sibi proprium omnia entia, et ut agat actionem sibi propriam in omnibus entibus, sicut intelligit per intellectum qui est in habitu, quando fuerit continuatus cum formis ymaginatibilibus, omnia entia intellectione propria » ; *Ibid*., comm. 36, p. 501 : « Sed cum efficitur forma nobis in actu (et hoc erit apud continuationem eius in actu), tunc intelligemus per illum omnia que intelligimus, et agemus actionem sibi propriam. »

de l'intelligibilité des choses (et de l'intellection de l'intellect possible)[1]. Dans le cadre du *De visione beatifica*, c'est bien l'intellect possible qui est la forme de l'âme humaine grâce auquel nous intelligeons dans l'état présent. La difficulté de la pensée de Dietrich tient à un double refus : d'un côté, il prend parti dans la querelle sur l'unicité de l'intellect contre cette conception averroïste en pensant un intellect individuel en chaque homme (tout comme Albert le Grand et Thomas d'Aquin), de l'autre côté, il ne se range pas à la solution thomasienne qui fait de l'intellect un attribut du sujet. Dietrich rejette la conception de l'intellect comme une propriété de l'âme parce qu'elle pense le connaître sous les catégories qui sont celles des choses intramondaines, et par conséquent réifie la pensée.

Dans *De intellectu et intelligibili*[2], en revanche, Dietrich prend parti sans équivoque pour une individuation de l'intellect agent[3] et de l'intellect possible en l'âme[4]. Sa solution consistera à penser une appartenance de l'intellect agent en chaque individu sans recourir pour autant à l'inhérence de la puissance à son substrat. Le maître saxon va alors donner deux arguments principaux pour réfuter la position d'Averroès. Tout d'abord, l'intellect agent est cause essentielle de l'âme, ce qui implique qu'il est essentiellement en rapport avec cette même âme. C'est précisément cette relation à l'âme qui va lui conférer son individualité, en ce que l'intellect agent et l'âme forment une unité par soi et essentielle[5]. Le rapport causal de

---

[1] DVB, 4.2.1, (3-4), p. 106-107 : « Quaestio autem nostra est, utrum aliquando uniatur nobis, secundum quod actio eius est essentia eius – actio autem eius, quae est essentia eius, est eius intellectualis operatio in se ipso –, ita videlicet, ut ex tali unione nos intelligamus ea intellectione et eo intelligendi modo, quo ipse intelligit. Ad hoc autem necessarium est ipsum nobis uniri ut formam. Nulla enim operatio egreditur ab aliquo nec exercetur ab aliquo nisi secundum aliquod principium secundum formam repertum in operante. 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. »

[2] Sur l'individuation de l'intellect agent, voir, DII, 13-27, p. 155-166. Cf. T. Suarez-Nani, « Remarques sur l'identité de l'intellect et l'altérité de l'individu » in *Albert le Grand et sa réception au Moyen Age. Hommage à Zénon Kaluza*, Fribourg, 1998, p. 96–115.

[3] DII, II, 13, p. 155 : « Ex eadem autem radice seu fundamento trahitur, quod intellectus agens est singulus singulorum et unus uniuscuiusque, secundum singulos homines multiplicatus et numeratus. »

[4] DII, III (8-14), p. 183-188.

[5] DII, II, 18 (2), p. 158 : « Omne enim ens, quod est unum per essentiam habens partes posteriores toto, est vere individuum. Sed ex intellectu agente et substantia animae aggregatur unum ens, quod est unum per essentiam, ut ex praemissis habetur, et constat, quod illud unum ens habet partes posteriores toto. Ergo totum ipsum est vere individuum et unus unius secundum multitudinem hominum numeratus » ; DII, II, 19, p. 159 : « Est aliud genus causarum efficientium essentialium, quae praehabent causata sua, non tamen sicut iam dictae causae efficientes, quia istae, de quibus modo agitur, sunt causae coniunctae his, quibus sunt causae. Et propter hoc ratione talis coniunctionis, quae est per essentiam, vindicant sibi huiusmodi causae condiciones causatorum suorum ita, quod huiusmodi condiciones sunt incohative in tali causa, sunt in coniuncto effectu dispositive, sunt in toto coniuncto completive, sicut complexio humana est in anima incohative, est in corpore dispositive, est in toto coniuncto completive. Dicimus enim totum hominem esse talis vel talis complexionis. Multa alia exempla possunt inveniri in declarando propositum. Et sic se habet intellectus agens ad animam, scilicet quod proprietas individuationis est in eo incohative, est in essentia animae dispositive, est in toto coniuncto completive eo, quod ex istis, scilicet intellectu et essentia animae, constat unum ens per essentiam. Sic ergo patet intellectum agentem esse singulum singulorum hominum et numerari secundum numerationem eorum et esse vere individuum. »

l'intellect à l'âme les joint l'un à l'autre. Par là, l'intellect se singularise, de sorte qu'il devient en l'âme un « vrai individu » (*vere individuum*). La causalité essentielle entre l'intellect et l'âme rationnelle unit l'intellect essentiellement à l'âme, c'est pourquoi il est dénombré par et dans les individus[1]. De plus cette relation de l'intellect agent à l'âme individuelle appelle une refonte du principe d'individuation. L'unité essentielle de l'intellect agent à l'âme ne doit pas être conçue sur le modèle de l'individuation des choses matérielles : l'intellect est joint à l'âme comme le principe de son essence. Contrairement aux choses naturelles, celui-ci ne saurait être la matière quantifiée. Dietrich de Freiberg redéfinit alors le concept d'individualité comme le fait d'« avoir des parties postérieures au tout » (*habere partes posteriores toto*)[2]. L'individualité de l'intellect se comprend par rapport à l'individuation des choses naturelles par la matière de manière équivoque[3]. En effet, selon l'individuation par la matière, les choses individuelles possèdent soit des parties *ante totum* (le genre, l'espèce), soit des parties *post totum* (le pied, la main, la tête, le sang). Dans le cas de l'individualité de l'intellect, l'essence est tout entière en chacune de ses parties[4]. Les parties viennent s'ajouter à l'essence, sans la partager ni la diviser.

Avant d'en venir aux conséquences de l'individualité de l'intellect agent, il convient d'examiner brièvement ce problème au niveau de l'intellect possible. L'intellect possible est dénombré dans les individus parce qu'il est une forme inhérente à l'âme. Il tient sa particularité du fait d'être une propriété et un accident du sujet[5]. Puisque l'intellect possible est la forme de l'âme, sa relation d'inhérence l'individue. Cependant, Dietrich met en place une distinction cardinale pour expliquer que l'intellect possible, bien qu'individué et donc déterminé, puisse intelliger universellement toute chose. Cette distinction est celle entre l'intellect dans son être de nature et tel qu'il est dans son universalité. Dietrich montre que, pris dans sa naturalité, l'intellect possible est individuel, tout en intelligeant universellement par son opération. Ceci permet de comprendre que, lorsqu'il intellige, il est à la fois une

---

[1] DII, II, (27), p. 165 : « Et ratione talium respectuum, qui attenduntur in intellectu agente in ordine ad aliquam individuam substantiam, individuatur ipse intellectus. »

[2] DII, II (18), p. 158 : « Omne enim ens, quod est unum per essentiam habens partes posteriores toto, est vere individuum. Sed ex intellectu agente et substantia animae aggregatur unum ens, quod est unum per essentiam, ut ex praemissis habetur, et constat, quod illud unum ens habet partes posteriores toto. Ergo totum ipsum est vere individuum et unus unius secundum multitudinem hominum numeratus » ; *De luce et eius origine*, 10, éd. Rehn, p. 17.

[3] DII, II (17), p. 158 : « Et sic habet intellectus agens secundum suam substantiam rationem individui in genere intellectualium, quamvis talis individuatio secundum propriam rationem, quae debet sufficere in proposito, aequivoca sit ad illam, quae attenditur in corporalibus, quae accipitur secundum partes, quae sunt post totum. »

[4] DII, II (27), p. 165-166.

[5] DII, III, 8 (1), p. 183 : « Est tamen circa hoc advertendum, quod intellectus possibilis, quamvis factus in actu sit vere accidens secundum esse naturae, tamen quandoque habet modum et proprietatem substantiae. »

disposition formelle du sujet et une vraie substance[1]. N'étant rien avant d'intelliger, il est purement en puissance et présent dans l'âme sur le mode d'un accident. Mais dès lors qu'il est actualisé par une forme, il intellige et s'élève à l'universalité[2]. Dans son opération intellective, l'intellect possible revêt son mode substantiel et universel. Lorsqu'il intellige toute chose, l'intellect possible est dans son être conceptionnel par où il n'est pas individué. La distinction entre l'être de nature et l'être conceptionnel de l'intellect permet de surmonter bon nombre de problèmes redoutables. Elle explique que l'intellect possible est à la fois une propriété de l'âme et à la fois substance, qu'il possède un être individuel en tant qu'être de nature et universel en tant qu'intellect[3]. Grâce à cette distinction, Dietrich réfute l'« opinion erronée d'Averroès au sujet de l'intellect possible et agent »[4].

La distinction cruciale entre l'intellect tel qu'il est dans son être naturel et dans son être conceptionnel se retrouve pour l'intellect agent. En tant que cause essentielle, l'intellect agent est pris dans une intranéité, une intimité essentielle avec l'âme. Il est le principe et la source de l'âme, ce fond de l'âme encore plus intime qu'elle ne l'est à elle-même qui la constitue sur le mode d'une altérité à soi. La relation essentielle à une âme singulière l'y attache réellement : en tant que cause essentielle de l'âme, l'intellect agent demeure en son principié. Par suite, l'intellect agent est dans l'âme sur un mode accidentel[5]. Cette accidentalité ne doit pas être reconduite au modèle thomasien de l'inhérence à un substrat, car l'intellect agent demeure bien le principe de l'intellection de l'homme et la cause de l'essence de l'âme. Néanmoins, de même que les individus se trouvent par accident dans le cours de la

---

[1] DII, 8 (6), p. 183-184 : « Modus autem substantiae invenitur in eo dupliciter : uno modo ratione separationis, quia intellectus quantum ad modum, quo intelligit, est quid separatum, quia intelligit rem ut simpliciter, non hanc vel hanc rem individuam, sicut suo modo substantia se habet, quae est quoddam ens secundum se et absolutum, non eo ens, quod sit modus vel dispositio alicuius, quod competit accidenti. »

[2] DII, III, 9 (1), p. 184 : « Quod autem dictum est, quod intellectus possibilis est universaliter omne ens in potentia, hoc non solum verum est quantum ad hoc, quod secundum Philosophum possibile est in eo omnia fieri, sed etiam in actu factus habet universalitatem, sed conceptionaliter, quia hoc, quod concipit, universaliter concipit, ut dictum est. Sed secundum esse naturae est quiddam particulare, et secundum hoc numeratur in diversis. Secundum esse autem conceptionale non recipit numerationem. »

[3] DII, III, 9 (2), p. 184 : « Universalis conceptio non numeratur secundum diversas universales conceptiones eiusdem maneriei, et hoc ex duplici causa: Quia enim concipit universaliter, id, quod concipit, non est numerabile, ut iam dictum est de specie humana innumerabili. Ipsa etiam conceptio talem modum habet et sibi ipsi imponit, ne conceptionaliter numeretur, quamvis secundum esse naturae numerari possit in diversis. »

[4] DII, III, 10, p. 184 : « Declaratur sententia erronea Averrois de substantia intellectus possibilis simul et agentis » ; DII, 10-12, p. 185-187.

[5] DII, II, 21 (1-2), p. 161 : « Et sic agendum est et intendendum considerationem circa intellectum agentem, de quo supra ostensum est, quod ipse est quoddam individuum et singulus singulorum hominum. Ergo secundum hoc quantum ad ordinem et cursum naturae invenitur accidentaliter in esse, et sic non subest determinato numero, qui sit per se in isto universo, et posset multiplicari in infinitum secundum eum modum infiniti, qui competit divisioni continui. Et sicut non subest alicui numero determinato, qui sit per se, ut dictum est, sic non subiacet alicui ordini, qui sit per se, sed sicut secundum suam substantiam invenitur in natura accidentaliter, sic etiam accidentaliter habet ordinem ad quemlibet alium intellectum eiusdem speciei. »

nature, l'intellect est si fortement lié à son effet (l'âme rationnelle individuelle) qu'il s'y trouve lui aussi d'une manière accidentelle. L'intellect agent est donc présent dans l'âme, mais sur un mode accidentel. Ce mode accidentel peut être interprété vis-à-vis de la pure substantialité dynamique qu'il est dans son être propre, en tant qu'intellect par essence en acte. On ne peut que souligner les difficultés engendrées par la solution théodoricienne : est-ce le même intellect agent qui est substance et accident dans l'âme ? Comment soutenir d'un côté l'autonomie et l'autosuffisance de l'intellect par essence, et son accidentalité ou sa contingence, lorsqu'il est pris dans son être individuel accidentel ? Sur quelle modalité se réalise le connaître lorsque l'intellect est soumis aux conditions naturelles de l'individu auquel il appartient ? La première conséquence notable réside dans le fait que l'intellect par essence ne peut être le principe immédiat de l'âme humaine : en effet, elle n'est pas intégralement en son essence intellectuelle et ne connaît pas toujours. Dans le statut de la vie présente, l'homme connaît par la médiation de l'intellect possible, c'est-à-dire sur le mode d'une réceptivité[1]. De plus, l'intervention de l'intellect agent est nécessaire dans le processus d'actualisation de l'espèce intelligible qui préside à l'intellection. Par conséquent, il apparaît que ce n'est pas sur le même mode que l'intellect agent s'intellige lui-même en son essence, et qu'il opère lorsqu'il est joint à l'âme humaine sur le mode accidentel qui est la marque de l'individualité.

e) De la Causalité essentielle à la cause par essence : retour au *De origine*

Avant de conclure cette étude sur la causalité essentielle et sa fonction dans la noétique de Dietrich, il nous faut reprendre le chemin parcouru. La causalité essentielle est un concept opératoire qui réalise la jonction entre la cosmologie et la théorie de l'intellect. Par là, il justifie l'ordre de l'univers et la procession des différentes manières d'être à partir d'un Principe. Dietrich emploie cette notion pour expliquer le mouvement des cieux et la

[1] DII, III, 7 (1), p. 182 : « Tamen, quia homo dicitur rationalis seu intellectivus, quod possibile est, ut intelligat per intellectum possibilem, distinguendum hic inter potentiam activam vel passivam proprie dictam et inter habilitatem receptivam » ; *Ibid.*, 7 (5), p. 182 : « Sic dicendum de potentia intellectiva possibili, scilicet quod homo dicitur et est potentia intelligens secundum puram habilitatem receptivam speciei intelligibilis, sed non immediate in substantia humana nec in quacumque sui dispositione, sed in phantastico suo quantum ad vim cogitativam, quae est suprema vis et prae aliis animalibus sola in homine, et secundum eam formantur phantasmata secundum ultimum et supremum limitem formarum, quae possunt esse formae in corpore, ita, quod tales formae sint immediatum subiectum formae intelligibilis, quae sit ibi agente hoc quodam altiore principio, scilicet intellectu agente. »

corrélation par soi des différents genres d'être en un univers. La causalité essentielle forme une clef de voûte dans la théorie de l'intellectualité. Nous l'avons vu, elle révèle le rapport entre l'intellect agent et l'âme humaine, entre Dieu et l'intellect agent, entre ce même intellect et ses contenus de connaissances, et enfin entre l'intellect agent et l'intellect possible. Or il faut souligner ce point : c'est à partir d'une analyse cosmologique de l'intellect que Dietrich déduit les caractéristiques qui sont les siennes dans *De visione beatifica*. C'est précisément en tant substance séparée que l'intellect agent s'inscrit dans l'*ordo rerum*. Par suite, la noétique du *De visione* analyse l'intellect par essence en acte et définit l'intellectualité pure en soi, telle qu'elle est absolument, détachée de toutes les circonstances de la vie présente temporelle. Or nous affirmons que cette modalité d'intellection n'est pas la nôtre dans l'état de la vie présente. Et pour preuve, l'interrogation qui régit *De visione beatifica* est d'ordre théologique : il s'agit de savoir la modalité sous laquelle la vision béatifique peut se réaliser et de comprendre la manière l'intellect agent peut s'unir à Dieu. La connaissance de Dieu par essence commande un traitement de l'intellectualité en tant que telle. Dieu est alors l'objet premier, l'intelligible par excellence, de l'intellect agent tel qu'il est pris par essence et en soi. Or il semble bien que telle n'est pas la théorie de la connaissance que développe Dietrich dans le cadre du *De origine rerum praedicamentalium*. L'intention de ce traité est tout autre, car il s'agit de définir les conditions d'une science de l'étant en tant que tel pour l'homme dans le statut de la vie présente, c'est-à-dire comme individu composé d'âme et de corps. La noétique du *De origine* étudie la modalité sous laquelle « notre intellect »[1] peut connaître son objet propre, l'*ens simpliciter* ou l'étant dans son être quiditatif. Cette affirmation concorde avec ce que nous avions établi antérieurement, à savoir que les substances séparées et Dieu sont exclus du domaine de l'enquête portant sur l'étant en tant que tel. Par là Dietrich définit en creux son projet : celui d'une ontologie où la raison d'étant est étudiée en soi, et non en rapport avec son Premier Principe. *De visione beatifica* s'inscrit en revanche au sein de cette théologie rationnelle écartée *De origine*. Il étudie en effet la science des substances séparées, science par laquelle elles se connaissent elles-mêmes. L'intellect agent y est examiné selon les raisons philosophiques *in ordine ad Deum*, ce qui est l'enjeu de la philosophie première. De manière négative, Dietrich de Freiberg circonscrit le domaine d'enquête du *De origine*, la

[1] DORP, V, (19), p. 185 : « Arguimus autem hunc modum intellectus nostri primo ex naturali eius operatione, deinde ex propria ratione intellectus inquantum huiusmodi. Sed haec alibi tractari habent ». L. Sturlese, l'éditeur du traité, renvoie à DII, III, 8-9, pour ce qui est d'une démonstration à partir de l'intellect en tant que tel. DORP, V (20), p. 185 : « intellectus noster ». Dietrich renvoie à son *De intellectu* comme à une étude corollaire dont l'objet est cependant différent, en DORP, V (68), p. 201 : « Posset etiam ex praedictis modo corollario trahi, utrum videlicet intelligamus entia separata vel etiam singularia. Sed hoc magis opportunum est tractatui *De intellectu et intelligibili*, qui congruo ordine hunc sequi debet, si placuerit Domino. »

raison d'étant telle qu'elle est en soi, et non *in ordine ad Deum*. C'est pourquoi, la noétique développée dans le V^e^ chapitre de ce traité forme le pendant épistémique de cette ontologie générale. Il s'agit d'une théorie de la connaissance de l'homme dans le statut de sa vie présente, alors que *De visione beatifica* met en lumière les conditions d'une union béatifiante à Dieu qui ne se réalisera qu'*in patria*. De plus, les deux traités divergent en fonction l'objet propre qu'ils assignent à l'intellect : dans le cadre de la vision béatifique, ce dernier est Dieu, alors que Dietrich exprime clairement que le plus parfaitement intelligible dans cette vie, l'objet de l'intellect pour nous, est l'étant en tant que tel (*ens simpliciter*)[1], la quidité[2] ou l'être quiditatif (*esse quiditativum*) des choses réelles. La première partie du traité propose une théorie de substance composée de forme et de matière[3], aussi le corollaire de cette science consiste en toute rigueur à savoir ce qu'une telle substance corporelle peut connaître. La théorie des deux états de l'homme, sa résurrection glorieuse *in patria* et la naturalité de sa composition hylémorphique ici-bas, forme le soubassement d'une typologie des genres de connaissance qu'il peut atteindre[4].

Cette hypothèse que nous défendons offre plusieurs avantages explicatifs. Premièrement, elle permet de rendre compte de l'unité et de la cohérence du traité. La cinquième partie ne pourrait plus plus alors être lue comme une digression, un simple appendice ou un excursus sur la théorie de l'intellect, voire une question autonome. Ensuite, elle peut pour partie expliquer la disparité des sources employées dans différents traités. *De visione beatifica* est imprégné de néoplatonisme, alors que *De origine* ne fait pour sa part que

---

[1] DORP, V (17), p. 184 : « Simpliciter autem dico, ut excludatur ens ut nunc inquantum huiusmod i; et secundum hoc ens per se et simpliciter est ens secundum speciem per se intentum in natura » ; DORP, V (33), p. 190 : « Obiectum autem intellectus non est ens hoc ut hoc, sed ens simpliciter. Cum igitur natura in rebus generabilibus et corruptibilibus non faciat secundum actum existere nisi entia haec et individualia, ens autem simpliciter facit solum per individuorum factionem sive successivam continuationem, unde etiam ens simpliciter secundum se totum invenitur in huiusmodi rebus in potentia et, inquantum potest ab ipsis abstrahi – si vocemus ens simpliciter universale, quod abstrahitur a singularibus, vel si dicamus ens simpliciter totam speciem, quae complectitur omnia sua individua –, non habet esse in natura nisi in potentia per individuorum successivam continuationem ; cum autem ens simpliciter, quod est obiectum primum intellectus, sit ens secundum actum, alioquin non haberet rationem obiecti, igitur huiusmodi ens habet entitatem ex operatione intellectus. »

[2] DORP, V (20), p. 185 : « Igitur res seu quiditates rerum, quae sunt obiectum intellectus » ; *Ibid*., V (26), p. 187 : « Obiectum enim intellectus est quiditas secundum Philosophum vel res secundum rationem suae quiditatis ».

[3] DORP, I, p. 138-145.

[4] Cette interprétation rapproche fortement la pensée de Dietrich de l'anthropologie développée par Thomas d'Aquin. Nous pouvons citer un autre texte à l'appui de notre hypothèse où Dietrich dit clairement que les puissances de connaître sont autres dans les substances séparées et en nous. Ce n'est pas sur le même mode et sur le même degré que nous possédons l'imagination, la mémoire, la cogitative, et *a fortiori* l'intellect : « *In nobis autem sunt aliter*. Cuius ratio est, quia *habemus virtutes cognitivas alterius modi*. Habemus enim sensum, imaginativam, memorativam, cogitativam et super omnia intellectivam. Sufficiat autem ad praesens agere de cogitativa, quam rationem particularem dixi, et de intellectiva proprie dicta, quae est ratio universalis loquendo de universali secundum propriam eius acceptionem, ut paulo ante dictum est » (DII, III, 31, (1), p. 202). Nous soulignons.

très peu appel à de telles références, alors même qu'elles seraient très utiles à la démonstration[1]. Par exemple, le Pseudo-Denys est absent, Proclus également, le *Liber de causis* n'est mentionné qu'une seule fois, et ce qui est d'autant plus surprenant que la proposition 174 (que Dietrich cite comme la proposition 171) de l'*Elementatio theologica* affirmant que « tout intellect, dans son intellection, produit ce qui lui est postérieur »[2] serait extrêmement expédiente pour illustrer la thèse selon laquelle l'intellect est cause des choses de première intention. Il y aurait deux manières de justifier l'absence relative ou la moindre influence des textes néoplatoniciens. D'abord, on peut affirmer que Dietrich n'aurait pas encore découvert ou assimilé ses références, ce qui est une option herméneutique de facilité, car elle ne tâche pas d'expliquer la raison de cette absence. Ensuite, on peut à l'inverse soutenir que c'est la régionalisation des savoirs qui gouverne le recours à un réseau textuel plutôt que l'autre. La distinction entre les deux sens de la métaphysique, théologie rationnelle ou ontologie, sépare les autorités sur lesquelles s'appuie Dietrich. Proclus, le Pseudo-Denys, le *Liber de causis*, Augustin sont massivement utilisés dans les traités qui portent sur la métaphysique comme science des êtres séparés : *De cognitione entium separatorum*, *De substantiis separatiis*, *De animatione caeli*, *De intelligentiis et motoribus coelum, De visione beatifica, De intellectu et intelligibili*. Aristote et les péripatéticiens sont davantage exploités dans les *De origine*, *De ente et essentia*, *De quiditatibus entium*, *De accidentibus*[3].

---

[1] Au sujet des références explicites du *De origine*, voir : K. Flasch, « Bemerkungen zu *De origine* », p. 35-38. Ce dernier remarque que l'*Elementatio* n'est pas citée et relève deux mentions au *Liber de causis*, l'une en 3 (37) qui référerait à un commentaire perdu de l'auteur et sert précisément exclure les substances séparées du domaine de l'enquête catégoriale, en 5 (36). On trouve 5 citations explicites à Augustin, sur la théorie de la relation 2 (39), sur la privation 3 (25), sur le temps 5 (2) et deux références cardinales pour la théorie de l'intellect en 5 (23) et 5 (35). Par contre, il y a 19 références explicites à Averroès, et au moins douze citations muettes. D. Calma a mis en place une méthode statistique appliquée à l'usage des citations dans le corpus théodoricien, ce qui fait de son ouvrage un outil très précieux : D. Calma*, Le poids de la citation. Études sur les sources arabes et grecques de l'œuvre de Dietrich de Freiberg*, Fribourg, Academic Press, Dokimion 35, 2010.

[2] Nous traduisons. Cf. Proclus, *Elem. theol.*, prop. 174 éd. Boese, p. 85 : « Omnis intellectus in intelligendo instituit que post ipsum, et factio in intelligere et intelligentia facere […] Et enim intellectus et ens quod in ipso idem. Si igitur facit per esse, esse autem intelligere est, facit per intelligere». L'absence de cette citation est d'autant plus surprenante que Dietrich utilise cette référence dans les traités qui portent sur les substances séparées comme moteur des cieux, en particulier dans le *De animatione caeli* 7 (2) où elle est citée intégralement, comme le note L. Sturlese, dans « Il *De animatione caeli* di Teodorico di Freiberg » p. 206 et 211. On la trouve aussi dans le *De intelligentiis et motoribus caelorum*, 2 (1), p. 354, et de manière littérale deux fois dans le *De cognitione entium separatorum*, 9 (1), p. 175 et 37 (3), p. 201, et quatre fois dans le *De intellectu et intelligibili*, et de manière tantôt muette, DII, I, 8 (2), p. 142, I, 12 (2), p. 154, tantôt explicite, DII, I, 3 (2), p. 138, III 24 (1)-53), p. 195. L'inversion de la proportion des références est flagrante entre les *De origine* et le *De intellectu* (de dernier compte seulement 7 mentions à Averroès employées *a fortiori* pour réfuter sa théorie de l'intellect et défendre une individuation de l'intellect, contre 20 à Proclus et 17 au *Liber*). Ceci étaye l'idée qu'il ne s'agit pas les théories de l'intellectualité développées dans ces deux traités ne sont pas identiques.

[3] Le *Liber de causis* est cité 37 fois dans *De cognitione entium separatorum*, 17 fois dans *De intellectu et intelligibli*, 8 fois dans *De visione beatifica*, contre 2 fois dans *De accidentibus* et une seule fois dans les traités *De origine rerum praedicamentalium* et *De quiditatibus entium*. L'*Elementatio theologica* de Proclus est citée 22 fois dans le *De intellectu et intelligibili*, 18 fois dans *De cognitione entium separatorum*, 10 fois dans *De visione*

Troisièmement, l'idée que les noétiques des *De visione beatifica* et *De origine* développent des modèles différents qui ressortissent au projet métaphysique dans lequel ils s'insèrent, permet de justifier les dissemblances et les oppositions entre les deux textes, ainsi que de lever les difficultés que leur lecture conjointe rencontre inévitablement. En effet, *De visione beatifica* n'examine pas véritablement la dimension incarnée et les modalités sur lesquelles l'homme fait de chair et d'esprit peut connaître[1]. En outre, Dietrich ne s'intéresse pas non plus à la connaissance intellective des choses concrètes, sensibles et réelles du monde, alors que là réside précisément l'enjeu du *De origine*. Nous tâcherons de montrer par la suite dans quelle mesure la théorie de la connaissance du dernier chapitre n'est pas celle de l'intellect agent dans son intellectualité pure, mais bien celle de l'âme rationnelle, et partant de l'individu humain. Cet argument permet une relecture du *De origine* en affirmant que, bien qu'il soit sans conteste la première œuvre de Dietrich, il ne propose pas une version moins développée ou moins aboutie que *De intellectu* et *De visione*, mais il construit bien plutôt un modèle alternatif de la connaissance humaine.

Plusieurs éléments doctrinaux plaident en faveur de cette thèse. D'abord, l'absence de la notion d'*ens conceptionale*. Là encore, il est tout à fait possible d'interpréter ce manque dans l'itinéraire intellectuel de l'auteur et par la chronologie des œuvres. Dietrich n'aurait pas encore forgé ce concept, et le *De origine*, œuvre de jeunesse, ne livre qu'une ébauche de sa théorie de l'intellect. Or dans le cadre que nous venons de définir, l'absence de ce terme peut s'expliquer plus simplement par le fait que Dietrich n'en a pas besoin. En effet, l'être conceptionnel qualifie ce type d'être dont l'essence est d'intelliger, et conformément au *De intellectu et intelligibli*, ce n'est pas sur ce mode conceptionnel que l'intellect agent est présent en l'âme rationnelle, mais sur son mode accidentel d'étant de nature[2].

---

beatifica, 8 fois dans *De substantiis spiritualibus*, 7 fois dans *De animatione caeli*, et jamais dans *De origine*, *De accidentibus*, *De quiditatibus entium*, *De ente et essentia*. Je reprends le décompte précis réalisé par D. Calma, *Le poids de la citation*, p. 183-342.

[1] C'est ce que remarque A. de Libera : « L'explication ultime – et c'est ce qui distingue le plus nettement le point de vue du *De intellectu et intelligibili* et du *De visione beatifica* de celui du *De origine rerum praedicamentalium* – est théologique : dans l'état présent ou plutôt dans l'état de cette vie (une expression déjà abondamment illustrée par … Thomas d'Aquin) », in « D'Averroès en Augustin. Intellect et cogitative selon Dietrich de Freiberg », in *Recherches sur Dietrich de Freiberg*, p. 15-62, *loc. cit.*, p. 61.

[2] DORP, V (19), p. 185 : « Arguimus autem hunc modum intellectus nostri primo ex naturali eius operatione, deinde ex propria ratione intellectus inquantum huiusmodi. Sed haec alibi tractari habent » ; cf. DII, 9 (2), p. 184 : « Sicut eadem species humana non distinguitur in diversas humanas species ita, ut omnes sint eiusdem speciei humanae, sic universalis conceptio non numeratur secundum diversas universales conceptiones eiusdem maneriei, et hoc ex duplici causa : quia enim concipit universaliter, id, quod concipit, non est numerabile, ut iam dictum est de specie humana innumerabili. Ipsa etiam conceptio talem modum habet et sibi ipsi imponit, ne conceptionaliter numeretur, quamvis secundum esse naturae numerari possit in diversis. »

Un deuxième argument est donné par la théorie de la causalité mise en place dans le *De origine*. Nous avions vu que Dietrich définit les quatre causes dans une systématisation ou un classement dont le critère est l'acte et la puissance qu'elles possèdent dans leur raison propre. Le classement des quatre causes s'opère par un transfert celle qui renferme le plus d'actualité : la cause finale. Dans *De animatione caeli*, la causalité essentielle est convoquée pour expliquer le rapport de dérivation des quatre causes[1]. Dans ce texte, les causes dépendent réellement les unes des autres et elles sont comprises dans un modèle où les causes inférieures procèdent dans leur essence des supérieures. *De animatione* propose une véritable hiérarchie des quatre causes et un ordonnancement qui suit leur procession respective, alors que *De origine* n'en donne qu'une nomenclature sous le critère de leur actualité. Par conséquent, il apparaît que le rapport de l'intellect à ses objets devra être compris sur le modèle d'une actualisation, et non dans le cadre de la cause essentielle qui revient aux substances séparées.

L'intellect, en constituant les choses de première intention, agit-il comme cause essentielle dans *De origine* ? Cela impliquerait qu'en s'intelligeant lui-même, il intellige toute les autres choses dans la mesure où il précontient l'intelligible sur un mode plus noble. Cette perspective abolirait toute différence entre la noétique des Intellects par essence en acte et la théorie de la connaissance de l'homme en l'élevant au niveau de celle des essences simples.

De origine rerum praedicamentalium fait bien état de la totalité de l'étant (*totalitas entium*) dans lequel se trouve un ordre par soi qui lie des étants qui sont eux-mêmes des étants par soi[2], suivant les sens de l'être de la *Métaphysique*[3] : soit sur le mode de l'identité, soit sur

---

[1] DAC, 4 (1-3), p. 15-16 : « In his autem generibus causarum duplex ordo essentialis dependentiae attenditur, et uterque ordo statum habet in suis extremis nec procedit in infinitum, et hoc propter naturam et proprietatem essentialis dependentia. Natura enim essentialis dependentiae semper radicatur in aliquo primo, a quo originem habent et in suo ordine finguntur ea, quae sunt post, sicut pertractat Philosophus in II *Metaphysicae*. Unus ordo essentialis dependentiae in dictis generibus causarum attenditur in eo, quod unum genus causae secundum sui totalitatem ab alio genere cause dependet secundum eum modim, quo materia stat sub ordine formae, quae figit ipsam materiam in esse, agens autem stat sub ordine finis, qui movet agentem. Amplius autem et perfectius sic apparet, quod materia stat sub ordine formae, materia et forma stant sub ordine agentis, materia et forma et agens sub ordine finis. Manifestum est autem dispositionem huiusmodi ordinis secundum modum, qui dictus est, esse per se secundum essentialem dependentiam unius generis causae ab alio ; alioquin entia, quae constituuntur in natura ex huiusmodi generibus causarum, fierent casu et per accidens […] Est et alius ordo essentialis dependentiae, qui attenditur in unoquoque genere causae secundum se, inquantum videlicet causalitas alicuius primi in quocumque genre causae determinantur in secundum, et causalitas secundi contrahitur et determinatur in tertium et sic deinceps secundum gradum et ordinem causalis processus a primo usque ad extremum, ubi est status ; secundum quem processum posteriores causae stant sub ordine priorum et totus processus sub ordine primae causae illius ordinis secudum habitudinem dependentiae essentialis. »

[2] DORP, V (17), p. 184 : « Primo igitur videndum, quod omnis res, cuius entitas per se et simpliciter invenitur in totalitate entium, si secundum se et secundum propriam naturam habeat aliquem ordinem ad aliquod ens, tale, inquam, ens erit idem illi enti, vel unum erit causa alterius per aliquem modum, secundum rationem videlicet ordinis, qui attenditur inter ea ».

[3] Aristote, *Métaphysique*, VI, 2, 1025 a33- 1026 b5.

le mode de la causalité. Sont exclus les étants par accident, les propriétés accidentelles, c'est-à-dire toutes les dispositions qui ne possèdent pas leur entité en elles-mêmes, mais en vertu d'un autre[1]. Ainsi la première condition (être un étant par soi) exclut l'accidentalité de ce type de relation recherchée entre l'intellect et l'intelligible. En outre, les étants pris dans l'ici et le maintenant, les individus singuliers, composés de matière et de forme, soumis au mouvement, au devenir et à la temporalité, ne sont pas pris dans un ordre essentiel[2]. Les rapports entre les corps et la causalité extrinsèque ne constituent pas l'ordre essentiel du réel[3]. La conception métaphysique du monde comme ordre des choses (*ordo rerum*) ou totalité de l'étant (*universitas entium*) procède par exclusion du contingent et de l'individuel. L'étude de la totalité de l'étant fait abstraction des rapports accidentels et des causes contingentes pour la raison qu'elles ne souscrivent pas au critère de scientificité requis pour une science de l'étant en tant que tel. Ceci amorce déjà les développements ultérieurs sur l'objet de l'intellect comme *ens simpliciter*, étant simple pris absolument[4]. L'*ens simpliciter* existe certes dans le domaine naturel, où il renvoie au genre ou à l'espèce sur le plan ontologique, mais dans le domaine physique, il n'est réalisé en acte que par la totalité des individus. Bien que conservée dans la nature, cette espèce (l'*ens simpliciter*) n'existe qu'en puissance dans le flux successif des individus physiques, c'est pourquoi elle requiert l'actualisation de l'intellect.

L'ordre par soi entre l'intellect et son objet est établi négativement grâce à une expérience de pensée. De manière hypothétique, Dietrich suggère les conséquences de sa

---

[1] DORP, V (17), p. 184 : « Dico autem rem, cuius entitas invenitur per se, ad excludendum entia per accidens. »

[2] De même : DAC, 8 (4), p. 20 : « Talis autem habitudo causae ad suum causatum et e converso non convenit entibus, inquantum individua sunt, sed solum in eo, quod sunt entia ut simpliciter secundum rationem sui generis vel speciei. »

[3] DAC, 15 (2), p. 26 : « Hoc autem non potest esse solum ipsum corpus secundum naturam et proprietatem suam corporalem tantum, quoniam, sicut supra dictum est, corpus, inquantum solum 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 pertinguit intra causando essentiam substantiae, quia nec praehabet in sua essentia nobiliore et alteriore modo aliquam substantiam, quae esset suum causatum, ita, ut ipsa causa sit per essentiam illa substantia, quae esset suum causatum, ita, ut ipsa causa sit per essentiam illa substantia, quae esset suum causatum, ut ipsa causa sit per essentiam illa substantia, scilicet causatuum suum, secundum aliud tamen esse superius et nobilius ; quod proprium est causa essentiali, ut videlicet isto modo praehabeat in sua essentia causatum suum. Igitur corpus in eo, quod solum corpus, non erit de ordine essentialium causarum. »

[4] DORP, V (17), p. 184 : « Simpliciter autem dico, ut excludatur ens ut nunc inquantum huiusmodi ; et secundum hoc ens per se et simpliciter est ens secundum speciem per se intentum in natura » ; DORP, V (33), p. 190 : « Obiectum autem intellectus non est ens hoc ut hoc, sed ens simpliciter. Cum igitur natura in rebus generabilibus et corruptibilibus non faciat secundum actum existere nisi entia haec et individualia, ens autem simpliciter facit solum per individuorum factionem sive successivam continuationem, unde etiam ens simpliciter secundum se totum invenitur in huiusmodi rebus in potentia et, inquantum potest ab ipsis abstrahi – si vocemus ens simpliciter universale, quod abstrahitur a singularibus, vel si dicamus ens simpliciter totam speciem, quae complectitur omnia sua individua –, non habet esse in natura nisi in potentia per individuorum successivam continuationem ; cum autem ens simpliciter, quod est obiectum primum intellectus, sit ens secundum actum, alioquin non haberet rationem obiecti, igitur huiusmodi ens habet entitatem ex operatione intellectus. »

suppression[1]. Si on annihilait l'ordonnancement intrinsèque et par soi du réel, il résulterait que la chose ne serait plus qu'une collection de propriétés accidentelles et perdrait son unité. Si on perdait selon la causalité par soi, on ne comprendrait plus les rapports de cet étant à la totalité, ni les relations des étants entre eux. Ceci reviendrait en quelque sorte à absolutiser les modes et les attributs de la chose et à ruiner du même coup l'identité essentielle de chaque étant. De même, chaque chose serait considérée comme absolument indépendante, ce qui contrevient à l'idée de totalité de l'étant. Par cette hypothèse, Dietrich démontre la nécessité d'un ordonnancement hiérarchique du réel, sans lequel l'identité des étants et la cohésion du réel seraient perdues, abolissant du même coup son intelligibilité.

Dans le premier moment de la démonstration du pouvoir constitutif de l'intellect, l'enjeu est de montrer que l'intellect exerce une causalité sur l'étant. Cette relation causale est subsumée sous le paradigme de la dépendance réelle de l'intelligible vis-à-vis de son objet[2]. Par l'expression « dépendance réelle », Dietrich refuse de penser la relation de l'intellect à son objet selon le troisième type de relation développé par Aristote dans la *Métaphysique* V, où le rapport de la mesure et du mesuré, du connaissant et du connu, est compris sur le modèle de la relation de raison. Une telle interprétation considère l'intelligible comme un être de raison dont l'existence est dans l'âme, comme chez Thomas d'Aquin[3]. Elle présente une objection majeure à la thèse selon laquelle l'intellect puisse constituer des choses de première intention. En instaurant un rapport de dépendance, Dietrich prépare les conditions qui permettent de concevoir l'intelliger sur la modalité de la relation réelle, et non plus simplement intentionnelle, afin de mettre à jour le rôle causal de l'intellect opère à l'égard de l'étant en tant que tel.

La deuxième condition pour qu'il y ait un ordre essentiel stipule qu'un tel ordre met en rapport des étants par soi. Par conséquent, Dietrich de Freiberg montre que l'intellect possède

---

[1] DORP, V (17), p. 185 : « Quae dependentia intelligi non potest nisi vel secundum rationem identitatis vel causae: circumscriptis enim his modis a rebus omnes earum naturae et dispositiones realiter sunt absolutae et independentes nec habentes naturalem habitudinem ad invicem. »

[2] DORP, V (17), p. 185 : « Hoc autem ens si habeat ordinem ad aliud non ex aliqua virtute potente comparare unum alteri, sed secundum se et secundum propriam naturam, hoc non potest esse nisi ratione alicuius realis dependentiae unius ab altero. »

[3] ST, I, qu. 13, a. 7, corp. : « Sicut sensus et scientia referuntur ad sensibile et scibile, quae quidem, inquantum sunt res quaedam in esse naturali existentes, sunt extra ordinem esse sensibilis et intelligibilis, et ideo in scientia quidem et sensu est relatio realis, secundum quod ordinantur ad sciendum vel sentiendum res ; sed res ipsae in se consideratae, sunt extra ordinem huiusmodi. Unde in eis non est aliqua relatio realiter ad scientiam et sensum; sed secundum rationem tantum, inquantum intellectus apprehendit ea ut terminos relationum scientiae et sensus. Unde philosophus dicit, in V *Metaphys*., quod non dicuntur relative eo quod ipsa referantur ad alia, sed quia alia referuntur ad ipsa. Et similiter dextrum non dicitur de columna, nisi inquantum ponitur animali ad dextram, unde huiusmodi relatio non est realiter in columna, sed in animali. »

par soi son entité. Il est notable que Dietrich convoque à cet endroit l'intellectualité en général, en ne différenciant nullement l'intellect agent de l'intellect possible. La plus grande formalité de l'être intellectuel démontre qu'il est, dans le cours de la nature, ce qui est en soi son entité. Il est remarquable que Dietrich ne définit pas l'intellect comme intellect par essence en acte, comme dans *De visione beatifica*, mais seulement comme ce qui est par soi son entité. Ceci est acquis par la thèse de l'individuation de l'intellect qui, en tant qu'intellect, conserve sa raison propre[1]. Par conséquent, la théorie de Dietrich explique, comme on l'a vu, que l'intellect est en chaque âme et dénombré par les individus sans que cette individuation ne le place pas pour autant au rang des choses de la nature, qui sont par accident. L'intellect ne perd pas son intellectualité, ce par quoi il est, dès lors qu'il est pris dans l'ici et le maintenant, aussi il peut intelliger universellement toute chose.

Pour établir la dépendance réelle de l'objet vis-à-vis de l'intellect, Dietrich articule sa démonstration en deux moments : d'abord, il montre que puisque l'intellect et les choses n'ont pas la même dignité, il ne peut y avoir entre eux qu'une relation causale. Ensuite, en insistant sur la simplicité et sur la séparation de l'intellect, Dietrich va montrer que la causalité doit être recherchée du côté de l'intellect. La notion d'ordre par soi mobilisée à cet endroit peut avoir de multiples influences. Averroès est nommément cité pour montrer que la relation entre l'intellect est son objet est par soi et essentielle[2]. Dietrich cependant transforme l'idée que les relatifs le sont en en vertu de leur substance en un ordre essentiel[3]. La seconde autorité est Augustin dont la notion d'ordre permet de concevoir une hiérarchie entre l'intellect et ses objets pensés[4]. L'ordre par soi entre l'intellect et les intelligibles subit un réaménagement notable dans la mesure où il est compris sur le modèle d'un *habitus*[5]. Le rapport entre l'intellect et son objet est donc d'une disposition relative. L'ordre essentiel de

---

[1] DORP, V (18), p. 185 : « Intellectus igitur noster, cum sit de numero formaliorum entium naturae, manifestum est, quod eius entitas est per se. Ipse etiam non solum est ens simpliciter secundum rationem speciei secundum modum generabilium et corruptibilium, sed etiam in unoquoque individuo retinet modum entis simpliciter : quamvis enim numeretur natura eius in diversis individuis, hoc tamen sibi accidit inquantum intellectus. Unde ipse in unoquoque individuo est hoc, id est singulare et nunc, non tamen ut nunc secundum propriam eius rationem eo, quod non invenitur a causa agente ut nunc, cuius causalitas concernit motum et transmutationem. »

[2] Averroès, *In Arist. Metaph*., V, comm. 20 : « Quod autem est de modo relativorum sicut intellectum et scitum et sensatum dicitur esse relativum quia illud quod est relativum per suam substantiam accidit ei, scilicet quod intellectus est in sua substantia relativus, cum accidit ei quod fuit relativum non quia relatio est in substantia intellecti, sicut est in substantia intellectus, sed quia relatio accidit ei. »

[3] DORP, V (20), p. 185 : « Habet etiam intellectus noster secundum se et secundum propriam naturam per se ordinem ad ea, quae sunt. Inter potentias enim passivas et activas et sua obiecta attenditur ordo per se. »

[4] Augustin, *De civitate Dei*, XIX, 13, n. 1, BA 37, p. 110.

[5] DORP, V (20), p. 185 : « Maxime autem hoc manifestum est de intellectu, qui per se habet habitudinem ad id, quod est intelligibile, sicut sensus ad sensibile, ut dicit Philosophus *In V Metaphysicae*, ubi dicit Commentator, quod in essentia intellectus est habere talem habitudinem. »

l'intellect à l'intelligible est compris comme une disposition ordonnée à un objet. Or telle était précisément la modalité de l'intellection de l'intellect possible[1]. En redéfinissant la notion d'ordre par celle d'*habitus*, Dietrich lit les textes d'Augustin en congruence avec ceux d'Aristote[2], et atteste une surprenante proximité avec la théorie de la connaissance de Thomas d'Aquin[3]. Cependant, l'*habitus* est inclus sous le deuxième genre des relations : l'action et la passion, la cause et le causé, ce qui indique que le rapport de l'intellect à son objet sera compris sous un rapport causal. Ensuite Dietrich pose, de manière traditionnelle[4], que l'objet de l'intellect est la quidité des choses réelles, et il indique que puisque l'intellect n'est pas sur le même plan ontologique que ces dernières, la seule possibilité qui demeure est la causalité[5]. Il en vient à expliquer la manière dont cette modalité s'opère en argumentant à partir de la simplicité de l'intellect qui lui confère une dignité supérieure par rapport aux choses qu'il intellige. Dietrich fait coïncider des éléments de psychologie aristotélicienne et augustinienne. À Aristote, il reprend la thèse que l'intellect, forme des formes, est plus formel que les choses qu'il intellige[6] et l'adage selon lequel l'agent est toujours supérieur au patient. À Augustin, il emprunte un argument qui fonctionne comme pivot de sa propre démonstration : l'idée que les choses corporelles ne sauraient exercer leur causalité sur l'intellect parce qu'il les surpasse en dignité[7]. Cette lecture concordante d'Aristote et d'Augustin[8] permet d'établir la supériorité axiologique de l'intellect par le fait qu'il ne peut pas subir la motion des objets sensibles.

---

[1] DII, III, 7, p. 182 : « Sic dicendum de potentia intellectiva possibili, scilicet quod homo dicitur et est potentia intelligens secundum puram habilitatem receptivam specie intelligibilis. »

[2] Aristote, *Métaphysique,* V, 15, 1021 a 29-31 ; *ibid*., IV, 5, 1010b 35-39 ; X, 6, 1056b 35-1057 a 10.

[3] Thomas d'Aquin, ST, I, qu. 34, ad 3, p. 366 : « Nam intelligere importat solam habitudinem intelligentis ad rem intellectam ; in qua nulla ratio originis importatur, sed solum informatio quaedam in intellectu nostro, prout intellectus noster fit in actu per formam rei intellectae. »

[4] Aristote, *De anima*, III, 6, 430b 27-29.

[5] DORP, V (20), p. 185 : « Igitur res seu quiditates rerum, quae sunt obiectum intellectus, vel sunt idem intellectui secundum praedicta, vel erit inter ea solum ordo secundum rationem causae. Sed intellectus noster non est idem rebus ; relinquitur ergo ordo secundum rationem causae et causati. »

[6] Aristote, *De anima*, III 8, 429b 23-24 : « Ainsi l'intellect est forme des formes et le sens forme des sensibles » ; DORP, V (18), p. 185 : « Intellectus igitur noster, cum sit de numero formaliorum entium naturae, manifestum est, quod eius entitas est per se » ; DORP, V, (21), p. 185 : « Huius autem ratio est, quia intellectus est ens incomparabiliter formalius et simplicius, quam sint haec entia » ; DORP, V (26), p. 187 : « Est autem et aliud genus apprehensionis, cuius ratio constitit in moveri ab aliquo, sed in essendo aliquam formam simplicem ».

[7] Augustin, *De musica*, VI, 4, n. 7 et VI, 4, n° 8, PL 32/ col. 1166-1167 : « Mirare potius quod facere aliquid in anima corpus potest » ; *De Gen. ad litt.*, XII, 16, n° 33, PL 34, col. 467 : « Omni modo praesentior est qui facit, ea re de qua aliquid facit, neque ullo modo spiritu praesentius est corpus ; immo perspicuo modo spiritus corpore » ; DORP, V (24), p. 186 ; *De hab*., 7 (5), p. 13 : « Quod hoc dictum est, quod sensibilia movent sensum, communiter accipitatur "movere" eo, quod motio sensus est aliquid spirituale. Et secundum Augustinum *Super Genesim* nullum corpus agit in spiritum » ; DVB, 1.1.2.2 (1-2), p. 24 ; *De cog. ent. sep*., 94 (9), p. 259 ; *De luce*, 5, (3), p. 12-13.

[8] Cette mise en parallèle des textes du *De anima*, III, 5 et *De Genesi ad litteram* a déjà été réalisée par Thomas d'Aquin et Henri de Gand, comme l'a relevé A. Colli, in *Tracce Agostiniane nell'opera di Teodorico di Freiberg*, p. 51. cf. Thomas d'Aquin, *Quodlibet*, VIII, qu. 2, a.1, qu. 1, p. 160 ; Henri de Gand, *Quodlibet* I, qu. 14, p. 85.

Dietrich agence les sources aristotéliciennes et augustiniennes pour soutenir que l'intellect ne peut pas être affecté par les choses mondaines en raison de leur composition et de leur corporéité[1]. Ceci permet d'établir le dynamisme de l'intellect et son activité : la thèse du *De anima*, lu dans sa traduction arabo-latine[2], qui dit que l'intellect agent fait être les intelligibles, est réinterprétée au sens averroïste d'une véritable *factio*, d'un faire ou d'une production. Dietrich opère un déplacement du passage où Aristote traite du rapport entre l'intellect agent et l'intellect possible en l'appliquant à la relation entre l'intellect et ses objets. La simplicité et la formalité de l'intellect étayent la thèse de ce premier moment : puisque l'intellect n'est pas identique aux choses corporelles, sensibles et composées, il y a causalité, et si les choses ne peuvent exercer d'influence sur l'intellect, il en résulte que la causalité doit être recherchée du côté du sujet, et non du côté de l'objet[3]. Par conséquent, l'intellect ne peut être mu par les objets sensibles. Le domaine du spirituel est infiniment supérieur au corporel, dès lors c'est l'intellect qui exerce une causalité sur les intelligibles, et non l'inverse. L'intellection chez Dietrich ne saurait être une affection ou une réception passive qui, comme telle, est toujours accidentelle. L'intellection ne procède pas de la motion d'un objet, d'une espèce sensible. La constitution des objets de pensée semble bien être spontanée. Ce schéma s'oppose directement à l'énoncé aristotélico-thomasien selon lequel « intelliger, c'est pâtir d'une certaine manière ». Ce dernier conçoit le mécanisme de l'intellection par la réception d'une forme intelligible dans l'intellect possible, forme qui provient initialement de la motion de l'objet dans le sens. L'adage aristotélicien selon lequel l'agent est supérieur au patient, adossé à l'affirmation augustinienne qu'aucun corps ne peut exercer sa causalité sur l'esprit, permet de renverser le rapport de causalité entre l'intellect et l'intelligible et de montrer que la causalité est à chercher du côté du sujet pensant, et non premièrement du côté de l'objet.

---

[1] DORP, V (21), p. 185 : « Intelligamus autem hic exempli gratia res materiales compositas ex materia et forma et earum rerum dispositiones et circumstantias. Sed huiusmodi res non habent rationem causalis influentiae respectu intellectus, et dico influentiam, quae est causae per se. Huius autem ratio est, quia intellectus est ens incomparabiliter formalius et simplicius, quam sint haec entia. »

[2] Aristote, *De anima*, III, 5, 430a 10-16 ; DORP, V (21), p. 186 : « Et hoc induxit Aristotelem, ut poneret intellectum agentem in factione specierum intelligibilium, ad quod non attingit virtus inferior intellectu : semper enim agens nobilius patiente et principium materia, ut ipse dicit, et Augustinus in multis locis. » Le terme « nobilius » atteste bien que Dietrich emploie la version du *De anima* que Michel Scot a traduit entre 1220 et 1235, et non celle de Guillaume de Moerbeke, datant de 1268, pourtant disponible à son époque.

[3] DORP, V (27), p. 188 : « Quod autem secundum hunc modum intellectus habeat rationem et modum causalis principii respectu sui obiecti, patet. Cum enim habitudo alterius istorum ad alterum attendatur secundum rationem causae, ut dictum est ; est autem habitudo intellectus in actu ad ipsum obiectum secundum rationem principiorum obiecti, ut etiam iam dictum est; principia autem entis alicuius inquantum huiusmodi deficiunt ab actualitate ipsius entis et habent modum existentis in potentia, inquantum ex eis constituitur id, quod est ens in actu simpliciter : igitur ens per sua principia nullius rei naturalis est causa. Oportet igitur potius inveniri causalitatem apud intellectum respectu rei ex propriis principiis quam ex parte rei per propria principia respectu intellectus. »

La formulation de la causalité de l'intellect sur son objet trouve des consonances avec *De animatione* et *De visione* en ce qu'elle fait intervenir la notion de précontenance, dont nous avions souligné l'origine dionysienne et proclusienne : « Il est nécessaire que les causes par soi, qui sont des causes selon l'acte, précontiennent leur effet par une faculté plus formelle que ne l'est l'effet lui-même, ce sans quoi elles ne pourraient pas avoir la raison de cause par rapport aux étants »[1]. Dietrich met en parallèle la notion de précontenance et l'opération de l'intellect agent du *De anima* d'Aristote, lu au sens fort et averroïste d'une *factio*, ce qui aboutit à l'idée que l'intellect ne fait pas que rendre les choses intelligibles : il cause les intelligibles au sens où il les produit ou les engendre. Par là, Dietrich éclaire la nature du rapport qui lie l'intellect à son objet. En sa raison propre, l'intellect est cause essentielle des intelligibles dans la mesure où il est 1) précontient sur un mode plus formel son effet (*De visione* et *De animatione* donnent « plus noble », *De intellectu*, « plus intime »), 2) qu'il est cause par essence de son effet. La causalité essentielle décrit la raison propre du rapport de l'intellect à son effet, et non le processus d'intellection en lui-même, autrement dit la modalité sur laquelle l'intellect exerce son opération : celle-ci sera la cause efficiente. Qui plus est, la formulation du *De origine* est très proche de la conception avicennienne de la cause par essence[2] qui touche à la modalisation du rapport de la cause à l'effet. Ceci montre à quel point il est délicat d'assigner une autorité plutôt qu'une autre à cette thèse. Dietrich a établi que l'intellect était cause, et que sa causalité métaphysique est par soi, attestant par là que la démonstration porte plutôt sur le fait qu'il est cause par essence, sans pour autant que l'être des objets intelligés ne dérive de l'intellect dans un processus d'émanation ou d'effusion des intelligibles à partir de la pure spontanéité de l'intellect.

---

[1] DORP, V (21), p. 185-186 : « Necessarium est autem causas per se, quae sunt causae secundum rationem actus, formaliore virtute praehabere in se suum causatum, quam sit ipsum causatum in se, alioquin non haberent respectu entium rationem causae. »

[2] Avicenne, *Liber de Philosophia prima sive divina*, IV, chp. 1, p. 189 ; *Ibid*., IV, chp. 2, p. 301-304. Cette proximité avec les thèses de Dietrich apparaît clairement en *Philosophia prima*, VI, chp. 1, p. 299-300 : « Postquam autem patuit quod esse quidditatis pendet ab alio inquantum est esse illi quidditati, non inquantum ipsum est esse post non esse, tunc illud esse secundum hunc modum causatum est, et interim dum duraverit, sic erit causatum pendens ab alio. Iam igitur manifestum est quod causatum eget aliquo quod det sibi ipsum esse per se tantum, sed inceptio et alia huiusmodi sunt res quae accidunt ei, et quod causatum eget datore sui esse semper et incessanter quamdiu habuerit esse. » Avicenne présente dans sa *Sufficientia*, I, 14 l'idée qu'une cause essentielle produit toujours nécessairement son effet, in *Opera,* Venetiis 1508, réimp. Frankfurt am Main, Minerva, 1961.

3) La pluralité des causes totales de l'étant

La causalité essentielle définit la modalité sur laquelle l'intellect se rapporte à son objet. En vertu de l'infériorité des choses intelligées, ce rapport nécessaire ne peut être compris que sur un mode causal. Dietrich inverse cette causalité par soi en montrant que c'est l'intellect qui exerce la causalité sur son objet, et par là le constitue. De par sa spontanéité, l'intellect produit son objet. Les emprunts à la théorie néoplatonicienne de la causalité renouvellent en profondeur la noétique. Dietrich avance un argument fort à l'appui de la thèse selon laquelle l'intellect exerce un pouvoir constitutif à l'égard des choses de première intention en affirmant que l'intellect est, dans son ordre, une cause totale, ce qui est cohérent avec le cadre défini par la causalité par essence. Pour exercer un véritable pouvoir constitutif, la causalité de l'intellect doit être une causalité réelle qui fait advenir un nouvel être. La causalité essentielle interdit de penser l'intellection seulement selon le mode d'intelliger où l'intelligible serait un être de raison qui existe dans l'appréhension subjective. L'être quiditatif produit par l'intellect n'est pas un être de raison, mais bien un être réel. Cet argument s'adosse à la thèse de la simultanéité des causes plurielles totales de l'étant[1].

Dietrich de Freiberg justifie la façon dont l'étant peut être l'effet de plusieurs causes, qui contribuent pourtant chacune dans leur ordre à le causer totalement. L'enjeu n'est pas celui de la *Physique* où Aristote avait déjà montré la façon dont des causes d'espèce différente peuvent exercer simultanément leur effet sur un étant naturel. La causalité physique se décline en quatre causes qui peuvent exercer en même temps, mais sous un autre genre, leur influence sur la chose physique. La perspective adoptée est celle de la causalité métaphysique où les causes produisent l'être et l'essence de l'étant ou l'étant en tant que tel. Il s'agit de montrer que la constitution intellective opère une causalité réelle et que concevoir ne se limite pas à se représenter la réalité sous un concept mental. C'est sous la raison de leur efficience que Dietrich envisage ces causes métaphysiques[2]. L'idée d'une pluralité de raisons pour un même étant permet de soutenir que l'émanation, la génération et l'intellection causent chacune

[1] Au sujet des causes totales de l'étant, voir : K. Flasch, « Kennt die mittelalterische Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens ? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg », Kant-Studien, 63, 1972, p. 182-206 ; B. Mojsisch, *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg*, Hambourg, 1977, p. 79-81 ; F.-X. Putallaz, *La connaissance de soi au XIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1991, p. 338-341 ; L. Sturlese, *Storia della filosofia tedesca nel medioevo. Il secolo XIII*, Firenze, p. 194-204 ; B. Mojsisch, « Dietrich de Freibergs *Tractactus de origine praedicamentalium* », K. Flasch, *Hauptwerke der Philosophie : Mittelalter*, Stuttgart, 1998, p. 318-322.

[2] DORP, V (36), p. 193 : « Videmus enim non solum in diverso, verum etiam in eodem genere causae, ut in efficientibus, quod unum et idem ens producitur a pluribus causis ita, quod a qualibet earum ens secundum se totum producitur. »

totalement l'étant[1]. Si on suit l'exemple donné par Dietrich, une chose engendrée est entièrement soumise à la nature ; elle peut cependant être reconduite, sous un autre fondement, à une autre cause : la cause Première, sa raison d'être.

Tout d'abord, Dietrich distingue la création, comprise au sens des philosophes comme une émanation, de la génération des étants naturels. Il suit l'influence de Proclus pour articuler le rapport entre la cause première et les causes secondes. La chose physique, bien qu'intégralement déterminée dans son genre par la nature, dépend d'une autre cause : la cause première. L'horizon théorique est celui du *Liber de causis* où Proclus montre que la cause Première est inséparable de l'effet et qu'elle demeure en lui de manière plus formelle, plus intime et supérieure[2]. Dietrich ordonne la cause première et les causes secondes dans une hiérarchie proportionnelle au degré de simplicité, de formalité et d'efficacité de l'être qui agit. En raison de sa plus grande efficience, la cause première est la cause éminente[3]. Dietrich reprend l'adage proclusien selon lequel « la première des choses créées est l'être »[4] : la cause première cause la première de toutes les intentions, l'étant. Dietrich analyse avec finesse l'émanation de l'être et la procession du pouvoir causatif des causes secondes à partir du premier principe[5]. Il prend garde de différencier ce processus d'émanation, soutenu par les philosophes, de la Création, qui est une causalité *ex nihilo* et est défendue par les Théologiens[6]. Sa théorie ne tombe pas sous le coup de la condamnation de l'évêque Tempier, car il soutient à plusieurs endroits de son œuvre que les premiers individus n'ont pas été produits par un processus d'émanation, mais bien par une causalité absolue *ex nihilo*. En effet Dieu seul est doté d'un tel pouvoir créateur[7]. La causalité de la cause première demeure dans

---

[1] DORP, V (36), p. 193 : « Et quamvis sit idem re, quod a diversis producitur, diversum tamen est ratione, secundum quod in has diversas causas reducitur, ut exempli gratia res generata. »

[2] *Liber de causis,* 1 (1), éd. A. Pattin, p. 46 : « Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa universalis secunda ». Pour une analyse historique et doctrinale du *Liber de causis*, on se reportera avec profit à l'ouvrage de C. D'Ancona Costa, *Recherches sur le Livre des Causes,* Paris, Vrin, 1995.

[3] DORP, V (36), p. 193 : « In omni enim re et operatione naturae causalitas primae causae secundum philosophos est inseparabilis, immo sicut est prima, ita est et simplicissima et eo efficacissima, quo formalissima. »

[4] DORP, V (36), p. 193 : « Et hunc causandi modum vocant creationem, quamvis non eadem ratione, qua dicitur creatio apud theologos; unde in *Libro de causis* dicitur, quod "Prima rerum creatarum est esse". Unumquodque enim ens, secundum quod in ipsum descendit causalitas primae causae, dicitur ens, quae est prima et formalissima omnium intentionum » ; *Liber de causis*, proposition IV, § 37, éd. Pattin, p. 54.

[5] *Liber de causis*, 1 (16), p. 49 : « Et non figitur causatum causae secundae nisi per virtutem causae primae ».

[6] DORP, V (36), p. 193 : « Et hunc causandi modum vocant creationem, quamvis non eadem ratione, qua dicitur creatio apud theologos ».

[7] C'est l'objet de la thèse condamnée 185 : « Quod non est uerum quod aliquid fiat ex nichilo, neque factum sit in prima creatione », éd. Piché, p. 136. Voir DII, I, 11, p. 132 : « Istud concordat cum eo, quod habetur in commento propositionis 4 *Libri de causis* et in aliis pluribus locis illius libri, hoc tamen in his omnibus salvo, quod solus Deus creat secundum eos, sicut dicitur in *Libro de causis*. Procedere enim rem a re non est unam creare aliam, sed creare est sic producere, quod non praesupponat aliquod subiectum, unde producat, nec requirat

l'effet, selon le vocabulaire employé, elle descend dans l'étant. Par cette communication dans l'effet, la cause première est cause de l'efficience de la cause seconde, la génération naturelle, qui la reçoit sur un mode inférieur et dégradé[1]. Le schéma du *De causis* ordonne les causes dans un rapport de hiérarchie et de dépendance, étant donné que la cause seconde procède dans sa causalité de la cause première qui subsiste dans les effets causés. Dietrich ordonne ces causes de l'étant, Dieu et la nature, selon le critère de la plus grande formalité et de la supériorité de la cause première. La conclusion qu'il en déduit est qu'un même étant peut donc être causé totalement par la cause première et totalement par la nature, en tant que le générateur naturel le fait accéder à l'existence par une actualisation, sans que cela ne ruine pour autant son unité[2]. Et ces deux causes totales de l'étant, Dieu et la nature, causent toutes deux l'être et l'existence d'un étant, ne se contredisent pas plus qu'elles ne s'abolissent. Et bien plus, aucune des ces causes n'est rendue superflue par l'efficience de l'autre : chacune cause totalement l'étant dans son ordre. La création se distingue de la génération naturelle en ce que l'une fait passer du néant à l'être, et l'autre de la puissance à l'acte. Ces causes sont subordonnées, puisque la cause seconde, la nature, s'exerce sur l'effet de la cause première, l'être, et en dépend absolument pour agir[3]. Dans la génération naturelle perdure l'opération du premier principe. Ainsi, Dietrich a démontré que les causes de l'étant pouvaient être plurielles, simultanées et totales : Dieu et la nature causent totalement l'étant dans leur ordre, bien que la génération soit essentiellement subordonnée à la création.

---

nec praesupponat aliquod superius et prius agens, in cuius virtute agat et a quo habeat virtutem agendi et quod secum agat illud idem, quod agitur ab eadem causa secunda, quia, quidquid agit causa secunda in essentialiter ordinatis, agitur a causa superiore, sed eminentiore modo, ut dicitur in *Libro de causis*, et Proclus propositione 54 sic : "Omne, quod a secundis producitur, et a prioribus et a causalioribus producitur eminentius, a quibus et secunda producebantur" » ; DII, II, 1 (4), p. 146 : « Ubi summe cavendum et maxime verendum, ne nos subtrahamus virtuti omnipotenti Dei hoc, quod possit tales creaturas instituere, quibus ipse communicet virtutem activam talem, quod possint influere in alias res ducendo eas ad esse, cum nihilominus adhuc apud eum maneat omnipotentia creandi, quam nulli creaturae communicare potest, etiam secundum philosophos, qui ponebant res a Deo secundum ordinem emanationis procedere, ut praemissum est, ut, quidquid fiat ab inferiore et secunda causa, illud idem fiat a prima causa, sed eminentiore modo, scilicet per modum creationis, sine quo nulla alia inferior causa aliquid facit, sed per ipsum talem modum figitur et fundatur in sua propria actione omnis causa secundaria » ; de même, DII, II, 15, p. 156 ; *De intellig*., I, p. 354-355 ; *De sub. spirit*., 19, p. 316-317 ; *De cog. ent. sep*., (14-15), p. 179-180.

[1] DORP, V (36), p. 192 : « Et si poneretur, quod una earum a causando deficeret, sic tamen, quod maneret causalitas alterius, illa, cuius causalitas maneret, realiter idem ens produceret, sicut est conveniens exemplum secundum scripturam veritatis in productione primorum individuorum naturae, quae ex potentia ad actum per viam generationis non processerunt. »

[2] DORP, V (36), p. 192 : « Constat autem, quod huiusmodi ens secundum se totum est ens, et similiter secundum se totum est ens naturae, secundum iam dictam rationem; unde secundum se totum producitur a primo principio et secundum se totum a generante, nec una istarum in causando idem ens superfluit. »

[3] DORP, V (36), p. 192 : « Res igitur generata est ens, secundum quod in ipsam descendit causalitas primi principii ; sed secundum quod ad ipsam pervenit causalitas causae, quae est secundi ordinis, videlicet generantis naturaliter, secundum hoc dicitur ens naturae proprie loquendo, inquantum in huiusmodi re attenditur exitus de potentia ad actum per motionem generantis ».

Dietrich de Freiberg précise ensuite ce en quoi la création est une cause totale par soi de l'étant : Dieu constitue les principes de l'essence en faisant exister ces même principes. En constituant l'être des principes de la chose, la cause première crée l'essence de la chose, ce par quoi elle diffère du néant. De manière analogique, la nature constitue les principes de l'étant physique sous la raison de la puissance et de l'acte. La nature est le principe du mouvement et fait accéder une chose physique à l'existence par le processus de génération. Ceci ouvre la voie à la possibilité d'une troisième cause totale de l'étant, l'intellect :

> De même que la chose engendrée est selon soi totalement par le Premier Principe dans la mesure où elle est un étant en tant que ce même principe se détermine ses principes à être selon l'essence de ses principes, de même, cette même chose est dans son être naturel totalement causée par le générateur, dans la mesure où il se détermine ses principes selon un autre mode, à savoir celui de la raison de la puissance et de l'acte. De la même manière, cette même chose est selon son être quiditatif par l'opération de l'intellect, dans la mesure où il se détermine les principes d'une autre raison, à savoir les parties de la forme qui sont la quidité signifiée par la définition. Ainsi, cette chose est totalement par un acte de l'intellect, tout comme par les causes précédentes[1].

La causalité de l'intellect s'exerce sur d'autres principes que la création qui en constitue l'essence. Ce type d'efficience qu'est la création avait déjà été repéré au début du V^e^ chapitre où Dietrich distingue la causalité efficiente naturelle qui s'exerce sur les principes de la chose, de la causalité absolue de la création qui cause les principes de l'essence de la chose, la matière et la forme. La nature détermine la chose selon les principes de l'acte et de la puissance ; l'intellect, quant à lui, constitue l'être quiditatif de la chose en exerçant son activité sur les parties de la forme qui sont les parties de la définition. Ainsi l'intellect figure au nombre des causes totales de l'étant : il produit l'être quiditatif de la chose. Il y a donc trois modes d'être réels de l'étant : ontologique, naturel et quiditatif. Ils peuvent être reconduits à une triple cause totale : Dieu, la nature et l'intellect. Leur distinction est justifiée par la

[1] DORP, V (36), p. 192 : « Sicut igitur res generata secundum se totam est a primo principio, inquantum est ens, secundum quod ab eodem sibi determinantur essendi principia quantum ad essentiam principiorum, sic eadem res secundum esse naturae invenitur et causatur a generante secundum se totam, inquantum sibi determinantur principia secundum alium modum, videlicet secundum rationem potentiae et actus. Similiter etiam eadem res secundum esse quiditativum est ab operatione intellectus, secundum quod sibi determinantur principia alterius rationis, scilicet quae sunt partes formae, quae est rei quiditas, quae significatur per definitionem. Et sic secundum se totam est ab actu intellectus, sicut et a praedictis causis » Ce modèle de la causalité subordonnée, et non réciproque, de causes totales se trouve chez Thomas d'Aquin, ST, 1a, qu. 105 a. 5 ; CG, III, 70, n° 2465 b et n° 2466 : « Patet etiam quod non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur quasi partim a Deo, et partim a naturali agente fiat, sed totus ab utroque secundum alium modum » (éd. Léonine, p. 207). Dietrich applique le modèle des causes totales que Thomas réserve à la causalité cosmologique à la théorie de l'intellect. En étendant à l'intellect la possibilité ouverte par Thomas que deux causes totales de l'étant puissent coexister, Dietrich propose un système de trois causes totales de l'étant.

pluralité des raisons propres ou des fondements dans un même individu : l'entité, la forme substantielle et la quidité. Chaque cause est totale en son genre et en son ordre[1].

Dietrich conclut en rappelant le rapport de dépendance et de subordination entre les trois causes totales : la génération ne s'opère que sur l'horizon de l'être créé, de même la constitution de l'être quiditatif s'exerce sur le fondement de l'existence d'une chose naturelle, puisqu'il ne s'agit en définitive que de l'institution de cette même chose sous la raison de sa quidité. Ceci rejoint directement la condition sous laquelle deux étants pouvaient entrer dans une relation essentielle qui stipule qu'il faut que l'étant soit par soi simple et absolu, comme l'espèce conservée dans la nature, une fois actualisée par l'intellect[2]. On reconnaît également le premier critère par lequel un étant est susceptible d'entrer dans un genre catégoriel[3]. Ceci permet d'établir que de la même manière que la constitution catégorielle requiert un étant de nature, la constitution de l'être quiditatif ne s'opère que sur le fondement d'une chose physique[4]. De même que la constitution catégorielle présuppose la réalité des accidents de la substance qui servent de fondements aux catégories relatives, de même la constitution de l'être quiditatif nécessite l'existence préalable des formes substantielles dans les composés. La causalité de l'intellect ne s'exerce que sur la base de la structure formelle des choses naturelles, et elle dépend de façon ultime de la cause première comme du principe de son pouvoir causal. La constitution de l'être quiditatif nécessite dans l'ordre ontologique la préexistence des choses et de leurs principes essentiels, puis l'engendrement les formes substantielles naturelles par un agent. En effet, elle se fonde sur la raison d'étant qui peut être reconduite à Dieu comme à son premier principe et à la forme naturelle qui fait exister le composé par son actualisation. Nous avions remarqué la définition signifiée par le nom avait pour moyen terme la raison de la chose, il en résulte que l'être quiditatif dérive de ce que la chose possède en soi de plus formel : sa raison propre, le fondement réel de son

---

[1] DORP, V (36), p. 192 : « Et sic secundum se totam est ab actu intellectus, sicut et a praedictis causis, sed alia et alia ratione, ut dictum est, quamvis huiusmodi res etiam praeter intellectum inveniri possit in natura, sicut dictum est et de primis. »
[2] DORP, V (17), p. 184.
[3] DORP, III (3-7), p. 158-159.
[4] DORP, V (37), p. 192 : « Ad hoc autem, quod tertio inducitur, scilicet quod per intellectum nihil ponitur in re extra, dicendum, sicut patet ex praedictis, quod una et eadem res secundum se totam ex diversis genere causis aliquando produci habet, secundum quod alterius rationis principia a diversis causis sibi determinantur ; et secundum hoc non unius rationis est res secundum ordinem ad diversas sui causas. Unde quamvis intellectus non constituat rem ipsam nec faciat aliquid in re extra secundum hanc rationem, qua est ens naturae, secundum quam dependere habet a principiis naturae, constituit tamen hanc eandem rem secundum hanc rationem, qua est quid et habet esse quiditativum ex propriis sui generis principiis, ut homo ex animali et rationali, qui etiam praeter intellectum est ens naturae. Similiter relativa habitudo constituitur ex sibi propriis principiis determinatis a ratione, quamvis et ipsa relatio pertineat ad ens naturae ratione sui fundamenti, quod in intellectu suo importat circa substantiam. »

intelligibilité[1]. Bien que subordonnées, les causes métaphysiques sont totales dans leur genre, et elles ne se sauraient se substituer les unes aux autres. Le fait qu'un même étant possède plusieurs raisons propres a déjà été relevé à propos de l'ordonnancement des causes dans la constitution des prédicaments :

> De telles propriétés doivent donc recevoir leur principe et leur cause de l'intellect presque à la manière d'une cause efficiente, de la substance ou de l'essence de la chose presque comme d'un sujet, et de la raison de la chose de façon presque originelle et en vertu d'une certaine information[2].

La constitution de l'intellect doit donc être d'ores et déjà distinguée de la création, apanage de Dieu. Le pouvoir constitutif de l'intellect ne crée pas la totalité de l'être, pas plus qu'il engendre un nouvel étant. Il ne s'agit pas non plus d'une production émanatrice de l'être quiditatif à partir de l'intellect, car la constitution présuppose un sujet sur lequel l'intellect exerce son pouvoir de distinction et à partir duquel il forge l'être quiditatif : l'existence préalable de la forme substantielle et donc l'être premier des principes essentiels des étants. L'existence des choses naturelles est un prérequis de la constitution intellectuelle. Le rôle constitutif de l'intellect consiste à actualiser l'espèce en puissance dans le domaine physique, qui n'existe en acte dans la nature que par la continuité successive des individus[3]. En effet, la formation de l'être quiditatif de la chose se fonde sur l'existence potentielle des espèces naturelles dans le singulier et de la présence actuelle d'une forme substantielle. L'intellect est bien une cause totale de l'étant en tant qu'il produit un nouveau mode d'être de l'étant, l'intelligibilité de la chose naturelle individuelle, par la distinction des parties de la forme signifiées par la définition. L'intellect cause totalement l'étant, mais sous une nouvelle perspective, c'est-à-dire en tant qu'étant. La portée de ce rôle constitutif de l'intellect doit être nuancée : il ne s'agit nullement d'une création *ex nihilo*, ni d'une génération naturelle, car il s'effectue sur l'horizon de l'être créé par le premier principe et sur le fondement des choses naturelles que l'âme quidifie.

---

[1] DORP, V (35), p. 191 : « Quod autem intellectus habeat modum et rationem causalis principii respectu entium modo praedicto, videtur innuere Philosophus in IV *Metaphysicae*, ubi dicit, quod ratio, quam significat nomen, est definitio, et quod secundum hoc intentiones et significata vocum distincta sunt. Constat autem, quod nihil formalius est in significato nominis quam ipsa res secundum praedictam rationem significata. »

[2] DORP, II (14), p. 147 : « Oportet igitur principium et causam horum accipere apud intellectum quasi effective et apud substantiam sive rei essentiam quasi subiective et rei rationem quasi originaliter et informative. »

[3] DORP, V (33), p. 190 : « Cum igitur natura in rebus generabilibus et corruptibilibus non faciat secundum actum existere nisi entia haec et individualia, ens autem simpliciter facit solum per individuorum factionem sive successivam continuationem, unde etiam ens simpliciter secundum se totum invenitur in huiusmodi rebus in potentia et, inquantum potest ab ipsis abstrahi - si vocemus ens simpliciter universale, quod abstrahitur a singularibus, vel si dicamus ens simpliciter totam speciem, quae complectitur omnia sua individua -, non habet esse in natura nisi in potentia per individuorum successivam continuationem. »

Cette théorie de la pluralité des causes totales de l'étant est novatrice. Premièrement, elle se distingue de la causalité physique d'Aristote. Les causes métaphysiques constituent dans leur ordre l'être de l'étant, mais selon une raison propre et sur d'autres principes. Dieu, la nature et l'intellect constituent l'étant sous un autre aspect et produisent un autre mode d'être de cet étant : l'être de son essence, l'être naturel et l'être quiditatif. Il y a donc un triple mode d'être de l'étant : ontologique, naturel et intelligible. Dietrich insiste sur le fait que l'intellect est une cause totale dans son ordre, et qu'il constitue entièrement la chose sous son être quiditatif pour affirmer la puissance entitative de l'intellection. De ce fait, la constitution intellective n'est pas réductible à la causalité qui ne produit que des êtres de raison. Il s'agit bien d'un être réel que la chose ne revêt que par l'activité de l'intellect. En ce sens, l'intellect, en instituant la chose dans son être quiditatif, constitue l'étant en tant qu'étant, par où il peut être intelligé et défini. Cet être-objectif des choses physiques ne peut être révélé que par l'activité de l'intellect. La perspective théodoricienne de la pluralité des causes totales est singulière dans le contexte où s'impose progressivement la théorie des causes concourantes partielles[1]. Duns Scot sera celui qui donne une systématisation de la thèse selon laquelle deux causes partielles s'unissent dans l'effet qu'elles concourent ensemble à causer[2]. Ainsi il substitue à la notion aristotélicienne de causes totales réciproques celle de causes concourantes, non réciproques et partielles. Dans la perspective qui nous occupe, il est intéressant de noter que Duns Scot explique sur ce modèle le mécanisme de l'intellection[3]. L'espèce est une cause partielle qui contribue avec cette autre cause partielle qu'est l'intellect à causer l'intellection. L'intellection est l'effet qui unit les causes concourantes partielles que sont l'intellect et l'espèce universelle[4]. L'intellect n'intervient que comme cause partielle concourante de l'intellection, Dietrich montre en revanche qu'il est la cause totale de son objet, l'être quiditatif de la chose par où elle peut être intelligée. L'explication de l'intellection sur le modèle des causes concourantes partielles interdit de penser une

---

[1] Telle la note éclairante de F.-X. Putallaz : « Il est tout à fait remarquable que Thierry utilise la notion centrale de *cause totale*, et qu'il ait compris qu'il y a une pluralité de causes totales d'un même effet, à une époque où l'on allait peu à peu considérer l'effet comme le résultat de deux ou plusieurs *causes partielles concourantes*. » *La connaissance de soi…,* note 187, p. 341 .

[2] Duns Scot, *In II Sent*., dist. 3, qu. 2 qu. 1, n° 280, éd. Vivès, *Opera omnia*, Tome VII, p. 530.

[3] Sur le modèle des causes concourantes partielles dans le processus d'intellection, voir. A. de Muralt, *L'enjeu de la philosophie médiévale*, Leiden – New York – Copenhague – Köln, Brill, 1991, et en particulier la troisième étude intitulée « La doctrine médiévale de l'*esse objectivum* », p. 90-167.

[4] Duns Scot, *In I Sent*, dist. 3, p. 3, qu. 2, N° 500, éd. Vivès, tome III, p. 296-297. Sur la théorie scotiste des causes concourantes partielles dans le cadre de la théorie de la connaissance chez Scot, voir A. de Muralt, *Introduction et traduction du Commentaire sur le premier livre des Sentences (d. 3, p. 3, qu. 1-2) de Jean Duns Scot et du Commentaire des Sentences (Prol., qu.1, a. 1) de Grégoire de Rimini*, dans *Philosophes médiévaux*, 1986, p. 167-206 et p. 374-404 ; D. Demange, *Jean Duns Scot : La théorie du savoir*, Paris, Vrin, 2007, en particulier le chap. 3.

information accidentelle de l'une par l'autre, chacune des causes partielles exerce dans son ordre une autonomie, et il n'y a pas de rapport de cause à effet entre elles. Ce qui sera refusé par Duns Scot forme le cœur de la thèse de Dietrich : l'intellect est une cause totale de l'être de son objet propre, et en ce sens, il informe dans son ordre l'étant. Qui plus est, la théorie scotiste implique une univocité des causes concourantes partielles, alors que Dietrich conçoit les causes totales de l'étant dans un ordonnancement analogique, dans la mesure où la causalité des causes secondes dérive par participation de la cause première. Parce que la causalité de l'intellect dépend dans son efficience du premier principe, et qu'elle s'exerce sur le fondement des choses de la nature, la constitution de l'étant dans son être quiditatif doit être comprise sur le modèle d'une cause totale, mais subordonnée et conditionnée.

Deuxième chapitre
L'intentionnalité de l'acte intellectif

1) Le dynamisme de l'intellect

L'intellect et l'objet intelligé entretiennent une relation causale par soi. Dans la noétique de Dietrich de Freiberg, c'est bien l'intellect qui initie cette relation à l'intelligible, car il est essentiellement dirigé vers ses objets de pensée. Par là, Dietrich de Freiberg réfute l'objection qui affirme qu'intelliger revient à pâtir d'une certaine manière. Arrêtons-nous quelque peu sur la nature et l'origine d'une telle objection[1]. La formule reprend la lettre du *De anima* d'Aristote[2], et elle provient, dans l'esprit, non pas tant de la philosophie de Thomas d'Aquin, comme nous le verrons, que d'un certain thomisme. Elle se fonde sur l'analogie entre le processus de la sensation et de l'intellection : puisque sentir dépend de la motion physique d'un objet, l'intellect procède également d'une sorte de passion, d'une affection. En effet, la théorie de l'âme thomasienne se structure sur un parallélisme entre les différentes puissances de l'âme et elle conçoit le mécanisme de l'intellection par analogie avec la sensation. C'est pourquoi elle pose que, puisque sentir procède d'un changement physique dans le sens, l'intelliger est un certain pâtir[3].

À ce stade de l'analyse, Dietrich n'a pas encore démontré l'activité de l'intelliger. La supériorité axiologique de l'esprit sur choses sensibles, affirmée grâce à Augustin, s'étend à l'âme tout entière, et par là à toutes ses puissances[4]. Les facultés de l'âme, dès lors qu'elles renferment en elles-mêmes la vie, sont toujours plus formelles que leur objet, et elles le surpassent en dignité et en noblesse. Par conséquent le critère de l'être spirituel des puissances

---

[1] DORP, V (4-5), p. 182 : « Sed non videtur possibile, quod intellectus sit aliquorum entium constitutivum principium. Primo quidem, quia intellectus est quaedam virtus passiva, cuius ratio non est in agendo aliquid, sed in patiendo : Secundum Philosophum enim intelligere est quoddam pati. »

[2] *De anima*, III, 4, 429a 13-17 : « Si donc l'intellection est analogue à la sensation, penser consistera ou bien à pâtir sous l'action de l'intelligible, ou bien dans quelque autre processus de ce genre » (trad. Tricot) ; *Ibid*., 429b 24-25.

[3] *In de anima*, III, lect. 7, p. 235-237; ST, I, 79, a. 2, p. 259-264.

[4] DORP, V (22), p. 186 : « Videmus enim similiter in aliis virtutibus apprehensivis, utpote in sensu, imaginatione et cetera, quod sunt entia formaliora suis obiectis, cum sint quaedam vitae, et esse spirituale habent, quamvis gradu inferiore ab intellectu ; absurdum tamen est ponere huiusmodi virtutes habere rationem causae respectu obiectorum suorum, immo potius est e converso, ut dicit Philosophus II *De anima*. »

ne permet pas de différencier l'intellect des facultés inférieures. On comprend l'objection : puisque les puissances inférieures, les sens externes, ce sens interne qu'est l'imagination, sont toutes ontologiquement supérieures à leur objet propre, et pourtant passives, le critère de la plus grande formalité de l'intellect ne suffit pas à établir qu'il soit constitutif de l'objectivité des choses. Pour répondre à l'objection de la passivité de l'intellect, Dietrich va fortement séparer la sensation de l'intellection – ce qui ne va pas sans poser de nombreux problèmes. Pour souligner sa distance avec les modes de connaissance des sens internes, l'opération de l'intellect est définie comme un « autre genre d'appréhension »[1]. L'appréhension intellectuelle n'est pas une passion, mais la constitution de l'objet par l'intellect. En quelque sorte, Dietrich de Freiberg va accentuer la passivité du sentir pour faire davantage ressortir le dynamisme de l'intellect et l'ériger en tant principe causal unilatéral des intelligibles.

a) La doctrine des sens internes

Dans un premier temps, Dietrich démontre la passivité de la sensation, et plus généralement le caractère réceptif des sens internes, ce qui est un lieu commun de la théorie de la connaissance de l'époque[2]. La sensation s'effectue par un mouvement quasi-physique sur l'organe du sens[3]. Dietrich interprète cette motion du sensible dans le sens selon une certaine altération physiologique qui affecte l'organe du sens[4]. Cette perception, acte commun

---

[1] « Aliud genus apprehensionis », DORP, V (27), p. 187.

[2] Sur la théorie des puissances inférieures et des sens internes : H. A. Wolfson, « Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophical Texts », *Studies in History of Philosophy and Religion*, p. 69-133 ; A. Colli, « Sensi, immaginazione e intelletto. Un'analisi delle forme conoscitive nel *De origine rerum praedicamentalium* », *Annali del Dipartimento di Filosophia*, XIV, Firenze University Press, 2008, p. 5-15.

[3] DORP, V (24), p. 186 : « Quaedam enim sunt, quarum apprehensio consistit in moveri ab aliquo, quod habet rationem obiecti, cuius quasi quaedam physica motio pervenit per medium ad organum sensus, et per consequens imaginationem. Quo fit, ut huiusmodi organa sint in ultima dispositione, ut in eis fiat forma sensus in actu et phantasiae ab aliquo formaliore intrinseco vitali principio mediante spiritu decurrente in nervis, qui ab huiusmodi principio oritur, ut sit instrumentum motus et sensus. Et hoc manifeste habetur a Philosopho in II *De anima*, videlicet quantum ad effectum rerum sensibilium in organis sensuum ; de ultimo autem complemento formarum sensitivarum eo modo, quo dictum est, habetur a Commentatore in eodem loco. Hoc autem absque praeiudicio ex sententia horum philosophorum dictum sit; in quam sententiam etiam Augustinus consentit in multis locis. » cf. Aristote, *De anima*, II, 11, 424a 1 ; II, 12, 424 a17-21

[4] Le problème de savoir si la sensation procède d'un processus physique ou par la transmission purement immatérielle d'une forme sensible est un sujet de débat parmi des spécialistes de la psychologie ancienne et médiévale. Parmi les tenants de la thèse physiologique : R. Sorabji, « Intentionality and Physiological Processes : Aristotle's Theory of Sense-Perception », in *Essays on Aristotle's De anima*, M. Nussbaum et A. Oksenberg Rorty (dir.), Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 195-225, et S. Everson, *Aristotle on Perception*, Oxford, Clarendon Press, 1997. Pour la seconde, M. Burnyeat, « Is an Aristotelian Philosophy of Mind still credible ? A Draft », in *Essays on Aristotle De anima*, Oxford, Clarendon Press, p. 15-26. Pour leurs réponses à leurs critiques respectives : R. Sorabji, « Aristotle on Sensory Processes and Intentionality. A reply to Myles Burnyeat », in D. Perler (dir.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden – Boston – Köln, Brill,

du sentant et du senti, cause une espèce sensible (Dietrich, suivant la traduction arabo-latine de Michel Scot écrit une « forme », là où la *Vetus Translatio* du *De anima* par Jacques de Venise rendait le grec *ειδοσ* par *species*, version qui est adoptée par Guillaume de Morbeke). La forme sensible est retenue dans l'imagination dont la fonction est de conserver la marque du sensible en son absence. Dietrich insiste sur le fait que la sensation provient d'un mouvement initié par l'objet sensible, la chose naturelle et corporelle. Par conséquent, les sens sont complètement passifs à l'égard des sensibles, et la sensation ne s'effectue que par la réception d'une forme. C'est bien l'objet sensible qui cause la sensation en altérant le sens. Le processus de perception consiste à recevoir l'espèce sensible, la trace laissée par le sensible dans le sens. Or comment une chose concrète, sensible et matérielle peut-elle agir sur les sens ? Comment maintenir la supériorité de l'esprit sur la matière et le caractère passif de la sensation ?

Dietrich emprunte des éléments de psychologie arabe, provenant d'Avicenne[1] et d'Averroès[2], pour expliquer l'affection de l'imagination par la sensation avec la théorie du médium spirituel. À cet endroit, la théorie de l'imagination (*phantasia*) d'Aristote est interprétée via le commentaire qu'en donne Averroès, comme en atteste l'introduction de la notion d'« esprit ». L'esprit œuvre comme intermédiaire entre l'objet matériel et la puissance sensitive d'abord, puis entre les sens externes et les sens internes et enfin entre les sens internes entre eux. Ainsi il assure le lien entre le monde extérieur et l'âme, la jonction entre les sens externes et les sens internes, ainsi que la continuité de l'acte de connaître malgré la diversité de ses puissances de l'âme : imagination, raison particulière, cogitative. L'*esse spirituale*, l'être spirituel, explique de manière physiologique la réception de la forme sensible

---

2001, p. 49-63 ; M. F. Burnyeat, « Aquinas on "Spiritual Change" in Perception », *ibid*., p. 129-153. Pour un état des lieux de la controverse, voir D. Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Frankfurt, V. Klostermann, 2002, p. 45-46. L'expression « quasi quaedam physica motio » ne laisse presqu'aucun doute sur le fait que Dietrich analyse la sensation (l'acte commun du sens externe et de l'objet senti) en tant que changement naturel ou altération, c'est-à-dire passage d'un état à son opposé. La nuance induite par le terme *quasi* laisse ouverte l'hypothèse selon laquelle ce changement physique ne s'opère par contact, mais par un intermédiaire, l'esprit, sans pour tant que la transmission de la forme ne s'opère de manière purement spirituelle. Par la théorie du *medium*, Dietrich souligne le processus matériel qui soutient toute perception et cherche, à l'appui d'Averroès, à argumenter comme le ferait Aristote. La transmission de la forme sensible n'est pas un acte purement mental, mais trouve son origine dans la physique, et donc dans le corps.

[1] Avicenne, *Liber de anima sive sextus De naturalibus*, en particulier le livre III (éd. Van Riet 1972), qui est la traduction latine du *Kitâb al-nafs*, sixième livre du *Shifâ'*, qui consiste en commentaire du *De anima* d'Aristote. En particulier, I, 5, p. 89 : « Post hanc est vis quae vocatur imaginativa comparatione animae vitalis, et cogitans comparatione animae humanae ; quae est vis ordinata in media concavitate cerebri ubi est vermis, et solet componere aliquid de eo quod est in imaginatione cum alio est dividere aliud ad alio secundum quod vult » ; *ibid*., III, 8, p. 219.

[2] *Commentarium Magnum in Aristotelis De anima libros*, éd. F. S. Crawford, Corpus commentarium Averrois in Aristotelem, vol. VI, 1, The Medieval Academy of America, Cambridge, Massachusetts, 1953, II, comm. 76, p. 246 ; *ibid*., comm. 97, p. 277.

dans le sens et sa transmission à l'imagination. Son acception médicale le définit à l'origine comme des vapeurs très fines ou des corps très subtils qui servent de véhicules aux espèces sensibles. La forme de l'objet, corporelle et individuelle, meut l'organe du sens par un changement naturel, c'est pourquoi Dietrich décrit cette altération comme « un certain mouvement quasi-physique ». L'imagination perçoit cette forme dont le mode d'être n'est plus la corporalité des choses extérieures. La forme sensible, le rouge par exemple, revêt un être spirituel dans ce pur réceptacle qu'est l'imagination. Ce passage de la sensation organique à la rétention de la forme sensible nécessite un intermédiaire, l'esprit, ce principe interne à l'âme plus formel que l'objet singulier ressenti. Dietrich opère une synthèse entre la théorie de l'imagination d'Averroès et le sens que donne Augustin à l'esprit, qui renvoie au type de connaissance intermédiaire entre la vision corporelle et intellectuelle. Chez Augustin, l'esprit conserve les images en l'âme en l'absence de l'objet physique. Augustin décrit de la mécanisme de la connaissance spirituelle sur le modèle de l'anticipation de la forme sensible qui ne se trouve pas dans l'esprit comme dans un corps. Cette image est forgée par une anticipation de l'esprit et elle revêt un être spirituel. L'âme, de par sa célérité, engendre une image spirituelle du réel, sans avoir à subir l'effet du corporel. L'argument d'Augustin sert de pivot dans l'argumentation de Dietrich puisqu'elle lui permet de montrer que l'esprit est supérieur à la matière et que l'âme ne subit pas l'influence des choses corporelles[1]. Une telle mise en parallèle de l'être spirituel chez Averroès et chez Augustin a déjà été réalisé par Albert le Grand[2] et Thomas d'Aquin[3]. Dietrich fait correspondre les sens averroïste et augustinien de l'être spirituel en interprétant l'être du sensible tel qu'il est dans le médium selon le degré de dignité supérieur de l'esprit sur la matière[4]. Qui plus est, il distingue

---

[1] Augustin, *De Gen. ad litt*., XII, 16, 33, PL 34, col. 467 : « Omni enim modo praestantior est qui facit ea re, de qua aliquid facit. Neque ullo modo spiritu praestantius est corpus, immo perspicuo modo spiritus corpore ». Cette affirmation apparaît de manière réitérée dans l'œuvre de Dietrich, cf. DVB, 1, 2, 2 (1-2), p. 24 ; *De hab*., 7 (5), p. 13 ; *De cog. ent. sep*., 94 (9), p. 259 ; *De luce*, 5 (3), p. 12-13. L'argument est connu à l'époque, on le trouve déjà chez Guillaume d'Auvergne, *De universo*, II-II, chap. 3, éd. Parisiis-Aurelianis, *Opera omnia* 1, 1674, p. 1018 : « Mira velocitate atque agilitate format apud semet ipsum designationes, quas rebus non recipit, sed levissime commotus exilissime excitatus ab ipsis res ipsas sibi ipsi exhibet et praesentat et earum species ipse sibi ipsi in semet ipso format. » Il est surtout utilisé chez les Franciscains pour montrer la supériorité de l'esprit sur la matière et l'impossibilité conséquente que la connaissance s'opère par une réception, chez Jean Peckham, (*Quodlibet*, IV, 9), chez Roger Marston, et chez Mathieu d'Aquasparta (*Quaestiones disputatae de fide et cognitione. Quaestiones de cognitione*, qu. III, éd. Quaracchi, 1957, p. 261-264). Sur l'aspect subjectif de la connaissance chez les Franciscains, voir l'étude de F. Preciozo, « L'attività del soggetto pensante nella gnoseologia di Matteo d'Acquasparta e di Ruggiero Marston », *Antonianum* 15 (1950).

[2] Albert le Grand, *Summa de creaturis*, éd. Borgnet, p. 324-325.

[3] Thomas d'Aquin, ST, I, 78, a. 4, 6, p. 255 ; ST, qu. 76, a. 7, p. 231.

[4] Dietrich traite du problème de la supériorité de l'esprit sur la matière et de la plus grande formalité des puissances par rapport aux choses concrètes ressenties, en distinguant la puissance sensitive de l'organe dans lequel elle se loge, dans la *Quaestio utrum potentiae sensitivae habent aliquod principium activum intrinsecus quod faciat eas in actu sentiendi in homine vel animali*, (6-8).

l'organe corporel de la puissance sensitive qui est la disposition de ce même organe[1]. La puissance est dans l'organe comme une forme dans un sujet et comme le principe causal intrinsèque par lequel le sens peut s'actualiser. Dans leur structure et en soi, les puissances sensitives actualisent l'organe et ne sont pas passives par rapport au monde extérieur. En vertu de cette distinction entre l'organe et la puissance, les facultés de l'âme sont plus formelles que leur objet sensible, bien qu'en tant qu'elles inhérent dans l'organe qui la supporte, elles subissent l'influence causale des choses extérieures[2]. Par conséquent, la jonction entre l'altération physiologique de l'organe et l'affection de la puissance sont établies par le sensible, la forme spirituelle.

La sensation et l'imagination sont caractérisées par leur passivité. Les sens externes subissent le changement naturel initié par l'objet sensible, le rouge pour la vue, le bruit pour l'ouïe, etc. Le sens commun est affecté et transmet la forme sensible dégagée de la matière à l'imagination qui la conserve. L'esprit est le véhicule des formes et l'instrument de la perception. Il garantit la supériorité axiologique des puissances de l'âme et permet le contact entre l'objet sensible et les puissances sensitives. Les puissances inférieures n'opèrent qu'à la condition d'être mues par un objet sensible. Leur activité dépend de ce changement naturel et de l'existence préalable de leurs sensibles propres : le rouge pour l'œil, le son pour l'ouïe, etc.[3]. La sensation résulte d'une actualisation dont la cause effective est la chose concrète et naturelle, et dont le principe vital est la puissance sensitive logée dans l'organe corporel. Par conséquent, la perception et l'imagination possèdent une structure réceptive et leur processus

---

[1] Tout comme Thomas d'Aquin, in ST, Ia, qu. 78, a. 1 : « Est autem alia operatio animae infra istam, quae quidem fit per organum corporale, non tamen per aliquam corpoream qualitatem. Et talis est operatio animae sensibilis, quia etsi calidum et frigidum, et humidum et siccum, et aliae huiusmodi qualitates corporeae requirantur ad operationem sensus, non tamen ita quod mediante virtute talium qualitatum operatio animae sensibilis procedat ; sed requiruntur solum ad debitam dispositionem organi. » Augustin distingue le sens et l'organe de ce même sens et montre que la causalité des choses corporelles s'arrête aux organes des sens. Puisqu'il s'agit d'une causalité corporelle, elle est accidentelle et ne saurait excéder son sujet. C'est pourquoi, elle ne peut nullement influencer les sens parce qu'ils relèvent du domaine de l'esprit. Cf. *De mus*., VI, 11, (PL 32) col. 1126 ; *Epistola* VII (PL 33) col. 68-69 ; DT, XI, II, 2-3, BA, p. 162-168.

[2] DORP, V (25), p. 187 : « Quidquid enim est causa subiecti vel in faciendo vel in disponendo, quo subiectum fiat in ultima dispositione, quae est necessitas ad aliquam formam, quae habet fieri et esse in subiecto, ipsum est causa formae eo, quod ipsum est causa coniuncti, per cuius esse potissime habet esse forma. Et per hunc modum patet, qua de causa huiusmodi virtutes sunt magis formales suis obiectis, salvo tamen eo, quod obiecta respectu earum habent rationem causae, ut dictum est. »

[3] DORP, V (25), p. 186-187 : « Sive autem ita sit, sive non sit, nihilominus inveniemus res habere rationem causae respectu harum potentiarum factarum in actu […] Et per hunc modum patet, qua de causa huiusmodi virtutes sunt magis formales suis obiectis, salvo tamen eo, quod obiecta respectu earum habent rationem causae, ut dictum est. Unde huiusmodi virtutes praesupponunt in suis obiectis actum formalem et esse specificum, quod competit unicuique secundum proprium genus, quo possit movere organa talium potentiarum, et secundum hoc ab ipsis potentiis apprehenduntur. Iste igitur est modus et ordo virtutum sensitivarum respectu suorum obiectorum. »

est déterminé par un mécanisme causal dans lequel le sensible agit en tant que cause efficiente.

b) L'activité constitutive de l'intellect

Le rapport de causalité entre l'intellect et son objet est instauré en opposition symétrique avec le processus de sensation. Par là, le philosophe de Freiberg opère un total renversement de la perspective traditionnelle en démontrant que l'intellect est la cause active des intelligibles. Alors que la sensation est caractérisée par sa passivité vis-à-vis des sensibles, l'intellect constitue dans activité même son objet propre. C'est pourquoi, il est possible de qualifier la théorie de Dietrich d'intentionnalité au sens où l'intellect se dirige directement vers son objet, et ainsi le constitue à même cette tension opérante. L'intellect recèle la capacité essentielle de produire l'objectivité des choses naturelles et sensibles. Les paragraphes 26 et 27 de la V^{e} partie du *De origine* forment sans conteste le noyau le plus original de la noétique de Dietrich. Alors que dans la sensation, la réception institue le contact avec les choses réelles, dans le cas du processus d'intellection c'est l'intellect qui établit la référence à l'objet. Dans l'intellection, la relation causale provient du sujet pensant, et non de l'objet pensé. Suivons l'analyse de Dietrich :

> Mais il y a un autre genre d'appréhension, dont la raison ne consiste pas à être mû par un quelconque objet, mais à être une certaine forme simple qui soit un principe de connaissance en ce qu'elle détermine les principes propres de l'objet lui-même, à partir desquels il est constitué selon sa raison propre d'objet, et par où il est connaissable. Et cette faculté d'appréhension est l'intellect qui a, selon ce mode, le mode et la raison de cause à l'égard de son objet[1].

La démonstration du pouvoir constitutif de l'intellect s'articule sur deux arguments. Le premier est d'obédience aristotélicienne, et bien plus encore, il est tacitement averroïste. Il met en avant la simplicité et la séparation de l'intellect. En effet, l'intellect est une forme simple qui ne peut subir la motion d'un objet. Sa pure formalité interdit qu'il puisse être affecté par une espèce intelligible encore entachée de particularité et de corporéité. Or il est intéressant de noter que l'argumentation de Dietrich s'appuie sur les caractéristiques

[1] DORP, V (26), p. 187 : « Est autem et aliud genus apprehensionis, cuius ratio non consistit in moveri ab aliquo obiecto, sed in essendo aliquam formam simplicem, quae sit cognitionis principium in eo, quod determinantur propria principia ipsi obiecto, ex quibus constituatur secundum propriam rationem obiecti et quo cognoscibile sit. Et haec virtus apprehensiva est intellectus, qui secundum hunc modum habet modum et rationem causae respectu sui obiecti. »

qu'Aristote accorde au seul intellect agent (séparation, impassibilité, immixtion, actualité et activité[1]) qu'il étend à l'intellect en général, sans distinguer à cet endroit l'intellect agent et l'intellect possible. La deuxième propriété de l'intellect, sa séparation, est avancée dans une formulation aux connotations extrêmement averroïstes :

> Les objets n'ont pas la raison de cause à l'égard de l'intellect en acte, d'une part, parce que le mouvement des objets ne peut pas parvenir jusqu'à lui, étant donné qu'il n'est ni un corps, ni une puissance dans le corps, mais quelque chose de séparé, comme le dit le Philosophe[2].

L'adage selon lequel l'intellect n'est ni un corps, ni une faculté dans le corps, est une citation muette d'Averroès[3], ce qui montre une nouvelle fois à quel point la théorie de Dietrich est influencée par la lecture du *Grand Commentaire au De anima*. Séparé, l'intellect ne peut subir la motion des objets et n'est en aucun cas passif. Par conséquent, l'intellection ne consiste pas recevoir une forme intelligible, mais à exercer une activité constitutive dont l'opérateur est le sujet connaissant. Concernant l'épineux problème de la séparation de l'intellect, Dietrich adopte une solution proche de celle de Thomas d'Aquin, puisqu'il a montré que l'intellect est individualisé et dénombré en chaque âme rationnelle. Sa séparation doit être entendue sur un mode logique, il est séparé selon l'espace et l'étendue puisqu'il n'est logé dans aucun organe[4]. Il n'y a aucune partie de l'âme où se situerait l'intellect et ce, à l'inverse des sens internes et des puissances inférieures de l'âme : l'imagination et la cogitative. L'intellect est simple et immatériel, de ce fait, un changement naturel ne saurait lui être communiqué. Il n'y a pas de lieu propre en l'âme qui serait l'organe de la pensée. Conformément à la théorie de la sensation, la puissance de sentir est affectée par l'altération physique que reçoit l'organe du sens, ce qui ne peut valoir pour l'intellect, inorganique et incorporel. L'analogie entre la sensation et l'intellection décrit l'intelliger sous le mécanisme passif de la perception, aussi elle rend pas compte du dynamisme intrinsèque de la pensée. La séparation de l'intellect est une séparation opérative qui implique que son activité ne requiert

---

[1] *De anima*, III, 5, 430 a 15-25 (trad. Tricot) : « Et c'est cet intellect [i-e l'intellect agent] qui est séparé, impassible, sans mélange, étant par essence en acte ; car toujour l'agent est supérieur au patient et le principe, à la matière. » Aristote, *De anima*, III, 4, 429a 24-27 ; 429b 4-5 ; III, 5 430a 17.

[2] DORP, V (27), p. 185 : « Obiecta enim non habent rationem causae respectu intellectus in actu, tum quia ad ipsum non pervenit motio obiecti, cum ipse nec sit corpus nec virtus in corpore, sed quid separatum secundum Philosophum ».

[3] On doit à Averroès l'expression « Neque est corpus, neque virtus in corpore » (*In Aristotelis de anima*, III, comm. 4, éd. Crawford, p. 383 ; *ibid*., III, comm. 6, p. 413) La formulation « Nec corpus, nec virtus in corpore » est un adage typique de l'averroïsme latin, cf. Thomas d'Aquin, *Contre Averroès. L'Unité de l'intellect contre les Averroïstes*, Paris, GF, 1994, 1 § 23-24, trad. A. de Libera, p. 98-101.

[4] *Quaest. utrum in Deo*, 1.4.2.1 (1), p. 298 : « Sicut et ipsae potentiae et formae sensitivae corporales sunt non separatae, sed permixtae et virtutes in corpore, sic suo modo se habet in formis, quae sunt in actus et dispositiones substantiae spiritualis. Separatio enim, qua intellectus dicitur separatus, non solum est separatio a corpore sive a corporeo organo, sed est separatio omni extranea natura, sive sit corporalis sive sit spiritualis substantia, quod patet ex eo, secundum Philosophum in III *De anima*. »

aucun organe pour s'exercer. Partant, l'intellect n'est pas une puissance dans un organe ordonnée à connaître ceci ou cela, il peut connaître universellement toute chose. Cette séparation n'est pas chez Dietrich une séparation selon l'être, car l'intellect agent et l'intellect possible appartiennent tous deux à l'individu humain et à son âme rationnelle qu'ils causent essentiellement.

Le second argument visant à établir le rôle constitutif de l'intellect distingue encore plus radicalement ces modes de connaissance que sont l'appréhension sensitive et intellectuelle. Dans le mécanisme perceptif, les objets dans leur raison d'objet, autrement dit les sensibles en tant que tels, précèdent l'acte par lequel ils seront effectivement ressentis. Le genre des sensibles est déjà préconstitué et antérieur à l'acte par lequel il sera appréhendé subjectivement. Les sensibles, par exemple le rouge ou le son d'une mélodie, existent bien réellement avant d'être perçus. Imaginons que quelque chose brûle, l'odeur de fumée existe objectivement en tant que sensible propre en acte de mon odorat avant même que je ne le sente effectivement. Toutes les qualités des choses mondaines, leur odeur, leur goût, leur couleur sont en acte et forment le genre des sensibles par soi, dont l'existence précède l'acte subjectif de sentir. Et bien plus, ces sensibles propres sont les causes effectives de la sensation en actualisant les sens externes, puis les sens internes. C'est le mouvement naturel des sensibles qui cause l'appréhension par le sujet par une réception passive. Par là, le genre des sensibles est donné indépendamment de toute appréhension subjective, il y a des qualités objectives dans le monde : le rouge existe réellement que je le perçoive ou non.

À l'inverse, les intelligibles ne précèdent pas l'activité de l'intellect. L'intelligibilité des choses est une conséquence de l'acte de l'intellect :

> Dans ce processus de connaissance, l'objet dans sa raison propre d'objet, par où il est susceptible de mouvoir l'intellect et d'avoir la raison d'une cause, n'est pas présupposé : plutôt, au sein même du processus de connaissance, l'objet acquiert sa raison propre d'objet[1].

Alors que les sensibles propres établissent la relation gnoséologique avec les puissances correspondantes, le visible pour la vision, etc., dans le cas de l'intellection, la relation est établie par l'intellect. En effet, le second terme de la relation, l'intelligible, ne précède pas l'activité par laquelle il devient intelligible. Bien au contraire, la genèse de l'objet propre de l'intellect se réalise au sein même de l'activité intellective. L'intellect, dans son activité de penser, engendre son objet, ainsi l'existence de l'intelligible dépend de l'activité

[1] DORP, V (26), p. 187 : « … in cognoscendo non praesupponitur obiectum secundum propriam rationem obiecti, qua possit movere intellectum et secundum hoc habere rationem causae, sed potius in cognoscendo incipit habere obiectum propriam rationem obiecti. »

d'intelliger. Et c'est en ce sens qu'il y a constitution de l'intellect qui, *in cognoscendo*, en intelligeant, dans le processus même de l'intellection, engendre son objet propre (son objet dans sa raison d'objet, soit l'intelligible en tant que tel). L'intellect est une opération générative qui produit le second terme de la relation, l'intelligible, comme l'effet dont il procède. L'intelligibilité du réel découle de l'activité de l'intellect. En ce sens, c'est bien l'intellect qui initie le rapport aux choses concrètes dans une relation essentielle. Par son rôle constituant, l'intellect est la cause, l'origine et le fondement de l'objectivité des choses. C'est pourquoi, le rapport causal doit être recherché du côté du sujet pensant qui confère au réel son intelligibilité.

1) Le corrélat objectif de l'acte intellectif

L'intellect théodoricien n'a par conséquent pas besoin de subir la motion d'un objet pour intelliger. Il y a, chez Dietrich, un mécanisme de la sensation et un dynamisme de la pensée. L'intellect renferme cette activité par laquelle il engendre son corrélat objectif de son propre fond, et apparemment de manière indépendante de la perception et de la transmission des espèces intelligibles par les puissances inférieures. Avant de mettre cette thèse quelque peu en question, nous allons nous arrêter quelque temps sur l'objet de l'intellect et la manière dont il le constitue.

Quel est l'objet propre de l'intellect ? Quelle est l'étendue de son pouvoir causal ? Que constitue précisément l'intellect ? L'objet propre de l'intellect est, de manière classique, la quidité des choses concrètes. Puisque l'intelligible ne précède pas le processus d'intellection par où il est constitué, surgit un problème : si l'intellect constitue son objet, et que celui-ci correspond à la quidité des étants, doit-on pour autant inférer que les choses concrètes sont dépourvues de quidité ? L'intelligibilité du réel est-elle intégralement dépendante l'activité de la pensée ? Si l'objet de l'intellect est la quidité, et que ce dernier produit son objet, comment pourrait-il seulement produire une quidité ? Or un tel dualisme entre l'esprit et le monde entre en contradiction d'une part avec le réalisme des universaux tel que le défend Dietrich, conformément à la théorie communément admise à la fin du XIII^{e} siècle. D'autre part, cette affirmation va à l'encontre de ce que Dietrich soutient dans *De quiditatibus entium*, où il définit la quidité comme le principe essentiel intrinsèque des étants, par où ils existent en acte.

La quidité renvoie alors à l'élément formel interne du composé[1]. Par conséquent, il serait difficile d'affirmer que l'intellect produise la quidité des choses car elle existe bien en acte dans la nature. Les individus naturels possèdent en eux-mêmes une structure formelle par où ils sont pleinement actuels. La quidité dans les choses naturelles correspond à l'élément formel et actuel du composé, par exemple, l'âme rationnelle dans l'homme. Cette forme substantielle, en acte dans la nature, n'est en puissance que pour l'intellect.

Par conséquent, l'intellect ne cause pas la quidité des choses, mais il constitue l'étant sous une autre raison : la raison de la quidité. Il faudrait alors distinguer la quidité comme principe vital intrinsèque des étants, la forme dans chaque composé hylémorphique, et la quidité en tant que raison propre par laquelle une chose peut être et être définie. Au niveau ontologique, cette quidité est l'essence de la chose, au niveau gnoséologique, elle est ce qui est signifié par la définition. Or, Dietrich fait dépendre la raison de la quidité, par où une chose peut être définie et intelligée, du pouvoir de distinction de l'intellect :

> En effet, l'objet de l'intellect est, d'après le Philosophe, la quidité ou la chose selon la raison de sa quidité, et l'intellect ne pourrait aucunement l'appréhender, si ce n'est en distinguant et en déterminant ses propres principes, que le Philosophe appelle les parties de la forme signifiées par la définition[2].

Ce pouvoir distinctif de l'intellect est double : d'une part il distingue la chose de ses propres principes, d'autre part il sépare les parties de la forme entre elles. Le pouvoir causal de l'intellect s'exerce sur la chose individuelle, Socrate, qu'il distingue de sa raison propre, sa forme essentielle, l'âme rationnelle. Ensuite, l'intellect constitue la raison de la quidité en distinguant les parties de la forme : le genre « âme » et l'espèce « rationnelle »[3]. Or de telles distinctions ne sont pas données dans la nature. Les parties de la forme sont indistinctes et implicites dans le règne physique, c'est pourquoi elles requièrent l'activité critique de l'intellect. Dans le domaine de la nature, l'âme rationnelle forme un tout et une unité, et seul le pouvoir distinctif de l'intellect peut résoudre cette quidité en les parties constitutives qui

---

[1] DQE, 2 (4), p. 152.

[2] DORP, V (26), p. 187 : « Obiectum enim intellectus est quiditas, secundum Philosophum, vel res secundum rationem suae quiditatis; hanc autem nequaquam apprehendit intellectus nisi distinguendo et determinando eius propria principia, quae Philosophus vocat partes formae, quas significat definitio. »

[3] DORP, V (31), p. 189 : « Praeterea in hac hominis ratione, quae est animal rationale, duplicem invenimus distinctionem. Unam, quae est harum formalium partium, scilicet animal rationale, inter se; aliam, quae est istius rationis ab ea re naturae, cuius ista est propria ratio, ut ab homine. Neutram autem istarum facit natura : operatio enim naturae non terminatur nisi ad rem naturae inquantum huiusmodi. Hae autem partes inter se simul etiam cum re subiecta sunt una res naturae. Sunt igitur huiusmodi ab intellectu distinguente et per hoc efficiente ea : Idem enim est in huiusmodi distinguere et efficere. Cum ergo istae partes sint per se et essentialia principia huiusmodi rei, quae est homo, patet etiam ex paulo ante dictis, quod intellectus potius habet rationem causalis principii respectu rerum sive obiectorum propriorum quam e converso. »

articulent sa définition. Le pouvoir constitutif de l'intellect est une capacité d'analyse et de résolution de la quidité en ses parties essentielles. L'opération de l'intellect s'exerce non pas sur l'étant, mais sur les principes de l'étant. Au sujet de ces principes, l'intellect n'agit pas sur leur essence des principes, à la différence d'une cause créatrice. Il interfère sur les principes ontologiques de l'étant, en tant qu'ils sont connaissables[1]. En distinguant les parties de la forme, l'intellect les détermine en tant qu'intelligibles et les fixe sous une autre raison, en leur octroyant un autre être que celui qu'ils possèdent naturellement : l'être quiditatif[2]. C'est parce qu'une telle distinction n'existe pas en acte avant l'opération de l'intellect, seul à détenir ce pouvoir de discrimination, que les intelligibles ne sont pas préconstitués. Il convient de se demander le statut d'une telle distinction introduite par l'intellect : peut-elle être ramenée à une distinction de raison, comme chez Thomas d'Aquin, ou est-elle une distinction réelle ? Dietrich refuse d'emblée que cette distinction soit une pure distinction de raison, ce qui abolirait tout pouvoir constitutif de l'intellect vis-à-vis des choses de première intention. En effet, l'auteur pose fermement qu'en distinguant, l'intellect cause réellement cette distinction[3]. L'intellect semble produire la distinction à même le réel, au sein de la chose qu'il vise. Pourtant, il est difficile d'affirmer que la distinction produite par l'intellect soit une distinction réelle, au sens où « animal » et « rationnel » ne sont pas séparés comme deux choses distinctes, *ut res et res*. Le pouvoir distinctif de l'intellect produit l'intelligibilité constitutive du réel et ouvre une troisième voie entre la distinction de raison et la distinction réelle. En concevant, l'intellect distingue ce qui est uni dans la réalité. Sur ce point, la solution théodoricienne se rapproche de la distinction intentionnelle défendue par Henri de Gand[4]. Les différentes raisons d'une même chose, la raison de l'étant, la raison de la chose et la raison de

---

[1] DORP, V (28), p. 188 : « Praeterea, sicut iam dictum est, intellectus habet per se habitudinem ad obiectum secundum rationem principiorum eius. Igitur habitudo principiorum ad id, cuius sunt principia, est de ratione habitudinis, qua intellectus respicit rem constitutam ex his principiis. Habitudo autem principiorum ad id, cuius sunt principia, causalis est. Igitur et habitudo ipsius intellectus ad huiusmodi rem sub ratione suorum principiorum est causalis. »

[2] DORP, V (30), p. 189 : « Sciendum, quod apud intellectum modus intelligendi est ratio essendi secundum actum ; unde eo determinat alicui enti sua principia secundum modum intelligendi, quo determinat ea secundum propriam rationem essendi. Et secundum hoc habet aliquo modo rationem et modum principii causalis respectu obiecti proprii in eo, quod est quid et habet esse quiditativum » ; *Ibid*., V (26), p. 188 : « Et sic est intentio substantiae in ea dispositione, ut secundum eam fiat virtute intellectus agentis forma in intellectu possibili, qua ipsi formae seu rei secundum suam formam determinantur sua principia. Et ex hoc iam habet forma rationem quiditatis et ipsa res esse quiditativum. Et haec est propria ratio obiecti virtutis intellectivae. »

[3] DORP, V, (31), p. 189 : « Sunt igitur huiusmodi ab intellectu distinguente et per hoc efficiente ea : idem enim est in huiusmodi distinguere et efficere ».

[4] À propros de la distinction intentionnelle chez Henri de Gand : R. Macken, « Les diverses applications de la distinction intentionnelle chez Henri de Gand », *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, Miscellanea Medievalia 13, W. de Gruyter, 1981, p. 769-716 ; P. Porro, *Enrico di Gand. La via delle proposizioni universali*, Bari, Levante, 1990, en particulier, p. 29-32 ; *Id*., « Possibilità ed *Esse essentiae* in Enrico di Gand », in W. Vanhammel (dir.), *Henry of Ghent. Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700th Anniversary of his Death (1293)*, Leuven University Press, 1996, p. 211-253.

la quidité, sont distinguées par l'intellect comme autant d'aspects ou d'intentions de cette chose, bien qu'elles ne soient jamais des choses existantes de manière absolument séparée. L'animalité et la rationalité ne sont pas deux choses séparées comme le seraient deux individus. Ces raisons se réfèrent à des aspects différents d'une même chose qui ne sont pas crées par l'intellect, car ils sont déjà contenus de manière potentielle ou virtuelle dans le réel. Si ce qu'entend Henri de Gand par distinction intentionnelle est assez difficile à saisir, les exemples qu'il en donne sont en revanche plus clairs. Pour Henri, une distinction est intentionnelle lorsque deux intentions peuvent être conçues comme mutuellement opposées tout en étant unies dans la réalité[1]. Le cas exemplaire de la distinction intentionnelle se trouve entre le genre et la différence spécifique : « Animal » et « rationnel » sont concrètement unis dans l'espèce humaine et en chaque individu humain. Cependant, je peux les concevoir mutuellement comme opposés : l'animalité est le contraire de la rationalité, et réciproquement. La preuve en est que ces deux intentions existent bien de manière réellement séparée : la rationalité dans les Anges et l'animalité chez les bêtes[2]. Le pouvoir de distinction met en lumière des raisons propres qui ne sont que virtuellement distinctes dans la nature, et qui sont révélées par l'intellect. Par là, la chose est saisie sous un autre aspect, dans une autre perspective : sous la raison de sa quidité et en son être quiditatif, et c'est en ce sens que l'intellect la constitue *in quid*[3]. La différence entre le pouvoir distinctif accordé à l'intellect chez Henri de Gand et Dietrich de Freiberg tient au degré de réalité produit. Henri de Gand propose une distinction intentionnelle qui est certes plus qu'une simple distinction de raison, mais bien moins qu'une distinction réelle. Il refuse que ce pouvoir distinctif aille au-delà de la sphère psychique et qu'il s'opère auprès de la chose extérieure[4]. Pour Henri, la distinction constituée par l'intellect n'est ni une distinction réelle, ni une distinction de raison, mais une distinction intentionnelle. La distinction intentionelle n'est pas une idée inventée par l'esprit

---

[1] Henri de Gand, *Quodl*, X, qu. 7.
[2] Henri de Gand, *Quodl*, V, qu. 6, éd. Badius, 161r-161v.
[3] DORP, V (32), p. 189 : « Cum igitur intellectus noster habeat rationem principii et causae respectu huius rationis, quae est animal rationale, ut dictum est, ergo habet et respectu ipsius hominis, scilicet secundum quod habet esse secundum hanc rationem, quod est esse quiditativum, ut dictum est. Et hoc concordat ei, quod communiter dicitur et habetur a Commentatore, scilicet quod materia prima recipit formas has et individuales, intellectus autem formas simpliciter. »
[4] *Quodl*, V, qu. 12, éd. Badius, f° 171 rX-Y : « Ista vero quae in re eadem differunt intentione, quia ut sunt in re absolute non perfecte habent suam differentiam, sed solum ut res illa cadit in consideratione intellectus circa idem concipientis illos diversos conceptus actu suo dividendi quae secundum se sunt indivisa et ut in simplici intelligentia tantum unicum conceptum formant – unde et intentio non est nisi opus rationis inquantum intentio est […] Unde et intentio non dicitur esse aliquid in re ut est extra, sed solum ut cadit in actuali intellectus consideratione considerantis unum in re ut duo intentione, quod vere non fictie duo est intentione, quia in natura illius rei ut fundamento et quasi in radice est utraque intentio educenda de ea opere intellectus tanquam res rationis et intellectus ».

car elle correspond à un aspect réel de la chose, objectivement distingué par l'entremise de l'intellect. En ce qu'elle est produite par l'intellect, elle ne peut pas non plus valoir pour Henri comme une distinction réelle. On le voit, la notion de distinction intentionelle opérée par l'intellect est le premier pas vers la distinction réelle que développera Dietrich. Henri de Gand montre en effet qu'à la distinction intentionnelle correspond un degré de réalité objective supérieur au pur concept. Dietrich va prolonger cette idée jusqu'à faire du pouvoir distinctif de l'intellect une causalité réelle. Cette constitution ne doit certainement pas être comprise au sens où l'intellect causerait les principes essentiels de la chose et la structure du réel ; son activité dynamique consiste plutôt à prendre ses principes ontologiques sous un autre aspect : la raison de la quidité et leur être quiditatif. De la sorte, l'intellect produit les conditions de l'intelligibilité des choses concrètes. Par le pouvoir de distinction de l'intellect, Dietrich ligature la causalité épistémique et la causalité réelle.

2) L'abstraction de la cogitative et l'actualisation de l'intellect agent

Cette description du processus noétique entraîne de nombreuses difficultés relatives à la manière dont se produit l'intellection. Comment l'intellect peut-il se diriger vers les principes de la chose ? Si on maintient le modèle de la causalité essentielle, faut-il en conclure que l'intellect engendre de son propre fond l'intelligible ? Le schéma gnoséologique de Dietrich semble conférer une activité autonome et dynamique à l'intellect dont l'opération ne dépend ni de la sensation, ni de la réception préalable des espèces sensibles. En ce sens, l'intellect pré-contiendrait de manière plus excellente ses contenus cognitifs, et il n'aurait nullement besoin de passer par la médiation des sens internes pour avoir un accès épistémique au réel. Le refus du modèle affectif de la connaissance indique que les intelligibles émanent en quelque sorte de la pure actualité de l'intellect. La noétique de Dietrich serait alors fortement empreinte de néoplatonisme. L'auteur accentue la disparité entre l'esprit et le monde pour mieux faire ressortir le versant subjectif au fondement de toute connaissance. Cependant, il est étonnant que, dans ce cadre, le penseur saxon conserve une théorie des puissances inférieures, et on peut se demander si le niveau perceptif et le niveau intellectuel peuvent d'une certaine manière se rejoindre, et surtout de quelle manière. Dietrich de Freiberg articule-t-il la sensation et l'intellection ? Le connaître est-il au contraire absolument pur et

indépendant de toute saisie empirique ? L'intellect produit-il de manière autonome l'intelligibilité des choses ? Dietrich décrit le processus intellectif en ces termes :

> Et c'est en ceci seulement que consiste le fait d'intelliger : appréhender la chose par la détermination de ses principes. Autrement il n'y aurait pas de différence entre l'intellect et la cogitative qui possède en effet la capacité de dénuder ainsi l'intention de la substance, de telle sorte qu'elle reste nue auprès d'elle, dépouillée de toutes les images et de ses accidents, comme le dit Averroès. Et l'intention de la substance est disposée de telle sorte que, d'après elle, une forme advienne par l'opération de l'intellect agent dans l'intellect possible, par laquelle sont déterminés les principes de la forme, ou de la chose dans son aspect formel[1].

Ce texte met en avant le rôle de la cogitative ou raison inférieure dans la connaissance humaine. Dietrich reprend la fonction que confère Averroès à la raison particulière qui consiste à dénuder l'intention sensible retenue dans l'imagination de ses conditions individualisantes[2]. Cette puissance inférieure, logée dans un organe, épure l'espèce sensible de ce qu'elle recèle de particulier et de matériel, elle sépare, selon l'expression d'Averroès, la pulpe de l'écorce du fruit[3]. Dans cet extrait, Dietrich distingue les opérations de la cogitative et de l'intellect en fonction de leur objet propre : l'intention de la substance, et la forme ou les principes de la forme de cette même substance. Par la sensation, une forme sensible est reçue dans l'imagination qui la conserve sur un mode spirituel. À ce stade, elle est encore mêlée de sensible et de singularité. La fonction de la cogitative est d'abstraire cette espèce sensible des marques particulières afin d'en extraire l'intention universelle. Et c'est là que Dietrich se démarque de ses prédécesseurs avec le plus d'évidence : alors qu'Albert le Grand[4], Thomas d'Aquin[5] et Averroès lui-même[1], accordent à l'intellect agent un pouvoir abstractif, Dietrich

---

[1] DORP, V (28), p. 187-188 : « Hoc enim solum est intelligere, scilicet apprehendere rem secundum talium principiorum eius determinationem ; alioquin non differret intellectus a virtute cogitativa, quae etiam sic intentionem substantiae denudare potest, ut nuda apud ipsam maneat denudata ab omnibus imaginibus, ut Averroes loquitur, et appendiciis accidentalibus. Et sic est intentio substantiae in ea dispositione, ut secundum eam fiat virtute intellectus agentis forma in intellectu possibili, qua ipsi formae seu rei secundum suam formam determinantur sua principia. »

[2] *In Arist. De anima III*, comm. 6, éd. Crawford, p. 415 : « Virtus enim cogitativa apud Aristotelem est virtus distinctiva individualis, scilicet quod non distinguit aliquid nisi individualiter. Declaratum est enim illic quod virtus cogitativa non est nisi virtus que distinguit intentionem rei sensibili a suo idolo ymaginato ; et ista virtus est illa cuius proportio ad huas intentiones, scilicet ad idolum rei et ad intentionem sui idoli, est sicut proportio sensus communis ad intentiones quinque sensuum », trad. A. de Libera, in Averroès, *L'intelligence et la pensée, Grand Commentaire du De anima*, l. III, Paris, GF, 1998, p. 83-84. Sur la cogitative chez Dietrich et la fonction qui lui revient, voir : A. de Libera, « D'Averroès en Augustin. Intellect et cogitative selon Dietrich de Freiberg », p. 15-62.

[3] Au sujet de la cogitative dans la pensée arabe et sa version latine chez Albert le Grand et Thomas d'Aquin, au croisement entre la raison particulière d'Avicenne et d'Averroès et la raison inférieure d'Augustin, cf. C. di Martino, *Ratio particularis. Doctrines des sens internes d'Avicenne à Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2008.

[4] *Summa de creaturis*, II, qu. 58, a. 1, ad. 7 ; *I Sent*. d. 3, a. 20, qu. 1 ; *II Sent*., d. 1, a. 13, corp., *Ibid*, d. 3, a. 6, obj. 4 ; *In III Sent*., d. 13, a. I, obj. 3.

[5] ST, Ia, qu. 85, art. 1, resp., éd. Léonine, p. 330 : « Intellectus autem humanus medio modo se habet, non enim est actus alicuius organi, sed tamen est quaedam virtus animae, quae est forma corporis, ut ex supra dictis patet. Et ideo proprium eius est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. Cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est

l'attribue uniquement à la cogitative. L'intention de la substance correspond à l'universel dans l'âme et à une certaine espèce intelligible qui demeure auprès de la puissance. Par là, l'intention universelle revêt le mode d'être intentionnel de l'appréhension subjective : elle est dans l'âme en tant qu'intention seconde, l'humanité en général ou la caballité. Cette intention que produit la cogitative possède un rôle épistémique et une fonction représentationnelle. Or l'intellect coopère-t-il avec la cogitative pour produire la simple forme et la raison de la quidité ? Quel rapport la cogitative entretient-elle avec l'intellect et de quelle manière interagissent leurs deux activités ? L'intention universelle, dénudée de ses particularités, est-elle seulement identique à la forme appréhendée par l'intellect possible ? Il est possible de formuler deux hypothèses à partir de ce texte (V, 26) redoutablement succinct. La première lecture établit une continuité entre l'intention de la cogitative et la forme intelligée, elle insiste sur l'unité du processus de connaissance en dépit de la pluralité des actes cognitifs. L'intention de la chose serait identique à la forme de la chose que l'intellect saisit, car elle serait cette même intention, mais rendue intelligible par le travail de l'intellect. La deuxième hypothèse, en revanche, soutient que la cogitative et l'intellect renvoient à deux types de connaissances différents, autonomes dans leur fonctionnement et distincts quant à leur objet. Il y aurait alors un hiatus entre la connaissance rationnelle, fondée sur la perception sensible et la réception préalable d'une espèce, et la connaissance intellectuelle, spontanée, pure et indépendante de toute saisie empirique, ce qui serait cohérent avec l'affirmation de la séparation et la simplicité de l'intellect. À y regarder plus précisément, la lettre du texte semble bien indiquer que l'intention produite par la cogitative soit une étape préparatoire à l'intellection. En effet, la cogitative dispose l'intention de la chose de telle sorte que *d'après elle*, l'intellect agent produise une forme et actualise l'intellect possible (*secundum eam fiat virtute intellectus agentis forma in intellectu possibili*). En dénudant la forme sensible de ses accidents, la cogitative prépare à la production de la forme par l'intellect agent, elle en est la

---

abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata. Et ideo necesse est dicere quod intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatibus » ; ST, qu. 79, a. 3, resp., p. 264 : « Sed quia Aristoteles non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia ; formae autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu, sequebatur quod naturae seu formae rerum sensibilium, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu. Nihil autem reducitur de potentia in actum, nisi per aliquod ens actu, sicut sensus fit in actu per sensibile in actu. Oportebat igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faceret intelligibilia in actu, per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem » ; ST, qu. 79. a. 4 ; CG, II, 75, 77-78, *In III De anima*, lect. 10 ; *Qu. De anima*, a. 4.

[1] H. A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna & Averroes On Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect & Theories of Human Intellect*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1992 ; L. Spruit, *Species Intelligibilis*, en particulier p. 85-95, p. 139-148 et p. 156-170.

cause dispositionnelle ou dispositive de l'intellection[1]. L'idée que le travail de la cogitative prépare à l'intellection témoigne d'une surprenante proximité avec Thomas d'Aquin[2]. C'est justement le pouvoir abstractif que Thomas d'Aquin accorde à l'intellect agent qui sert de pierre de touche entre ces deux théories. Chez Thomas d'Aquin, l'intellect agent produit l'intelligible en l'abstrayant à partir de l'espèce sensible conservée dans l'imagination, dépouillée de toutes ses particularités par la cogitative, puis il actualise l'intellect possible par cette espèce intelligible. De la sorte, Thomas d'Aquin sauve l'activité de la pensée de la passivité induite par la réception de l'espèce sensible, car l'intellect agent produit par abstraction les conditions par lesquelles s'opère l'illumination de l'intellect possible. Dans *De origine* par contre, l'opération de l'intellect agent n'est pas décrite selon le processus abstractif, et ce n'est donc pas sur ce modèle qu'interagissent la cogitative et l'intellect. Si ce n'est pas par abstraction qu'est produite la forme intelligible, il ne reste plus que deux options : soit l'intellect agent actualise l'intention que présente la cogitative par une forme d'illumination, soit l'intention universelle n'est pas nécessaire à l'intellection qui se produit de manière spontanée par l'intuition directe des principes de la chose et les constitue du même coup, dans son acte simple de saisie conceptuelle.

Si le modèle épistémique développé dans *De origine* est celui d'une construction *a priori* de l'intelligible dans un acte intuitif purement intellectuel, on peut légitimement se demander à quoi bon conserver une cogitative ? Un élément de réponse provient des *De visione beatifica* et *De intellectu et intelligibili* où l'auteur revient avec plus de détails sur la fonction de la cogitative. La cogitative joue un rôle dans l'intellection dans la mesure où elle est le stade ultime qui prépare la formation des principes de la chose. Par là, elle opère un rôle médiateur entre la forme sensible conservée dans l'imagination et la forme de la substance que l'intellect cause dans son ordre. La théorie de la connaissance est bien celle de l'homme dans son état naturel d'union de l'âme et du corps qui nécessite, comme étape préparatoire à l'intellection, de passer par les espèces intelligibles universelles. Dans l'état de la vie présente, l'intellect requiert le travail d'abstraction de la cogitative comme une cause

[1] Nous nous accordons sur ce point avec l'analyse donnée par A. de Libera dans son article « D'Averroès en Augustin. Intellect et cogitative selon Dietrich de Freiberg », qui montre que la cogitative forme une étape préparatoire à l'intellection. L'idée de préparation ou de cause dispositionnelle de la connaissance rationnelle au regard de la connaissance intellective sera encore plus évident dans la comparaison avec la théorie de la connaissance d'Henri de Gand où elle sera nommée « praecognitio nuda ».

[2] CG, II, 73, n° 16 : « Virtus cogitativa non habet ordinem ad intellectum possibilem, quo intelligit homo, nisi per suum actum quo praeparantur phantasmata ut per intellectum agentem fiant intelligibilia actu et perficientia intellectum possibilem. ».

préparatrice[1]. L'espèce intelligible forme une étape préliminaire à l'intellection, ce qui indique que dans le système de Dietrich il n'est pas possible d'intelliger sans phantasmes[2]. L'intention universelle de la chose est l'objet ultime que l'homme peut acquérir par ses puissances sensitives, organiques et corporelles, parce que la cogitative est la puissance inférieure la plus élevée de l'âme rationnelle[3]. Le travail abstractif de la cogitative confère à la forme sensible, dépouillée de ses conditions particulières, un mode d'être plus simple et plus formel. En disposant de la sorte l'intention, la cogitative fournit la cause matérielle et le sujet de l'intellection, elle opère la jonction entre le sensible et l'intelligible et l'union de l'âme entre ses puissances sensibles et intellectives[4]. Les opérations de la cogitative et de l'intellect sont distinguées par le degré de nécessité par lequel elles saisissent leur objet. La raison particulière ou la raison inférieure produit un universel logique sans saisir la nécessité qui lie la substance et son espèce intelligible[5]. L'intention de la chose est connue par soi, mais

---

[1] DII, III (36), p. 208 : « In statu autem huius vitae secundum communem modum intelligendi non intelligit intellectus possibilis sine phantasmatibus determinatis et propriis unicuique rei intelligibili, secundum quod possibile est in eo omnia fieri. Et ideo oportuit ipsum habere talem naturam, qua secundum statum huius vitae nihil intelligeret nisi sub determinata et propria uniuscuiusque ratione, quae splendet in ipsum ex suo principio, in qua etiam videt suum principium. »

[2] DVB, 4.3.2 (9), p. 115 : « Sicut igitur sensus et imaginatio tendunt in idem obiectum, quamvis secundum diversum gradum in modo apprehensionis, item imaginativum et cogitativum tendunt in idem, quamvis cogitativum simpliciore modo et intimiore quam imaginativum, quia imaginatio apprehendit rem vestitam suis idolis, cogitativa autem ab huiusmodi idolis rem denudatam, ut dicit Commentator. Species etiam simplicium intentionum, quae sunt in apprehensione cogitativae, sunt immediatum subiectum secundum ultimam sui dispositionem, quae est necessitas, ut eis uniatur intellectuale nostrum quantum ad intellectum possibilem factum in actu per species intelligibiles. Et secundum hoc necessarium est in idem tendere intellectum possibilem quoad suam speciem intelligibilem et cogitativum quoad conceptas intentiones rerum, et ideo ex specie intelligibili et phantastico cogitativo fit unum tamquam compositum ex materia et forma, et ipse intellectus possibilis factus in actu quoad speciem intelligibilem fit forma cogitativi quoad suum phantasticum, secundum quod impossibile est sine phantasmate intelligere secundum Philosophum. »

[3] DII, III 7 (5), p. 182 : « Sic dicendum de potentia intellectiva possibili, scilicet quod homo dicitur et est potentia intelligens secundum puram habilitatem receptivam speciei intelligibilis, sed non immediate in substantia humana nec in quacumque sui dispositione, sed in phantastico suo quantum ad vim cogitativam, quae est suprema vis et prae aliis animalibus sola in homine, et secundum eam formantur phantasmata secundum ultimum et supremum limitem formarum, quae possunt esse formae in corpore, ita, quod tales formae sint immediatum subiectum formae intelligibilis, quae sit ibi agente hoc quodam altiore principio, scilicet intellectu agente. »

[4] DORP, V (25), p. 187 : « Quidquid enim est causa subiecti vel in faciendo vel in disponendo, quo subiectum fiat in ultima dispositione, quae est necessitas ad aliquam formam, quae habet fieri et esse in subiecto, ipsum est causa formae eo, quod ipsum est causa coniuncti, per cuius esse potissime habet esse forma. Et per hunc modum patet, qua de causa huiusmodi virtutes sunt magis formales suis obiectis, salvo tamen eo, quod obiecta respectu earum habent rationem causae, ut dictum est » ; *Quaest. utrum in Deo*, 1.4.2.1 (7), p. 299 : « Cum igitur communitatem agentis ad determinatum actum intelligendi non determinet nisi determinata dispositio subiecti, et hoc non possit esse aliquod ens seu forma realis naturalis, ut dictum est, necesse talem determinatam dispositionem subiecti esse aliquem conceptum inferioris potentiae cognitivae, inferioris inquam, et alterius ab intellectu, qualis est in nobis virtus phantastica cogitativa, secundum quod impossibile est sine phantasmate intelligere secundum Philosophum. »

[5] DII, III, 33, p. 204 : « Si autem aliter fiunt nobis nota huiusmodi, ut Philosophus innuit in eodem libro maxime versus finem et in fine, scilicet per inductionem vel per exemplum, circa quae utimur sensu et memoria et experimento, circa haec versatur ratio particularis et aestimativa nostra, et apprehendimus universale quoddam logicum sive dialecticum et non demonstrativum, et sic non pertinent proprie loquendo ad intellectum, sed potius

uniquement par le biais d'une connaissance probable. Ce degré de connaissance de la cogitative ne souscrit pas au critère d'apodicité de la science démonstrative. C'est pourquoi la raison universelle (l'intellect) va produire l'intelligible, connu par soi et nécessaire, en saisissant la chose dans sa raison propre. L'intellect saisit les choses *in quid*, en appréhendant la raison de leur quidité, là où la raison particulière s'élève à une connaissance générale et discursive des étants. Ces deux facultés coopèrent à produire l'intelligible, cependant pas au même niveau. L'interaction de ces puissances s'explique par le rôle d'intermédiaire de la cogitative qui sert de préalable à l'intellect en plaçant l'intention de la chose au service de l'intellection[1]. Il semble clair d'après cette analyse que la théorie de la connaissance du *De origine* n'est pas celle des Intellects par essence en acte. Dans l'état présent, l'homme intellige par le biais d'images, il a besoin de la fonction instrumentale des intentions universelles produites par la cogitative. Par conséquent, intelliger ne consiste pas à engendrer de son propre fond l'intelligible, de manière pure, autonome et indépendante de toute saisie empirique préalable. Dans son état incarné, l'homme n'intellige pas sur le mode par lequel l'intellect agent, simple et séparé, intellige.

Le processus gnoséologique graduel se termine à l'intention de la cogitative qui n'est pas l'objet de l'intellect, ni l'intelligible en tant que tel. Il convient à présent de se demander ce qu'effectue l'intellect agent sur la base d'une telle intention. Chez Thomas, le pouvoir

---

ad cogitativam nostram. Unde si ex talibus sic inventis componat quis definitionem alicuius termini et ex talibus terminis conficiat quis aliquas propositiones et ex his concludat aliquid, potest dici demonstratio, sed extenso nomine et minus proprie, nisi simul conveniant condiciones praemissae, quae secundum Philosophum requiruntur ad demonstrativam scientiam proprie dictam. Unde ratio talis definitiva quoad primum modum et propositiones confectae ex terminis sic definitis ad concludendum aliquid quoad secundum modum et definitiones tales cum suis definitis et propositiones tales, sicut dictum est, cum suis conclusionibus quoad tertium modum pertinent proprie ad rationem particularem, quae per talem modum etiam ex taliter universalibus concludit, nisi inquantum ratio universalis cooperatur rationi particulari in forma syllogistica in modo et figura. Similiter etiam, ut generaliter dicatur, quidquid apprehenditur non ut per se notum et necessarium aut non ut ex per se notis et necessariis, non pertinet ad intellectum nec ad demonstrativam scientiam proprie dictam, sicut patet per Philosophum et supra inductum est. Dico autem non ut per se notum et necessarium aut non ut ex per se notis et necessariis. Aliud est enim dicere per se notum et necessarium, aliud ut per se notum et necessarium. Potest enim cogitativa seu ratio particularis apprehendere aliquid, quod est per se notum et necessarium, sed tamen non apprehendit ut per se notum et necessarium, quod pertinet solum ad intellectum sive rationem universalem. »

[1] DII, III, 28, p. 201 : « Ratio autem universalis proprie sumendo universale secundum Philosophos est virtus intellectiva, qua aliquid intellectualiter apprehenditur. Cui apud rem correspondet etiam universale proprie dictum cum sua universali ratione, in qua intelligitur et sine qua non apprehenditur intellectualiter, *cooperante tamen quandoque ratione particulari*, verbi gratia : Ut intellectus aliquando apprehendit intellectualiter aliquam quiditatem in sua propria ratione vel conclusit intellectualiter aliquam conclusionem, unam vel plures, postea ex his vult aliquid aliud concludere, utitur ante intellectis seu conclusis non repetendo suas intellectiones, sed ipsas supponendo et ordinando et componendo ad conclusionem ulteriorem concludendam, quod est opus rationis particularis. Et illa, quae sic ad invicem ordinantur, fiunt ex praeintellectis ratio universalis rei concludendae seu intelligendae. *Et sic ratio particularis seu cogitativa cooperatur quandoque rationi universali in sua operatione*. Et istud opus rationis particularis est valde usitatum in disciplinalibus scientiis. » Nous soulignons.

abstractif de l'intellect agent assure la continuité du processus cognitif, tout en maintenant la passivité de la sensation et l'activité de l'intellection. L'intellect agent rend les choses intelligibles en extrayant l'espèce intelligible et en actualisant l'intellect possible. En revanche, Dietrich de Freiberg refuse que l'intellection s'effectue par abstraction. L'intellect n'est pas en contact avec l'intention logique et n'est pas mû par celle-ci. Dietrich insiste sur la séparation et la simplicité de l'intellect qui ne peut pas subir la motion d'un objet pour en souligner l'activité et la spontanéité. Par là, la solution qui consisterait à montrer que l'intention de la chose sert d'intermédiaire entre l'espèce sensible et l'intelligible n'est pas tenable. Soit l'intellect agent transforme cette intention en espèce intelligible en l'abstrayant, soit il cause de lui-même à un autre niveau, intellectuel et indépendamment, la forme qui actualise l'intellect possible. Il n'est pas évident, chez Dietrich, que l'intention de la chose et la forme de la substance, objet propre de l'intellect, correspondent à deux états d'une même intention. L'intellect agent recèle la capacité de tout faire et de tout produire, sa fonction est de produire les espèces intelligibles[1]. Dietrich reprend à Averroès l'adage selon lequel « l'intellect est ce qui cause l'universalité dans les choses »[2]. Par conséquent, il y aurait dans la théorie de Dietrich un hiatus entre les sens internes qui culminent dans l'intention universelle de la chose et l'intellection de la forme. Le problème consiste à surmonter cette césure entre l'intellect et les choses concrètes pour assurer la référence réelle de la connaissance. L'activité de l'intellect agent consiste en une certaine actualisation, comme en attestent deux passages du *De origine* :

> Il est donc évident que, selon ce mode, l'intellect a la raison et le mode d'un principe causal à l'égard de ses objets. Bien qu'on ait dit que leur relation se trouve sous la raison de la causalité, de même l'intellect en acte est en rapport à son objet selon la raison des principes de l'objet, comme on l'a déjà dit. Or, les principes de l'étant en tant qu'étant *ne possèdent pas l'actualité* de ce même étant, ils n'existent qu'en puissance, dans la mesure où c'est à partir d'eux que se constitue l'étant absolument en acte[3].

---

[1] DORP, V (21), p. 186 : « Et hoc induxit Aristotelem, ut poneret intellectum agentem in factione specierum intelligibilium, ad quod non attingit virtus inferior intellectu »

[2] DORP, V (33), p. 190 : « Et hoc est, quod communiter dicitur, quod intellectus agit universalitatem in rebus » ; cf. Averroès, *In Aristotelis De anima*, I, comm. 8, Crawford, p. 12 : « Intellectus est qui agit in eis universalitatem ». La citation muette apparaît sous le nom d'Averoès dans les *auctoritates aristotelis* : « Intellectus agens causat universalitatem in rebus », in J. Hamesse, *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval*. Étude historique et édition critique, Philosophes Médiévaux, XVII, Louvain-Paris, 1974, n° 27, p. 176. Cf. Thomas d'Aquin, ST, I, qu. 79, a. 3 : « Oportebat igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faceret intelligibilia in actu » ; *De ente et essentia*, III, 5, p. 74 : « Unde dicit Commentator in principio *De anima* quod intellectus est qui agit universalitatem in rebus. » Bien que Averroès ne précise pas dans ce texte qu'il s'agisse de l'intellect agent, la lecture de la causalité de l'intellect agent comme une *factio* correspond à l'averroïsme de l'époque. Cf. « Intellectus qui creat et generat intelligibilia est intellectus agens », in J. Hamesse, *Les Auctoritates Aristotelis*, n° 220, p. 192.

[3] DORP, V (27), p. 188 : « Quod autem secundum hunc modum intellectus habeat rationem et modum causalis principii respectu sui obiecti, patet. Cum enim habitudo alterius istorum ad alterum attendatur secundum

> L'intellect intellige par les formes qu'il reçoit, et non par la matière première. Cependant, toutes les formes qui sont dans la nature des choses engendrables et corruptibles sont déterminées et individuelles. Or l'objet de l'intellect n'est pas l'individu, mais l'étant en tant qu'étant. Donc, puisque la nature des choses engendrables et corruptibles ne fait exister en acte que des étants individuels, elle ne réalise l'étant en tant qu'étant que dans la succession continue des individus. Il s'ensuit que l'étant en tant que tel existe par soi entièrement soit en puissance dans de telles choses, soit en tant qu'il peut être abstrait à partir d'elles, — si on nomme étant en tant que tel l'universel qui est abstrait des singuliers, ou l'espèce qui rassemble tous ces individus –, celui-ci n'aura d'être dans la nature qu'en puissance, dans la succession continue des individus. Puisque l'étant en tant qu'étant, qui est l'objet premier de l'intellect, doit être en acte pour avoir sa raison d'objet, un tel étant tire son entité de l'opération de l'intellect. Et c'est ce qu'on affirme lorsqu'on dit communément que l'intellect produit l'universel dans les choses[1].

Le premier texte montre que les principes ontologiques de la chose manquent d'actualité. S'ils sont bien en acte dans la nature, comme la forme substantielle dans son être naturel, ils sont en puissance pour l'intellect. C'est en ce sens que la métaphysique s'achève en noétique : les principes de l'étant en tant que tels sont constitués par l'actualisation de l'intellect. L'intellect constitue dans son ordre les principes de la chose en tant qu'ils sont intelligibles. Par là, *l'ens simpliciter*, l'étant en tant que tel, revêt trois modes d'être ou trois intentions distinctes. Puisque la nature ne produit en acte que des individus, il n'existe dans la physique que de manière potentielle dans les individus, et actuelle dans la succession continue des choses singulières. L'*ens simpliciter* correspond sur le plan ontologique à l'espèce ou l'universel *in toto*, pris dans les individus, comme l'humanité ou la caballité en puissance dans le réel. Au plan logique, il s'agit de la forme abstraite par la cogitative, cet universel n'est toujours intelligible qu'en puissance et il se situe du côté des choses de seconde intention dans l'âme. L'objet de l'intellect, l'intelligible en tant que tel, doit être en acte, c'est pourquoi il se distingue de l'un et l'autre. Intelliger consiste donc à actualiser les principes de la chose en tant qu'intelligibles, ou à produire l'être intelligible des principes ontologiques.

---

rationem causae, ut dictum est ; est autem habitudo intellectus in actu ad ipsum obiectum secundum rationem principiorum obiecti, ut etiam iam dictum est; principia autem entis alicuius inquantum huiusmodi deficiunt ab actualitate ipsius entis et habent modum existentis in potentia, inquantum ex eis constituitur id, quod est ens in actu simpliciter. »

[1] DORP, V (33), p. 49 : « Et propter hoc intellectus intelligit per formas, quas recipit, non autem materia prima. Constat autem, quod omnes formae, quae sunt in natura generabili et corruptibili, sunt hae et individuales. Obiectum autem intellectus non est ens hoc ut hoc, sed ens simpliciter. Cum igitur natura in rebus generabilibus et corruptibilibus non faciat secundum actum existere nisi entia haec et individualia, ens autem simpliciter facit solum per individuorum factionem sive successivam continuationem, unde etiam ens simpliciter secundum se totum invenitur in huiusmodi rebus in potentia et, inquantum potest ab ipsis abstrahi - si vocemus ens simpliciter universale, quod abstrahitur a singularibus, vel si dicamus ens simpliciter totam speciem, quae complectitur omnia sua individua -, non habet esse in natura nisi in potentia per individuorum successivam continuationem ; cum autem ens simpliciter, quod est obiectum primum intellectus, sit ens secundum actum, alioquin non haberet rationem obiecti, igitur huiusmodi ens habet entitatem ex operatione intellectus. Et hoc est, quod communiter dicitur, quod intellectus agit universalitatem in rebus. »

Ce n'est pas par une abstraction que cela se réalise, car l'universel logique n'est pas l'objet propre de l'intellect, mais la chose réelle et concrète prise dans la raison de sa quidité. Il en résulte que l'actualisation de l'intellect agent est une certaine illumination des principes de la chose réelle qui la constitue *in quid* et la rend connaissable. Et c'est en sens que la raison d'objet ne précède pas l'activité de l'intellect : les principes de la chose requièrent l'actualisation de l'intellect, non pas pour exister sur le plan ontologique, mais pour être connus.

3) L'intellect possible constitutif de l'objectivité des choses

L'objet propre de l'intellect est la forme en tant que telle, prise absolument, dans la simplicité de son être. Dietrich en appelle de nouveau à la théorie d'Averroès en expliquant que le processus de l'intellection concorde avec la distinction du Cordouan entre les formes individuelles et universelles[1]. Dans le règne naturel, il n'existe que des formes individuelles et singulières. C'est en ce sens qu'intervient la cogitative qui est la puissance distincte individuelle chez Averroès. L'intellect, que Dietrich nomme dans d'autres textes « raison universelle », distingue universellement et produit l'universalité dans les choses. La cogitative peut abstraire l'intention de la chose qui correspond au genre et à l'espèce naturels présents dans les individus, mais elle ne peut s'élever à une connaissance définitionnelle des choses. Seul l'intellect a un rapport aux principes de la chose (« animal » « rationnel ») et les détermine en les intelligeant[2]. Le rôle constitutif de l'intellect revient à saisir la chose dans ses principes quiditatifs : l'individu, Socrate, dans sa définition réelle d' « animal rationnel », et

[1] DORP, V (32), p. 189 : « Et hoc concordat ei, quod communiter dicitur et habetur a Commentatore, scilicet quod materia prima recipit formas has et individuales, intellectus autem formas simpliciter. »

[2] DORP, V (28), p. 188 : « Praeterea, sicut iam dictum est, intellectus habet per se habitudinem ad obiectum secundum rationem principiorum eius. Igitur habitudo principiorum ad id, cuius sunt principia, est de ratione habitudinis, qua intellectus respicit rem constitutam ex his principiis. Habitudo autem principiorum ad id, cuius sunt principia, causalis est. Igitur et habitudo ipsius intellectus ad huiusmodi rem sub ratione suorum principiorum est causalis. Consequentia patet ex eo, quod, sicut principia intrinseca non habent ordinem causalem ad ens, cuius sunt principia, nisi inquantum stant sub ordine alterius causae determinantis huiusmodi principia ad completum actum entis eo, quod se ipsa determinare non possunt, ita nihil habet per se habitudinem ad principia, inquantum sunt in potentia ad tale ens constitutum ex eis, nisi quod causaliter determinat ipsa principia ad actum talis entis. Cuius ratio est, quia ens in potentia inquantum huiusmodi non respicit nisi actum formalem, ad quem est sicut ad suum complementum, et actum causaliter determinantem huiusmodi potentiam ad actum; quod in proposito non est nisi intellectus respectu sui obiecti et principiorum eius, ut dictum est » ; DORP, V (32), p. 189 : « Cum igitur intellectus noster habeat rationem principii et causae respectu huius rationis, quae est animal rationale, ut dictum est, ergo habet et respectu ipsius hominis, scilicet secundum quod habet esse secundum hanc rationem, quod est esse quiditativum, ut dictum est. »

non sous l'universel logique de la cogitative, l'humanité en général. C'est en ce sens que l'intellect cause l'être quiditatif des choses, ou plutôt saisit les choses concrètes sous une autre raison que celle qu'elles possèdent par nature : la raison de leur quidité. Dietrich reprend à Averroès l'analogie entre la matière première qui reçoit les formes individuelles et l'intellect (possible) qui reçoit les formes en tant que telles, universelles. Le moment démonstratif que nous venons d'étudier met en avant l'activité et le rôle causal de l'intellect, sa fonction argumentative est précisément de réfuter l'objection affirmant que, puisque la sensation s'effectue par une certaine passion, de manière analogique intelliger est un certain pâtir. Cependant, cette activité de l'intellect ne doit pas oblitérer le fait que c'est bien l'intellect possible qui est constitutif de l'objectivité des choses[1]. En effet, l'intellect possible, une fois actualisé par la forme simple produite par l'intellect agent, intellige et constitue l'être quiditatif des étants. L'homme pense par son intellect possible, actualisé par la forme simple, elle-même devenue intelligible par l'intellect agent. En quelque sorte, l'intellect agent éclaire cette forme, et dans ce processus confère à la forme de la substance sa raison d'objet. Il produit les conditions d'intelligibilité, par où l'intellect possible peut ensuite saisir l'étant en tant que tel. C'est pourquoi le connaître ne s'opère pas sans une certaine réceptivité[2]. L'intellect possible intellige par les formes actualisées par l'intellect agent. Il semble que Dietrich de Freiberg veuille démontrer deux points : premièrement, la réceptivité de l'intellect possible ne doit pas être comprise sur le mode d'une passion ou d'un mouvement provenant de la chose, comme c'est le cas de la sensation. En aucun cas, l'intellect ne peut subir la motion d'un objet, étant donné d'une part qu'il est simple et séparé, et d'autre part que son objet propre ne précède pas l'acte par lequel il le constitue. La réceptivité de l'intellect possible est bien plutôt une activité, car une fois actualisé, l'intellect possible constitue la chose dans ses propres principes et quidifie le réel. Deuxièmement, l'intellect possible est dit passif, non par rapport à l'objet, mais en comparaison avec l'intellect agent. L'intellect possible est une pure possibilité de tout devenir qui requiert l'actualisation de l'intellect agent pour passer à l'acte[3]. Il faut donc radicalement séparer la passivité de la sensation, qui est une

---

[1] Sur le rôle de l'intellect possible dans la constitution des choses de première intention, voir B. Mojsisch, *Die Theorie des Intellekts*, p. 77-83 ; F.-X. Putallaz, *La connaissance de soi au XIII^e siècle*, p. 338-341.

[2] Nous soulignons dans les citations antérieures le verbe « recipere » : « …quod materia prima recipit formas has et individuales, intellectus autem formas simpliciter. Et propter *hoc intellectus intelligit per formas, quas recipit*, non autem materia prima… », (DORP, V (32-33), p. 189, l. 32-33 et p. 190, l. 1-2).

[3] Ceci est établi de manière définitive dans les réponses aux objections, DORP, V (56), p. 198 : « Ad hoc autem, quod obicitur, quod intellectus est virtus passiva et ita non videtur habere rationem causae respectu aliquorum entium, respondendum […] secundo [quod] deficit haec instantia ex eo, quod intellectus possibilis non est virtus passiva in ordine ad suum obiectum, ut videlicet aliquid patiatur ab obiecto, ut supra dictum est, sed habet rationem et modum passivi principii per comparationem ad intellectum agentem, per quem fit in actu ; et sic

passion et une certaine altération, de la réceptivité de l'intellect possible. L'intellect possible n'est en aucun cas affecté par un objet. C'est lorsqu'il est actualisé (*factus in actu*) que l'intellection advient, ce qui atteste bien le caractère paradoxalement actif de cette réception. L'intellect possible est une pure disponibilité, n'étant rien en lui-même, il peut tout devenir et intelliger universellement tout étant. Et bien plus, c'est dans son acte de réception qu'il cause l'être quiditatif des étants et constitue l'objectivité du réel. L'intellect possible détermine les principes intelligibles de la chose en les concevant :

> L'intellect possible a le mode d'une substance selon la raison de son opération. En effet, de même que la substance constitue la chose à partir de ses principes selon son être naturel, de même l'intellect intellige la chose dans ses principes, et c'est ainsi qu'il la constitue conceptuellement en déterminant par soi-même les principes sur lesquels repose une chose, non seulement dans son être naturel, mais aussi conceptionnel, et ceci consiste au plus point à intelliger son objet propre qui est la quidité de la chose[1].

Le pouvoir constitutif de l'intellect doit par conséquent être attribué à l'intellect possible. Cette constitution ne peut pas être la production ou l'émanation de l'intelligible à partir de l'intellect, sur le mode de la causalité essentielle où l'objet de l'intellect fluerait de la surabondance de l'intellect. De même, l'intellect ne possède pas d'avance ses contenus de pensée, ce sans quoi il penserait toujours, alors que les caractéristiques de l'intellect possible révèlent que la connaissance humaine est une connaissance habituelle : elle s'acquiert et tantôt l'homme pense, tantôt il ne pense pas, selon que son intellect possible est ou non actualisé par la forme simple produite par l'intellect agent. Le pouvoir constitutif de l'intellect se fonde sur la réceptivité non-affective de l'intellect possible :

> Il y a deux genres d'opération, l'une qui consiste en une certaine action, l'autre, en une passion. Et on trouve chacune d'entre elles dans les choses tant corporelles qu'intellectuelles […] Chez êtres intellectuels, l'opération qui revient à pâtir et être cette passion est l'œuvre propre de l'intellect possible actualisé. Selon le Philosophe, intelliger est un certain pâtir. Et c'est vrai au sujet de l'intellect possible puisqu'il est une chose et une passion de la nature. Pourtant, dans la mesure où il appartient au genre des étants conceptionnels, il a alors la raison et la puissance d'un principe actif, en tant qu'il détermine de manière conceptionnelle les principes de la chose et constitue cette même chose à partir de ses principes. De sorte que ceux qui sont des non-étants et ne sont rien selon l'être naturel deviennent des étants par l'opération de la raison, et sont des choses de première intention ordonnables dans un certain genre catégoriel, comme il

---

factus in actu potest esse principium intelligibilis operationis, qua ex propriis principiis quidificari habent entia modo praedicto. »

[1] DII, III, 8, (7), p. 184 : « Alio modo habet intellectus possibilis modum substantiae ratione operationis, quia, sicut substantia constituit rem ex suis principiis secundum esse naturae, sic intellectus intelligit rem in suis principiis et sic conceptionaliter ipsam constituit determinando sibi sua principia, ex quibus talis res constat non solum naturaliter, sed etiam conceptionaliter, et hoc potissime intelligendo proprium obiectum suum, quod est quiditas rei. »

est évident à propos du temps, et de beaucoup d'autres choses dont traite le *De origine rerum praedicamentalium*[1].

2) Un réalisme direct de la connaissance

a) La transitivité directe de l'acte intellectif

Dietrich de Freiberg démontre le pouvoir constitutif à l'égard des choses de première intention en plusieurs étapes. Le premier moment argumentatif met en évidence que l'acte de connaître recèle le pouvoir de produire son objet propre. Cependant, l'originalité de cette thèse ne ressort pas encore avec le plus d'évidence, car tous les auteurs de l'époque s'accordent à soutenir que l'intellect exerce en un sens une causalité. En effet, intelliger est une activité et une opération. Ainsi Thomas d'Aquin accorde un pouvoir abstractif à l'intellect agent, pour lui également l'intellect est cause des intelligibles. Dietrich va se distinguer de ses prédécesseurs en avançant un réalisme direct de la connaissance intellectuelle. Dans la conception de Thomas, l'ancrage réel qui assure que la connaissance est la saisie intellectuelle de cette chose-ci, se fonde sur la réception et sur la continuité du processus de connaissance. Il y a chez Thomas une continuité graduelle entre les différentes puissances de l'âme et leur objet propre : de la sensation, en passant par l'imagination qui retient l'espèce sensible, puis la cogitative qui forme à partir de cette espèce particulière une intention générale, intention qui est ensuite abstraite de toutes ses conditions individuantes par l'intellect agent qui actualise par là l'intellect possible dont la fonction est de produire un verbe mental universel, un concept. Ce processus graduel de connaissance garantit que notre acte de connaître se rapporte à la chose concrète qui l'a causé. Aussi il dépend initialement d'une affection du sens par l'objet sensible. Or en refusant de comprendre de l'intellection sur un mode affectif,

[1] DII, I, 2 (1)-(3), p. 137 : « Est autem duplex genus operationis : quoddam, quod consistit in quadam actione, aliud, quod consistit in passione. Et utrumque istorum invenitur tam in corporalibus quam in intellectualibus entibus […] In intellectualibus vero operatio pertinens ad passionem et existens ipsa passio est opus intellectus possibilis facti in actu. Intelligere enim pati quoddam est secundum Philosophum. Quod verum est de intellectu possibili, secundum quod intellectus est res et passio naturae. Prout autem est ens aliquod in genere entium conceptionalium, sic habet rationem et vim activi principii, inquantum videlicet conceptionaliter determinat rei sua principia et ipsam talem rem constituit ex suis principiis. Quod ita late fit, ut etiam ea, quae sunt non entia et nihil secundum esse naturae, fiant entia opere rationis et sint res primae intentionis ordinabiles in aliquo genere praedicamentali, ut patet de tempore et aliis quam pluribus rebus, sicut agitur in tractatu *De origine rerum praedicamentalium*. »

Dietrich opère une césure entre le niveau perceptif et le niveau intellectif, ce qui interdit tout contact entre l'intellect le monde matériel. Il ne semble pas que l'intention de la chose et la *simplex forma* soient une même espèce qui serait passée à niveau gnoséologique supérieur. L'objet propre de l'intellect n'est de ce fait pas cette même intention rendue intelligible par le travail abstracteur de l'intellect. L'hiatus entre les puissances inférieures et supérieures de l'âme rationnelle empêche toute transition de la forme de la cogitative à l'intellect. L'intellectualisme théodoricien ouvre une brèche, non pas tant entre l'âme et le monde, mais entre l'intellect et les puissances inférieures attachées au corporel – ce qui pose à de nouveau frais la question de son idéalisme. C'est le sens de la deuxième et la troisième objection au pouvoir constitutif de l'intellect qui ont de commun de contester toute causalité réelle de l'intellect, et ce sur deux plans : l'un ontologique, et l'autre structurel. Suivons leur formulation, donnée conformément à la structure de la question scolastique, au début de ce V^e^ chapitre :

> On voit qu'il n'est pas possible que l'intellect soit le principe constitutif de certains étants […] Deuxièmement, parce que ce qui est par la raison et par l'intellect semble être absolument une chose de raison et une chose de seconde intention. Et ces derniers ne sont pas les étants dont il est question ci-dessus, parce qu'ils sont par l'acte de l'intellect et néanmoins des choses de première intention ordonnables à un genre catégoriel. Troisièmement, parce que l'opération de l'intellect ne pose rien dans la chose ni auprès de la chose qui soit hors de l'intellect. Au contraire, l'entité de ces choses réside dans la seule appréhension[1].

La deuxième objection est d'ordre ontologique, elle affirme que l'objet causé par l'intellect est une chose de raison ou une chose de seconde intention. Par là, elle soutient que l'intellect ne cause pas à proprement parler les étants, puisqu'il produit une intention dans l'âme, ou une espèce intelligible dont le mode d'être est celui de l'immanence intentionnelle. Cette objection accuse l'intellect de faiblesse entitative, parce qu'il ne peut pas déterminer l'étant en tant que tel, mais seulement créer des doublons ou des copies par lesquels il intellige le réel. Selon cette objection, l'être intelligible est un concept qui existe subjectivement dans l'âme du sujet pensant. Penser consisterait alors seulement à se représenter sous une image mentale le réel. La troisième objection met davantage l'accent sur la structure de la relation entre l'intellect et la chose réelle, cet étant particulier. Elle indique que la causalité intellective demeure enfermée dans le domaine intrapsychique, et qu'elle ne

[1] DORP, (4-7), p. 182 : « Sed non videtur possibile, quod intellectus sit aliquorum entium constitutivum principium […] Secundo, quia omnino ea, quae sunt a ratione et intellectu, videntur esse res rationis et res secundae intentionis, qualia non sunt ea entia, de quibus supra dictum est, quod sunt ab actu intellectus et nihilominus entia primae intentionis ordinabilia in genere. Tertio, quia ex operatione intellectus nihil ponitur in re vel circa rem extra intellectum, sed talium entitas in sola apprehensione consistit. »

possède en conséquence pas de pouvoir constitutif à l'égard des choses intramondaines. Ce qui est mis en question est la transitivité de l'opération intellective sur les choses concrètes. L'activité de l'intellect serait purement immanente, elle ne pourrait dépasser la sphère de l'appréhension subjective (*sola apprehensione*). Dietrich de Freiberg va réfuter ces deux objections en montrant que l'intellect exerce bien une constitution réelle à l'égard de son objet. Au problème ontologique du mode d'être dégradé et subjectif de l'intelligible dans l'âme, il va opposer une théorie de l'être quiditatif des choses. Quant à la question du rapport de l'intellect à son objet, il va démontrer que l'intellect se dirige vers les choses réelles et concrètes et qu'il vise la chose dans un acte simple et direct. Ce à quoi se réfère l'acte de l'intellect est bien la chose réelle, concrète, sensible et singulière, prise sous la raison de sa quidité. C'est donc à la fois par un externalisme de la référence et par l'affirmation de la pleine réalité du corrélat objectif de l'acte intellectif que seront réfutées ces objections à la causalité réelle de l'intellect sur son objet. À ces seules conditions, l'intellect exerce véritablement un pouvoir constitutif vis-à-vis de l'étant et des choses de première intention.

Dans cette section, nous traiterons en premier lieu de la structure de l'acte intellectif et la relation de l'intellect à son objet. Est-elle une relation de raison ou une relation réelle ? Qu'est-ce qui est intelligé, une espèce intelligible ou la chose concrète et réelle ? Comment l'intellect, séparé et simple pourrait-il seulement être en rapport avec les choses sensibles, matérielles et prises dans le changement ? L'intellection se produit-elle par la médiation des espèces intelligibles ou peut-elle saisir directement la chose concrète ? Pour prévenir l'objection de l'immanence de l'activité intellective, Dietrich va montrer premièrement que l'intellect possède la capacité de se référer directement à l'étant individuel, et ainsi de déterminer en lui sa quidité.

Tout d'abord, Dietrich établit un parallèle entre le sensible en tant que sensible et l'intelligible en tant qu'intelligible[1], ce qui est à première vue surprenant, puisqu'il a consacré le premier moment de sa démonstration à réfuter toute analogie entre sensation et intellection. Cependant, sa critique portait alors sur les processus de sensation et d'intellection, autrement dit les modes d'appréhension, alors qu'il est à présent question d'un parallèle structurel qui tient à la façon dont une puissance se rapporte à son objet propre. Dietrich distingue trois manières selon lesquelles le sensible est nommé sensible en tant que sensible et objet propre du sens. Au premier sens, le sensible en tant que tel est l'espèce sensible, la chose sensible

[1] DORP, V (40), p. 193 : « Sed dicendum, quod sicut apud sensum se habet, quod sensibile inquantum sensibile ex vi reduplicationis dicitur tripliciter, sic et apud intellectum dicitur intelligibile. »

telle qu'elle est dans le sens[1]. La chose est dans la puissance sensitive sous la forme d'une intention sensible, d'une forme, d'une similitude. Or le sensible pris dans son être intentionnel ou son être spirituel, n'est pas l'objet propre de la sensation[2]. L'objet propre de la puissance de sentir reste la chose extérieure qui, lorsqu'elle est appréhendée, cause la sensation. L'espèce sensible est l'image de la chose réelle extrinsèque qui sert d'intermédiaire ou de véhicule. Dietrich suit les analyses d'Aristote à propos de l'immanence du sensible dans la puissance sensitive : c'est bien l'espèce de la pierre, et non la pierre, qui est dans l'âme[3]. L'âme est donc le réceptacle du sensible sans la matière, le sensible en tant que tel[4]. Cette image est nommée sensible en tant que tel en vertu de sa similitude avec la chose sentie. Par cette similitude, le sens est indirectement renvoyé à la chose dont elle est la similitude. Au second sens, on nomme sensible en tant que sensible la chose réelle extrinsèque, le terme du processus de sensation[5]. L'espèce sensible dans l'âme est le principe de la sensation, mais la chose réelle en est le terme, car la sensation est l'acte commun du sentant et du senti. Au troisième sens, « sensible en tant que tel » désigne la chose réelle sensible en tant que cause de l'acte de sentir. Par exemple, la couleur rouge ou tel bruit sont les termes de la sensation lorsqu'ils sont actuellement et effectivement perçus, et les causes de la sensation lorsqu'ils sont sensibles au sens de susceptibles d'être ressentis. Par suite, Dietrich explique que selon ces deux dernières acceptions, le sensible en tant que tel se trouve du côté de l'objet et en dehors du sens, puisqu'il s'agit de la chose extérieure en tant qu'elle est cause de la sensation (sensible en puissance) et terme de la sensation (sentie en acte). Il le prouve à l'aide d'un argument logique : le principe de non-contradiction[6]. En effet, l'espèce sensible, le véhicule ou l'intermédiaire de la sensation est le principe par lequel s'accomplit l'opération sensitive. Comme telle, elle est une forme dans le sujet sentant. Si cette intention sensible ne tendait pas vers autre chose qu'elle-même, la chose réelle comme son terme, il faudrait alors qu'elle

---

[1] DORP, V (40), p. 193 : « Dicitur enim uno modo sensibile inquantum sensibile res existens in sensu, inquantum est in sensu ; et secundum hoc non habet rationem obiecti respectu sensus, sed sic res est in sensu vel sicut intentio vel sicut forma vel similitudo rei sensatae, quae est extra sensum. »

[2] Thomas d'Aquin, *In II De anima*, lect. 24, n. 553, p. 169 : « Sensus recipit formam sine materia, quia alterius modi esse habet forma in sensu, et in re sensibili. Nam et in re sensibili habet esse naturale, in sensu autem habet esse intentionale et spirituale. »

[3] *De anima*, III, 8

[4] *De anima*, II, 12, 424 a18.

[5] DORP, V (40), p. 193 : « Alio modo dicitur sensibile inquantum sensibile inquantum ad ipsum terminatur operatio, quae est secundum sensum; et sic non est aliud dicere sensibile, inquantum sensibile, nisi inquantum aliquid apprehenditur per sensum. »

[6] DORP, V (41), p. 193 : « Omnis enim forma, quae secundum propriam rationem est forma in alio et quae secundum hoc est alicuius operationis principium, inquantum est forma in alio, sic se habet, quod eius operatio non terminatur nisi ad aliquid extra se, alioquin sequeretur, quod idem secundum idem moveret se ipsum et idem esset in potentia et in actu respectu sui ipsius ; quod est impossibile. »

s'actualise par elle-même, ou qu'elle actualise à elle seule la puissance sensitive. La forme sensible immanente au sujet serait à la fois sensible et sentie, en puissance et en acte, sous le même rapport et vis-à-vis d'elle-même, ce qui est impossible. Par conséquent, il faut nécessairement que le terme et la cause de la sensation soient la chose extérieure, réelle et objective. L'acte de sensation est provoqué par la chose concrète comme sa cause. Le sens se réfère à cette chose sensible par le biais de la réceptivité de son processus et de la similitude qu'elle a engendrée dans le sens. C'est de manière médiatisée et indirecte que la puissance sensible tend ensuite vers la chose comme le terme de son acte d'appréhension.

Suivant ce parallélisme structurel de la puissance à son objet propre, Dietrich montre que l'intelligible en tant que tel revêt trois modalités. Au premier sens, il s'agit de la forme ou l'intention de la chose par laquelle la chose est intelligée[1]. L'espèce intelligible est purement immanente à l'âme (*apud intellectum*), aussi Dietrich ajoute qu'elle n'a pas la raison d'objet. Ceci implique que l'intention de la chose dans l'âme n'est pas l'objet propre de l'intellect, elle n'est pas l'intelligible en tant que tel. Au second sens, l'intelligible en tant que tel est la chose réelle et extérieure qui termine l'acte intellectif[2]. Au troisième sens, l'intelligible est l'être quiditatif, le fondement réel d'intelligibilité ou la raison par laquelle la chose est intelligible[3]. Cet être quiditatif est à l'intérieur de la chose et à l'extérieur de l'intellect, non seulement comme terme de l'opération, mais aussi comme cause ou raison de l'intellection. La causalité de l'intellect n'est pas intransitive pour Dietrich de Freiberg. Bien au contraire, elle est doublement réelle : de par sa référence (la chose réelle en tant que terme) et de par son contenu (l'être quiditatif des choses). L'intelligible en tant que tel n'est pas immanent au sujet connaissant : il ne subsiste pas dans l'âme sur un mode idéal, mais existe bien réellement dans le monde extérieur[4]. Autrement, l'intention de la chose, la forme universelle dans l'âme constituerait le terme de l'acte d'intelliger, alors qu'elle n'est pour Dietrich que l'intermédiaire (*qua res intelligitur*).

---

[1] DORP, V (42), p. 193 : « Similiter dicendum de eo, quod est intelligibile inquantum intelligibile, videlicet quod uno modo nominat intentionem rei sive formam apud intellectum, qua res intelligitur ; et ita non invenitur extra intellectum, nec habet rationem obiecti. »

[2] DORP, V (42), p. 193 : « Alio modo dicitur intelligibile inquantum huiusmodi res ipsa extra intellectum, inquantum ad ipsam terminatur operatio intelligibilis. »

[3] DORP, V (42), p. 193 : « Tertio modo dicitur intelligibile inquantum tale in eo, quod in ipso invenitur ratio, qua intelligatur: et hoc est, inquantum habet esse quiditativum. »

[4] Par là, Dietrich devance l'objection de l'immanence de l'objet de l'acte et de l'intransitivité de ses opérations. Celle-ci est reformulée au cours du développement : DORP, V (39), p. 192 : « Dubitatur autem super eo, quod dictum est, eandem rem fieri intellectus intelligibili operatione, quae constituitur ab aliis causis naturae. Huiusmodi enim ens praedicto modo non habet esse quiditativum, nisi inquantum est in intellectu et inquantum est intelligibile, et non habet hoc esse in se ipso extra intellectum, ut videtur : esse enim quiditativum non videtur esse nisi apud intellectum eo, quod res non habet hunc modum, nisi inquantum sibi ab intellectu determinantur propria principia huiusmodi. »

L'activité productrice de l'intellect consiste en une certaine actualisation qui n'est pas obtenue par un travail d'abstraction. Sur quoi l'intellect agent exerce-t-il son opération, sur l'intention de la chose dans l'âme produite par le travail préparateur de la cogitative, qu'il illumine afin de la rendre intelligible pour l'intellect possible ou bien directement sur la chose réelle ? Dietrich montre que l'intellect tend immédiatement vers l'étant concret qu'il intellige. Son acte intentionnel ne s'apparente pas à la réceptivité des puissances sensibles dont il est séparé et détaché. De son propre fond, l'intellect vise la chose singulière parce qu'il se définit comme la puissance des principes. L'intellect se définit comme l'*habitus* des principes en ce qu'il est essentiellement en relation avec les principes formels de la chose. Cet *habitus* est la disposition formelle de l'intellect qui est d'être en rapport avec les principes de la chose existant à même la chose réelle. Ces principes de la chose sont réels puisqu'ils sont les principes ontologiques de l'essence de l'étant considéré. L'intellect exerce son opération d'actualisation, non sur l'intention universelle, mais directement sur les principes réels de la chose concrète. Le principe formel de la chose singulière est en acte dans la nature et en puissance pour l'intellect, c'est pourquoi il requiert une certaine actualisation :

> Comme on l'a vu l'intellect a un rapport par soi à son objet, selon la raison des principes de celui-ci. Par conséquent, le rapport des principes à ce dont ils sont les principes dépend de la raison du rapport par où l'intellect vise la chose constituée à partir de ses principes. Or le rapport des principes à ce dont ils sont les principes est un rapport causal. Donc le rapport de l'intellect à cette même chose sous la raison de ses principes est également un rapport causal. […] La raison en est qu'un étant en puissance en tant que tel ne vise rien d'autre que son acte formel, vers lequel il tend comme son achèvement et comme l'acte qui détermine causalement la puissance à l'acte, et il n'en va pas autrement, pour notre propos, du rapport de l'intellect à son objet et aux principes de celui-ci, comme on l'a dit[1].

Dans le domaine de la nature, les principes de la chose physique, la forme et la matière, ne peuvent pas s'actualiser d'eux-mêmes. Ils dépendent d'une autre cause, un agent naturel, pour passer à l'existence. En ce sens, la cause efficiente produit l'être des principes essentiels de l'étant, comme nous l'avons étudié. De la même manière, l'intellect intervient sur les principes de la chose en actualisant leur être intelligible, l'être quiditatif. L'intellect possède une relation par soi, non pas directement à l'étant, mais à ses principes, et plus précisément encore à la raison propre de ces mêmes principes. Par là, il est le principe causal

[1] DORP, V (28), p. 188 : « Praeterea, sicut iam dictum est, intellectus habet per se habitudinem ad obiectum secundum rationem principiorum eius. Igitur habitudo principiorum ad id, cuius sunt principia, est de ratione habitudinis, qua intellectus respicit rem constitutam ex his principiis. Habitudo autem principiorum ad id, cuius sunt principia, causalis est. Igitur et habitudo ipsius intellectus ad huiusmodi rem sub ratione suorum principiorum est causalis. […] Cuius ratio est, quia ens in potentia inquantum huiusmodi non respicit nisi actum formalem, ad quem est sicut ad suum complementum, et actum causaliter determinantem huiusmodi potentiam ad actum ; quod in proposito non est nisi intellectus respectu sui obiecti et principiorum eius, ut dictum est. »

de la raison de la quidité des étants et de leur être quiditatif, et ce sur le mode d'une cause efficiente, comme nous le verrons. De la sorte l'intellect se dirige immédiatement vers la chose réelle, il tend de son propre fonds vers l'objet qu'il intellige. L'intellect théodoricien saisit la structure formelle des étants à même les singuliers sans passer par l'intermédiaire de l'espèce intelligible, ni présupposer l'activité des sens internes. C'est pourquoi nous pouvons qualifier la théorie de Dietrich d'intentionnalité directe, dans la mesure où l'intellect est essentiellement tourné vers les principes formels de la chose. Son acte ne se termine pas à l'espèce intelligée, et il peut en ce sens s'auto-dépasser dans la constitution quiditative des étants. En vertu d'une analogie avec la causalité naturelle, Dietrich montre que l'intellect a un accès épistémique direct au réel, dans un acte simple de saisie :

> Et cette activité se réalise sur un mode proportionné à l'opération de la nature. En effet, de même que, pour le domaine physique, la chose dans son acte formel est en soi-même le principe d'une opération causale qui se termine par soi à un étant constitué par la nature et aux principes intrinsèques de l'étant de sorte que quelque chose soit constitué, de même pour l'intellect, la forme qui est en acte est le principe de l'opération intelligible qui se termine par soi et principalement à l'étant, selon la raison de sa quidité, et aux principes de ce même étant d'après cette raison, comme à ces principes par lesquels l'étant est un quelque chose[1].

La relation de l'intellect à son objet est une relation réelle. Il se dirige immédiatement vers la chose et produit, par cet acte même et au sein de ce processus, un aspect réel ou une raison objective de la chose concrète. Nous avions vu l'identité entre *distinguere* et *efficere* en l'interprétant par la distinction intentionnelle : en distinguant les parties de la forme, l'intellect produit du même coup l'être quiditatif des choses intramondaines. Dans l'extrait précédent, le verbe *respicere* se comprend en étroite équivalence avec *determinare*, ce qui implique que l'intellect détermine réellement les principes de la quidité, du fait même qu'il les saisit intellectuellement. L'intellect fixe immédiatement les principes essentiels de la chose, et se faisant, les fige sous une autre raison, la raison de la quidité et dans un autre être, l'être quiditatif. Cette tension vers l'objet définit en propre l'intellection :

> La connaissance intellective a cette particularité propre : par son intellection, elle se porte vers la chose connue, non simplement et absolument dans la substance de la chose connue, par exemple de l'homme ou du cheval ou de la couleur, mais dans la mesure où elle intellige cette chose dans ses principes, c'est-à-dire dans la raison de la chose, ce par quoi la connaissance intellective diffère de toute autre appréhension cognitive. Par la connaissance sensitive, par l'imagination et par des connaissances semblables, on appréhende en effet l'objet selon la substance de l'objet, par exemple la couleur, le son, la forme du cercle. Mais aucun de ces

[1] DORP, V (34), p. 190 : « Est autem hic factionis modus proportionatus operationi naturae. Sicut enim apud naturam res per suum actum formalem in se ipsa est alicuius causalis operationis principium, quae operatio per se terminatur ad ens, quod constituitur per naturam, ad principia autem entis intrinseca sicut quo aliquid constituitur, sic apud intellectum forma, quae est in actu, est principium intelligibilis operationis, *quae terminatur per se et principaliter ad ens secundum rationem suae quiditatis*, ad principia autem huiusmodi entis secundum hanc rationem tamquam ad ea, quibus aliquid est. » Nous soulignons.

> objets n'est véritablement intelligé, si ce n'est dans ses principes, parce qu'intelliger est lire à l'intérieur, c'est-à-dire appréhender la chose de l'intérieur par sa raison[1].

L'intellection se distingue proprement de l'opération de la cogitative qui appréhende une forme universelle de la substance. Intelliger ne consiste pas à recevoir une espèce intelligible, mais à lire la structure formelle à même les choses[2]. De là l'intellect tire étymologiquement son nom, il intellige les choses parce qu'il lit à l'intérieur : *intus-legere*[3]. L'intellect est en tension vers les choses, et ainsi il les constitue. La saisie intuitive des choses produit leur intelligibilité constitutive. En visant les choses, l'intellect les quidifie et produit une nouvelle raison, c'est-à-dire un nouvel aspect de la chose il se réfère. La structure intelligible existe bien de manière latente et implicite dans la nature, l'opération de l'intellect consiste à la révéler. L'activité de l'intellect n'est pas pour Dietrich une abstraction, mais une intuition directe des principes de la chose. L'activité de l'intellect est un processus dynamique par où l'intellect confère aux choses leur être quiditatif. La perspective de l'intellect sur le monde produit un nouveau mode d'être qui correspond à un aspect réel de la chose concrète.

Sur ce point, la thèse de Dietrich, si novatrice qu'elle paraisse, montre de nombreux points communs avec la théorie de l'intellect d'Henri de Gand. Pour Henri de Gand,

---

[1] DVB, 1.1.3 (12), p. 58 : « Cognitio intellectiva hoc proprium habet, quod sua intellectione fertur in rem cognitam, non simpliciter et absolute in substantiam rei cognitae, puta hominis vel equi vel coloris, sed inquantum huiusmodi res intelligit in suis principiis, quod est rei ratio, per quod intellectiva cognitio differt ab omni alia cognitiva apprehensione. Sensitiva enim et imaginativa et similibus cognitionibus apprehenditur obiectum secundum substantiam obiecti, puta color, sonus, circulus. Nullum autem istorum intelligitur nisi in suis principiis, quia intelligere est intus legere, id est intus in sua ratione rem apprehendere » (trad. fr. A.-S. Robin, p. 203) ; DVB, 3, 2, 9,7 (3), p. 98 : « Secundum quoad gradum et ordinem naturae in isto genere est hoc, quod invenitur in eo processus et constitutio ex aliquibus principiis, quale est cognitivum seu conceptivum nostrum quoad intellectum possibilem, cui per se proprium est intelligere, id est intus legere, sic, ut non nisi in suis principiis rem apprehendat, quae principia sunt principia secundum formam, id est partes formae, quae sunt ante totum secundum Philosophum in VII *Metaphysicae*, ut animal, rationale, quae proportionaliter se habent in hoc genere entium sicut principia compositionis naturae apud naturam. »

[2] DII, III, 17 (1), p. 190 : « Universaliter enim loquendo nullum incomplexum inquantum huiusmodi potest esse obiectum intellectus, quamvis etiam aliquod incomplexum abstrahatur ab omnibus particularibus ut homo ab omnibus particularibus hominibus et ab omni forma et accidentibus extrinsecus disponentibus, quod est separare intentionem rei a suo idolo, quod est opus cogitativae virtutis in nobis, quae est virtus distinctiva. Intelligere enim non est apprehendere rem quocumque modo, sed intelligere est rem aliquam intus legere » ; DII, III, 26 (5), p. 200 : « Intellectus autem possibilis non apprehendit aliquam rem intellectualiter et vere nisi in sua ratione, et sic intelligit, id est intus legit, rem quamcumque. Ad hoc autem consequens est, ut etiam ipsam rationem intellectualiter apprehendat, inquantum est principium intelligendi » ; DII, III, 34 (7), p. 206 : « Sic enim res proprie intelligitur, id est intus legitur » ; DII, III, 35 (2), p. 207 : « Assumatur autem ad talium evidentiam hoc, quod supra dictum est, scilicet quod omne, quod intelligitur, non intelligitur nisi in sua ratione, quia hoc est intelligere, id est intus legere, quod proprium est intellectus, sicut et nomen ipsum praetendit. »

[3] Thomas d'Aquin, ST, II-II, qu. 8, a. 1, corp., éd. Leonine, p. 66 : « Respondeo dicendum quod nomen intellectus quandam intimam cognitionem importat : dicitur enim intelligere quasi intus legere » ; DV, q. 1, a. 12, corp., éd. Léonine, 1970, p. 35 : « Dicendum, quod nomen intellectus sumitur ex hoc quod intima rei cognoscit ; est enim intelligere quasi intus legere : sensus enim et imaginatio sola accidentia exteriora cognoscunt ; solus autem intellectus ad interiora et essentiam rei pertingit » ; DV, 15, a. 1, corp., p. 480 : « Intellectus enim simplicem et absolutam cognitionem designare videtur ; ex hoc enim aliquis intelligere videtur quod intus in ipsa rei essentia veritatem quodammodo legit. »

l'intention (*intus-tensio*) porte directement l'intellect vers l'intérieur les choses[1]. La distinction intentionnelle que réalise l'intellect correspond à la fois à un acte subjectif et à une raison objective dans la chose. Il est intéressant de noter que, pour Henri de Gand, une telle intention produite par l'intellect n'est pas pour autant une chose de seconde intention[2]. Par là, il ouvre la voie à la thèse de Dietrich selon laquelle l'intellect peut opérer un rôle constitutif à l'égard des choses de première intention. Chez Dietrich de Freiberg, l'intellect actualise la structure du réel dans la tension par laquelle il la vise, et du côté du corrélat objectif de l'acte intellectif, ce qui est engendré correspond bien un aspect ou une raison réelle. Il ne s'agit donc pas d'une simple perspective sur les étants, puisque cet acte cause un aspect réel de la chose. Par là, les modes d'intelliger ne sont pas parallèles aux modes d'être, puisqu'en intelligeant, l'intellect produit un nouveau mode d'être à même les étants extramentaux. L'opération intellective ne consiste pas à projeter de son propre fond les structures et les schèmes intelligibles qu'elle précontient sur un monde sensible opaque et confus. À cet égard, le domaine naturel n'est pas totalement informe : les choses physiques possèdent une forme substantielle et la nature détient bien un pouvoir de distinction : le principe d'individuation des particuliers. L'activité de l'intellect revient à éclairer les distinctions, présentes de manière potentielle dans la nature qu'il actualise par cette illumination[3].

Cependant la manière dont l'intellect, impassible, simple et séparé peut se diriger vers les choses extérieures demeure problématique. Et bien plus, comment l'acte universel de l'intellect peut-il tendre précisément vers un homme ou un chien, et se référer à ce chien-ci plutôt que ce chien-là ? L'intellect peut-il surmonter l'écart entre l'âme et les choses concrètes dans sa tension constitutive ? Dietrich de Freiberg désigne l'acte de l'intellect par le verbe *respicere*, ce qui indique que l'intellect se tourne vers les singuliers dans un acte de saisie ou de visée intuitive. Cependant, si la chose sensible n'est pas cause de l'intellection, de quelle façon l'acte intellectif peut-il s'y rapporter comme à son terme ? Bien que les auteurs franciscains ne soient presque jamais cités dans les œuvres de Dietrich[4], sa théorie de l'acte

---

[1] Henri de Gand, *Quodl*., V, qu. 6, éd. I. Badius, 161rL : « Unde dicitur intentio quasi intus tensio, eo quod mens conceptu suo in aliquid quod est in re aliqua determinate tendit et non in aliquid aliud quod est aliquid eiusdem rei, ut sic super idem in re per intellectum, cuius est dividere ea quae sunt idem in re, formentur diversi conceptus, ut de diversis penses conceptum mentis, eisdem autem in re. »

[2] Henri de Gand, *Quodl*., V, qu. 6, éd. Badius, f° 161 rL : « Intentio autem hic appellatur non id quod dicitur intentio secunda […] et talia quae dicituntur intentiones non nisi quia opus intellectus sunt […] Sed appellatur hic intentio aliquid pertinens realiter ad simplicitatem essentiae alicuius, natum praecise concipi absque aliquo alio a quo non differt re absoluta, quod similiter pertinet ad eandem. »

[3] Henri de Gand, *Summa*, art. I, qu. 1, p. 28 : « Ideo dicitur intelligere quasi "ab intus legere" ».

[4] À la notable exception de la *Quaestio utrum substantia spiritualis sit composita ex materia et forma*, éd. Mojsisch.

intentionnel de l'intellect vers son objet peut être rapprochée de la position de Pierre de Jean Olivi[1]. Dietrich partage avec Olivi le refus de penser l'appréhension intellective sur un modèle passif, issu de l'analogie avec la sensation. La connaissance ne s'opère pas par assimilation entre le connu et le connaissant. Pour Olivi, l'intellect est une pure activité qui possède un accès immédiat et direct au réel. L'objet n'exerce aucune influence causale sur l'esprit. L'intentionnalité de l'intellect chez Dietrich semble être redevable d'une lecture des thèses de Pierre de Jean Olivi qui montrent que l'esprit tend vers le monde par un certain *aspectus*. C'est en vertu d'une attention spirituelle que l'intellect vise la chose intelligible[2]. Ce regard intellectuel explique la présence de l'intelligible à l'intellect. L'attention active engendre la présence[3] de l'objet pensé dans l'âme. De manière autonome vis-à-vis de la sensation, l'intellect produit à la fois son acte et son contenu objectif[4]. Or les difficultés de la thèse d'Olivi qui justifie par la notion d'*aspectus*, par un regard, par une certaine attention, ce qu'il s'agit proprement de démontrer, à savoir comment l'intellect peut tendre vers une chose précise comme son terme, s'appliquent au texte Dietrich qui laisse obscure et inexpliquée la manière dont l'intellect peut se concentrer et fixer une seule chose distincte. Il y a chez Olivi une certaine circularité dans la définition puisque l'intentionnalité s'explique par l'attention que l'intellect porte à l'objet, et cette même attention par le fait que l'intellect tende vers la chose[5]. En effet, l'attention se définit comme le fait d'être dirigé vers un objet, et c'est par cette même attention qu'Olivi justifie la manière dont l'intellect engendre son propre objet. La connaissance est chez Olivi une relation à deux termes où la chose réelle est la cause

---

[1] Ce parallèle entre Pierre de Jean Olivi et Dietrich de Freiberg a fait l'objet des analyses approfondies de D. Perler, in *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, p. 107-184 et *Théories de l'intentionnalité au moyen âge*, Paris, Vrin, 2003, p. 43-106. Sur la théorie de la connaissance olivienne : W. Hoeres, « Der Begriff der Intentionalität bei Olivi », *Scholastik* 36, 1961, p. 23-48 ; K. H. Tachau, *Vision and Certitude*, p. 39-54 ; L. Spruit, *Species Intelligibilis*, p. 215-224 ; R. Pasnau, *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, Cambridge M. A., Cambridge University Press, 1997, en particulier p. 67-69, p. (130-134), p. (168-181), p. (236-247) ; D. Perler, « Essentialism and Direct Realism : Some Late Medieval Perspectives », *Topoi*, 19, Kluwer Academic Publishers, The Netherland, 2000, p. 111-122.

[2] Pierre de Jean Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, qu. 59, éd. B. Jansen, Florence, Quaracchi, vol. II, p. 543 : « Aspectum autem hic voco conversionem virtualem seu intentionalem potentiae ad obiectum. »

[3] Sur la notion de présence de l'objet par l'acte intentionnel, voir J. Biard : « Intention et présence : la notion de *praesentialitas* au XIV^e^ siècle », in D. Perler (dir.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality,* Brill, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2001, p. 265-282.

[4] *In II Sent*, qu. 72, p. 22-23 et p. 36 : « Sic, quia vis cognitiva generat actum cognitivum cum quadam informativa imbibitione actus ad obiectum et cum quadam sigillari et viscerali tentione obiecti, idcirco eo ipsu sic gignitur, fit ipsa similitudo et sigillaris obiecti. »

[5] Pierre de Jean Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, qu. 73, éd. B. Jansen, Florence, Quaracchi, vol. III, p. 66-67 : « Quando enim sic aspiciat obiectum quod tota inclinatio et independentia perfecte quiescit et stabilitur, et tota eius capacitas ex cognitiva apprehensione obiecti repletur et occupatur, et hoc sic quod non praevalet aliquid aliud aspicere ultra : tunc dicitur perfecte figi et terminari in illo obiecto. »

terminale, le terme, de l'acte d'intelliger[1]. L'acte d'intelliger est le principe formel de cette activité qui doit se terminer à la chose, car il est impossible que l'intentionnalité de l'intellect n'ait pas de terme réel[2]. C'est par cette attention spirituelle que l'intellect se réfère directement un objet. Dans la connaissance, l'acte de l'intellect a une extension réelle, mais non au sens d'une réalité physique ou matérielle. Olivi refuse toute réification ou spatialisation du connaître, et il fait davantage ressortir le dynamisme par lequel la puissance intellective tend vers un objet[3]. C'est par distinction entre l'attention virtuelle et actuelle qu'Olivi explique l'intellection de la chose réelle : la pure structure cognitive, le simple fait de se diriger vers quelque chose s'actualise en présence d'un objet précis[4]. La manière dont l'attention virtuelle devient actuelle et intellige en acte son objet demeure, sans l'efficience de l'objet sur la puissance, quelque peu mystérieuse[5]. Il faudrait alors comprendre l'intellection chez Olivi sur le modèle de la projection d'un faisceau lumineux ou d'un trait de lumière qui rencontrerait un objet, et en causerait la présence actuelle.

Néanmoins la position d'Olivi est beaucoup plus radicale que celle de Dietrich dans son rejet des espèces. Le franciscain refuse que les espèces sensibles soient la cause efficiente de la sensation[6], d'où le fait que l'intentionnalité soit du côté de l'âme tout entière, y compris du côté des puissances inférieures. Il concède certes un rôle indirect aux choses concrètes, dans la *via colligantiae* qui excite la sensation et l'intellection. Dietrich, par contre, admet tout à fait l'existence des espèces du niveau sensible de la perception jusqu'au niveau rationnel de la connaissance cogitative qui produit une intention universelle de la chose dans l'âme. À ce

---

[1] *In II Sent*, qu. 72, tome 3, p. 10 : « Secundo est praenotandum quod licet obiectum, pro quanto solum terminat aspectum virtutis cognitivae et suae actualis cognitionis, non habeat simpliciter et proprie rationem efficientis, quia formalis terminatio praedicti aspectus non est aliqua essentia realiter differens ab ipsu aspectu et saltem non est influxa vel educta ab obiecto, in quantum est solum terminus ipsius aspectus et actus cognitivi » ; *In II Sent.*, qu. 74, tome 3, p. 113 : « Dico quod actus cognitivus efficiuntur a potentia, non tamen per solam nudam essentiam eius, immo in omnibus exigitur actualis aspectus super obiectum actualiter terminatus […] Et ideo, quando res exterior per se non obicitur aspectui, oportet quid loco rei obiciatur aspectui aliqua species memorialis, quae non est principium actus cognitivi nisi solum per modum obiecti terminativi et repraesentativi ».

[2] *In II Sent*., qu. 74, tome 3, p. 115 : « Omnis aspectus ad objectum directus terminatur necessario in aliquo, non enim potest aspicere nihil nec terminari in nihilo. Oportet etiam quaod illud quo terminatur sibi sit praesens, ita quod vitualiter attingatur ab ipso aspectu. »

[3] *In II Sent*., qu. 72, p. 9-10 : « Quantumcumque potentia cognitiva per habitum et species ab actione cognitiva differentes sit informata, non potest in actionem cognitivam exire, nisi prius intendat actualiter in obiectum, ita quod aspectus suae intentionis sit actualiter conversus et directus in illud. »

[4] *II Sent*., qu. 58, ad. 4, p. 486-487 : « Virtus aliqua potest esse praesens alicui aut essentialiter aut vitualiter, hoc est dictu, quod potest esse praesens alicui per hoc quod sua essentia est vere iuxta istum aut per hoc quod aspectus suae virtutatis ita efficaciter est directum in ipsum acsi realiter attingeret ispum. »

[5] *In II Sent*., qu. 72, p. 35 : « Nam actus et aspectus cognitivum figitur in obiecto et intentionaliter habet ipsum intra se imbibitur ; propter quod actus cognitivus vocatur apprehensio et apprehensiva tentio obiecti. »

[6] *In II Sent*., qu. 58, p. 467 : « Quia ad minus secundum hanc viam sequetur quod sola virtus activa ipsius potentiae sit causa effectiva ipsius actus. »

titre, sa position est plus proche de celle d'Henri de Gand qui rejette les espèces uniquement pour l'intellection[1]. De plus, l'explication d'Olivi de l'intellection par une attention soit virtuelle, soit actuelle, diffère de celle de Dietrich. Chez ce dernier, l'actualité et la virtualité ne sont pas du côté du sujet pensant, mais de la chose qui contient toujours déjà son intelligibilité et la raison de sa quidité de manière virtuelle. La connaissance intellective engendre chez Olivi la présence de l'objet à l'esprit, l'intellect engendre sa propre espèce. Chez Dietrich par contre, l'être quiditatif des choses est en puissance dans le réel, à même la chose. La chose n'est pas simplement que la cause terminative de l'acte intellectif car elle possède de manière potentielle la raison de la quidité. Le contenu intelligé est chez Dietrich extérieur à l'esprit[2]. Par conséquent, le pouvoir constitutif de l'intellect se limite à actualiser ce qui était déjà en puissance dans le réel. Puisque Dietrich ne cite jamais nommément Olivi, il est impossible de savoir l'étendue de la connaissance qu'il avait des thèses de ce dernier. Leurs similarités pourraient tout autant venir du fait que leur thèse ont une même source, l'autorité d'Augustin[3], dont la théorie de la vision intellectuelle œuvre comme dénominateur commun.

c) Contre une théorie représentationnelle de la connaissance

Le point partagé par Pierre de Jean Olivi et Dietrich de Freiberg réside dans leur refus de concevoir l'appréhension intellective sur le modèle d'une représentation. Ceci se fonde chez Dietrich sur la théorie de la causalité intellective comme cause totale, en son ordre, de

---

[1] Henri de Gand, *Summa*, qu. 2, a. 3.

[2] Nous avions souligné que la chose est l'intelligible en tant qu'intelligible, non seulement comme terme objectif de l'acte intellectif, mais aussi comme cause (V, 34), dans la mesure où la chose possède déjà la raison sous laquelle elle sera intelligée, mais de manière virtuelle. La chose réelle n'est pas chez Dietrich uniquement le terme et la cause terminative de l'acte intentionnel. Elle en est également le principe en puissance, ce sans quoi l'être quiditatif ne saurait correspondre à un aspect réel dans la chose. C'est ce que Dietrich démontre dans la réponse à l'objection que nous avons traitée : DORP, V (57), p. 198 : « Ad hoc autem, quod tertio inducitur, scilicet quod per intellectum nihil ponitur in re extra, dicendum, sicut patet ex praedictis, quod una et eadem res secundum se totam ex diversis genere causis aliquando produci habet, secundum quod alterius rationis principia a diversis causis sibi determinantur ; et secundum hoc non unius rationis est res secundum ordinem ad diversas sui causas. Unde quamvis intellectus non constituat rem ipsam nec faciat aliquid in re extra secundum hanc rationem, qua est ens naturae, secundum quam dependere habet a principiis naturae, constituit tamen hanc eandem rem secundum hanc rationem, qua est quid et habet esse quiditativum ex propriis sui generis principiis, ut homo ex animali et rationali, qui etiam praeter intellectum est ens naturae. »

[3] On trouve une occurrence de cette utilisation du verbe *aspicere* attribué à l'âme, dans Augustin, *Soliloques*, I, chp. 6, PL XXXII, p. 875 : « Ut oculos sanos habeat, ut aspiciat, ut videat ». Cette définition de l'intellection comme vision directe provient de la théorie augustinienne de l'*acies mentis*, ou *acies animus/animae*, *oculus mentis*, expressions qui qualifient l'intuition immédiate de Dieu.

l'étant. De même, le fait que l'intellect soit cause par essence de l'intelligible, interdit qu'il intellige par des intermédiaires. En effet, une cause essentielle agit sans moyen terme[1], par conséquent l'intellect agit directement sur la chose réelle, sans passer par les intermédiaires des espèces intelligibles. La théorie de la connaissance d'Olivi est consacrée à la réfutation de la représentation par les similitudes dans l'âme. Les espèces intelligibles sont rejetées au motif qu'elles forment un écran qui voile l'appréhension réelle de la chose[2]. La similitude définit une relation, par conséquent l'intellect serait alors en rapport à l'espèce intelligible sans jamais avoir d'accès épistémique direct à la chose[3]. La critique par Olivi des espèces intelligibles est radicale : il souligne que de telles médiations encourent une régression à l'infini dans la représentation menant au scepticisme. L'âme serait alors purement enclose sur elle-même sans jamais être certaine de connaître en vérité les choses mondaines. Sa critique des espèces intelligibles est double : premièrement, Olivi émet de sérieux doutes quant à la capacité représentative des images dans l'âme, deuxièmement, il montre que dans le cas où l'intellection s'opèrerait par espèces, celles-ci seraient l'objet premier de l'intellect, qui n'aurait par conséquent aucune saisie du réel[4]. Les raisons de la réfutation olivienne sont donc d'ordre épistémologique car elles tiennent à sa théorie de la science. La critique de Dietrich porte sur deux plans : structurel, quant au rapport de l'intellect et son objet, et ontologique, sur le mode d'être des objets intelligibles. L'enjeu prioritaire de Dietrich n'est pas tant de réfuter le scepticisme que d'assurer à l'intellection une causalité réelle à l'égard d'un objet, qui correspond à un étant et une chose de première intention. Sa thèse dépend plutôt d'une théorie de l'être que d'une doctrine du savoir. Sa noétique s'inscrit en faux contre une théorie représentationaliste qui vide le domaine des objets produits par l'intellect de toute essence en

[1] *Liber de causis*, prop. 19 (20), § 159, éd. Pattin, p. 90-91: « Redeamus ergo et dicamus quod inter omnes agens, quod agit per esse suum tantum, et inter factum suum non est continuator neque res alia media. Et non est continuator inter agens et factum esse nisi additio super esse, scilicet quando agens et factum sunt per instrumentum et non facit per esse suum et sunt composita. »

[2] Olivi, *In II Sent*., qu. 58 ad. 14, p. 469 : « Si aliquid alius interponeretur inter aspectum potentiae et ipsum objectum, illud potius velaret rem et impediret eam praesentialiter aspici in se ipsa quam ad hoc adiuvaret » .

[3] *In II Sent*., qu. 74, p. 123 : « Aut aspectus sic intendet in speciem quod non transeat ultra ad aspiciendum obiectim aut sic quod transeat ultra. Si primo modo, ergo res non videbitur in se, sed solum videbitur eius imago acsi esset ipsa res. »

[4] *In II Sent*., qu. 58, ad. 14, p. 469 : « Praeterea, illud ad quod aspiciendum potentia convertitur, ab ipsa potentia apprehenditur et cognoscitur tanquam eius obiectum. Si igitur aspicit ipsam speciem, ergo cognoscit eam tanquam suum obiectum, et si primo aspicit eam, ita quod primo terminatur in eam, aspectus suus erit eius primum cognitum tanquam eius primum obiectum, ut sit ipsa semper primo cognoscereums speciem quam ipsam rem obiectam. »

les considérant seulement dans l'appréhension subjective[1]. La théorie représentationnelle prive le connaître de tout ancrage réel.

On peut cependant légitimement se demander à qui s'oppose Dietrich. Quelle théorie est visée sous la formulation de la deuxième objection au pouvoir constitutif de l'intellect ? À première vue, cette objection prend une teinte antithomiste. En effet, une théorie de la représentation affleure dans la gnoséologie de Thomas d'Aquin où la connaissance s'opère bien par l'assimilation du connu au connaissant. L'intelligible est alors dans l'âme humaine[2] et il revêt un mode d'être intentionnel, spirituel ou immatériel. Ceci s'adosse sur la théorie du double mode d'être de la forme, qui existe d'une part dans son être matériel et réel dans la nature, et d'autre part, dans l'intellect sous la forme d'une espèce intelligible immatérielle[3]. Pour Thomas, l'objet propre de l'intellect est la quidité, l'essence des choses réelles qui peut être appréhendée qu'en vertu d'une certaine similitude[4]. Cette similitude de la chose dans l'âme est une espèce intelligible, dématérialisée et dépouillée de toutes ses conditions individualisantes par le travail d'abstraction de l'intellect agent, qui l'universalise de ce fait[5].

---

[1] L'objection s'énonce en des termes très proches de ceux employés à propos des condamnations sur le temps et l'éviternité. Voir D. Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, proposition 200, p. 140 : « Quod euum et tempus nichil sunt in re, set solum in apprehensione. »

[2] ST, I, qu. 16, art. 1 : « Cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente ».

[3] *In De anima*, II, 12 : « Ipsa autem natura cui advenit intentio universalitatis, puta natura hominis, habet duplex esse : unum quidem materiale secundum quod est in materia naturali, aliud autem immateriale, secundum quod est in intellectu » ; CG, I, 53 : « Et ut ab intellectu nostro ad divini intellectus cognitionem, prout est possibile, procedamus, considerandum est quod res exterior intellecta a nobis in intellectu nostro non existit secundum propriam naturam, sed oportet quod species eius sit in intellectu nostro, per quam fit intellectus in actu. Existens autem in actu per huiusmodi speciem sicut per propriam formam, intelligit rem ipsam. Non autem ita quod ipsum intelligere sit actio transiens in intellectum, sicut calefactio transit in calefactum, sed manet in intelligente : sed habet relationem ad rem quae intelligitur, ex eo quod species praedicta, quae est principium intellectualis operationis ut forma, est similitudo illius. »

[4] CG, II, 77 : « Omnis cognitio fit secundum similitudinem cogniti ad cognoscentem » ; *Quodl.,* VIII, qu. 2, art. 2 : « Sed intellectus cognoscit ipsa naturam et substantiam rei, unde species intelligibilis est similitudo ipsius essencie rei et est quodam modo ipsa quiditas et natura rei secundum esse intelligibile, non secundum esse naturale prout est in rebus ; et ideo omnia que non cadunt ab sensu et imaginatione, set sub solo intellectu, cognoscuntur per hoc quod essencie vel quidditates eorum sunt aliquo modo in intellectu ».

[5] *In De anima*, II, 12, 5 : « Circa ea vero quae hic dicuntur, considerandum est, quare sensus sit singularium, scientia vero universalium; et quomodo universalia sint in anima. Sciendum est igitur circa primum, quod sensus est virtus in organo corporali; intellectus vero est virtus immaterialis, quae non est actus alicuius organi corporalis. Unumquodque autem recipitur in aliquo per modum sui. Cognitio autem omnis fit per hoc, quod cognitum est aliquo modo in cognoscente, scilicet secundum similitudinem. Nam cognoscens in actu, est ipsum cognitum in actu. Oportet igitur quod sensus corporaliter et materialiter recipiat similitudinem rei quae sentitur. Intellectus autem recipit similitudinem eius quod intelligitur, incorporaliter et immaterialiter. Individuatio autem naturae communis in rebus corporalibus et materialibus, est ex materia corporali, sub determinatis dimensionibus contenta: universale autem est per abstractionem ab huiusmodi materia, et materialibus conditionibus individuantibus. Manifestum est igitur, quod similitudo rei recepta in sensu repraesentat rem secundum quod est singularis; recepta autem in intellectu, repraesentat rem secundum rationem universalis naturae : et inde est, quod sensus cognoscit singularia, intellectus vero universalia, et horum sunt scientiae. »

Il s'agit d'une certaine image universelle qui représente la chose réelle[1]. Thomas d'Aquin s'appuie sur l'affirmation d'Aristote selon lequel ce n'est pas la pierre qui est dans l'âme, mais l'espèce intelligible, la forme, de la pierre[2], pour fonder une théorie représentationaliste de la connaissance[3]. La connaissance s'opère par l'intermédiaire des espèces intelligibles. L'intellect a accès aux choses par le biais des répliques et des doublons dématérialisés qu'il engendre. Le mode d'être de ces entités intermédiaires entre l'intellect et les choses est l'immanence psychique : elles subsistent dans l'esprit de celui qui les conçoit et leur existence est cette inhérence intentionnelle. Selon cette doctrine, la connaissance des choses serait indirecte et médiatisée par les espèces intelligibles. Qui plus est, l'objet premier de l'intellect ne serait pas la chose concrète, le singulier existant, mais l'espèce intelligible à partir de laquelle l'intellect agent actualise l'intellect possible qui produit un verbe, un certain concept mental. Les termes de *verbum cordis*, *verbum mentis*, *conceptus*, *conceptio*, *intentio intellectae* sont en étroite équivalence dans les textes de Thomas[4]. Par conséquent, il semble bien que ce qu'intellige l'intellect possible actualisé est ce concept universel des choses, et il s'agit à ce stade également d'une certaine représentation universelle des choses concrètes[5]. Si

---

[1] DV, qu. 2, a. 5, ad. 7 : « Dicendum quod hoc modo aliquid cognoscitur, secundum quod est in cognoscente repraesentatum, et non secundum quod est in cognoscente existens. Similitudo enim in vi cognoscitiva existens non est principium cognitionis rei secundum esse quod habet in potentia cognoscitiva, sed secundum relationem quam habet ad rem cognitam. Et inde est quod non per modum quo similitudo rei habet esse in cognoscente, res cognoscitur, sed per modum quo similitudo in intellectu existens est repraesentativa rei ».

[2] *In De anima*, III, 7 : « Non autem anima est ipsa res, sicut illi posuerunt, quia lapis non est in anima, set species lapidis ; et per hunc modum dicitur intellectus in actu esse ipsum intellectum in actu, in quantum species intellecti est species intellectus in actu. »

[3] L'interprétation de la noétique de Thomas d'Aquin comme une théorie de la représentation ne va pas sans poser de nombreux problèmes. Loin de faire l'unanimité des chercheurs, elle est au contraire vivement discutée. Parmi les tenants de la thèse « représentationaliste », on peut citer : C. Panaccio, « From Mental World to Mental Langage », *Philosophical Topics* 20/2, 1992, p. 125-201 ; *Id*., « Aquinas on Mental Representation », in D. Perler (dir.), *Ancient and Medieval Theories on Intentionality*, p. 185-201, et même si sa position est plus nuancée, refusant d'attribuer à Thomas un représentationalisme « idéaliste », R. Pasnau, *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, p. 195-213. Sur le sujet de la représentation mentale : M. Tweedale, « Mental Representations in Later Medieval Scholasticism », in J.-C. Smith (dir.), *Historical Foundations of Cognitive Science*, Dordrecht, Kluwer, 1990, p. 35-51 ; P. King, « Rethinking Representation in the Middle Ages : A Vade-Mecum to Mediaeval Theories of Mental Representation », in H. Lagerlund (dir.), *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*, Aldershot, Ashgate, 2007, p. 63-80. Un excellent panorama de la controverse et des diverses options interprétatives est donné par J. E. Brower, S. Brower-Toland, « Aquinas on Mental Representation. Concepts and Intentionality », *Philosophical Review*, 117, n° 22, 2008, p. 193-243.

[4] ST, I, qu. 27, art. 1, corp. : « Et hoc maxime patet in intellectu, cuius actio, scilicet intelligere, manet in intelligente. Quicumque enim intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae, ex vi intellectiva proveniens, et ex eius notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat, et dicitur verbum cordis, significatum verbo vocis. »

[5] CG, I, 53 : « Haec autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili quae facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium : licet utrumque sit rei intellectae similitudo. Per hoc enim quod species intelligibilis quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem : quia quale est unumquodque, talia operatur. Et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando huiusmodi intentionem, rem illam intelligat » ; ST, I, qu. 3, art. 3 : « Verbum autem

l'espèce intelligible formée par l'intellect agent est le principe de l'intellection et son intermédiaire, le concept ou le verbe mental, engendré par l'intellect possible en acte se présente quant à lui comme le terme du processus d'intellection. La noétique thomasienne ménage un accès indirect aux choses concrètes, par le processus de réception qui garantit le contact premier avec l'objet, cause de la sensation et par le truchement des similitudes intentionnelles qui renvoient de manière seconde aux étants[1]. L'intellection demeure cependant un processus intransitif dont l'objet se situe dans l'âme du sujet connaissant. L'intellect intellige par concepts et saisit la chose réelle de manière détournée ; son objet premier de son acte de saisie demeure la similitude intentionnelle qu'il a produite. Les deux points qui caractérisent la théorie de Thomas d'Aquin sont la similitude formelle entre l'entité mentale et la chose réelle[2], et l'inhérence intentionnelle des concepts.

Il est possible d'émettre des doutes légitimes sur le fait qu'une telle objection fasse référence à la théorie de la connaissance de Thomas d'Aquin. Il est délicat de déduire que la démonstration du *De origine* soit une pointe implicitement tournée contre le Docteur Angélique dans un traité qui ne comprend par ailleurs aucune charge antithomiste. Il semble plutôt qu'elle vise plutôt un certain thomisme, c'est-à-dire une certaine interprétation des écrits de Thomas d'Aquin, et une reprise de ses thèses par des auteurs contemporains de Dietrich qu'il est difficile de démasquer. La formulation concise de l'objection ne rend pas droit à la théorie de la connaissance de Thomas qui décrit une connaissance des choses réelles. L'idée que Thomas d'Aquin propose une théorie représentationnelle de la connaissance a même été vivement critiquée[3]. Sans prétendre restituer le débat dans sa

---

in mente conceptum, est repraesentativum omnis eius quod actu intelligitur. Unde in nobis sunt diversa verba, secundum diversa quae intelligimus. »

[1] DV, qu. 4, art. 2, ad. 3 : « Dicendum, quod conceptio intellectus est media inter intellectum et rem intellectam, quia ea mediante operatio intellectus pertingit ad rem. Et ideo conceptio intellectus non solum est id quod intellectum est, sed etiam id quo res intelligitur ; ut sic id quod intelligitur, possit dici et res ipsa, et conceptio intellectus ».

[2] *In I Sent.*, d. 34, qu. 3, art. 3, ad. 4 : « Dicendum, quod est quaedam assimilatio secundum convenientiam in natura; et sic est major assimilatio intellectus nostri ad divina quam ad sensibilia; sed haec non est illa quae requiritur ad scientiam. Est etiam quaedam assimilatio per informationem, quae requiritur ad cognitionem; sicut visus assimilatur colori, cujus specie informatur pupilla. Haec autem informatio non potest fieri in intellectu, secundum viam naturae, nisi per species abstractas a sensu : quia, sicut dicit philosophus, sicut se habet color ad visum, ita phantasmata ad intellectum; et ideo constat quod hoc modo intellectus magis potest assimilari sensibilibus quam divinis. »

[3] Parmi les partisans en faveur d'un réalisme noétique chez Thomas d'Aquin : A. Hayen, *L'intentionnel selon Saint Thomas*, Paris, Déclée de Brower, 1954 ; É.-H. Wéber, « Verbum », in *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. II, *Notions philosophiques*, PUF, 1990, t. 2, p. 2709-2711 ; A. Kenny, *Aquinas on Mind*, London, Routledge, 1993 ; N. Kretzmann, « Philosophy of Mind », in N. Kretzmann, E. Stump (dir.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 128-156 ; S. MacDonald, « Theory of Knowledge », *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 160-197 ; J. Haldane, « Mind-World Identity and the Anti-Realist Challenge », in J. Haldane, C. Wright (dir.), *Reality, Representation and Projection*,

complexité, nous voudrions insister sur deux points. Premièrement, que la connaissance chez Thomas n'est pas absolument intransitive, entres autres raisons, parce que le concept n'est pas l'objet premier de l'intellect ; deuxièmement, parce que même si elle maintient bien une certaine représentation des choses dans l'intellect, cela n'entraîne pas pour autant que la connaissance soit indirecte[1].

Tout d'abord, Thomas traite de l'objet premier de l'intellect : l'intellect intellige-t-il les espèces intelligibles qui représentent le réel ou ne sont-elles que des intermédiaires pour saisir les choses concrètes ? Pour y répondre, il distingue ce qui est connu (*id quod cognoscitur*) de ce par quoi il est connu (*id quo cognoscitur*)[2]. Si on affirme que les espèces intelligibles et le verbe mental sont l'objet premier de l'intellect, on encourt le risque du relativisme et du scepticisme. Par conséquent, ces espèces ne sont pas les intelligibles en tant que tels, mais des intermédiaires et des véhicules qui rendent l'intellection des choses possibles. L'espèce intelligible a un rôle purement transitif, elle ne se donne pas elle-même à connaître, mais donne la chose réelle à connaître par son biais. Thomas d'Aquin refuse tout idéalisme et défend un réalisme modéré selon lequel l'intellect connaît la chose extérieure, par le moyen de l'espèce intelligible. Selon la formule frappante du *De potentia* : la forme de l'intellect, c'est la chose intelligée[3]. À plusieurs endroits de son œuvre, il s'oppose fermement à l'idée que l'espèce sensible, le concept dans l'âme, est ce qui est intelligé, et il impute cette

---

New York, Oxford University Press, 1993, p. 15-36 ; L. Spruit, *Species Intelligibilis. From Perception to Knowledge*, p. 156-170 ; A. de Libera, *La Querelle des universaux*, Paris, Seuil, 1996, p. 262-277 ; D. Perler, « Essentialism and Direct realism. Some Late Medieval Perspectives. », *Topoi*, 19, 2000, p. 111-122 ; *Id*., *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Frankfurt, Klostermann, 2002, p. 80-89 ; E. Stump, *Aquinas*, New York, Routledge, 2003, p. 244-276.

[1] C. Michon défend l'idée que la théorie de Thomas d'Aquin est bien représentationaliste, sans que cela n'implique pour autant que la connaissance des choses soit indirecte : C. Michon, « Les représentations rendent-elles indirecte la connaissance des choses ? », in J. Biard (dir.), *Le Langage mental du Moyen Âge à l'Âge classique*, Louvain, Peeters, 2009, p. 45-60.

[2] Thomas d'Aquin, ST, I, qu. 85, art. 2, ad contra, p. 333 et resp., p. 333-335 : « Species intelligibilis se habet ad intellectum, sicut species sensibilis ad sensum. Sed species sensibilis non est illud quod sensitur, sed magis id quo sensus sentit. Ergo species intelligiblis non est quod intelligitur actu, sed id quo intelligit intellectus […] Unde similitudo rei visibilis est secundum quam visus videt ; et similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit » ; *In Arist. De anima*, III, 2, p. 213 : « Manifestum est etiam, quod species intelligibiles, quibus intellectus possibilis fit in actu, non sunt objectum intellectus. Non enim se habent ad intellectum sicut quod intelligitur sed sicut quo intelligit » ; CG, II, 75, p. 474 : « Secunda vero ratio ipsius deficit, ex hoc quod non distinguit inter id quo intelligitur, et id quod intelligitur. Species enim recepta in intellectu possibili non habet se ut quod intelligitur. Cum enim de his quae intelliguntur sint omnes artes et scientiae, sequeretur quod omnes scientiae essent de speciebus existentibus in intellectu possibili. Quod patet esse falsum : nulla enim scientia de eis aliquid considerat nisi rationalis et metaphysica. Sed tamen per eas quaecumque sunt in omnibus scientiis cognoscuntur. Habet se igitur species intelligibilis recepta in intellectu possibili in intelligendo sicut id quo intelligitur, non sicut id quod intelligitur : sicut et species coloris in oculo non est id quod videtur, sed id quo videmus. Id vero quod intelligitur, est ipsa ratio rerum existentium extra animam: sicut et res extra animam existentes visu corporali videntur. »

[3] *De pot*., qu. 8, a. 1, co.

conception pernicieuse aux averroïstes[1]. La théorie de la connaissance de Thomas d'Aquin ne conçoit pas l'espèce intelligible autrement que comme le principe de l'opération intellective, par où la chose réelle est intelligée. Pour établir la référence réelle du connaître, Thomas met en place une identité entre la forme de la chose dans l'âme et dans la nature. Il s'agit de la même forme qui revêt deux modes d'être[2]. L'espèce intelligible est principe de la connaissance en vertu de l'identité qui lie la forme universelle de la chose dans l'âme et dans le particulier. Elle sert d'intermédiaire dans la mesure où elle est une certaine similitude de la forme naturelle. Par similitude, il ne faudrait pas tant entendre la copie, ou le double pictural de la forme de la chose, qu'une identité formelle[3]. Il s'agit bien la même forme qui peut être appréhendée de deux manières : sur le mode immatériel dans l'intellect ou sur le mode matériel des conditions individualisantes dans le domaine physique. Le schéma représentatif fausse quelque peu la compréhension de la noétique thomasienne, car il laisse entendre que la forme dans l'âme existe comme un accident dans la substance. Or cette forme est uniquement fonctionnelle dans l'exercice de l'intellection. Le rôle de l'espèce intelligible n'est pas représentationnel, mais plutôt causal, comme principe de l'intellection[4]. Cette intention n'est pas une ressemblance de la chose réelle selon l'être, c'est l'acte commun de l'intellect et de l'intelligible unis par soi dans l'activité de penser[5]. Il faudrait interpréter l'immanence du connu dans la connaissance non sur le modèle de l'inhérence d'une entité intermédiaire, d'une image, mais comme l'immanence opérative de l'exercice en acte de la puissance de connaître.

Deuxièmement, Thomas d'Aquin donne une version très élaborée et sophistiquée du processus de connaissance. Si on décrit la connaissance par le fait que les choses sont connues par le biais des espèces intelligibles, on obtient un réalisme indirect. La connaissance humaine

---

[1] Thomas dénonce les analyses de Siger dans les *Quaestiones in tertium De anima*, voir : *Quaestiones in tertium De anima*, *De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, éd. B. B. Bazàn, Louvain – Paris, 1972, et au sujet la controverse, voir l'introduction d'A. de Libera, in *Thomas d'Aquin contre Averroès, L'unité de l'intellect contre les averroïstes, suivi de textes contre Averroès antérieurs à 1270*, Paris, GF-Flammarion, 1994, p. 9-73.

[2] *In II Sent.,* dist. 17, q. 2, art. 1, ad 3: « Species intellecta potest dupliciter considerari : aut secundum esse quod habet in intellectu, et sic habet esse singulare; aut secundum quod est similitudo talis rei intellectae, prout ducit in cognitionem eius, et ex hac parte habet universalitatem. »

[3] ST, I, q. 4, art. 3, corp. : « Cum similitudo attendatur secundum convenientiam vel communicationem in forma, multiplex est similitudo, secundum multos modos communicandi in forma » ; DV, qu. 8 ; art. 8, corp. : « Dicendum, quod omnis cognitio est per assimilationem; similitudo autem inter aliqua duo est secundum convenientiam in forma. »

[4] CG, I, 53, p. 150-151 : « Haec autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili quae facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium : licet utrumque sit rei intellectae similitudo. Per hoc enim quod species intelligibilis quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem : quia quale est unumquodque, talia operatur. Et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, *formando huiusmodi intentionem, rem illam intelligat*. » Nous soulignons.

[5] CG, I, 47 : « Omne intelligible intelligitur secundum quod est unum actu cum intellligente » ; CG, I, 44 : « Formae autem intellectae in actu fiunt unum cum intellectu actu intelligente ».

serait médiatisée, et l'intellection des choses concrètes obtenue de manière seconde, latérale et dérivée à partir de la saisie première des espèces. Ceci est contredit premièrement par l'affirmation de l'identité formelle : une même forme a deux modes d'être, immatériel et universel, et naturel. À partir de là, lorsque j'intellige la forme dans l'âme, j'intellige directement la chose elle-même. Finalement, c'est la chose elle-même qui s'assimile au sujet connaissant. Ensuite, la théorie du verbe mental chez Thomas d'Aquin montre bien que l'espèce sensible est investie en sus de sa fonction épistémique d'un rôle sémantique. Le verbe intérieur n'est pas ce par quoi je connais (*id quo*), ni ce que je connais (*id quod*), mais ce en quoi (*in quo*) je saisis la quidité des choses[1]. Le verbe intérieur est intelligé du fait même qu'il est produit par l'intellect possible. Or si le verbe ne contenait pas en lui-même une référence réelle et s'il n'était pas le signe d'une chose singulière, alors il serait impossible de distinguer parmi les sciences, celles qui traitent du réel, et celles qui, comme la logique, traitent des choses de seconde intention[2]. Toutes traiteraient des concepts, et il n'y aurait alors plus de science du réel.

[1] *In Ioh*., I , 1 : « Unde dicit philosophus quod ratio, quam significat nomen, est definitio. Istud ergo sic expressum, scilicet formatum in anima, dicitur verbum interius; et ideo comparatur ad intellectum, non sicut quo intellectus intelligit, sed sicut in quo intelligit; quia in ipso expresso et formato videt naturam rei intellectae ».

[2] CG, IV, 11 : « Dico autem intentionem intellectam id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quae quidem in nobis neque est ipsa res quae intelligitur; neque est ipsa substantia intellectus ; sed est quaedam similitudo concepta in intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant ; unde et ipsa intentio verbum interius nominatur, quod est exteriori verbo significatum. Et quidem quod praedicta intentio non sit in nobis res intellecta, inde apparet quod aliud est intelligere rem, et aliud est intelligere ipsam intentionem intellectam, quod intellectus facit dum super suum opus reflectitur : unde et aliae scientiae sunt de rebus, et aliae de intentionibus intellectis. Quod autem intentio intellecta non sit ipse intellectus in nobis, ex hoc patet quod esse intentionis intellectae in ipso intelligi consistit : non autem esse intellectus nostri, cuius esse non est suum intelligere » ; *In III De anima*, lect. 8 : « Manifestum est etiam, quod species intelligibiles, quibus intellectus possibilis fit in actu, non sunt obiectum intellectus. Non enim se habent ad intellectum sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligit. Sicut enim species, quae est in visu, non est quod videtur, sed est quo visus videt; quod autem videtur est color, qui est in corpore ; similiter quod intellectus intelligit est quidditas, quae est in rebus; non autem species intelligibilis, nisi inquantum intellectus in seipsum reflectitur. Manifestum est enim quod scientiae sunt de his quae intellectus intelligit. Sunt autem scientiae de rebus, non autem de speciebus, vel intentionibus intelligibilibus, nisi sola scientia rationalis. Unde manifestum est, quod species intelligibilis non est obiectum intellectus, sed quidditas rei intellectae. »

3) L'être quiditatif, à la croisée de la logique et du réel

a) Origine historique et portée philosophique du concept d'*esse quiditativum*

À la différence de Pierre de Jean Olivi, les raisons qui président au rejet du modèle cognitif représentionnel ne sont pas chez Dietrich de Freiberg d'ordre épistémique. Dietrich ne traite pas de la doctrine de la science, ni du risque du scepticisme encouru par la régression à l'infini dans la représentation. L'enjeu de sa théorie de la connaissance est métaphysique, et sa réfutation procède à partir du statut ontologique des objets constitués par l'intellect. Le mode d'être du corrélat objectif de l'acte intellectif confère à la position de Dietrich de Freiberg toute sa singularité dans ce dernier quart du XIII^e^ siècle. Il démontre que l'intellect exerce une causalité réelle sur son objet, non seulement au sens d'un externalisme de la référence, mais également en ce que l'objet produit est quelque chose de réel, un certain mode d'être des choses : leur être quiditatif (*esse quiditativum*). La troisième objection au pouvoir constitutif de l'intellect indique que l'intellect ne peut exercer aucun pouvoir transitif vis-à-vis de l'étant. La noétique de Dietrich s'oppose à l'immanence de l'activité intellective, enfermée dans la sphère intrapsychique. La deuxième objection met quant à elle plutôt l'accent sur la faiblesse entitative de l'intellect qui ne pourrait causer que des choses de seconde intention[1]. Par conséquent, les objets causés par l'intellect ne seraient que des êtres de raison qui n'existent pas réellement, mais qui subsistent par leur inhérence mentale dans l'appréhension du sujet. L'intelligible revêtirait alors un mode d'être dégradé ou diminué.

Il est difficile d'assigner une provenance unique à une telle objection. Tout d'abord, elle peut être directement inspirée des écrits de Thomas d'Aquin[2], ou d'un certain courant du

---

[1] DORP, V (6), p. 182 : « Secundo, quia omnino ea, quae sunt a ratione et intellectu, videntur esse res rationis et res secundae intentionis, qualia non sunt ea entia, de quibus supra dictum est, quod sunt ab actu intellectus et nihilominus entia primae intentionis ordinabilia in genere » ; DORP, V (8), p. 182 : « « Quarto, quia sicut per intellectum aliquid apprehenditur circa rem, ita per imaginationem; non tamen sequitur, quod res sit, sicut apprehenditur per imaginationem, vel quod ex hoc habeat rationem entis. Sic igitur videtur se habere circa intellectum, ut nec per ipsius apprehensionem habeant aliquam rationem entis » ; DORP, V (29), p. 189 : « Nec obstat, si quis obiciat, quod huiusmodi habitudo, qua intellectus determinat alicui rei principia sua, non est nisi secundum modum intelligendi, et hoc non habet rationem causandi. »

[2] *In De anima*, II, 12,, n. 378 : « Circa secundum vero considerandum est, quod universale potest accipi dupliciter. Uno modo potest dici universale ipsa natura communis, prout subiacet intentioni universalitatis. Alio modo secundum se. Sicut et album potest accipi dupliciter : vel id, cui accidit esse album, vel ipsummet, secundum quod subest albedini. Ista autem natura, cui advenit intentio universalitatis, puta natura hominis, habet duplex esse : unum quidem materiale, secundum quod est in materia naturali ; aliud autem immateriale,

thomisme qui met en parallèle le mode d'être réel de la forme dans la nature et l'espèce intelligible dans l'âme du sujet connaissant. Cette objection se fonde sur le double mode d'être de la forme, tel qu'il est dans son être fixe et stable dans la nature, et immatériel et universel dans l'intellect. Ensuite, ce parallèle entre le mode d'être et le mode d'intelliger se rencontre également dans la doctrine modiste. En effet, les modistes dressent un parallélisme structurel entre la chose existante (le mode d'être) et la chose en tant qu'elle est connue (l'être intelligible). Selon la doctrine des modistes, une même chose est susceptible de revêtir trois modes d'être, l'être réel telle qu'elle est à l'extérieur, l'être intelligible lorsqu'elle est intelligée et qu'elle existe sous la forme d'une intention de l'âme, et l'être signifié lorsqu'elle est proférée par la voix. Dans *De origine*, il n'est pas question des modes de signifier, mais seulement de la sphère de l'être où la chose est considérée de manière absolue, et de la sphère intellectuelle où elle subsiste dans l'intellect[1]. Pour les modistes, une même chose peut assumer trois modes d'être : telle qu'elle est à l'extérieur, dans l'âme et dans le discours. Or il y a bien un rapport causal entre le mode d'être et le mode d'intelliger, mais seulement au sens où le mode d'être de la chose telle qu'elle est réellement et absolument est cause du mode d'être intelligible. Les modes d'être causent des modes d'intelliger qui à leur tour produisent les modes de signifier. La thèse modiste explique le rapport de l'intellect à ses objets selon un pur mode de connaître, et non sur un mode d'être – là réside l'objection à la thèse de Dietrich selon laquelle l'intellect exerce un pouvoir constitutif à l'égard de l'étant. L'intellect ne pourrait pas causer un mode d'être réel de la chose, mais seulement un mode d'intelliger purement intentionnel. En opposition, Dietrich va établir que la constitution de l'étant est une causalité réelle en accordant une consistance ontologique à l'objet de l'intellect qui ne doit

---

secundum quod est in intellectu » ; *Quodl*., VIII, qu. 2, art. 2, corp. : « Unde species intelligibilis est similitudo ipsius essentiae rei, et est quodammodo ipsa quidditas et natura rei secundum esse intelligibile, non secundum esse naturale, prout est in rebus. Et ideo omnia quae non cadunt sub sensu et imaginatione, sed sub solo intellectu, cognoscuntur per hoc quod essentiae vel quidditates eorum sunt aliquo modo in intellectu » ; *In II Sent*., dist. 17, q. 2, art. 1, ad 3 : « Ad tertium dicendum, quod secundum Avicennam species intellecta potest dupliciter considerari : aut secundum esse quod habet in intellectu, et sic habet esse singulare ; aut secundum quod est similitudo talis rei intellectae, prout ducit in cognitionem ejus ; et ex hac parte habet universalitatem : quia non est similitudo hujus rei secundum quod haec res est, sed secundum naturam in qua cum aliis suae speciei convenit. »

[1] Martin de Dacie, *De modi significandi*, p. 4 : « Modi autem essendi sunt proprietates rei secundum quid res est extra intellectum. Modi intelligendi sunt eadem proprietates rei secundum quod res est in intellectu et ut eadem proprietates cum re sunt intellectae. Modi autem significandi eadem proprietates sunt in numero secundum quod res est significata per vocem » ; *ibid*., p. 5 : « Intellectus vero in re ipsa considerans eam cum talibus proprietatibus intelligit, concipit, sive apprehendit, quia ipse intellectus intelligit rem cointelligendo eius proprietates, et ipsas res sic intellecta dicitur res intellecta, concepta sive apprehenda, et eius proprietates quae prius dicebantur modi essendi rei extra dicuntur modi essendi rei extra dicuntur modi intelligendi rei intellectae. »

pas être réduite à l'être diminué dans l'âme. L'intellect engendre un être quiditatif, c'est-à-dire une raison d'être réelle[1].

Cette notion d'être quiditatif peut être envisagée sous deux angles : l'un historique ou doctrinal, l'autre théorique. D'une part, il convient se demander si Dietrich a inventé ce concept, et si tel n'est pas le cas, quelles en seraient les influences. Ensuite, il faut comprendre en quoi l'être quiditatif diffère de l'être intelligible. Forment-ils deux modes d'être séparés d'une même chose ? En quoi la raison de la quidité se distingue-t-elle de l'intention de la substance ? Comment se situe la raison de la quidité dans le cadastre ontologique mis en place dans *De origine*, c'est-à-dire quel rapport entretient-elle à la raison d'étant et la raison de la chose ? Mais surtout, comment l'intellect humain peut-il prétendre engendrer un nouveau mode d'être ? Il s'agit d'établir si la constitution quiditative dote son objet d'un certain coefficient d'entité ou si elle se limite à saisir l'étant sous un autre aspect, sous une autre raison. L'enjeu du propos est bien ontologique, car il montre que si l'intellect constitue l'être quiditatif des choses, alors le sujet de la métaphysique, l'étant en tant que tel, croise l'objet de l'intellect. Nous avions étudié les trois états de l'étant en tant que tel (*ens simpliciter*) dans *De origine* : il existe dans la nature en puissance et en acte par la succession continuelle des individus. Dans le domaine physique, l'étant en tant qu'étant existe en acte de manière trans-empirique ou trans-individuelle, il correspond aux genres et aux espèces naturels. Deuxièmement, l'étant en tant que tel revient à l'intention universelle abstraite des singuliers et de ses conditions individuelles. Il renvoie aux choses de raison, c'est-à-dire aux objets de la logique, qui sont dans l'âme. Enfin, l'étant en tant que tel vise l'objet propre et premier de l'intellect en ce qu'il actualise et fait être en acte l'être quiditatif dans les choses. Dietrich propose une ontologie où l'*ens simpliciter* revêt trois modes d'être : tel qu'il est dans la nature, dans l'âme, le troisième résultant d'une combinaison des deux premiers est à la fois dans la nature et par l'âme. Par là, l'objet de la métaphysique culmine dans une noétique dans la mesure où son sujet, l'étant dans son être quiditatif, est un produit de l'esprit[2]. Dietrich

[1] DORP, V (30), p. 189 : « Sed sciendum, quod apud intellectum modus intelligendi est ratio essendi secundum actum; unde eo determinat alicui enti sua principia secundum modum intelligendi, quo determinat ea secundum propriam rationem essendi. Et secundum hoc habet aliquo modo rationem et modum principii causalis respectu obiecti proprii in eo, quod est quid et habet esse quiditativum. »

[2] Ceci est montré par R. Imbach dans son article « Gravis Iactura verae doctrinae », p. 411-412 et P. Magnard, « Pour une métaphysique de l'esprit », in P. Magnard (dir.), *Métaphysique de l'esprit*, Paris, Vrin, 1996, p. 39-62.

opère un glissement de la problématique de la réalité des universaux à celle de l'universalité réelle des choses constituée par l'intellect[1].

L'ontologie de Dietrich complexifie la division de Thomas d'Aquin entre l'être ferme, stable et fixe des choses de la nature et leur être intelligible en l'âme[2] pour faire émerger le rôle constitutif de l'intellect. Sa théorie de la connaissance se développe sur l'arrière-fond doctrinal des modes d'être d'une intention développés par Avicenne, qui définit trois manières dont on peut se rapporter à l'essence : selon qu'elle est prise dans les choses naturelles, dans l'esprit ou en elle-même[3]. Cette classification suit la manière dont l'universel peut être dit de plusieurs et a pour de point de départ la théorie des prédicables de Porphyre. Les universaux porphyriens (le genre, l'espèce, la différence, l'accident, le propre) peuvent endosser trois modes d'être : naturel, logique et intellectuel. Une même essence ou intention universelle, peut revêtir un être individuel ou universel, être en acte ou en puissance, une ou multiple. Cependant, prise en elle-même, l'essence en tant qu'essence est indifférente à être dans les singuliers ou dans l'intellect. L'essence du cheval est l'équinité en tant que telle, et envisagée dans sa nature propre[4], elle est indifférente à ces deux modalités[5]. Par conséquent, l'existence singulière ou l'universalité dans l'âme sont des accidents qui échoient à l'essence, sans la modifier en elle-même. Il n'appartient pas par soi à l'essence de l'homme, c'est-à-dire à la notion propre d'humanité, d'être universelle plutôt que particulière. Cette théorie des trois modes d'être de l'universel connaît une systématisation au XIII[e] siècle qui naît de son assimilation avec les trois genres d'universaux *ante rem*, *in re*, *post rem* des néoplatoniciens[6].

---

[1] DORP, V (33), p. 190 : « Cum autem ens simpliciter, quod est obiectum primum intellectus, sit ens secundum actum, alioquin non haberet rationem obiecti, igitur huiusmodi ens habet entitatem ex operatione intellectus. Et hoc est, quod communiter dicitur, quod intellectus agit universalitatem in rebus. Secundum hoc enim unamquamque rem ex propria ratione in esse quiditativo constituit. »

[2] Bonaventure, *In II Sent*., d. 37, dub. I, éd. Collegium S. Bonaventurae, *Opera omnia*, vol. II, Quaracchi, 1885, p. 876 ; Thomas d'Aquin, *In II Sent*., d. I, qu. 1, a. 1, éd. Mandonnet, Paris, 1929, p. 943-944

[3] Avicenne, *Liber de philosophia prima*, V, 1, p. 227 : « Dico quod universale dicitur tribus modis » ; *Ibid*., III, 10, p. 178 ; *Logica*, 3, éd. Venise, 1508, f° 12ra-va : « Usus fuit, ut, cum quinque haec distinguerentur, dicetur secundum hoc, quod uno respectu sunt naturalia et alio respectu logicalia, et alio intellectualia et alio intellectualia, et fortassis etiam diceretur, quod uno respectu sunt absque multiplicitate et alio cum multiplicitate ; et fuit usus, ut tractatus de hos poneretur continuus cum tractatu generis et speciei, quamvis hoc commune sit quinque universalibus. » Concernant le triple mode d'être de l'universel et la doctrine de l'indifférence de l'essence chez Avicenne, voir A. de Libera, *La Querelle des universaux*, p. 177-206, *Id*., « Introduction », in *L'Être et l'essence, Le vocabulaire médiéval de l'ontologie*, p. 22-26.

[4] Sur la *certitudo* de la chose comme nature propre et *esse proprium* : Avicenne, *Liber de philosophia prima*, I, 5, p. 34-35.

[5] Avicenne, *Liber de philosophia prima*, V, 1, p. 228 : « Definitio enim equinitatis est praeter definitionem universalitatis nec universalitas continetur in definitione equinitatis. Equinitas etenim habet definitionem quae non eget universalitate, sed est cui accidit universalitas. Unde ipsa equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum; ipsa enim in se nec est multa nec unum, nec est existens in his sensibilibus nec in anima, nec est aliquid horum potentia vel effectu, ita ut hoc contineatur intra essentiam equinitatis, sed ex hoc quod est equinitas tantum. »

[6] Ammonius, *In Porph. Isag*., éd. Busse, CAG, IV, 3, Berlin, G. Reimer, p. 41.

Albert le Grand opère la synthèse les héritages néoplatoniciens[1] (reçus via le commentaire d'Eustrate de Nicée à *l'Éthique à Nicomaque*[2]) et avicennien. Le Docteur Universel forge cette doctrine des trois états de l'universel en fusionnant les héritages néoplatoniciens et avicenniens et la transmet au Moyen Âge latin[3]. En effet, Avicenne met en lumière trois manières dont on peut dire l'essence, une en plusieurs (*unum in multis*) ou une de plusieurs (*unum de multis*) ou dans sa nature propre (*esse proprium*), qui déterminent en retour trois modalités des universaux entendus au sens des prédicables, selon qu'ils sont envisagés antérieurement à la multiplicité (*ante multitudinem*), dans la multiplicité (*in multitudine*) et postérieurement à la multiplicité (*post multitudinem*)[4]. Ils correspondent tour à tour à l'universel intellectuel, l'universel naturel et l'universel logique. Pour Avicenne, il s'agit des trois états successifs que peut assumer une même intention dans le processus d'émanation et de connaissance. Albert fait coïncider la leçon avicennienne avec celles des néoplatoniciens pour qui la tripartition recouvre trois genres d'universels ou trois types d'universaux, ceux qu'on trouve *ante rem*, *in re*, *post rem*. L'universel antérieur à la chose est assimilé à la doctrine platonicienne des Idées séparées, christianisée en Idées éternelles en Dieu. L'universel dans les singuliers revient à l'espèce et au genre naturels. L'universel qui est obtenu par abstraction est l'universel de la logique, le concept universel dans l'âme. La synthèse albertinienne fait coïncider l'universel antérieur au tout aux exemplaires et archétypes divins, conférant du même coup à l'universel *ante rem* un rôle causatif[5], qui régit le schéma cosmologique émanatiste.

---

[1] *In met*., XI, 1, 8, éd. Geyer, p. 468-469 ; *De sex princ*., I, 2, 1, p. 4 ; *Physica*, I, 1, 6, p. 10 ; *De anima*, éd. Stroick, I, 1, 4, p. 8-9 ; *De nat. et orig. anim*., I, 2, éd. Geyer, p. 4 ; *Sup. Ethica*, I, 2, éd. Kübel, p. 7 ; *ibid*., I, 3, p. 15. Sur le rôle d'Albert dans l'élaboration latine des trois états de l'universel, voir A. de Libera, *La Querelle des universaux*, p. 245-262 ; *Id*., *Métaphysique et Noétique. Albert le Grand*, chap. 5 « Les universaux », p. 211-264.

[2] Eustrate de Nicée, *In primum Aristotelis Moralium ad Nicomachum*, 1095a26-28, éd. Mercken, Leiden Brill (*Corpus Latinum commentariorum in Aristotelem Graecorum* VI/1), 1973, p. 49.

[3] On retrouve la classification avicienne des trois modes d'être que peut assumer une même nature chez Thomas d'Aquin, in *Quodl*., VIII, qu. 1, art. 1, corp : « Respondeo. Dicendum, quod, secundum Avicennam in sua *Metaphysica*, triplex est alicuius naturae consideratio. Una, prout consideratur secundum esse quod habet in singularibus ; sicut natura lapidis in hoc lapide et in illo lapide. Alia vero est consideratio alicuius naturae secundum esse suum intelligibile ; sicut natura lapidis consideratur prout est in intellectu. Tertia vero est consideratio naturae absoluta, prout abstrahit ab utroque esse; secundum quam considerationem consideratur natura lapidis, vel cuiuscumque alterius, quantum ad ea tantum quae per se competunt tali naturae. »

[4] Avicenne, *Logica*, Venise, 1508, f° 12ra.

[5] C'est ce qu'on retrouve chez Thomas d'Aquin, *In II Sent.*, dist. III, qu. 2, art. 2 : « Dicendum, quod est triplex universale. Quoddam quod est in re, scilicet natura ipsa, quae est in particularibus, quamvis in eis non sit secundum rationem universalitatis in actu. Est etiam quoddam universale quod est a re acceptum per abstractionem, et hoc posterius est re ; et hoc modo formae Angelorum non sunt universales. Est etiam quoddam universale ad rem, quod est prius re ipsa, sicut forma domus in mente aedificatoris ; et per hunc modum sunt universales formae rerum in mente angelica existentes, non ita quod sint operativae, sed quia sunt operativis similes, sicut aliquis speculative scientiam operativam habet. »

Le point de départ de la théorie de l'être quiditatif est bien Avicenne qui met en équivalence pour une essence, son être propre (*esse proprium*), sa propre nature, sa réalité ou sa certitude objective (*certitudo*) et sa quidité (*quidditas*)[1]. Ce texte forme la matrice des discussions sur l'être quiditatif, expression qu'on ne saurait trouver de manière littérale dans la *Métaphysique* d'Avicenne. Il manque encore quelques médiations pour que la neutralité de l'essence chez Avicenne devienne sous la plume de Roger Bacon[2] un être de l'essence (*esse essentiae*), que ce dernier soit ensuite associé chez Albert le Grand[3] à l'universel *ante totum* des néoplatoniciens, puis à la version chrétienne des Idées ou exemplaires actuels en Dieu, telle qu'on la trouve dans le *De ideis* d'Augustin. Comme l'écrit à juste titre A. de Libera : « On voit par là que les deux distinctions entre les trois états de l'universel et les trois états d'une *intention* ne sont pas complètement superposables – sauf à identifier universel *ante multitudinem* et *natura* prise en soi selon son *esse divinum* et à identifier cet *esse divinum* avec l'essence prise en elle-même »[4]. Or l'auteur d'une telle suture entre l'être d'essence, l'universel antérieur à la multiplicité et les Idées en Dieu est Henri de Gand[5]. Henri de Gand unifie ces éléments sous l'unité d'un concept auquel il donne un nom : l'être quiditatif (*esse quiditativum*). Et pour preuve, c'est paradoxalement la critique de cette notion par Duns Scot[6], sur laquelle nous reviendrons, qui va assurer la promotion de ce concept gandavésien : le terme d'*esse quiditativum* connaît un usage exponentiel au XIV^e^ siècle[7] et devient pléthorique

---

[1] Avicenne*, Liber de Philosophia prima*, I, 5, p. 34-53 : « Sed res et quicquid aequipollet ei, significat etiam aliquid aliud in omnibus linguis ; unaquaeque enim res habet certitudinem qua est id quod est, sicut triangulus habet certitudinem qua est triangulus, et albedo habet certitudinem qua est albedo. Et hoc est quod fortasse appellamus esse proprium, nec intendimus per illud nisi intentionem esse affirmativi, quia verbum ***ens*** significat etiam multas intentiones, ex quibus est *certitudo qua est unaquaeque res, et est sicut esse proprium rei*. Redeamus igitur et dicamus quod, de his quae manifesta sunt, est hoc *quod unaquaeque res habet certitudinem propriam quae est eius quidditas*. »

[2] C'est ce que montre J. Pinborg, dans *Logik und Semantik im Mittelalter. Ein Überblick*. cf. Bacon, *Quaestiones altere supra prime philosophie Aristotelis (Metaph. I-IV), Opera hactenus inedita*, XI, éd. Steele, p. 47 : « Alio modo habent esse in esse essentie […] et hoc est absolutum, scilicet esse essentie ; unde essentia est quiditas rei nomine absoluto ».

[3] Albert le Grand, *De caus. et process*, I, 2, 1, éd. Fauser p. 25 ; *Ibid*., II, 1, 20, p. 85 ; *Super Dionysium de divinis nominibus*, IV, 84, éd. Simon, p. 190-191.

[4] A. de Libera, « Introduction », in *L'être et l'essence*, p. 29.

[5] Henri de Gand, *Quodl*., III, 9, éd. Badius, f. 61 r0 : « Tale esse [quidditativum] non convenit alicui nisi cuius ratio exemplaris est in intellectu divino, per quam natum est fieri in rebus extra, ita quod sicut ex relatione et respectu ad ipsam ut ad causam efficientem habet quod sit ens in effectu, sic ex relatione quadam et respectu ad ipsam ut ad forma extra rem, habet quod sit ens aliquod per essentiam. » Les occurrences de cette expression se trouvent in *Quodl*., V, qu. 2, éd. Badius, f° 154 rD; *Quodl*., V, qu. 4, f°158 rO ; *Summa*, art. 34, qu. 2 ; *ibid*., art. 21, qu. 4.

[6] Duns Scot, *Ord*., I, d. 36, qu. 1, n. 48-49 (in *Opera omnia*, Vat. VI) p. 290.

[7] On trouve l'expression *esse quiditativum* chez de nombreux auteurs postérieurs à Scot. Par exemple, chez François de Meyronnes, *In I. Sent*., d. 47, qu. 3, a. 2, éd. Manzolo, f°134 rbH : « Secunda conclusio est quod suppositis ideis necesse est ponere eas. Sicut ponit Avicenna quando dixit quod equinitas est tantum equinitas. Et hoc probatur, quia omne prius prescindit a posterior ; sed ratio idealis vel quiditativa quod per eodem habeo in unoquoque est prior omnibus aliis sibi convenientibus, sive per se, sive per accidens, ergo etc. » ; *Quodl*., qu. 14,

pendant la seconde scolastique, jusqu'à ce qu'on en oublie même l'origine, en en attribuant plus simplement sa paternité à son ascendant indirect, c'est-à-dire à Avicenne lui-même.

La théorie de l'être quiditatif de l'intellect chez Dietrich de Freiberg prend sa source dans une discussion très serrée avec Henri de Gand. Il paraît de plus en plus évident que l'interlocuteur de prédilection du *De origine*, le penseur qui exerce le plus d'influence sur la théorie de Dietrich, tant pour la doctrine catégorielle que pour le sujet de la métaphysique ou l'objet la connaissance, n'est pas tant Thomas d'Aquin qu'Henri de Gand. Cependant Dietrich n'accepte pas en bloc la théorie de l'être quiditatif du Maître Gantois, il la réfute pour partie. L'objet de l'intellect que Dietrich nomme tantôt *ens simpliciter*, *esse quiditativum*, *ens in ratione quiditatis* ou encore *essentia simplex*[1] ne peut se comprendre sans la profonde transformation qu'Henri de Gand fait subir au concept d'étant[2].

Pour Henri de Gand, le terme le plus général, la notion transcendantale qui dépasse toutes les autres, est *res*[3]. Il y a trois modes de la chose (*res*), selon qu'elle est une *res a reor reris*, une *res a ratitudine* ou une *res ratum*. La *res a reor reris* définit le domaine de ce qui

---

f° 260rb F : « Sed oritur difficultas, quid intelligimus per illud esse quidditativum. Dicitur autem quod esse abstractum, quod non est fabricatum ab animo, nec est in rerum natura, sicut dicit quidam quod equinitas est tantum equinitas : nec universalis, nec particularis » ; *Quodl*., qu. 8, fol. 241 ro G : « Cum istud esse essentiae non sit nisi esse quidditativum » ; a. 17, f° 244 ra A : « Ideo dico quod quidditates creaturarum in tali esse essentie sunt eterne, quia quod est quid est abstrahit ab omni duratione, sicut ab omni existentia ; istud autem esse quod quid est, quia dicitur esse quidditativum, et esse essentiae » ; *Conflatus,* d. 3, q. 5, ed. Venetiis 1520, f. 25M : « Nam quidditates et esse quidditativum ab omni esse in anima et reali sunt abstractae » ; *ibid*., d. 23, q. 1, f. 77N : « Per esse quidditativum nihil aliud intelligo nisi quidditatem in illo esse in quo abstrahitur ab omni duratione, necesssitate, contingentia, esse in anima et extra et ab omnibus talibus». Cf. P. Vignaux, « L'être comme perfection. Sur François de Meyronnes », in *De Saint Anselme à Luther*, Paris, Vrin, 1976, p. 253-312 ; T. Hoffmann, « Les Idées comme essence créables chez François de Meyronnes », in O. Boulnois, J. Schmutz, J.-L. Solère (dir.), *Le Contemplateur et les Idées. Modèles de la science divine du néoplatonisme au XVIII*[e] *siècle*, Paris, Vrin, 2002, p. 129-147. L'expression apparaît également dans un contexte oxonien, par exemple chez William de Bonkes et figure parmi les propositions condamnées par R. Kilwardby. Il s'inscrit alors dans les débats des sophismata du type « Homo est animal ». Sur ce sujet, O. Lewry, « The Oxford Condemnations of 1277 in Grammar and Logic », in H. A. G. Braakhuis, C. H. Kneepkens, L. M. de Rijk (éd*.), English Logic and Semantics, from the End of the Twelfth Century to the time of Ockham and Burleigh*, Nijmegen, 1981, p. 246-252, et p. 268-269. Les problématiques grammaticales et sémantiques ne sont pas traitées dans le *De origine*, pour cette raison, nous nous en tenons au statut de l'*esse quiditativum* dans la théorie de la connaissance et en ontologie, et nous nous limitons au débat parisien sur la question.

[1] *Quaest. utrum in Deo*, 1.1.1 (8), p. 294 : « Obiectum autem intellectivae cognitionis est simplex essentia ».

[2] Sur la tripartition de l'être chez Henri de Gand et sa conception de la métaphysique : S. P. Marrone, *Truth and Scientific Knowledge in the Thought of Henry of Ghent*, Medieval Academy of America, 1985 ; P. Porro, *Enrico di Gand. La via delle Proposizioni universali*, Bari, Levante, 1990 ; *Id*., « Possibilità ed *Esse essentiae* in Enrico di Gand », in W. Vanhammel (dir.), *Henry of Ghent. Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700*[th] *Anniversary of his Death (1293)*, Leuven University Press, 1996, p. 211-253 ; J. A. Aertsen, « Transcendental Thought in Henry of Ghent », *ibid*., p. 1-18 ; 1996 ; *Id*., *Medieval Philosophy as Transcendental Thought : From Philipp the Chancellor to Francisco Suarez*, Leiden, Brill, 2012, p. 273-315.

[3] Henri de Gand, *Quodl*., VII, qu. 1 et 2, éd. Wilson, p. 27 : « Sciendum quod omnium communissimum, omnia continens in quodam ambitu analogo, est res sive aliquid, quod nec est nec natum est esse, neque in re extra intellectum, neque etiam in conceptu alicuius intellectus, quia nihil est natum movere intellectum nisi habens rationem alicuius realitatis ».

est purement concevable, le pensable, elle inclut des objets simplement imaginaires ou non-existants et des objets impossibles, voire contradictoires, des fictions, par exemple le bouc-cerf ou la montagne dorée[1]. Or Henri démontre que l'étant est la première intention. La raison d'étant ajoute quelque chose de plus, une nouvelle intention à la *res a reor reris* : sa *certitudo*, ou certitude objective. Par là, Henri distingue l'intention de la chose de l'intention de l'étant[2]. Cette *res* confirmée ou ratifiée par la certitude est une *res a ratitudine* qui correspond à l'être d'essence. L'*ens in effectu* existe réellement, dans l'existence effective des choses intramondaines, comme un étant en acte. La force de la distinction du Maître Gantois consiste à différencier trois types de réalités, la réalité de ce qui purement opinable, la réalité objective, et la réalité effective ou existence actuelle des créatures, et se faisant de séparer deux types d'étant : l'*esse essentiae* et l'*esse existentiae*. La première raison saisie par l'intellect est la raison d'étant[3], par suite, l'étant est l'objet premier de l'intellect, le premier concept. Or cette raison d'étant rencontre la distinction entre l'être d'essence d'un côté, et l'être d'existence de l'autre. L'être d'essence reprend les caractéristiques de l'essence chez Avicenne : elle est indifférente à l'universel comme au particulier. Henri double cette indifférence d'une seconde, l'essence simple, l'essence au sens absolu, par exemple l'équinité en tant que telle, est indifférente à l'existence comme à la non-existence. L'existence actuelle n'est pas incluse sous son concept, et par conséquent, elle est seulement apte, capable ou susceptible d'exister[4]. L'être d'essence correspond à la *res a ratitudine*, car elle est certifiée par le fait d'être pensée par un intellect, l'Intellect divin. Henri de Gand réalise la synthèse entre l'être d'essence et les

---

[1] *Quodl*., V, qu. 2, éd. Badius, fol. 154 rD : « Sciendum quod primus conceptus communissimus et communis ad conceptum vanum quo concipitur saltem modo privatorio id cui nihil est respondere in re, ut est conceptus fictitius chimerae vel hircocervi, et ad conceptum verum quo concipitur modo positivo id quod est aliquid per essentiam, et natum existere extra intellectum in rerum existentia, ut est divinae essentiae et creaturae. Primus inquam conceptus communissimus et communis ad illum conceptum et ad istum, est conceptus quod concipitur res a reor reris dicta, quae continet sub se rem imaginariam […] Res enim quaecumque sive existence sive non existente, si habet esse in deo secundum exemplarem rationem, non solum dicitur quod est res dicta a reor reris, sed etiam quod sit natura et essentia aliqua. Et ideo dicitur res a ratitudine ». cf. J. A. Aertsen, « *Res* as Transcendental. Its Introduction and Significance » in G. Federici Vescovini (dir.), *Le problème des universaux au XIV^e^ et XVII^e^ siècle*, Paris, Vrin, 2002, p. 139-156.

[2] *Quodl*., III, qu. 9, éd. Badius, f° 60 vO : « Quoniam intentio de re, est intentio prima simpliciter, ad quam concomitatur intentio de esse, ex hoc scilicet quod certitudo rei qua est id quod est, secundum se habet esse in anima, sive in conceptu intellectus creati vel increati, aut in singularibus extra. »

[3] *Summa*, art. 34, qu. 3 ; *Summa*, art. 1, qu. 2, fol. 4v C : « Ut enim dicit prima (sic) propositio *De causis* : "Prima rerum creatarum est esse" et ideo prima intentio comprehensibilis per intellectum est ratio entis : quam contingit intelligere absque eo, quod ulla alia intentio circa ens intelligatur, quia nullam aliarum includit in se et ipsa in omnibus aliis includitur. »

[4] *Quodl*., II, qu. 1, éd. Wielockx, Leuven, Leuven University Press, 1983, p. 4-5 : « Quantum est ex ratione essentiae ut est essentia abolute, duplex in ea indifferentia. Uno enim modo indifferens est ad esse actualis existentiae et ad non esse, quia quantum est de se, nata est esse et non esse […] Alio vero modo est indifferens ad esse universale et particulare […] sed solum habet rationem particularis in quantum recipit ab altero esse subsistentiae in supposito determinato, esse vero universalis recipit in quantum per intellectum abstrahitur a suppositis, in quibus habet esse tamquam unum in multis, et iterum per praedicationem applicabile multis. »

Idées, les exemplaires actuels dans l'esprit divin[1]. Et c'est à cet endroit qu'il met en équivalence l'être d'essence et l'être quiditatif des choses[2]. Le domaine absolu de la chose (*res*) ouvre la pure possibilité de ce qui est concevable ou purement opinable (*res a reor reris*). Comme tel, il n'est pas l'objet de l'intellect et il peut n'être forgé que par l'imagination, dans son aspect créateur, affranchi des limites de la reproduction de la réalité effective. Le domaine de la *res a reor reris* n'est pas pris sous l'intention de l'étant et ne possède par conséquent pas l'être quiditatif[3]. Henri approfondit les trois modes de l'universel d'Avicenne et met en équivalence l'être d'essence (*esse essentiae*), l'être définitionnel (*esse definitum*) et l'être quiditatif (*esse quidditativum*). L'être d'essence définit l'essence en tant que telle, prise en soi, de manière absolue, c'est-à-dire la simple essence (*essentia simplex*). Elle correspond à la notion définitionnelle et à la quidité des choses, donc à leur *logos*, qu'Henri interprète sous les raisons idéales exemplaires en Dieu. En tant que telle, elle est indifférente à l'existence tout comme à la non-existence, et elle définit le domaine de ce qui est possible, en tant que susceptible d'exister[4]. L'être quiditatif appartient chez Henri de Gand à l'être possible qui n'existe pas encore de manière actuelle, mais qui peut ou qui pourrait exister[5]. Faut-il pour autant faire de l'être quiditatif des choses quelque chose de purement pensable, comme le bouc-cerf ou la montagne dorée ? Henri démontre au contraire que le fait que l'être quiditatif soit dans l'intellect divin lui confère une certification du fait d'être déjà de l'être-pensé. Cette possibilité n'est pas la pure possibilité illimitée, mais une possibilité ratifiée, assurée, certifiée par le fait d'être pensée par Dieu. L'être d'essence est soumis au principe de non-contradiction et renferme une possibilité objective, l'aptitude à exister. La

---

[1] *Quodl*., V, qu. 2, éd. Badius, f° 154rD : « Res enim quaecumque, sive existens, sive non existens, si habet esse in Deo secundum exemplarem rationem, non solum dicitur quod est res a reor reris, sed etiam quod sit natura et essentia aliqua. Et ideo dicitur res a ratitudine. Et haec res est super quam fundatur prima ratio praedicamenti. Inquantum enim habet rationem idealem in divina essentia […] est in sua essentia participatio quaedam divini esse, quod nondum est esse existentiae, sed quidditativum, quod indicat definitio ».

[2] *Summa*, art. 34, qu. 2, éd. Macken, p. 174 : « Sciendum quod ratio rei dictae a reor reris prima est in unoquoque ente creato, et super illam rationem rei prima ratio quae fundatur, est ratio entis sive esse quidditativi, quae convenit ei ex respectu ad formam divini exemplaris, a quo accipitur ratio rei dictae a ratitudine, quae eadem est cum ratione entis quidditativi. Ex eo enim est ratum quid, quo est quidditativum qui e converso ».

[3] *Summa*, art. 34, qu. 2, éd. Macken, p. 174-175 : « Ita quod ratio entis sit ratio primi conceptus obiective in intellectu, quia "quod quid est, est proprium obiectum intellectus" secundum Philosophum, ut etiam ratio rei a reor dictae non potest concipi ab intellectu – licet possit ab imaginatione – nisi sub ratione entis quidditativi ». La *res a reor reris* n'entre pas sous l'intention de l'étant. Elle n'a aucun contenu essentiel et se définit comme un pur rien : « purum nihil » (*Summa*, art. 24, qu. 3, éd. Badius, 138v O), « purum non ens » (*Summa*, art. 21, qu. 2, 124 vK ; *Quodl*. III, qu. 9, 62rQ ; *Quodl*., V, qu. 2, 154r D), « purum nihil in natura et essentia » (*Summa*, art. 21, qu. 4, 127 rO), « omnino nihil per essentiam » (*Summa*, art. 26, qu. 1, 157 vC).

[4] *Summa*, art. 28, qu. 4, éd. Badius, 167 vV : « Et ex hoc quod sic habet esse ens per essentiam dicitur res a ratitudine. Ipsa etiam essentia ut est essentia et in natura aliqua exemplata a ratione divini exemplaris, indifferens est quantum est de se absolute consideratur ad esse actualis existentiae et non esse ».

[5] *Quodl*., V, qu. 4, éd. Badius, f° 158v0 : « Oportet scire quod ea quae alia sunt ab ipso, dupliciter possunt considerari : uno modo quoad esse essentiae eorum quod est quidditativum ; alio modo quoad esse existentiae ».

modalité de l'être quiditatif chez Henri de Gand est la possibilité objective, et c'est sur ce point que se sépare Dietrich de Freiberg[1]. Pour Dietrich, l'être quiditatif ne concerne pas les objets possibles ni même potentiels, il est réel au sens de la réalité effective de ce qui existe en acte. L'extension qu'accorde Henri au réel est plus large, car elle va de la pure possibilité illimitée de l'imagination à la réalité effective de la création. Entre ces deux pôles, Henri intercale un degré de réalité intermédiaire, la réalité objective, affranchie de tout opérateur existentiel. De plus, Henri de Gand duplique la notion d'étant : d'une part, l'être d'essence qui appartient au possible, ce qui susceptible de recevoir l'existence, et de l'autre, l'étant en tant qu'il existe en acte dans les créatures singulières.

Henri de Gand a néanmoins posé quelques jalons qui forment le point de départ de la doctrine de Dietrich. En effet, il déplace l'être d'essence du côté de l'être connu et conçu par un intellect. Par conséquent, l'être quiditatif n'existe qu'en tant qu'il est constitué par l'intellect[2]. Du fait d'être actuellement pensé suit un degré de réalité supérieure à l'inconsistance ontologique des objets impossibles qui ne peuvent ni être ni être pensés. L'être quiditatif entre sous la raison d'étant parce qu'il est conçu par un intellect, ce qui lui accorde un être fixe, ferme et ratifié. Henri de Gand montre que l'être quiditatif et l'être ferme sont convertibles : tout ce qui est fixe et ferme est un étant quidifié, et c'est parce qu'il est quelque chose de quidifié que l'étant possède ce mode d'être stable et ratifié. De la sorte, Henri de Gand met en évidence que l'intellect divin confère à son objet un certain mode d'être et un certain coefficient de réalité, la possibilité formelle, que la *res* au sens absolu ne détient pas. La difficulté de la thèse d'Henri tient au statut paradoxal de l'être quiditatif qui, bien qu'il soit de l'être pensé, n'est pas pour autant ni un pur être de raison, ni une fiction. En effet, le Maître Gantois rapatrie l'être d'essence du côté de la réalité, pour mieux le différencier de l'être intramental des intentions secondes[3]. L'être d'essence définit un domaine d'être qui n'est pas actuellement existant sans pour autant tomber dans l'être diminué des choses de raison[4]. En

---

[1] DORP, V (54), p. 197.

[2] *Summa*, art. 34, qu. 2, p. 174 : « Et super illam rationem rei prima ratio quae fundatur, est ratio entis sive esse quidditativi, quae convenit ei ex respectu ad formam divini exemplaris, a quo accipitur ratio rei dictae a ratitudine, quae eadem est cum ratione entis quidditativi. Ex eo enim est ratum quid, quo est quidditativum quid, et e converso ».

[3] *Quodl*., III, qu. 9, éd. Badius, 6ir0 : « Triplicem quidem habet intellectum verum sicut et tres modos habet in esse. Unum enim habet esse naturae extra in rebus, alterum vero habet esse rationis, tertium vero habet esse essentiae. Animal enim acceptum cum accidentibus suis in singularibus est res naturalis, acceptum vero cum accidentibus suis in anima est res rationis, acceptum vero secundum se est res essentiae de qua dicitur quod esse eius est prius quam esse in eius natura vel rationis, sicut simplex est prius compositio. »

[4] *Summa*, art. 34, qu. 5, 216 vK : « illa veritas rei in anima diminuta est respectu veritatis quae in re extra : quemadmodum et ipsa est res diminuta respectu illius quae est extra. Et est veritas signi respectu veritatis rei » ;

un sens, la thèse du rôle constitutif de l'intellect à l'égard des choses de première intention est en germe dans la philosophie d'Henri de Gand.

En second lieu, Henri de Gand démontre que l'objet de l'intellect, le premier concept (*conceptus primus et notissimus*) n'est ni la notion de chose en général, ni l'être actuel, mais bien l'être d'essence. En conséquence, l'objet premier de l'intellect correspond à l'étant en son être quiditatif, dans sa raison quiditative et sa notion définitionnelle. Par là, Henri de Gand fait coïncider l'objet de l'intellect, l'étant dans son être quiditatif, l'essence simple, *essentia simplex*, avec le sujet de la métaphysique, science de l'étant en tant que tel, *ens simpliciter*[1]. La notion d'étant dans son être quiditatif (*ens quidditativum*) comme objet constitué par l'intellect et sujet de la métaphysique, au croisement de la noétique et de l'ontologie, est une intuition fondamentale d'Henri de Gand, que Dietrich de Freiberg approfondit dans le *De origine*.

Cependant, la modalité existentielle de l'être quiditatif signe le point de rupture entre Dietrich de Freiberg et Henri de Gand. Alors que chez Henri, l'être quiditatif possède une possibilité réelle qui s'oppose à l'être actuel de l'être d'existence, Dietrich va le faire basculer du côté de la réalité effective des choses extramentales. De sorte que ce dernier ouvre la voie à une connaissance définitionnelle réelle des choses concrètes. L'être d'essence chez Henri de Gand est apte à recevoir l'existence et possède la possibilité objective de devenir un existant actuel. Henri de Gand insiste sur le caractère relationnel de cette possibilité dont la réalité objective dont l'actualité réside en Dieu. Ce sont des raisons théologiques qui président à l'unification de l'être quiditatif des choses avec les raisons éternelles en Dieu, étant donné que le Maître Gantois met en place une théorie de la participation des étants concrets à leur Créateur. En effet, les créatures possèdent leur vérité et leur être parce qu'elles exemplifient les raisons idéales présentes en Dieu. Chaque créature est placée dans une double dépendance vis-à-vis de Dieu : selon la causalité efficiente, autrement dit dans l'acte d'être créé par lequel elle reçoit l'existence, et selon la causalité formelle qui correspond à l'exemplaire idéal en Dieu. En brisant cette analogie participative au divin, Dietrich confère à la connaissance objective toute son autonomie : ce n'est plus parce que les choses sont rapportées à Dieu qu'elles sont et sont vraies. Le périmètre ontologique dans lequel la théorie de Dietrich se

---

ibid., I, 217 vL : « Veritas rei in anima est perfecta veritas et esse in eadem est esse diminutum, esse vero in re extra est perfectum esse et diminuta veritas »

[1] C'est ce que montrent M. Pickavé, in *Heinrich von Ghent über Metaphysik als erste Wissenschaft*, Leiden – Boston, Brill, 2007, p. 129-240, et J. A Aersten, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, 2012, en particulier, p. 292-294.

déploie est plus étroit que celui d'Henri de Gand[1]. Pour le maître saxon, la raison d'étant recouvre uniquement la réalité effective des choses concrètes. Les choses de seconde intention n'existent pas au sens propre et sont hors du champ de ce qui est. Elles concernent les êtres possibles comme les êtres actuels, et indifférement les étants ou les non-étants[2]. Pour Henri, l'objectivité de la définition des étants est garantie par le fait que leur être quiditatif est pensé par Dieu. La quidité du défini participe d'une raison exemplaire, d'une idée divine. Or Dietrich n'associe pas l'être quiditatif à l'être possible, même dans sa version étendue à virtualité objective des créatures. Chez lui, l'être quiditatif est potentiel dans le réel, non au sens de la possibilité réelle en Dieu, mais de ce qui est réellement en puissance dans la nature et en acte par l'intellect. Cet objet constitué correspond à une chose de première intention dans la raison d'étant, puisqu'elle renvoie à quelque chose de réel au sein de la chose : sa forme substantielle, sa quidité. Par là, l'être quiditatif est de l'être réel qui s'appuie sur le principe formel intrinsèque que possède chaque chose en tant qu'elle est : la quidité. L'ontologie théodoricienne est plus économe que celle d'Henri de Gand. Elle est une ontologie au sens où elle lit la structure essentielle que les choses possèdent toujours déjà. L'intellect explicite et révèle la structure épistémique du réel. On comprend mieux le reproche adressé à Thomas d'Aquin, dans *De quiditatibus entium*, d'avoir en quelque sorte perverti la métaphysique en accordant un mode d'être réel aux choses de seconde intention. Thomas d'Aquin, ou les *communiter loquentes*, auraient alors substantifié, réifié les êtres logiques. À rebours, la pensée de Dietrich se proposer de logiciser le réel, c'est-à-dire de mettre en lumière l'armature quiditative des choses. À cette condition, la chose concrète, extramentale, est à la fois cause (dans la raison de sa quidité) et terme de l'acte intellectif.

[1] En effet, Dietrich développe son cadastre ontologique sur la bipartition entre les choses de première et de seconde intention, alors qu'Henri adopte une tridivision autour du transcendental *res*. Sur ce point, il est intéressant de noter la proximité entre la pensée de Dietrich et l'anonyme de Giele : M. Giele, F. Van Steenbergehn, B. Bazàn (éd.), *Trois commentaires anonymes sur le Traité de l'âme d'Aristote*, Louvain – Paris, Publ. Universitaires – Béatrice Nauwelaerts, (Philosophes médiévaux, t. XI), 1971, p. 35 : « eadem forma, idem quidditativum est quod habet duo esse, scilicet in anima et in re extra ».
[2] DORP, V (54), p. 197.

b) Connaissance abstractive et connaissance intuitive

La distinction cardinale entre les choses de première et de seconde intention opère une césure épistémique entre deux genres de connaissance : la connaissance abstractive et la connaissance intuitive. Dietrich montre qu'il n'y a pas entre les deux genres de connaître de continuation dans un processus graduel où la même intention, une fois universalisée et transformée par l'abstraction, transiterait au niveau supérieur et deviendrait l'objet de l'intellect. Sur ce point, Dietrich suit de nouveau les éléments esquissés dans la *Summa quaestionum ordinariarum* où le Docteur Gantois distingue deux modes de connaissance : la connaissance rationnelle et la connaissance intellectuelle[1]. Sans entrer trop dans sa critique des espèces intelligibles, notons que pour Henri de Gand, la connaissance rationnelle procède par phantasmes et requiert les espèces sensibles. L'appréhension des puissances inférieures se réalise par une certaine assimilation du connaissant au connu et passe par des intermédiaires qui représentent (ou présentent) à l'âme l'objet sensible en son absence[2]. Henri de Gand admet une connaissance représentative par abstraction au stade inférieur[3]. Au niveau intellectif, à l'inverse, Henri de Gand rejette de telles espèces intelligibles. Le phantasme universel n'est pas une entité intermédiaire supplémentaire. Et bien plus, le phantasme particulier n'est pas réellement distinct du phantasme universel, c'est pourquoi il est superflu de poser des espèces intelligibles[4]. La distinction cardinale qui forme le soubassement de cette coupure épistémique entre abstraction et intellection est celle entre connaître le vrai (*id quod est verum*) et connaître la vérité (*veritas*). Le vrai est présenté, manifesté, à l'intellect dans le phantasme obtenu à partir de la sensation. Ainsi, Henri de Gand fait droit à l'adage

---

[1] Sur les deux genres de connaissance chez Henri de Gand : J. V. Brown, « Sensation in Henry of Ghent : A Late Medieval Aristotelian-Augustinian Synthesis », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 53, 1971, p. 238-266 ; *Id*., « Henry of Ghent on Internal Sensation », *Journal of History of Philosophy*, 1972, p. 15-28 ; *Id*. « Abstraction and the object of Intellect According to Henry of Ghent, *Vivarium*, 1971, p. 80-104 ; S. P. Marrone, *Truth and Scientific Knowledge in the Thought oh Henry of Ghent*, The Medieval Academy of America, 1985 ; K. Tachau, *Vision and Certitude*, p. 28-39 ; L. Spruit, *Species Intelligibilis*, p. 205-215 ; A. de Libera, *La Querelle des universaux*, p. 305-313 ; S. F. Brown, « The Medieval Background of the Abstractive vs. Intuitive Cognition Distinction », *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, p. 79-90.

[2] *Quodl*., XI, qu. 5; *Summa*, art. 58, 130 r-v, GH.

[3] *Summa*, art. 58, 130 r-v, GH : « Quarto vero supra phantasma particulare quo sic phantasia existit in actu, irradiat lumen intellectus agentis. Et praedicto modo phantasmata universale a particulare abstrahit, et intellectui possibili preponit, ut obiectum proprium illius immutativus per quod actu immutatur intellectione sive actu intelligendi ad cognitionem non sui, sed rei universalis cuius est species, licet non ab illa abstrahitur, sed a phantasmate particulari abstracto a re extra particulari in qua potentia existit universale ».

[4] *Summa*, art. 58, qu. 2, 130r G : « Hic vero non est aliud re phantasma particulare et species quae est phantasma universale sicut nec res universalis est alia a re particulare. Nec ipsa species quae est phantasma universale abstrahitur a phantasmate particulari per modum separationis realis […] sed solum per quamdam separationem virtualem conditionum materialium et particularium et illarum sequestratione ab ipso. »

aristotélicien selon lequel rien n'est dans l'intellect qui n'ait d'abord été dans le sens[1]. Le vrai renvoie à la fois à la chose existante connue et à l'image mentale qui la représente sur un mode dégradé et diminué[2]. Mais cette connaissance abstractive du vrai n'est pas la connaissance scientifique, ni une saisie de la vérité pure et nue. Connaître le vrai n'est pas connaître la chose en sa vérité[3]. Cette vérité, l'objet propre de l'intellect[4], ne procède pas par les phantasmes, mais d'une intellection des raisons exemplaires en Dieu. La vérité ne provient pas de la ressemblance entre le médium de la connaissance et l'objet connu, entre l'espèce intelligible et la chose réelle, d'une adéquation entre le concept et la chose. S'il y a bien une conformité d'où découle la vérité, elle se situe plutôt entre la créature et son exemplaire idéal en Dieu[5]. Une chose est vraie en tant qu'elle instancie l'être d'essence. Mais on peut se demander comment une telle saisie intellective de la chose dans sa raison éternelle dans le Verbe divin est seulement possible ? Henri de Gand adopte une solution augustinienne et montre la nécessité de l'illumination divine pour l'intellection de l'être quiditatif des créatures[6]. Ainsi sa noétique combine des éléments provenant d'Aristote concernant la

---

[1] *Summa*, art. 1, qu. 2, éd. Wilson, p. 36 : « Cognitione igitur intellectiva de re creata potest haberi duplex cognitio. Una quae praecise scitur sive cognoscitur simplici intelligentia id quod res est ; alia qua scitur et cognoscatur intelligentia componente et dividente veritas ipsius rei. In prima cognitione intellectus noster omnino sequitur sensum, nec est aliquod conceptum in intellectum, quod non erat prius in sensu. Et ideo talis intellectus in quantum huiusmodi bene potest, est verus concipiendo sive cognoscendo rem sicuti est, quemadmodum et sensus quem sequitur, licet non concipiat vel intelligat ipsam veritatem rei certo iudicio percipiendo de ipsa quid sit, ut quod sit verus homo vel veris color ».

[2] *Summa*, a. 34, qu. 1, éd. Macken, p. 167 : « Distinguendum est ergo de vero, quod est quoddam verum, quod est ens diminutum et tantum opus intellectus (scilicet verum conceptus de re, quod dicitur quod quid est rei apud animam) et notitia quedam in qua intuetur rem qua per essentiam suam non habet esse in anima. Est aliud verum quod est ipsa perfecta rei entitas extra intellectum existens de qua dicit Philosophus II *Metaph*., quod dispositio uniuscuiusque rei in esse est sua dispositio in veritate ».

[3] *Summa*, art. 1, qu. 2, éd. G. Wilson, p. 36 : « Aliud tamen est scire de creatura id quod verum est in ea, et aliud est scire eius veritatem, ut alia sit cognitio qua cognoscitur res, alia qua cognoscitur veritas eius. Omnis enim virtus cognoscitiva per suam notitiam apprehendens rem sicuti habet esse in se extra cognoscentem apprehendit quod verum est in ea. Sed non per hoc apprehendit eius veritatem. Sensus enim etiam in brutis bene apprehendit de re quod verum est in ea. Sed tamen nullius rei veritatem apprehendit sive cognoscit, propter quod de nullo potest iudicare quid sit in rei veritate, ut de homine quod sit verus homo, vel de colore quod sit verus color. »

[4] *Summa*, art. 2, qu. 6, éd. G. Wilson, p. 235 : « Veritas rei est id quo res scitur et intelligitur, quia ipsa est proprium obiectum intellectus ; ex eodem est scientia rei et certitudo eius. ».

[5] *Summa*, art. 1, qu. 2, éd. Wilson, p. 38: « Sic convenit intentio veri, intantum enim vera est quaecumque res, inquantum in se continet quod exemplar eius repraesentat […] Intentio enim veritatis in re apprehendi non potest nisi apprehendo conformitatem eius ad suum exemplar ; intentio vero entis apprehenditur in re absoluta sine omni reali respectu. In cognitione secunda, qua scitur sive cognoscitur veritas ipsius rei sine qua non est hominis cognitio perfecta de re, cognitio et iudicum intellectus omnino excedunt cognitionem et iudicum sensus, quia – ut dictum est – intellectus veritatem non concipit simplici intelligentia, sed solum compositione ed divisione, quod non potest facere sensum » ; *Summa*, art. 34, qu. 5, I : « Veritas considerata ut est conformitas absoluta super utrumque conformium non habet esse nisi in consideratione actuali essentiae, que ex collatione utriusque conformis percipit ipsorum conformitatem inter se, intelligendo conformitatem inter se quasi in esse quiditativo, cum in introque conformium intelligitur quasi in esse naturae. »

[6] *Summa*, art. 1, qu. 2, éd. G. Wilson, p. 63 : « Absolute ergo dicendum quod homo sinceram veritatem de nulla re habere potest ex puris naturalibus eius notitiam acquirendo, sed solum illustratione divini, ita quod licet in puris naturalibus constitutus illud attingat, tamen illud ex puris naturalibus attingere non potes sed libera

connaissance abstractive et d'Augustin pour la connaissance intellective. Henri de Gand critique les *species impressa* et la promotion graduelle de celles-ci au niveau intellectuel, mais il accepte la nécessité des *species expressa* qui découlent de l'illumination divine. L'illumination surnaturelle intervient chez lui dans le processus de connaissance des choses naturelles dans le statut de la vie présente de l'homme[1] – et c'est l'un des points rejeté par Dietrich. La noétique d'Henri de Gand brise la continuité du processus de connaissance de la sensation à l'intellection qui s'opère par le biais d'un moyen terme, l'espèce intelligible[2]. La connaissance abstractive ne peut jamais s'élever jusqu'à la vérité, l'illumination divine supplée à cette déficience de la connaissance humaine pour permettre d'entrevoir les choses telles qu'elles sont dans leurs essences éternelles, en Dieu.

Il est possible d'interpréter la genèse de la noétique de Dietrich à partir du cadre défini par Henri de Gand en posant une différence de nature entre la connaissance abstractive et la connaissance intuitive. Cependant, Dietrich va opérer quelques réaménagements notables : premièrement il ne fait pas intervenir la Grâce surnaturelle dans le processus intellectif, et deuxièmement il critique de l'idée que les raisons exemplaires sont nécessaires pour la saisie des choses dans leur être quiditatif. La théorie de la connaissance du *De origine* est de part en part une noétique de l'homme incarné, dans le statut de la vie présente, dans laquelle la connaissance des substances composées, ne requiert pas l'illumination surnaturelle. Par là, il évacue toute donnée relationnelle introduite par la doctrine de la participation dans le processus du connaître naturel. L'étant n'est pas compris en tant que créature, mais bien en tant qu'étant. L'absence de toute référence au premier principe divin a pour conséquence de déplacer l'être quiditatif du côté des choses réellement existantes. Il y a bien chez Dietrich une connaissance abstractive qui procède par les formes spirituelles et par intermédiaires. L'appréhension des puissances inférieures atteint son degré le plus élevé dans la connaissance de la cogitative qui, dans son travail d'abstraction, produit une intention de la substance. Cette forme universelle est le stade le plus élevé de la connaissance que peut obtenir l'âme

---

voluntate quibus vult se ipsum offert. » Au sujet de l'illumination chez Henri de Gand : R. Macken « La théorie de l'illumination divine dans la philosophie d'Henri de Gand », *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 39, 1972, p. 82-112 ; J. V. Brown, « Divine illumination in Henry of Ghent », *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 41, 1974, p. 177-189 ; R. Pasnau, « Henry of Ghent and the Twilight of Divine Illumination », *The Review of Metaphysics*, vol. 49, n° 1, 1995, p. 49-75 ; K. Emery, « The Image of God Deep in the Mind : The Continuity of Cognition according to Henry of Ghent » in J. A. Aertsen, K. Emery, A. Speer (dir.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzen 13. Jahrhundert*, Studien und Texte, Miscellanea Medievalia, 28, Berlin – New York, W. de Gruyter, 2001, p. 59-124.

[1] *Summa*, art. 1, qu. 7 ad. 1, 17 rM.

[2] *Summa*, art. 1, qu. 2, éd. G. Wilson, p. 45 : « Patet quod certam scientiam et infallibilem veritatem si contingat hominem cognoscere, hoc non contingit ei aspiciendo ad exemplar abstractum a re et per sensus quantumcumque sit depuratum et universale factum. »

rationnelle, et l'homme en tant qu'il possède un corps et des puissances sensibles organiques. L'intellect prend connaissance de cette espèce universelle dans l'âme, obtenue par un mécanisme d'abstraction et de la saisie préalable des données empiriques par les sens, mais tel n'est pas son objet et premier. Cette forme abstraite, l'humanité, qui correspond à l'intention de la substance, est un concept universel et confus de la chose. Cette une notion obscure et indistincte ne recèle pas encore les déterminations de la connaissance distincte. L'élément discriminant entre la connaissance intellective et la connaissance rationnelle est d'ordre méréologique car il tient au rapport que le tout entretient à ses parties. L'intention de la substance est un tout indistinct et un objet confus. La fonction de l'intellect consiste à produire de la distinction[1]. Cette différence est produite, chez Dietrich, non pas sur la base du concept confus présenté par la cogitative, mais au sein de la chose réelle extramentale. C'est ainsi que l'intellect détermine son objet en distinguant le tout et les parties, l'individu et sa forme substantielle, puis au sein de cette forme substantielle les parties de la forme qui correspondent aux parties de la définition. L'opposition entre la connaissance rationnelle et intellective est reconduite à la distinction entre une appréhension indistincte et confuse et la saisie distincte et définitionnelle du tout en ses parties. Le stade ultime que peut atteindre la raison avant l'intellection est l'intention de la substance. L'intellect saisit cet objet, mais de manière impropre, sous la raison de l'universel indéterminé. La connaissance par la cogitative correspond à ce qu'Henri de Gand qualifiait de connaissance par le nom, en opposition avec la connaissance définitionnelle et quiditative[2]. La cogitative aboutit à la raison de la chose et peut former un nom correspondant à cette intention simple, par exemple : « chien »,

---

[1] DORP, V (31-32), p. 189 : « Praeterea in hac hominis ratione, quae est animal rationale, duplicem invenimus distinctionem. Unam, quae est harum formalium partium, scilicet animal rationale, inter se ; aliam, quae est istius rationis ab ea re naturae, cuius ista est propria ratio, ut ab homine. Neutram autem istarum facit natura: Operatio enim naturae non terminatur nisi ad rem naturae inquantum huiusmodi. Hae autem partes inter se simul etiam cum re subiecta sunt una res naturae. Sunt igitur huiusmodi ab intellectu distinguente et per hoc efficiente ea: Idem enim est in huiusmodi distinguere et efficere. Cum ergo istae partes sint per se et essentialia principia huiusmodi rei, quae est homo, patet etiam ex paulo ante dictis, quod intellectus potius habet rationem causalis principii respectu rerum sive obiectorum propriorum quam e converso. […] Cum igitur intellectus noster habeat rationem principii et causae respectu huius rationis, quae est animal rationale, ut dictum est, ergo habet et respectu ipsius hominis, scilicet secundum quod habet esse secundum hanc rationem, quod est esse quiditativum. »

[2] Henri de Gand, *Summa*, a. 24, qu. 3, éd. Badius, fol. 138 vO : « Quid est enim praecognitio est nuda, et simpliciter cognitio, et intellectus confusus eius quod significatur per nomen, nihil in significato nominis determinando, neque quod sit eius quod est ens in rerum natura neque quod sit non ens, sed solum quod de se sit conceptus aliquis, et res non a "ratitudine", sed a "reor reris" dicta, quae ex una intentione non determinat aliquod esse essentiae vel existentiae, neque non esse, sed a se habet per indifferentiam ad id quod purum nihil est, ut Hircocervus vel Tragelaphus, et quod est essentia et natura aliqua […]. Et ideo ex cognitione eius quod quid est ut est praecognitio, solum quod dicitur per nimen intelligere oportet, ut dicitur in principio *Posteriorum*. Et est primum quod per vocem apprehendit et praecedens omnem aliam notitiam et scientiam de re quaecumque. »

« homme ». Cette appréhension ne donne cependant pas la définition de l'homme. Thomas d'Aquin a critiqué la confusion entre indistinct et indéterminé en argumentant que les universaux étaient indistincts, sans être pour autant indéterminés. La connaissance indistincte (rationnelle) précède chez l'Aquinate la connaissance distincte (intellectuelle) en ce que le tout (l'intention) possède toujours ses parties en puissance. Pour Henri de Gand, la connaissance rationnelle aboutit à une connaissance confuse et forge un concept indistinct qui manifeste la chose réelle. Ce concept obscur permet de nommer la chose, de lui imposer un nom (*quid nominis*). La raison produit une connaissance purement nominale du genre, la caballité, l'humanité. L'intellect, par contre, saisit les choses dans leur être propre et distinct, leur être quiditatif (*quid rei*). En ce sens, la connaissance rationnelle précède la connaissance intellective, car pour connaître quelque chose en sa raison quiditative, il faut déjà pouvoir le nommer. Or Henri place la définition nominale de la chose du côté de la *res a reor reris*. En effet, je peux très bien nommer « bouc-cerf » ou « chimère » des choses qui n'ont paradoxalement ni être quiditatif ni être d'existence. De telles choses opinables, qui ne se divisent pas en genre et espèces, n'ont pas de quidité et ne peuvent par conséquent pas être définies. Elles ne sont donc pas l'objet de la connaissance intellectuelle qui est un mode de connaissance distinctif des choses dans leur définition (la *notitia distinctiva et discretiva seu declarativa*). Par conséquent, chez Henri, la définition réelle correspond à la *res a ratitudine*, l'être quiditatif en Dieu. Le défini se rapporte à sa définition en vertu de la participation analogique entre la raison idéale et la créature.

Dietrich reprend à Henri l'idée que l'appréhension rationnelle correspond à un incomplexe, un tout dont les parties sont indistinctes[1]. La connaissance intellectuelle introduit de la distinction dans l'objet, et partant le détermine. Son objet est un complexe, précis et distinct qu'il forge par composition et division[2]. La preuve ultime que la noétique de Dietrich prolonge celle d'Henri de Gand réside dans la sixième question du XIV[e] *Quodlibet* dont le titre préfigure déjà la thèse maîtresse du *De origine* : « *Utrum esse quidditativum sit ab intellectu possibli per actum intelligendi* »[3]. Ce clair résumé de la doctrine d'Henri de Gand forme la trame de départ du *De origine rerum praedicamentalium*. Dans cette question, Henri

[1] *Summa*, art. 58, qu. 2.

[2] Ceci reprend la division henricienne entre la connaissance simple et confuse de ce qui est vrai et la connaissance complexe de la vérité : *Summa*, art. 1, qu. 2, 4 vC : « Cognitione igitur intellectiva de re creata potest haberi duplex cognitio. Una qua praecise scitur sive cognoscitur simplici intelligentia id quod res est. Alia qua scitur et cognoscitur intelligentia componente et dividente veritas ipsius rei. »

[3] Henri de Gand, *Quodl*., XIV, qu. 6, éd. Badius, II, fol° 231 rB- 231rA. Cette convergence indiscutable a été découverte par P. Porro et exposé in « Res praedicamenti e ratio praedicamenti. Una nota su Teodorico di Freiberg e Henrico di Gand », *Recherches sur Dietrich de Freiberg*, p. 131-141.

de Gand établit la convertibilité entre l'être quiditatif et l'universel produit par l'intellect dans l'acte de connaissance, en l'associant à la raison définitionnelle de la chose[1]. Le Maître Gantois veut établir, en opposition à l'argument *ad contra* qui ouvre la question, qu'il y a entre l'intellect et l'être quiditatif une causalité réelle, et non simplement une relation du troisième genre[2]. Par suite, il distingue deux opérations de l'intellect possible. La première reprend la première opération de l'intellect dans le *De anima*, l'intellection des simples. Dans le cas de ce premier acte d'intelligence, l'intellect est affecté par l'objet connu. L'universel produit par abstraction (*sequestrationem*) des conditions particulières par la lumière de l'intellect agent n'est pas l'objet propre de l'intellect[3]. Cette espèce intelligible présente dans la représentation (*phantasia*) ne conduit qu'à une première intellection, simple et confuse. La connaissance par abstraction n'est pas l'acte propre de l'intellect possible. L'intellect possible, dans son second acte, suscite son objet car il produit l'être universel et la quidité, non pas au sens d'un concept confus et indistinct, mais en tant qu'il cause la raison définitionnelle en déterminant ses parties constitutives, le genre et la différence[4]. Le défini et la définition sont convertibles puisque l'être quiditatif provient des parties du défini comme « animal » et « rationnel ». La chose définie reçoit alors son être quiditatif qui est bien postérieur à l'activité de l'intellect. En tant qu'il compose et divise, l'intellect possible produit l'universel distinct, la raison définitionnelle. Dans cette question, Henri de Gand distingue d'un côté la connaissance confuse (*cognitio confusa*) où le singulier est intelligé sous la raison de

---

[1] *Quodl*. XIV, qu. 6 : « Omne quidditatiuum est uniuersale, quia est definitiua ratio uniuersalis et conuertibile cum ipso ; sed uniuersale est ab operatione intellectus, quia super illud primi *De anima* : " Uniuersale aut nihil est aut posterius est ", dicit Commentator quod intellectus *operatur* universale in rebus. »

[2] *Quodl*., XIV, qu. 6 : « Et arguitur quod non, quia intellectum et intellectus sunt relativa, quorum secundum philosophum in *Predicamentis* neutrum est causa alterius ut sit ; esse quidditatiuum est obiectum intellectus ab eo intellectum. »

[3] *Quodl*., XIV, 6 : « Dico quod duplex est actio intellectus possibilis. Una qua intelligit prima intelligentia et simplici, ad quam determinatur per obiectum. […] Et dico quod loquendo de primo actu intelligendi nequaquam esse quidditatiuum est ab intellectu possibili per eius actum, aut etiam uniuersale intellectum quod est eius proprium obiectum immo e converso ipse intellectus possibilis quoad talem actum habet esse ab ipso uniuersali quod formatum est in phantasia per sequestrationem conditionum particularium lumine intellectus agentis, secundum modum pluries a me expositum. Ab uniuersali enim sic existente in phantasmate primo immutatur intellectus et determinatur ad primam intellectionem confusam simplicissimam. »

[4] *Quodl*., XIV, 6 : « Dico quod duplex est actio intellectus possibilis […] Alia uero est eius actio secunda qua se exercet et discurrit ab uno in alterum diuidendo, congregando et conferendo. […] Loquendo uero de secundo actu intelligendi, dico quod ab ipso habet esse uniuersale et quod quid est. Licet enim quod quid est sit uniuersale, quia est ratio definitiua uniuersalis proprie dicti et conuertibilis cum ipso, sicut dictum est opponendo ; differunt tamen proprie loquendo, quia ipsum commune est definibile per genus et differentias, ut consideratur sub ratione confusi et indistincti secundum partes que cadere debent in definitiua ratione, sic proprie dicitur uniuersale ; et dicitur esse eius quidditatiuum esse definitum continens ipsum distinctum secundum partes, ut homo animal rationale, et habet ipsum uniuersale esse ab actu intelligendi intellectus possibilis per abstractionem eius a singularibus intellectis in phantasmate ab hoc et ab isto abstrahendo et intelligendo hominem simpliciter, non cointelligendo hoc et illud. Et de tali uniuersali uerum est quod ipsum posterius est, ut dicit secunda ratio, et ab opere intellectus, quae secundum hoc concedenda est. Similiter dico quod esse quidditatiuum habet esse ab intellectu diuidendo et congregando. »

l'universel indistinct en l'âme[1] et l'intellection déterminée (*intellectio declarativam determinatam*) dans laquelle la chose est saisie sous la raison de sa quidité et de sa notion définitionnelle, causée par l'intellect possible[2]. Dietrich tire les enseignements d'Henri de Gand en montrant que ce qui distingue l'abstraction de l'intuition est la nature de l'objet appréhendé. La connaissance rationnelle a pour corrélat un simple, un tout indistinct[3]. En revanche, l'objet propre de l'intellect est un complexe qui correspond à la définition de la chose[4]. C'est par l'acte simple dans lequel il rapporte cette quidité au défini que réside l'acte d'intellection : la chose est intelligée, *in quid*, dans son être quiditatif. Or la distinction dans l'objet ne précède pas l'acte discriminant de l'intellect qui opère par composition et division. C'est en ce sens que la raison d'objet ne précède pas l'activité de l'intellect par laquelle il distingue, divise et compose la définition. C'est pourquoi l'intellect, à la différence des puissances inférieures, exerce un rôle causal vis-à-vis de son objet. En conséquence, la thèse selon laquelle l'intellect possible constitue l'objectivité des choses en produisant l'être quiditatif a déjà été exposée par Henri de Gand dans cette question 6 du *Quodlibet* XIV. Ceci

---

[1] *Quodl*., XIV, 6 : « Cum enim intellectus operatus fuerit uniuersale quod est primum in ipsa cognitione confusa, intellectus primo concipit in eo genus supremum sub ratione maxime confusi ».

[2] *Quodl*., XIV, 6 : « Secundum artem definitiuam primo diuidit illud genus per duas differentias, et illam quae convenit uniuersali definibili aggregat ad genus, et subdiuidit aggregatum, semper addendo differentiam conuenientem uniuersali quousque habeatur conuertibile ; et illud appellatur quod quid est et definitiua ratio, et est *opus intelligentiae simplicis, quod cum formatum fuerit ab intellectu per ultimam differentiam aggregatam precedenti,* tanquam uniuersale distinctum et determinatum per partes mouet intellectum possibilem tanquam eius obiectum, et *format in eo intellectionem declaratiuam* ; quae intellectio appellatur uerbum de eo quod quid est […] *sic ipsum quod quid est ab intellectu simplicis intelligentiae formatum causat intellectum et informat ipsum quoad intellectionem declaratiuam determinatam*. » Nous soulignons.

[3] DORP, V (58), p. 198-199 : « Ad hoc autem, quod ultimo inducebatur, scilicet quod per actum imaginationis nihil fit circa rem, ergo nec per actum intellectus, dicendum, quod actus imaginationis et actus intellectus circa rem extra habent et convenientiam, habent et differentiam. Convenientia attenditur in hoc, quod sicut intellectus componit, sic et imaginatio; unde sicut per actum compositum imaginationis nihil fit circa rem - non enim ex hoc est homo cornutus, si imaginer ipsum talem -, ita nec per actum intellectus compositum solum aliquid ponitur circa rem extra. Est autem differentia inter imaginationem et intellectum quantum ad actum informativum, qui est apprehensio simplicium intentionum, id est entium incomplexorum. Dictum est enim supra, quod intellectus apprehendit res secundum suam quiditatem agens in eis esse quiditativum ex propriis principiis, quae sunt partes formae, quas significat definitio; et sic res intellecta operatione intellectus acquirit rationem obiecti. Imaginatio autem, sicut et sensus, et speciem sui obiecti et rationem propriam praesupponit in obiecto, qua possit ipsum apprehendere. Unde huiusmodi magis habent rationem principii passivi respectu sui obiecti, intellectus autem magis rationem causalis principii, ut supra dictum est, nec oportet in hoc immorari modo. »

[4] DII, III, 16 (8-9), p. 190 : « Tertio loco et ordine sunt obiecta intellectus complexa omnia et sola illa, quae sunt per se, quocumque modo complexionis sint complexa, sive per aggregationem simplicem sine copula verbali, ut contingit in definitionibus formalibus, ut est animal rationale, sive sint complexa mediante copula verbali, ut triangulus habet tres. Dico autem ea, quae sunt per se, discurrendo per omnes modos eorum, quae sunt per se secundum enumerationem Philosophi in libro *Posteriorum*, ut patet in primo et secundo et quarto modo. Sed et secundum tertium modum, quamvis ille attendatur in incomplexis, ut est homo, triangulus et cetera, accipitur etiam ratio obiecti, inquantum huiusmodi incomplexa reducuntur in aliquas suas rationes, quae sunt per se » ; DII, III, 17 (1), p. 190 : « Universaliter enim loquendo nullum incomplexum inquantum huiusmodi potest esse obiectum intellectus, quamvis etiam aliquod incomplexum abstrahatur ab omnibus particularibus ut homo ab omnibus particularibus hominibus et ab omni forma et accidentibus extrinsecus disponentibus, quod est separare intentionem rei a suo idolo, quod est opus cogitativae virtutis in nobis, quae est virtus distinctiva. Intelligere enim non est apprehendere rem quocumque modo, sed intelligere est rem aliquam intus legere. »

pose à de nouveau frais la question de la datation du *De origine* qui avait été estimée, sur la base d'une correspondance textuelle avec la question 2 du *Quodlibet* VII de Godefroid de Fontaines, peu après la Pâques de 1286[1]. À ce titre, la proximité avec la question 6 du *Quodlibet* XIV d'Henri de Gand, daté de l'avent 1290, soulève de nombreuses difficultés. Deux hypothèses s'esquissent : ou bien Dietrich aurait eu connaissance de cette question et son *De origine* serait une réponse à Henri de Gand, il faudrait par conséquent repousser la datation à la fin 1290, voire début au début de 1291. Ou bien Dietrich construit bien son *De origine* en dialogue avec les éléments présentés dans la *Summa* et les *Quodlibeta* antérieurs, et c'est plutôt Henri de Gand qui, par suite, reporte la réponse théodoricienne dans cette question. La thèse affirmant que l'objet de l'intellect est l'être quiditatif des étants serait proprement une innovation de Dietrich qu'Henri ne fait qu'entériner et résumer dans cette question postérieure au *De origine*. Nous ne pouvons exclure que Dietrich ait à son tour exercé une influence sur Henri de Gand. Quoi qu'il en soit, il est irréfutable que les concepts centraux du *De origine* ont été forgés dans une discussion permanente de la pensée d'Henri de Gand.

Dietrich se réapproprie la doctrine d'Henri de Gand en transférant l'universel confus et la connaissance nominale au niveau de la connaissance rationnelle. Il montre le saut qualitatif entre la connaissance abstraite confuse et la connaissance intellective précise et distincte. La connaissance définitionnelle, distinctive, est une connaissance réelle et précise dans la mesure où l'être quiditatif ne diffère de la quidité réelle qu'en raison. Dietrich va séparer l'être d'essence et l'être quiditatif du domaine de la pure possibilité où le Docteur Gantois l'avait placée pour le faire entrer dans la réalité effective où la raison de la quidité correspond à l'essence simple et nue des étants concrets. Sur ce point, il est intéressant de remarquer que Duns Scot développera, certes sur d'autres raisons, une critique de l'être quiditatif d'Henri de Gand comme être possible, et qu'il aboutira à une conclusion similaire. Duns Scot souligne qu'il est impossible que les raisons exemplaires précèdent l'être actuel, par conséquent, Dieu crée et l'existence des choses et leur être quiditatif qui est un *ens in effectu*. La critique scotiste met en balance l'*ens ratum* et la réalité extramentale, elle en déduit que la modalité de l'être quiditatif des étants n'est pas la possibilité objective, mais bien la réalité effective[2]. Pour

---

[1] M. R. Pagnoni-Sturlese, « Per una datazione del *De origine* di Teodorico di Freiberg », in *Annali della Scola Normale Superiore di Pisa*, ser. III, 1981, p. 431-445.

[2] Duns Scot, *Rep. par.*, II, d. 1, qu. 2 (Wad., XI, 246 a-B) : « Si intelligas quod "ens ratum" habeat esse verum et firmum extra animam, tunc esse in anima est esse diminutum. Et tunc dico quod lapis ante creationem non habuit esse ratum in hoc sensu, quia non habet esse ratum nisi quando habet existentiam, et tunc dico quod habet esse a Deo effective. Et cum dicitur quod tunc non habet esse quidditativum nisi quando est in effectu, concedo, quia

Scot également, la chose ne possède pas d'*esse quiditativum* avant d'exister effectivement dans la réalité extramentale. Cependant, là où ce complexe propositionnel, la raison définitionnelle, corrélat de l'activité de l'intellect, est placée par Henri de Gand en Dieu, Dietrich maintient que l'être quiditatif des choses consiste en une distinction réelle. Le pouvoir discriminant de l'intellect introduit de la distinction à même la réalité extramentale car il actualise les différences au sein de ce tout indistinct qu'est l'individu concret. La nature n'est pour Dietrich qu'un grand arbre de Porphyre réalisé et le rôle de l'intellect consiste à éclairer les articulations essentielles entre genres et espèces. La connaissance intellectuelle saisit le noyau interne des choses. En ce sens, intelliger revient chez Dietrich à saisir la chose matérielle dans sa définition, et non à la comprendre sous la raison de l'universel et par un moyen terme. L'intellect produit la formalité et l'objectivité de son objet en actualisant la structure épistémique du réel. Par là, l'activité d'analyse du réel et sa résolution en ses parties constitutives ne doit rien à la saisie préalable des données empiriques. La connaissance intellectuelle est une connaissance directe, simple et parfaite de son objet. L'intellect apporte à la chose naturelle une information et un complément d'être, l'être quiditatif, qui doit être compris comme un supplément formel et non comme un être supplémentaire[1]. Ce qui se joue dans l'opposition entre Henri de Gand et Dietrich de Freiberg pose déjà leur différend quant au rapport entre l'être et l'essence. Pour Henri, l'essence est distincte intentionnellement de l'existence, alors que Dietrich refuse la moindre distinction entre l'essence et l'existence. Par conséquent, l'essence simple n'est distincte ni réellement ni intentionnellement des singuliers concrets. L'essence en tant que telle doit être saisie dans les choses matérielles et à travers leur multiplicité. L'ontologie de Dietrich est transphysique puisqu'il s'agit d'expliciter le noyau essentiel à même les existants singuliers. L'objet de l'intellect n'est pas l'individu, qui est un agrégat, un tout confus dont les parties sont postérieures. Dans cet individu, ce *simul totum*, les parties essentielles sont comme mêlées, mélangées et indistinctes. L'intellect analyse la chose réelle vers laquelle il tend en distinguant les parties essentielles qui sont les parties de la définition. Ensuite, l'intellect recompose ou reforme, ces parties essentielles selon leurs articulations essentielles. Ainsi l'intellect instaure la chose réelle, l'individu, dans

---

sive esse quidditativum sit idem quod esse in effectu, sive aliud, tamen simul sunt in hoc sensu » ; *Ord*. I, d. 36, qu. un. n. 48-49 (Vat. VI, p. 290). Sur la critique scotiste de l'être quiditatif comme être possible : S. P. Marrone, « Revisiting Duns Scotus and Henry of Ghent on Modality », in L. Honnefelder, R. Wood & M. Dreyer (dir.), *John Duns Scotus : Metaphysics and Ethics, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, 53, Leiden, Brill, 1996, p. 175-189 ; D. Demange, *Jean Duns Scot. La théorie du savoir*, Paris, Vrin, 2007, en particulier le chapitre IV intitulé « Évidence et Distinction », p. 161-199.

[1] DORP, V, (28), p. 188 : « Cuius ratio est, quia ens in potentia inquantum huiusmodi non respicit nisi actum formalem, ad quem est sicut ad *suum complementum*, et actum causaliter determinantem huiusmodi potentiam ad actum; quod in proposito non est nisi intellectus respectu sui obiecti et principiorum eius ».

son être quiditatif, en saisissant le rapport par soi des parties au tout et la connexion nécessaire des parties entre elles. L'objet de l'intellect n'est pas l'individu concret, mais cette même chose ressaisie dans son unité par soi, essentielle et réelle. S'il y a bien, non peut-être pas tant une révolution copernicienne qu'un changement de paradigme dans la noétique de Dietrich, c'est en ce que l'intellect informe son objet. Cependant, il faut insister sur le fait que l'intellect humain ne précontient pas de manière virtuelle les raisons exemplaires dans le *De origine*. C'est plutôt l'objet qui contient en puissance et virtuellement la raison de la quidité par laquelle il pourra être intelligé et défini. Ainsi il ne faudrait pas voir en Dietrich un précurseur de l'idéalisme ou de la subjectivité transcendantale, mais plutôt le replacer dans son siècle où se développe progressivement la théorie de l'*esse objectivum*, l'être objectif des choses.

La théorie de la connaissance de Dietrich présente un système sophistiqué à trois niveaux selon les trois genres de connaissance qui se distinguent à la fois par leur objet propre et leur mode d'appréhension. Nous suivons le schéma qu'il donne dans la *Quaestio utrum in Deo sit aliqua vis inferior intellectu* qui, bien qu'il y traite de la science divine, présente un avantage de clarté et de synthèse et se décline selon des éléments de méréologie. Premièrement, la connaissance sensitive est celle des sens extérieurs et intérieurs[1]. Son objet propre est l'individu qui possède des parties postérieures au tout et le singulier en tant qu'il est une chose sensible[2]. Deuxièmement, la connaissance rationnelle possède une double fonction[3]. Son rôle consiste d'abord à appréhender les intentions simples. Il s'agit de la faculté d'abstraction qui forme une intention simple, la cogitative qui est aussi dénommée dans le texte « intellect informatif ». Son objet propre est l'universel, entendu comme parties

---

[1] *Quaest. utrum in Deo*, 1, 1.1, (1), p. 293 : « Dico autem hic sensitivum communiter, sive sit sensitivum secundum sensus exteriores sive interiores. » Voir l'étude de M.-R. Pagnoni-Sturlese, « La *Quaestio utrum in Deo sit aliqua vis inferior intellectu* du Teodorico di Freiberg », in *Xenia Medii Aevi oblata Thomae Kaepelli*, Roma, Storia e letteratura, 1978, p. 101-173. Dietrich donne une classification encore plus complexe dans le *De coginitione entium separatorum*, où il décrit une hiérarchie des objets et des modes de connaître à cinq niveaux (*De cog. ent. sep*., (90), p. 251-253). Celle-ci est immédiatement renvoyée aux modalités de connaissances des âmes séparées.

[2] *Quaest. utrum in Deo*, 1, 1.1 (6), p. 294 : « Obiectum enim sensitivae cognitionis est aliquid singulare secundum Boethium, quoniam singulare, inquit, dum sentitur ; et non quocumque modo singulare, sed singulare, quod est hoc aliquid, habens suae substantiae partes, quae sunt post totum, quod eo ipso, quod tales partes posteriores toto, est individuum, et sic dicuntur partes secundum materiam secundum Philosophum in VII *Metaphysicae*, ut manus, pes et cetera. Secundum hoc igitur sensitivae cognitionis obiectum est singulare individuum in eo, quod individuum. »

[3] *Quaest. utrum in Deo*, 1.1.1 (3), p. 293 : « Rationale autem voco, quod ad ratiocinatem pertinet, sive apprehendatur incomplexa secundum rationem suarum definitionum, quod pertinet ad intellectum informativum, qui est cognitivum simplicium intentionum secundum Philosophum III *De anima*, sive cognoscatur complexa quocumque modo rationalis cognitionis, sive sint principia complexa sive sint praemissae sive conclusiones ex praemissis ratione deductae. »

de la forme antérieures au tout[1]. Sa connaissance traite des universaux, les genres et les espèces du point de vue logique. La connaissance rationnelle peut ensuite opérer à partir de complexes dans son activité de raisonnement, lorsqu'il s'agit du troisième genre d'intellection, à savoir les jugements et les syllogismes. La raison est la puissance par laquelle l'homme peut former des jugements et déduire des propositions. Troisièmement, l'intellection est un acte simple puisque sa simplicité interdit qu'il reçoive une quelconque forme survenue de l'extérieur[2]. Son objet est la simple essence, que l'on peut comprendre à cet endroit comme l'essence absolument prise ou l'être d'essence[3]. Les facultés se distinguent par leur objet propre, mais également par leur mode de connaissance, c'est-à-dire la manière dont elles se rapportent à leurs objets propres. Ainsi le sens connaît le sensible selon l'ici et le maintenant, la connaissance rationnelle connaît la chose universellement et comme un être de raison, l'intellect saisit immédiatement la simple essence[4]. Ces modes de connaissance s'ordonnent de la sorte : la connaissance rationnelle procède par abstraction à partir du sensible, et la connaissance intellective fait, quant à elle, abstraction de l'une et de l'autre connaissance[5]. L'intellection s'opère au second sens de l'abstraction, c'est-à-dire celui d'une abstraction réelle puisqu'elle s'exerce de manière séparée des opérations sensitives et rationnelles. Ainsi elle transcende les deux premiers modes de connaissance au sens où elle les englobe et les

---

[1] *Quaest. utrum in Deo*, 1.1.1 (7), p. 294 : « Obiectum vero cognitivae rationalis est universale habens partes secundum formam, ut habetur a Philosopho in VII *Metaphysicae*, quod eo ipso, quod habet tales partes rationis seu principia secundum rationem, est universale, ut sunt animal, rationale, similia, quae sunt ante totum, ut ibidem dicit Philosophum. »

[2] *Quaest. utrum in Deo*, 1.1.1 (4), p. 293 : « Intellectivum autem volo intelligi, quo cognoscitur aliquid simpli intellectu, qui est intellectus semper in actu, non per aliquam formam sibi supervenientem, sed per suam essentiam ita, ut idem sit in eo forma, qua intelligit, et ipse intellectus, quae non sunt nisi una simplex substantia, sicut in Deo et intelligentiis etiam creatis, si sunt, secundum positionem philosophorum. »

[3] *Quaest. utrum in Deo*, 1.1.1 (8), p. 294 : « Obiectum autem intellectivae cognitionis est simplex essentia colligens in se totum ens, inquantum praehabens in se modo simplici et nobiliore omnia entia et proprietates eorum, quam sint in se ipsis. »

[4] *Quaest. utrum in Deo*, 1.1.1 (9), p. 294 : « Ex hac autem differentia trium iam dictorum sequitur alia in modo cognocendi, videlicet quod sensitivum cognocit ut hic et nunc ; rationale ut simpliciter et universaliter ex hoc ipso, quod cognoscit rem in sua ratione et inquantum habet partes rationis ; intellectivum autem in sui cognitione abstrahit ab utroque istorum modorum cognoscendi, sicut Super XII *Metaphysicae* novae translationis, quod eius scientia non est universalis, nec particularis, sed simplici intellectualitate versatur circa obiectum suum, quod est eius simplex essentia, non habens partes posteriores toto, quo sit individuum, nec partes priores secundum rationem, que sunt ante totum, quo sit universale, proprie loquendo de ratione universalis, ut praemissum est. »
Il semble que Dietrich suit la théorie de la connaissance d'Augustin, qui se décline sur trois niveaux, in *De Gen. ad litt*., XII, 6. 15 : « Ecce uno precepto cum legitur : *Diliges proximum tuum tanquam te ispum*, tria visionum genera occurunt : unum per oculos, quibus ipsae litterae videntur, alterum per spiritum hominis, quo proximum et absens cogitatur, tertium per cointuitum mentis, quo ipsa dilectio intellecta conspicitur. »

[5] *Quaest. utrum in Deo*, 1.2 (1-2), p. 295 : « De secundo praemissorum quantum ad efficiam cognoscendi considerandum est, quoniam, sicut cognitivum rationale quoad proprium modum cognoscendi abstrahit a sensitivo, ut per se manifestum est, ita intellectivum abstrahit ab utroque, ut dictum est, sed aliter et aliter sic abstracta se habent ad invicem quoad virtutem seu efficaciam cognoscendi. »

dépasse en les portant à son degré propre, celui plus éminent d'une actualité absolue[1]. La connaissance intellective subsume les deux premiers genres de connaissance en les ressaisissant et en les dépassant dans la simplicité de son mode de connaître.

[1] *Quaest. utrum in Deo*, 1.2 (3-4), p. 295 : « Intellectivum autem ab utroque dictorum, scilicet rationali et sensitivi, sic abstrahit, ut in actu intellectivae cognitionis, qua Deus cognoscit, utraque dictarum cognitionum et modus certitudinis utriusque sit in actu, modo tamen simplici et incomparabiliter eminentiore, quam sint in se ipsis. Huiusmodi autem differentiae ratio est, quoniam rationale abstrahens a sensitivo ab eo distinguitur cum quandam exclusione alterius ab altero propter contrarium modum et contrariam rationem suorum propriorum obiectorum et modorum cognoscendi, qui circa eadem vim cognitivam se non compatiuntur. Intellectivam autem ab utroque, scilicet rationali et sensitivo, distinguitur, non cum exclusione eorum, sed, ut ita dicatur, cum quandam collectione et comprehensione utriusque eorum in sui superexcedenti actualitate, quo omnium generum entium perfectiones in eo colliguntur et per consequens omnes modi cognitionum in ipso modo simplici uniuntur. »

Troisième chapitre
Le rôle constitutif de l'intellect

1) Une efficience constituante

Le premier moment argumentatif du *De origine* se consacre à la relation par soi de l'intellect à son objet. Dietrich de Freiberg inverse le rapport causal qui doit être recherché du côté de l'intellect, et non du côté de la chose. Ainsi il affirme le dynamisme et l'activité de la pensée qui tend vers son objet, et par là le constitue. L'être quiditatif ne précède pas l'opération de l'intellect, ce qui implique que le genre des intelligibles en tant que tels est postérieur à l'acte par lequel ils deviennent intelligibles. Dans cette partie, Dietrich de Freiberg étudie le genre de relation qu'entretiennent l'intellect et son objet, il conclut de manière définitive :

> Puisque ces deux derniers modes [de l'être intelligible] se tiennent du côté de la chose extérieure à l'intellect, et puisque cette dernière ne prend son être quiditatif que par la détermination de l'intellect à partir de ses propres principes, de la manière qu'on a exposée, il est évident que l'intellect a d'une certaine manière la raison d'un principe causal par rapport aux choses[1].

Nous avions insisté sur le fait que cette relation par soi est déduite de l'intellectualité en tant que telle. Pris en soi et de manière absolue, l'intellect détient de le pouvoir de produire son objet. L'intelligible est placé dans une dépendance réelle à l'égard de l'intellect, ce qui implique que c'est à l'inverse l'intellect qui est cause par essence de l'intelligibilité des étants. Or il convient de se demander si la démonstration du *De origine* confère à l'intellect le pouvoir d'une cause essentielle possédant par avance de manière plus éminente ses contenus de pensée. L'idée que notre intellect (*intellectus noster*) soit la cause essentielle de ses objets peut être mise en doute, et ce sur deux points : premièrement, parce que Dietrich n'accorde pas à l'intellect agent ce rôle d'exemplaire de l'étant en tant que tel, deuxièmement, parce que l'intelligible n'est pas produit dans un processus d'émanation à partir de l'intellect. Ces

[1] DORP, V (43), p. 193 : « Cum igitur hi duo ultimi modi habeant se ex parte rei extra intellectum, cum etiam res non capiat esse quiditativum nisi per determinationem intellectus ex propriis principiis eo modo, quo dictum est, patet, quod intellectus habet aliquo modo rationem causalis principii respectu rerum. »

éléments se vérifient grâce à la modalité sous laquelle l'intellect exerce son pouvoir constitutif à l'égard de l'étant : la cause efficiente[1]. Dietrich développe dans *De origine* l'idée que l'intellect humain opère en tant que cause efficiente des intelligibles, ce qui signe la différence entre les modèles noétiques des *De intellectu et intelligibili* et *De visione beatifica*. Ces deux modalités d'intelliger se fondent en dernière instance sur la distinction entre l'homme dans le statut de la vie présente, et l'intellect pris en soi dans sa pure potentialité absolue, dès lors qu'il est séparé du corps dans l'au-delà. La modalité de l'intellection *in statu istae vitae*, défendue dans *De origine*, ne s'exerce pas sur le mode d'une cause essentielle, mais d'une cause efficiente. Il faudra prendre garde de distinguer l'efficience que renferme la cause essentielle de l'efficace de la cause efficiente, dont le modèle est la théorie des causes d'Aristote, réaménagée par Avicenne, Averroès et Thomas d'Aquin. Le cadre noétique mis en place dans *De origine* n'est pas de même nature que celui que l'intellect agent exerce en soi et dans sa propre essence *in patria*. Il s'agit de l'opération du connaître naturel de l'homme, composé d'âme et de corps, que peut atteindre l'intellect présent dans une âme rationnelle, dont l'objet propre est l'être quiditatif des étants concrets. Le processus cognitif ne décrit pas l'opération de l'intellect agent séparé dont le l'objet est le suprêmement intelligible, saisi par essence, Dieu, comme c'est le cas dans *De visione*. Le premier moment de la démonstration ne développe pas la causalité essentielle, réservé aux substances séparées et aux essences simples auxquelles l'intellect agent appartient dans le processus d'émanation cosmologique. L'argumentation de Dietrich porte plutôt sur le fait que l'intellect est une cause par essence de son objet. Cette affirmation ne va toutefois pas au-delà de la modélisation du rapport entre l'intellect et son objet qui doit être reconduit à un rapport par soi et nécessaire. L'intellect a une relation par essence à l'intelligible, et non un rapport accidentel qui serait introduit par la réception d'une forme provenant de la sensation. Il ne faut pas pour autant conclure que l'intellect engendre de son propre fond et de manière pure, spontanée, les intelligibles, de la même manière que dans *De visione*. Son pouvoir causal se limite à actualiser ce qui est déjà en puissance dans les choses physiques. C'est pourquoi la modalité d'exercice de l'intellect possible actualisé ne doit être pas reconduit à la causalité essentielle, mais bien à la cause efficiente. Le cadre aitiologique dans lequel s'insère la théorie de la connaissance n'est pas

[1] Cet aspect a été parfaitement mis en relief à plusieurs reprises par B. Mojsisch, « The Theory of Intellectual Construction in Theodoric of Freiberg », *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, 2, 1997, p. 69-79 ; *Id*., « Konstruktive Intellektualität. Dietrich von Freiberg und seine neue Intellekttheorie », *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, p. 68-78 ; *Id*., « Die Theorie des Bewusstseins (*Ens conceptionale*) bei Dietrich von Freiberg », *Per perscrutationem philosophicam : Neue Perspektiven der Mittelalterlichen Forschung*, p. 142-155. Dans ce dernier article, B. Mojsisch qualifie la thèse de Dietrich de « Theorie konstruktiv-effizient Intellektualität » ou de « Theorie konstitutiv-konstruktiver Intellektualerkenntnis » (p. 52).

celui du néoplatonisme mis en avant dans *De cognitione entium separatorum*, *De visione beatifica*, *De intellectu et intelligibli*, mais de la lecture avicennienne des quatre causes aristotéliciennes. Dietrich exploite dans ce dernier moment l'exposé des causes qui ouvre la cinquième partie du traité.

La causalité efficiente de l'intellect est démontrée de manière négative par l'exclusion des trois autres genres de cause[1]. Nous passons rapidement sur le rejet de la cause matérielle qui reprend ce qui a déjà été affirmé. L'intellect est en rapport avec la forme des étants concrets, il saisit son objet dans son acte formel et ne peut valoir en tant que cause matérielle – ce qui est évident[2]. De loin plus intéressante et riche en enseignement est l'éviction de deuxième type de cause : la cause formelle. La causalité formelle offre une concurrence à la causalité efficiente dans sa prétention à valoir comme pouvoir constitutif, dans la mesure où son activité réside également en une certaine actualisation. Le rejet de la causalité formelle permet de cerner davantage la manière dont l'intellect opère une certaine information de l'étant, en la distinguant de la prise de forme de la matière. Dietrich rejette la causalité formelle sur trois plans distincts qui s'articulent sur les différents états de la forme[3], exposés à l'ouverture du chapitre. Tout d'abord, l'intellection ne se produit pas sur le mode d'une causalité formelle où l'objet viendrait informer la puissance[4]. La chose causerait l'intellection en imprimant une certaine forme spirituelle dans l'intellect. L'intellect ne peut recevoir de telles espèces intelligibles, aussi l'intellection ne procède pas chez Dietrich de la détermination de la puissance intellective à connaître. La connaissance ne se réalise donc pas par une forme intelligible où le connu s'assimilerait au connaissant. Par là est barrée la voie d'une connaissance indirecte de la chose par le biais d'une identité formelle de la chose concrète à l'espèce intelligible dans l'intellect. Au second sens, la causalité formelle est définie en tant que forme exemplaire[5]. De la sorte, Dietrich réfute que l'intellect soit une cause formelle exemplaire des intelligibles. Ce point est crucial, parce qu'il évacue sa théorie de la connaissance tout idéalisme et la vide de tout soupçon d'innéisme. Dietrich critique l'idée que l'intellect connaisse par des raisons idéales, ce qui peut s'entendre de deux

---

[1] DORP, V (45), p. 194 : « Relinquitur igitur secundum praedicta, quod intellectus respectu rerum primo et per se intelligibilium habeat rationem et modum causae efficientis. »
[2] DORP, V (44), p. 193 : « Potest nihilominus secundum praedicta videri, quod genus causae in huiusmodi attendatur. Intellectus enim in actu non habet rationem materiae respectu rerum : est enim forma et ens secundum actum formalius ipsa re, quae intelligitur. »
[3] DORP, V (14), p. 183-184.
[4] DORP, V (44), p. 193-194 : « Nec etiam habet modum causae secundum formam, cum ipse non sit forma per inhaerentiam rem intellectam informans… »
[5] DORP, V (44), p. 193-194 : « … nec est forma secundum rationem exemplarem sive idealem proprie loquendo. »

manières : soit l'intellect précontient en lui les raisons exemplaires des choses concrètes, soit il intelligerait en saisissant les archétypes idéaux en Dieu. Les deux solutions sont refusées. La première ouvre la voie à un idéalisme, puisque si l'intellect possède déjà à l'avance les idées parfaites du réel, c'est en s'intelligeant qu'il intellige toutes les autres choses. Or ce genre de connaissance est celui de l'Intellect agent séparé dans son intellection pure, en ce qu'il est image substantielle de Dieu. La seconde hypothèse reprend la solution d'Henri de Gand qui fait intervenir l'illumination surnaturelle dans le connaître humain. Chez ce dernier, l'intellect humain ne peut atteindre la vérité simple et sincère que s'il s'élève à l'intuition des essences idéales des créatures en Dieu. Partant, Henri démontre la nécessité de l'intervention divine dans la connaissance intellectuelle des essences. Le refus de comprendre l'opération de l'intellect sur le modèle de la causalité formelle exemplaire montre que l'être quiditatif, la raison d'objet de l'intellect, ne correspond ni premier mode de l'universel, l'universel *ante totum*, ni aux idées exemplaires précontenues dans l'intellect ou en Dieu. Pour finir, l'intellect n'exerce pas une causalité formelle au troisième sens, la causalité formelle émanatrice, où la forme du principe quidifie le principié dans un rapport de dépendance formelle[1]. Cette analogie formelle se trouve entre une substance et ses accidents qui sont essenciés et quidifiés en vertu de leur participation. Nous avions vu que c'est sur ce mode qu'était comprise la dérivation catégorielle à partir de la substance.

Arrêtons-nous, avant d'en venir aux conséquences, sur la raison qui préside au rejet de la causalité formelle. Elle tient en un argument : la causalité formelle ne peut valoir en tant que cause constitutive des intelligibles car elle introduit un moyen terme dans la relation[2]. En effet, dans le cas de la forme qui inhère dans l'intellect, l'espèce intelligible, il y a bien une relation à trois termes : l'intellect, la chose concrète et l'espèce qui forme l'intermédiaire de l'intellection. L'intellection est médiatisée par la forme spirituelle et elle se réalise de manière indirecte. L'intellect ne peut par conséquent pas exercer un pouvoir constitutif à l'égard des choses de première intention. Il n'engendre que des êtres de raison, les universaux dans l'âme. La critique est identique pour le deuxième type de causalité formelle, la forme exemplaire. Les raisons exemplaires se placent entre la chose et l'intellect, puisqu'il faut d'abord saisir les formes idéales, pour ensuite intelliger en retour les choses concrètes dans la raison de leur

[1] DORP, V (44), p. 194 : « Convenit etiam hoc idem formis his, quarum una quidificatur ex alia, scilicet quod hoc fiat agente aliquo tertio, respectu cuius utraque se habeat in ratione obiecti ; et propter hoc nec isto modo habet rationem causae formalis respectu rerum. »

[2] DORP, V (44), p. 194 : « Dico autem intellectum speculativum respectu rerum speculabilium ; cuius ratio est, quia intellectus in actu non habet rationem obiecti, ad cuius imitationem res intellecta exempletur, agente hoc *aliquo tertio extraneo ab utroque*, quod proprium est formis exemplaribus et exemplatis. »

quidité. Dans le dernier cas, enfin, l'émanation se réalise par un troisième terme, la forme de la substance.

Le rôle constitutif de l'intellect à l'égard des choses de première intention s'exerce sur le mode d'une cause efficiente, ce qui conforte l'hypothèse d'un réalisme direct de la connaissance. En conséquence, la connaissance par similitude ou par représentation est exclue. L'intellect est cause efficiente en ce que le propre de la cause efficiente est d'être directement et immédiatement en rapport avec les principes de la chose[1]. L'intellect a un rapport par soi aux principes de l'étant[2] et les détermine en tant qu'ils sont connaissables. Les principes essentiels des substances composées sont actualisés par l'intellect qui leur confère leur intelligibilité. C'est en ceci que réside la constitution intellective : l'intellect détermine les principes, et par là constitue de manière seconde l'étant en tant que tel. L'intellect distingue dans le tout, le sujet de la forme, et au sein de la forme, les parties qui sont celles de la quidité[3]. L'intellect prend la forme substantielle dans un nouvel aspect et la produit sous une nouvelle raison, la raison de la quidité. Et c'est en ce sens que l'intellect informe l'étant, il instaure les choses naturelles dans leur être quiditatif en discriminant les parties de la définition. L'actualisation réalisée par l'intellect ne requiert pas de moyen terme, ou d'intermédiaire pour s'exercer. Bien au contraire, l'espèce intelligible, ou les raisons idéales viennent se placer entre l'intellect et son objet (la chose naturelle dans son être quiditatif) et forment un certain écran, un voile qui opacifie l'illumination produite par l'intellect. Sur ce point également, la théorie de Dietrich témoigne d'une proximité avec celle de Pierre de Jean Olivi qui défend la thèse que l'intellect exerce son activité en tant que cause efficiente[4]. De manière analogue, chez Dietrich, l'intellect se réfère directement et immédiatement aux principes ontologiques de l'étant, en tant qu'ils sont intelligibles en puissance. Le pouvoir de l'intellect est transitif car son terme est la chose réelle et extramentale, ce par quoi il se distingue de l'abstraction de la cogitative qui produit une espèce intelligible. Le schéma de la

---

[1] DORP, V (15), p. 184 : « Ratio autem et modus causae efficientis differt a praedictis. Non enim est causa per intentionem, ut dictum est de causa finali, sed magis, ut sic loquar, executive determinat enti sua intrinseca principia et ex ipsis ens ipsum constituit ; unde eius causalitas primo natura pervenit ad principia entis et per ipsa ad ens ipsum. »

[2] DORP, V (28), p. 188.

[3] DORP, V (30) et (31), p. 189 : « Praeterea in hac hominis ratione, quae est animal rationale, duplicem invenimus distinctionem. Unam, quae est harum formalium partium, scilicet animal rationale, inter se ; aliam, quae est istius rationis ab ea re naturae, cuius ista est propria ratio, ut ab homine. […] Sunt igitur huiusmodi ab intellectu distinguente et per hoc efficiente ea : idem enim est in huiusmodi distinguere et efficere. »

[4] Pierre de Jean Olivi, *Quaestiones*, qu. 58, II, p. 467 : « Quia ad minus secundum hanc viam sequetur quod sola virtus activa ipsius potentiae sit causa effectiva ipisus actus » ; *Epistola ad R.*, n° 12, *Quodl.*, f° 64 r : « Potentia animae apprehensivae sint tota causa efficiens actuum suorum, quamvis obiecta eius cooperentur : non tamen modum efficientis, sed per modum obiecti. »

causalité efficiente permet de comprendre l'externalisme de la référence de l'acte intentionnel, en ce que l'effet est extérieur à la cause qui l'a produit[1]. Par là, la relation de l'intellect à son objet se différencie de l'émanation formelle où l'effet n'existe que parce que le principe subsiste et demeure en lui. La causalité efficiente explique la manière dont l'intellect dirige son activité vers la chose extramentale. L'effet causé ne subsiste pas dans l'immanence opérative de l'intellect, il lui est bien extérieur. La radicale extériorité de la chose naturelle est sauvegardée. L'intellect défini par le *De origine* n'engendre pas de son propre fond l'intelligible par un processus d'émanation. Par conséquent, l'information du réel n'est pas une induction des formes à partir de l'Intellect agent, forme des formes, dont la formalité fluerait et imprimerait le réel. L'efficace de notre intellect est celle d'une actualisation à distance. Pour conclure, la constitution intellective, comprise sur le modèle de la cause efficiente, permet à Dietrich d'assurer la réalité de la connaissance. En premier lieu, contre l'immanence de la forme dans l'intellect, Dietrich montre que l'intellect est le principe de l'objectivité des choses. L'effet produit réside dans cet être quiditatif, qui consiste en un nouveau mode d'être et possède un coefficient de réalité, à la différence des formes inhérentes à l'âme. Contre la forme exemplaire, l'efficience offre l'avantage d'être un acte simple, direct, qui vise la chose extramentale. L'acte de l'intellect s'exerce de manière transitive sur les principes ontologiques de la chose qu'il actualise. À la différence du flux de forme, l'efficience maintient un écart entre l'intellect et la chose qu'il constitue en son être quiditatif. Par là, la supériorité, la simplicité et la séparation de l'intellect sont sauvegardées, tout en maintenant l'externalisme de la référence. La causalité intellective opère sur une chose extramentale, l'étant physique qui est saisi dans être définitionnel. Le corrélat de l'acte intellectif est bien l'existant concret, ce qui garantit l'ancrage réel de la connaissance.

La fonction constitutive de l'intellect s'exerce sur la modalité d'une cause efficiente. Ceci transforme en profondeur le rapport de l'intellect à l'intelligible qui n'est pas subsumé sous le troisième genre de relation, la relation de raison, mais à l'inverse sur le mode causalité réelle. Cette relation n'implique que deux termes : l'intellect et la chose extramentale. Le critère qui assure la réalité de la relation réside en la convertibilité de l'être définitionnel causé par l'intellect et du *definitum*, la chose réelle. L'universalité produite à même les choses actualise les universaux dans la nature. L'être quiditatif est convertible avec

[1] DVB, 1.2.1.1.6 (2), p. 41 : « Efficientia inquantum efficientia admittit quandam extraneitatem effecti ad efficiens, ne videlicet unum sit imago alterius. Efficere enim inquantum huiusmodi est extra se fluere et facere aliud a se. »

la quidité, le principe ontologique essentiel des étants. L'intellect constitue les choses dans leur être quiditatif, réciprocable avec l'*ens simpliciter* dans la nature. Par cette actualisation, la chose physique acquiert sa raison d'objet et reçoit une complétude formelle. Ce qui est intelligé est la chose naturelle prise sous une autre perspective, la raison de la quidité qui ne précède pas l'activité de l'intellect.

La dernière cause pouvant prétendre au statut de principe constitutif est la cause finale, ce qui donne l'occasion à Dietrich d'avancer un élément qui va dans le sens d'une connaissance naturelle de l'homme. La cause finale est rejetée, car selon sa modalité propre, elle détermine premièrement l'étant et constitue de manière médiate les principes, sur le mode d'une intention[1]. Son opération est le symétrique de la causalité efficiente. Cependant, nous avions vu que les causes sont hiérarchisées selon le critère de la plus grande actualité, qui revient en définitive à la cause finale, dans la mesure où la cause efficiente exerce toujours son action en vue d'une certaine fin. Or Dietrich montre de manière concise que la perfection qui est acquise (la finalité visée par la cause efficiente) n'est pas l'actualité du seul intellect, mais celle de l'homme en entier, doué de corps et d'esprit[2]. Dietrich répond à l'objection qu'il se pose que l'intellect spéculatif opère certes en vue d'une fin, puisque la perfection est la fin de la vie spéculative, mais cet achèvement n'est pas celle de l'intellect seul, l'intellect possible actualisé, mais celle de l'homme en entier. Ainsi ce n'est pas l'intellect qui atteint sa perfection, mais l'homme en tant qu'il exerce la vie contemplative. La thèse selon laquelle la vie intellectuelle est le bien suprême de l'homme, par où il réalise sa perfection et l'achèvement de sa nature est connue à la fin du XIII^e^ siècle, à partir des commentaires à l'*Éthique à Nicomaque*, X, 7. Sur ce point, Dietrich fait preuve du même aristotélisme radical que l'on trouve chez Boèce de Dacie[3]. Il défend l'idée que la perfection humaine peut être atteinte ici-bas par l'homme, dans son état présent, par l'usage de ses puissances naturelles et par l'activité intellective. Le modèle de perfection que propose *De origine* se distingue fortement de la vision béatifique reçue dans la contemplation de Dieu par essence qu'expose

[1] DORP, V (45), p. 194 : « Sed nec proprie est principium per modum finis. Dico autem in ea operatione, qua rerum quiditates apprehendit : per se enim et per modum executionis, ut sic loquar, rei sua principia formalia determinat et ipsam ex his suo modo constituit et non per intentionem et ex suppositione, quod proprium est causae finali. Pervenit etiam eius causalitas primo ad huiusmodi entis principia et ex his ad ipsum ens. Perfectio autem finis habet se ad ipsum ens et ad eius principia modo contrario, ut supra dictum est » ; DORP, V (13), p. 183, V (15), p. 184.

[2] DORP, V (44), p. 194 : « Sed quia efficiens non agit nisi sub intentione finis, per consequens potest sibi attribui ratio causae finalis, inquantum homo operatione intelligibili acquirit suam propriam perfectionem, quae est hominis inquantum homo. »

[3] Dans le *De Summo bono*, Boèce de Dacie défend l'idée que l'homme peut accéder au bonheur ici-bas et dans l'exercice autonome de ses facultés intellectuelles. Voir Thomas d'Aquin, Boèce de Dacie, *Sur le Bonheur*, introduction, traduction et notes de I. Fouche et R. Imbach, Paris, Vrin, Translatio, 2006.

De visione beatifica. La ligne de démarcation entre ces deux traités suit celle de l'homme dans le statut de la vie présente et de l'intellect pris en soi dans l'au-delà. C'est pourquoi, nous suivons la conclusion de B. Mojsisch qui explique la différence entre la connaissance dans le statut de la vie présente et dans l'au-delà par deux ordres de fondation : la fondation par l'efficience et la fondation par la forme. Dans cette vie présente, l'intellect joue un rôle constitutif sur la modalité de la cause efficiente, alors que dans l'au-delà, l'intellect entre dans un ordre de fondation par la forme[1].

2) Typologie des constitutions intellectives

a) Constitution catégorielle et constitution quiditative

À ce stade, il convient de se demander si la fonction constitutive de l'intellect est uniforme à l'égard de l'étant ou s'il ne vaudrait pas mieux déterminer plusieurs types de constitutions, qui se différencient à la fois par l'objet qu'elles constituent et par la modalité sur laquelle elles s'exercent. L'analyse des causes du V^e^ chapitre esquisse un premier critère de différenciation entre la constitution catégorielle, objet des deux premiers chapitres, et le rôle constitutif de l'intellect à l'égard de l'être quiditatif[2]. La dérivation des catégories est régie par une causalité formelle, qui procède par une émanation analogique de la substance en ses accidents. Par contre, la fonction constitutive de l'intellect à l'égard des principes de la chose est de l'ordre de la causalité efficiente. Pour cette raison, il ne semble pas qu'il faille concevoir de façon homogène la constitution de l'intellect à l'égard des choses de première intention. Ce rôle constitutif s'exerce sur des modalités et sur des niveaux différents selon les étants concernés. Les différentes constitutions se déclinent, qui plus est, selon un ordre de dépendance et une hiérarchie. Suivons ce qu'affirme Dietrich :

> On trouve cependant dans la constitution de l'étant selon le mode que l'on a étudié une différence, un processus et un ordre. En effet, l'intellect n'intervient pas par rapport à de tels étants comme s'il leur donnait l'être qu'ils sont en tant qu'étants et étants de nature — selon

[1] B. Mojsisch, « La psychologie philosophique d'Albert le Grand et la théorie de l'intellect de Dietrich de Freiberg. Essai de comparaison », *Archives de Philosophie*, 43, 1980, p. 675-693, notamment p. 692-693.
[2] Nous nommons pour plus de commodité cette constitution de l'être quiditatif des étants naturels « constitution quiditative », bien que l'intellect ne cause pas à proprement parler la quidité des choses, mais plutôt la raison de cette même quidité, qui demeure en soi le principe vital intrinsèque essentiel des étants.

> ces raisons, en effet, de tels étants sont par d'autres principes naturels, comme on l'a dit –, mais il cause leur entité au sens où ils sont un ce que et ont un être quiditatif, ce qui revient à constituer par soi totalement de tels étants, mais sous une autre raison que les précédentes. Ces étants sont les substances et leurs agrégats concrets et naturels, comme la quantité et la qualité, etc., qui sont les principes d'une certaine opération naturelle.
>
> Ensuite, auprès de tels étants de nature, l'intellect cause certains étants comme des modes de ceux-ci, ce qui s'opère sur le mode de la mesure, de la relation ou des circonstances, comme on l'a vu. En outre, leur entité achevée, ce qu'ils sont quoi qu'ils soient, dans la mesure de qui est principalement signifié par le nom, sont complètement par l'opération de l'intellect[1].

Il existe entre ces deux pouvoirs constitutifs accordés à l'intellect un rapport de primauté et de fondation. La constitution quiditative des étants est plus fondamentale que la constitution catégorielle qui en dépend. Ceci permet d'articuler le rapport entre ontologie catégorielle et ontologie formelle, ainsi que de ressaisir l'unité du projet métaphysique qui œuvre dans *De origine*.

Tout d'abord, nous avions qualifié la constitution catégorielle de constitution modale. La constitution des catégories est modale, premièrement, en ce qu'elle concerne les accidents que Dietrich appelle les modes de la substance. L'intellect intervient sur le fondement des accidents de quantité et de qualité qu'il saisit dans une nouvelle modalité, la disposition relative, qui se distingue par suite entre les formes survenues de l'intérieur et de l'extérieur. Or ce pouvoir de l'intellect à l'égard des catégories relatives demeure somme toute limité. Tout d'abord, la constitution catégorielle est partielle, puisqu'au sein de l'étant, elle ne concerne que les sept catégories relatives. Comme nous l'avons étudié, l'intellect cause les catégories relatives en ce qu'il saisit les accidents qui inhérent dans la substance sous une autre raison, en tant qu'ils sont *ad aliquid*. L'intellect produit une nouvelle modalité des accidents de quantité et de qualité, en les prenant sous un autre mode, un mode d'être relatif. Sa constitution s'étend aux modes réels de l'étant, les relations, et aux modalités extrinsèques de la chose, les circonstances des choses. La constitution catégorielle est, par conséquent, extérieure à la substance d'abord parce qu'elle ne concerne que les accidents, ensuite parce qu'elle les saisit sur une modalité déduite d'un élément extérieur. C'est pourquoi, la manière

[1] DORP, V (46-48), p. 194-195 : « Attenditur autem in constituendo entia secundum praedictum modum quaedam differentia, processus et ordo. Circa quaedam enim entia sic negotiatur intellectus, ut non det eis esse id, quod sunt, inquantum sunt entia et entia naturae - secundum has enim rationes huiusmodi entia sunt ab aliis naturae principiis, ut dictum est -, sed agit in eis entitatem, secundum quod sunt quid et habent esse quiditativum, quod est constituere huiusmodi entia secundum se tota, sed secundum aliam rationem a praedictis. Et haec entia sunt substantiae et his naturaliter concreta, ut quantitates, qualitates et huiusmodi, quae sunt alicuius naturalis operationis principia. Deinde circa huiusmodi entia naturae agit intellectus quaedam entia, ut modos quosdam talium, et hoc sive per modum mensurae vel habitudinum vel circumstantiarum, ut supra dictum est. Et horum completa entitas et id, quod sunt, quidquid sunt, quantum ad id, quod principaliter significatur per nomen, completive sunt ab operatione intellectus. »

dont l'intellect constitue les catégories relatives doit être reconduite à une causalité formelle[1]. La portée de la constitution catégorielle est limitée, ensuite, parce que l'intellect ne cause que la raison formelle de telles catégories. En effet, la relation et les six principes dépendent de la réalité et de l'entité des fondements naturels, les accidents concrets de quantité et de qualité. L'intellect n'intervient vis-à-vis des modes relatifs qu'en tant qu'il leur surajoute une nouvelle raison formelle, distinguée de la raison d'inhérence qui définit en propre des accidents naturels[2]. De même que dans le cas de la constitution quiditative, la constitution catégorielle s'opère grâce au pouvoir distinctif de l'intellect. Il est cependant intéressant de remarquer que ce pouvoir distinctif s'arrête à la séparation de la chose et de la raison de la chose. Autrement dit, l'intellect distingue le sujet-substrat de la forme substantielle[3]. Par conséquent, il constitue au sein des prédicaments la raison de la chose qui correspond à la forme dans le composé. Dans le cas des catégories relatives, la raison de la chose n'est pas immédiatement manifeste, ce sans quoi la relation et les six principes pourraient immédiatement être distingués des accidents de quantité et de qualité sur lesquels ils reposent. L'intellect est l'origine des catégories relatives en ce qu'il distingue leur raison propre (*ad aliquid*) de la réalité des fondements sur lesquels elles s'ancrent (l'inhérence de la quantité et la qualité). Or en distinguant la raison propre des catégories relatives, l'intellect cause l'entité et la raison par laquelle elles peuvent être nommées : « Et leur entité achevée, qu'ils sont (*quod sunt*) et ce qu'ils sont (*quidquid sunt*) et ce qui est principalement signifié par le nom sont complètement par l'opération de l'intellect ». La constitution modale aboutit à une définition nominale des catégories et elle permet de répondre à deux questions : *si est* et *quid sit*. Le nom des catégories relatives (relation, temps, lieu, site) est une chose de première intention parce qu'elle correspond à un mode réel de la chose qui exige cependant l'activité de l'intellect. La constitution catégorielle se situe au niveau anté-quiditatif de la connaissance nominale. Pour

---

[1] DORP, II (15), p. 148 : « Intellectus igitur noster agens primo et originaliter virtute sua universali et maxime formali, deinde autem intellectus possibilis factus in actu quoad apprehensionem rei quantum ad suam quiditatem et formalem eius rationem, sic, inquam, factus in actu secundum determinatam formam ex rei quiditate elicit huiusmodi entia et agit entitatem in eis, *ut haec sit prima formalis ratio entitatis eorum*, quia sunt entis secundum modum praedictum. Secundum hoc enim ens naturae est de intellectu quiditatis eorum et cadit in eorum definitione, et haec est prima radix et origo omnium eorum, quae sunt ab actu intellectus quantum ad id, quod sunt, et quae sunt res primae intentionis, et in quam oportet omnium talium entitatem resolvere sicut in primum principium huiusmodi generis entium, quod est ab operatione intellectus. » Nous soulignons.

[2] DORP, II (51-52), p. 156.

[3] cf. DORP, II (14), p. 148 : « Et quia natura non distinguit inter rem subiectam et rationem rei subiectae, sed principium huiusmodi distinctionis est intellectus, immo intellectus est constituens rei rationem inquantum huiusmodi, ut infra ostendetur, hinc est, quod etiam ea, quae ex formali ratione rei eliciuntur, sunt acta per intellectum » ; DORP, V (3), p. 182 : « Considerandum autem et hoc, quod supra suppositum est et aliquo modo ostensum, scilicet quod entia aliqua, quae sunt res primae intentionis ordinabiles in genere, constituuntur per intellectum. Dictum est enim supra, qua *ratione huiusmodi entia quantum ad id, quod formaliter et principaliter significatur per nomen*, non possunt esse ab actu naturae. »

finir, il faut suivre le modèle sur laquelle la constitution catégorielle s'exerce à l'égard des six derniers prédicaments qui sont produits par une opération de comparaison à un élément extrinsèque, et nous l'avions vu, en vertu d'un acte de mesure (*quantum ad id*). L'intellect mesure les choses et met en rapport l'étant avec des coordonnées extrinsèques, un autre étant dans le cas de la relation, la nature qui est le référent externe de toute coordonnée circonstancielle pour le lieu ou le temps. Dans cette opération de mesure, de comparaison et de mise en rapport, l'intellect constitue les modes réels des choses, les catégories, ce qui conforte l'idée de constitution modale. L'intellect intervient sur les catégories relatives en tant qu'il est la cause qui apporte un complément formel. En effet, Dietrich utilise à plusieurs endroits le terme *completive*[1] pour spécifier la manière dont l'intellect se rapporte aux catégories.

À la différence de la constitution catégorielle, la constitution quiditative est une constitution totale : elle concerne la totalité de l'étant ; et à l'égard des choses naturelles l'intellect exerce une cause totale[2]. La constitution de l'être quiditatif des choses est plus fondamentale que la constitution des prédicaments. Et bien plus, la constitution catégorielle dépend de la première, celle de l'étant en tant que tel. Tout d'abord, la constitution quiditative est plus fondamentale, car elle est plus essentielle et plus intérieure. En effet, là où la constitution catégorielle ne s'opère que sur les accidents de la substance, la constitution quiditative est cause de l'étant en tant qu'étant[3]. Lorsque l'intellect est en rapport avec les catégories relatives, il cause une certaine raison, alors que l'intellect cause un nouveau mode

---

[1] DORP, II (34), p. 151 : « Tertium enim genus entium est, quod suam entitatem formaliter ex alio habet et secundum rationem subiecti, et hoc completive, sed originaliter ex alio, quod attenditur in eodem subiecto. », V (48), p. 195 : « Et horum completa entitas et id, quod sunt, quidquid sunt, quantum ad id, quod principaliter significatur per nomen, completive sunt ab operatione intellectus. » Ce point signe le désaccord entre B. Mojsisch et T. Kobusch. T. Kobusch décrit le pouvoir constitutif de l'intellect comme une cause complétive (*completive*), c'est-à-dire qui confère à l'étant son achèvement et sa perfection, alors que B. Mojsisch souligne que la constitution de l'intellect est une cause efficiente, et par conséquent, spontanée et productrice (*spontan-produktiv*). Il semble que l'on puisse lever ce paradoxe dès lors que l'on distingue des genres différents de constitution, la constitution des catégories, celle de l'être quiditatif, et même celle des objets mathématiques. La constitution catégorielle est seulement une cause complétive, alors que la constitution quiditative est à la fois complétive et efficiente. Cf. T. Kobusch, « Begriff und Sache. Die Funktion des menschlichen Intellekts in der mittelalterischen Philosophie », *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 2, 2004, p. 140-157 ; B. Mojsisch, « Die Theorie des Bewußtseins », en particulier note 26, p. 151.

[2] DORP, V (37), p. 192 : « Similiter etiam eadem res secundum esse quiditativum est ab operatione intellectus, secundum quod sibi determinantur principia alterius rationis, scilicet quae sunt partes formae, quae est rei quiditas, quae significatur per definitionem. Et sic *secundum se totam est ab actu intellectus* » ; DORP, V (47), p. 194 : « [Intellectus] agit in eis entitatem, secundum quod sunt quid et habent esse quiditativum, quod est *constituere huiusmodi entia secundum se tota*, sed secundum aliam rationem a praedictis. »

[3] DORP, V (49), p. 195 : « Si enim ratio definitiva, in qua explicantur partes quiditatis, sumatur ab intrinsecis rei principiis, inquantum est ens absolute, sic ea, quae secundum hanc rationem insunt ut propria, suam entitatem capiunt ab operatione intellectus, ut dictum est supra in prosecutione primi generis entium tertii modi. »

d'être de l'étant naturel : l'être quiditatif. Ensuite, ce pouvoir constitutif est plus intime en ce qu'il distingue à la fois le sujet et la forme, le substrat et la raison de la chose, et au sein de cette même forme, les parties formelles qui sont les parties de la définition. L'intellect a alors une relation par soi avec ce qui constitue la substance en soi, son essence et sa quidité. La relation de l'intellect à ses objets est une relation essentielle où ce dernier est en rapport avec les principes intrinsèques des étants. La connaissance qu'il produit n'est pas nominale, elle est quiditative et offre une définition réelle des étants concrets. La constitution catégorielle et la constitution quiditative se distinguent donc selon la nature des *constituta*, d'un côté les prédicaments qui sont des accidents de l'étant, de l'autre l'essence simple, l'*essentia simplex* ou l'*ens simpliciter*. La modalité sur lesquelles elles s'exercent permet également de les séparer : la constitution modale s'opère en vertu d'une certaine mesure et d'une mise en rapport à un élément extérieur, alors que la constitution quiditative se réalise dans un acte simple de saisie. La causalité efficiente indique que l'activité de l'intellect s'opère sur l'étant de manière directe, là où la comparaison provient d'un acte complexe de raisonnement. Ces deux constitutions peuvent de ce fait être reconduites à la première et la deuxième opération de l'intellect : d'un côté l'appréhension des quidités, de l'autre, l'acte de comparaison et de division.

Pour ces raisons, il y a un ordre de dépendance entre les deux constitutions. C'est ce qu'indique le texte cité plus haut où les exemples donnés par Dietrich de Freiberg d'objets constitués dans leur être quiditatif sont les « sont les substances et leurs agrégats concrets et naturels, comme la quantité et la qualité »[1]. Ceci peut paraître à première vue étonnant, voire contradictoire avec l'affirmation initiale selon laquelle l'intellect n'intervenait qu'auprès des sept catégories relatives ; la nature était quant à elle le principe des substances, des qualités et des quantités. La distinction de la constitution catégorielle et de la constitution quiditative permet justement de lever cette difficulté. Les substances et les principes de leur mouvement physique (les accidents quantitatifs et qualitatifs) sont bien causés par la nature, et comme tels, ils forment les catégories qui tombent en dehors de la constitution modale. Cependant, en tant qu'elles sont des accidents, elles tirent leur quidité du rapport analogique essentiel qu'elles entretiennent avec la substance. Ce qui permet de distinguer la raison propre des accidents de quantité et de qualité, et de leur octroyer une définition et de dégager leur quidité (*logico modo*) de celle de la substance, est bien l'intellect.

[1] DORP, V (47), p. 194 : « Et haec entia sunt substantiae et his naturaliter concreta, ut quantitates, qualitates ».

À un autre endroit, Dietrich distingue de nouveau ces deux types de constitution. La constitution modale est plus extérieure car elle intervient auprès de la substance (*circa substantiam*), et elle se tient aux alentours de la substance, alors que la constitution métaphysique se termine à l'étant concret *ad ens*[1], et opère l'être quiditatif à même la chose, *in re*[2]. Ce qui explique le rapport temporel de priorité de la constitution quiditative sur la constitution catégorielle réside sur le fait qu'il faut bien déjà avoir saisi les substances, les qualités et les quantités dans leur être quiditatif pour pouvoir ensuite, par différenciation, leur surajouter une nouvelle raison (*ad aliquid*) et les produire sous une autre modalité. Puisque les catégories relatives proviennent de la distinction de leur raison propre de celle de leurs fondements (les quantités et les qualités naturelles), il faut bien avoir préalablement saisi la raison propre de ces accidents (leur être d'inhérence), ce sans quoi aucune différenciation ultérieure n'est possible. En somme, il faut premièrement avoir constitué la substance et ses accidents dans leur être quiditatif pour ensuite pouvoir constituer la raison propre des catégories relatives. Par suite, la constitution quiditative est primordiale et elle fonde la constitution catégorielle. Dans son ordre, la constitution métaphysique est une cause totale de l'étant considéré. Elle saisit les choses naturelles sous leur être quiditatif, la raison de la quidité, et partant recèle une scientificité et une nécessité supérieures à la constitution nominale des catégories.

b) La construction des objets mathématiques

Dietrich distingue ensuite la constitution métaphysique de l'étant en tant que tel de la constitution des objets mathématiques. L'élément qui les sépare repose sur le rapport que ces deux objets entretiennent avec les étants naturels, ce qui permet de mesurer en retour de degré d'être accordé à leurs objets. La constitution quiditative s'opère sur le fondement des êtres

[1] DORP, V (34), p. 90.
[2] DORP, V (57), p. 198 : « Ad hoc autem, quod tertio inducitur, scilicet quod per intellectum nihil ponitur in re extra, dicendum, sicut patet ex praedictis, quod una et eadem res secundum se totam ex diversis genere causis aliquando produci habet, secundum quod alterius rationis principia a diversis causis sibi determinantur; et secundum hoc non unius rationis est res secundum ordinem ad diversas sui causas. Unde quamvis intellectus non constituat rem ipsam nec faciat aliquid in re extra secundum hanc rationem, qua est ens naturae, secundum quam dependere habet a principiis naturae, constituit tamen hanc eandem rem secundum hanc rationem, qua est quid et habet esse quiditativum ex propriis sui generis principiis, ut homo ex animali et rationali, qui etiam praeter intellectum est ens naturae. Similiter relativa habitudo constituitur ex sibi propriis principiis determinatis a ratione, quamvis et ipsa relatio pertineat ad ens naturae ratione sui fundamenti, quod in intellectu suo importat circa substantiam. »

physiques puisqu'elle s'exerce sur les principes de la forme de la substance. Dietrich distingue l'être des choses de la nature de l'être quiditatif produit par l'intellect :

> En effet, l'intellect n'intervient pas auprès de certains étants comme s'il leur donnait l'être qu'ils sont en tant qu'étants et étants de nature, — selon ces raisons, de tels étants sont par d'autres principes de la nature, comme on l'a dit. Au contraire, il cause en eux leur entité, d'après laquelle ils sont un ce que et ont un être quiditatif, ce qui revient à constituer totalement par soi ces étants, mais sous une autre raison que la précédente[1].

La constitution quiditative ne produit pas l'être de ses objets, car l'intellect ne possède pas le pouvoir créateur de Dieu et ne peut engendrer de nouveaux étants comme la nature. Dieu crée l'essence et l'existence des créatures, la nature produit dans le processus de génération des étants physiques, l'intellect cause leur être quiditatif. Le vocabulaire employé marque bien la différence entre l'être des étants de la nature, et l'entité, l'être quiditatif constitué par l'intellect. Cet être quiditatif n'est pas un être supplémentaire, mais un supplément d'être formel que l'étant acquiert au sein du processus de connaissance. L'intellect saisit les étants sous la raison de la quidité par où ils sont définissables, il les institue dans leur être quiditatif. Dietrich explique bien que cette constitution métaphysique consiste à prendre les étants naturels sous une autre raison (*secundum aliam rationem*), la raison de leur quidité[2]. L'intellect saisit la chose sous une perspective que la nature ne peut pas causer en son ordre. Bien que produit par l'intellect, ce nouvel aspect de la chose extramentale correspond à une raison réelle dans la chose, puisqu'elle se fonde en dernière instance sur la forme substantielle et repose sur les parties de la forme, qui sont les parties de la définition en puissance. En intelligeant les choses physiques, l'intellect en constitue la raison de la quidité et les fait exister *in quid*. Le point commun entre la constitution modale et la constitution métaphysique repose précisément sur le fait qu'elles requièrent toutes deux un étant naturel sur lequel s'exercer, bien qu'à un différent niveau : les accidents, étants de l'étant ou la forme substantielle dans les étants composés. La constitution des catégories relatives et de l'être quiditatif s'opère sur le fondement des choses naturelles et du domaine de la physique, c'est ce qui va les distinguer à leur tour de la constitution par l'intellect des objets mathématiques. Cette dernière constitution prend un sens et une extension si forts que l'on peut parler à son propos d'une véritable construction.

---

[1] DORP, V (47), p. 194 : « Circa quaedam enim entia sic negotiatur intellectus, ut non det eis esse id, quod sunt, inquantum sunt entia et entia naturae - secundum has enim rationes huiusmodi entia sunt ab aliis naturae principiis, ut dictum est -, sed agit in eis entitatem, secundum quod sunt quid et habent esse quiditativum, quod est constituere huiusmodi entia secundum se tota, sed secundum aliam rationem a praedictis. »
[2] DORP, V (47), p. 194 ; DORP, V (37), p. 192.

Le rôle constitutif de l'intellect à l'égard des objets mathématiques dépasse celui de la constitution métaphysique :

> Il y a en outre d'autres étants qui sont selon ce qu'ils sont par l'opération de la nature, mais l'intellect, en les constituant dans leur être quiditatif, cause en eux un nouveau mode d'être. Ainsi sont les purs êtres mathématiques que considèrent l'arithméticien et le géomètre. Ceci se réalise en ce non seulement qu'ils ne sont plus selon ce mode d'être des substances, mais encore qu'ils ne sont pas non plus des dispositions des substances, ni des accidents. Par conséquent, ils sont abstraits par l'attention de l'intellect de tout étant de nature et de tous les principes de la nature en tant que tels[1].

Remarquons tout d'abord que là où il avait employé le terme de « raison » concernant la constitution quiditative, Dietrich utilise celui de « mode d'être » pour qualifier la constitution des objets mathématiques. L'intellect quidifie les objets mathématiques et les constitue dans leur être quiditatif, cependant pas au même degré que la constitution métaphysique. En effet, l'intellect confère aux objets mathématiques un nouvel être et une nouvelle essence. La construction intellective fait exister les objets mathématiques dans un nouveau mode d'être et dans une essence idéale. Par là, la constitution mathématique produit non seulement la raison de la quidité des objets envisagés, elle leur accorde également leur consistance ontique.

L'opération d'abstraction de l'intellect donne un autre coefficient de réalité aux objets mathématiques. L'intellect les sépare et les abstrait de toutes les conditions de la nature, et ainsi il les fait exister dans une autre réalité que celle qu'ils ont premièrement dans le domaine naturel. Dietrich indique que les entités mathématiques (le cercle, le triangle, les nombres) sont premièrement dans la physique. En ceci, il suit Aristote qui montre que les mathématiques étudient les objets immobiles, mais non séparés[2]. Le travail de l'intellect revient à les séparer de toutes les conditions qui sont celles des étants naturels, et par suite, à les faire exister en tant que purs êtres mathématiques[3]. Comme telles, les formes géométriques

---

[1] DORP, V (50), p. 192 : « Sunt autem et alia quaedam entia, quae secundum id, quod sunt, sunt ab operatione naturae; intellectus tamen cum hoc, quod constituit ea in esse quiditativo, agit etiam in eis aliquem novum modum essendi, ut sunt ca, quae pure sunt mathematica, scilicet de quibus considerat arithmeticus et geometer. Quo fit, ut secundum hunc essendi modum non solum non sint substantiae, sed nec substantiarum dispositiones vel accidentia ; unde in sui consideratione abstrahunt ab omni ente naturae et naturae principiis inquantum huiusmodi. »

[2] Aristote, *Métaphysique*, XI, 7, 1064 a30-b3 : « La physique considère ceux qui ont en eux-mêmes le principe de leur mouvement. La spéculation mathématique considère les objets immobiles mais non séparés. À propos de l'étant séparable et immobile, il y a une autre science que ces deux-là, s'il existe une telle substance, c'est-à-dire séparable et immobile, ce que nous tenterons de montrer. Et s'il existe une telle nature parmi les états, ce sera là le divin, et ce sera le premier principe et le plus éminent. Il est donc manifeste qu'il y a trois sortes de science spéculatives, la physique, la mathématique et la théologique. »

[3] DORP, V (51), p. 195-196 : « Hinc est, quod, sicut in rebus naturae ea, quae sunt priora simpliciter, sunt etiam priora natura eo, quod huiusmodi entia sunt aliquid secudum naturam et ab operatione naturae, ita in his entibus

sont engagées dans une matière, la rotondité du cercle ou la triangularité du triangle parfait. Les objets mathématiques sont obtenus par abstraction de la matière sensible, et des déterminations physiques, comme le mouvement, les accidents, des causes efficientes et finales, et de toutes leurs conditions naturelles. C'est pourquoi il faut distinguer la séparation des essences simples ou substances séparées de l'abstraction qui revient aux mathématiques, comme le fait Dietrich dans *De animatione caeli*[1]. Les essences simples sont réellement séparées, selon l'être, alors que les objets mathématiques sont abstraits par le travail de la raison ou de la pensée. La thèse selon laquelle les mathématiques considèrent abstraitement des objets qui ne sont pas réellement séparés de la matière s'appuie sur la *Métaphysique* d'Aristote, le *De trinitate* de Boèce et la traduction latine de la *Logique* d'Avicenne[2], et c'est une conception répandue à la fin du XIII^e^ siècle[3]. L'abstraction mathématique épure les formes idéales de tout être naturel, en ce sens, l'intellect les quidifie et leur procure un nouveau mode d'être. La construction des êtres mathématiques prouve que l'intellect renferme le pouvoir de causer un être réel. C'est pourquoi elle se distingue des autres genres de constitution intellective repérés dans le traité. La constitution des objets mathématiques ne relève donc pas du même genre d'abstraction que celle de l'universel à partir du singulier qui forme un concept de l'âme. En effet, la cogitative produit une espèce spirituelle dans l'âme. Dietrich ne semble pas admettre que les entités mathématiques subsistent dans l'âme comme des êtres de raison. À la différence des items logico-grammaticaux, les objets mathématiques sont des entités réelles qui existent dans le domaine extramental. Bien que les objets mathématiques soient des choses de première intention, elles n'entrent pas dans un genre catégoriel, ce qui différencie leur constitution de celle des catégories. En effet, Dietrich avait

---

abstractis, quia secundum hunc essendi modum sunt ab operatione intellectus circumscriptis ab eis omnibus naturae principiis inquantum huiusmodi, ea, inquam, quae sunt in eis priora simpliciter secundum esse, quod habent, sunt etiam priora apud intellectum. Et si dicantur huiusmodi etiam esse priora natura, non accipitur hic natura sicut in physicis vel metaphysicis, quae vere sunt res naturae et secundum esse et secundum considerationem, sed dicuntur esse priora natura, id est naturaliter secundum hunc modum essendi, quem habent ab actu intellectus inquantum sunt abstracta. »

[1] DAC, 36 (1), p. 42 : « Ad hoc autem, quod arguebatur de proprietate separationis et unionis, quasi in hoc importetur contradictio, sciendum primo, quid aliud est abstractio, aliud autem separatio : abstractio enim est opus rationis, secundum quod dicuntur abstrahi mathematica a rebus et passionibus physicis, quae subiacent motui et transmutationi, et universalia similiter abstrahuntur a particularibus, et si qua sunt similia. Separatio autem est opus naturae, ad cuius perfectam rationem primo occurit, ut id, quod dicit separatum, non sit corpus ; secundum quod non sit forma vel virtus in corpore corporalis ; tertium, ut non subiaceat passionibus et universaliter accidentibus corporalibus, ut sunt dimensiones et alia accidentia naturae. »

[2] Avicenne, *Logica*, Venise, 1508, f. 2rb ; *Liber de Philosophia prima*, I, 2 ; Boèce, *De Trinitate*, chap. 2.
Sur l'abstraction mathématique, A. de Libera, *L'Art des généralités*. *Théories de l'abstraction*, Paris, Aubier, 1999, p. 32-42 ; O. Boulnois, « *Abstractio metaphysica*. Le séparable et le séparé, de Porphyre à Henri de Gand », in M. Pickavé (dir.), *Die Logik des Transzendentalen*, p. 38-59.

[3] Bonaventure, *Collationes de Septem Donis Spiritus Sanctis*, collatio 4, n° 9, *Opera omnia* 5, Quaracchi 1891, 475a) ; Thomas d'Aquin, *In Met.*, XI, lect. 7, n° 2258-2260 ; Henri de Gand, *Summa*, a. 21, qu. 2.

exposé que la constitution catégorielle impliquait une certaine chose de la nature, ce qui forme la première condition requise pour qu'un étant soit catégorisable. Les êtres mathématiques, abstraits des conditions des choses naturelles, entrent toutefois par extension et en vertu d'une considération logique sous le genre de la quantité[1].

La construction intellective des objets mathématiques excède la constitution quiditative. Ces objets deviennent alors proprement des êtres mathématiques dès lors qu'ils entrent dans la considération de l'intellect. L'intellect extrait les formes pures de la matière physique dans laquelle elles existent premièrement. L'abstraction confère aux idéalités mathématiques un mode d'être et une pleine réalité. Les objets mathématiques sont considérés par l'intellect de manière absolue et sans égard aux principes de la nature, qui sont les principes du mouvement des substances et des accidents. Par conséquent, l'intellect les construit par sa saisie intuitive dans une pure idéalité. La constitution quiditative s'opère sur le fondement des formes substantielle dans les singuliers naturels, alors que l'objet mathématique est déterminé à partir d'une forme parfaite qui préexiste dans la nature et qui adopte un autre être réel, absolument indépendant et irréductible à l'être naturel, dès lors qu'il est objet de l'intellect. Le rapport à l'étant naturel sépare la constitution de l'étant en tant que tel de celle des entités mathématiques. Et par suite, le domaine de la science mathématique ne recouvre pas celui de la métaphysique. Bien qu'elles soient des sciences formelles, les mathématiques et la métaphysique se séparent par leur sujet propre : l'une considère les formes idéales, abstraction faite de toutes conditions naturelles, la seconde vise l'aspect formel à même les choses physiques[2].

La constitution métaphysique de l'étant en tant que tel forme un moyen terme et un intermédiaire entre le degré le plus bas de la constitution qui est la production de l'être dégradé des choses de la raison et la construction des mathématiques qui cause proprement un nouvel être réel. Il y a donc une hiérarchie graduelle entre les types de constitution en fonction du degré d'être de l'objet constitué et de l'étendue de leur pouvoir. La constitution de l'être

---

[1] DORP, V (50), p. 196 : « Unde manifestum est, quod huiusmodi ens, scilicet pure mathematicum, habet cum ordinem in suis partibus, quem acquirit secundum illum modum essendi, in quo constituitur per intellectum. Et quia huiusmodi entia abstrahunt ab omni natura et naturae principiis, ideo cadunt extra genus, proprie loquendo, nisi forte secundum logicam considerationem reducantur ad genus, et ad unum genus, quod est quantitas, quod tamen secundum realem considerationem non est unum. »

[2]DORP, V (67), p. 201 : « Differunt autem etiam metaphysica et mathematica in modo subiecti. Metaphysicus enim considerat ea, quae insunt, secundum rationem quiditatis et formae repertae apud naturam et habentis modum naturae. Mathematicus autem considerat ea, quae insunt, secundum rationem formae abstrahentis ab omni natura et principiis naturae secundum determinationem intellectus agentis hunc modum essendi in eis. »

quiditatif des étants subsume la constitution catégorielle dont elle forme une condition. L'intellect intervient à l'égard de quatre types d'objets : les choses d'intention seconde, objets de la logique et de la grammaire, qui ont un être diminué et intramental ; les catégories qui proviennent d'une certaine mesure dont la constitution demeure limitée et restreinte ; l'être quiditatif des choses naturelles par la constitution métaphysique qui saisit l'étant naturel sous une autre raison, la raison de sa quidité ; et les entités mathématiques idéales, abstraites de toutes les conditions de la physique, auquel l'intellect accorde un mode d'être plein et entier.

3) Une tripartition novatrice de la réalité

a) les choses de seconde intention

Pour clore le traité, Dietrich en vient à séparer les choses de première et de seconde intention. Le but est d'établir que l'intellect peut causer des choses de première intention, or ces objets constitués partagent avec les choses de raison le fait d'être produits par l'intellect, c'est pourquoi il convient à présent de les séparer[1]. C'est le mode d'existence du corrélat de l'acte intellectif qui va proprement distinguer la constitution métaphysique de l'étant de la production des choses de seconde intention. Les choses de seconde intention sont des « formes du côté de la raison »[2]. Leur mode d'être est l'inhérence intentionnelle des concepts en l'âme. Les êtres de raison ne possèdent pas le même degré ontologique que l'être quiditatif des étants, constitué par l'intellect à même les choses. La modalité sur laquelle l'intellect se rapporte aux espèces intelligibles n'est pas la relation qu'il possède à son objet propre, premier et par soi, comme nous l'avons vu. Les êtres de raison présentent un objet par

[1] Il est également possible de parler de constitution à propos des choses de seconde intention puisque Dietrich emploie lui-même ce terme : DORP, V (55), p. 197 : « Patet igitur aliqualiter differentia rerum primae et secundae intentionis, quamvis utrumque istorum generum constituatur operatione intellectus. Et per hoc patet responsio ad hoc, quod obiectum est supra de rebus primae et secundae intentionis. » Les choses de seconde intention sont bien constituées par l'intellect, mais il s'agit du degré le plus faible de la constitution qui ne possède pas même un mode d'être dégradé ou diminué.

[2] DORP, V (53), p. 197 : « Ea autem, quae dicimus res secundae intentionis, non sunt talia. Non enim sic capiunt suam entitatem, ut secundum se et primo sint aliquid extra intellectum, quo secundum se et primo sint respecta ab intellectu, sed sunt formae quaedam habentes se ex parte rationis, sub quibus res fiunt rationabiles. »

accident à l'intellect[1]. Par exemple, l'intellect intellige l'intention de la substance produite par abstraction par la cogitative, mais de manière impropre, latérale et par accident. Dietrich prend pour exemple des choses d'intention seconde les objets de la grammaire et de la logique : le sujet, le prédicat, la majeure, la mineure, le nom, le verbe et l'espèce[2]. Ces items des sciences du langage permettent de raisonner sur les choses. L'intellect se rapporte aux choses de seconde intention sur le mode de la troisième opération de l'intellect : le raisonnement, le jugement, la formation de proposition, et la déduction. Les choses de seconde intention ont ceci de particulier qu'elles peuvent se rapporter à l'étant comme au non-étant[3]. Par là, elles sont indifférentes à l'existence actuelle de l'étant qu'elles considèrent. Il est possible de composer des propositions mentales auxquelles ne convient aucun état de chose, soit selon le temps, comme la rose en hiver, soit selon l'être, par exemple le bouc-cerf qui ne correspond à aucune chose réelle existante. Ces choses de seconde intention sont des intentions d'intention ou des concepts de concepts, qui peuvent supposer dans des complexes propositionnels et dans des prédications affirmatives ou négatives. Cependant, il s'agit là d'un usage métalinguistique du langage, par exemple si je dis que « le genre est ce qui est prédicable de plusieurs ». Le genre correspond à l'universel dans l'âme, l'intellect ne le considère que de manière indirecte et latérale, et il peut supposer dans le cadre d'une prédication logique qui n'est pas la prédication essentielle et par soi.

b) Un objet en tension

Dietrich distingue les êtres de raison et l'être quiditatif des étants sur plusieurs points : premièrement, par le coefficient d'entité et le mode d'existence de l'objet causé,

---

[1] DORP, V (53), p. 197 : « Ex consequenti autem intellectus reflectitur super eas agens in eis quiditatem et entitatem secundum uniuscuiusque eorum propriam rationem, et hoc est per accidens, inquantum sunt res secundae intentionis : per hoc enim quodam modo induunt modum rerum primae intentionis, non tamen per hoc fiunt simpliciter res primae intentionis, quia huiusmodi entitas sive quiditas non agitur in eis operatione intellectus nisi secundum rationem modi essentialis eorum et ipso eodem modo in eis praesupposito, quo, sicut dictum est, sunt res secundae intentionis. »

[2] DORP, V (53), p. 197 : « Sunt autem huiusmodi, ut subiectum et praedicatum, maior vel minor extremitas, ratio nominis vel verbi, genus, species et similia. »

[3] DORP, V (54), p. 197 : « Haec autem, quia sunt res secundae intentionis, possunt attendi non solum circa entia, sed etiam circa non entia. Possunt enim non entia, sicut et entia, in complexionem locutionis et in praedicationem affirmativam vel negativam venire, et si qua forte sunt de numero eorum, quae solum rebus entibus convenire videantur, ut genus et species et similes intentiones. Nihilominus tamen in eorum ratione definitiva cadere potest hoc, quod et enti et non enti convenit, ut hoc, quod est praedicari, quod cadit in definitione eorum: "Genus" enim "est, quod praedicatur de pluribus differentibus", et cetera. »

deuxièmement, par la relation qu'entretient l'intellect aux choses de première et de seconde intention, pour finir, par le rapport que les intentions premières et seconde entretiennent à la chose naturelle :

> De tels étants, nous l'avons vu d'après le mode précédent, reçoivent leur entité de l'opération de l'intellect. Bien qu'ils soient par soi quelque chose en dehors de l'intellect, parce qu'ils sont ainsi quidifiés [par celui-ci], de sorte qu'ils deviennent ses objets par soi et premiers, ils impliquent néanmoins une chose de la nature en ce qu'ils sont des choses de première intention ordonnables dans un genre. De ce fait, aucun de ces étants, parce qu'il possède complètement la nature de son genre, ne peut ni être un non-étant, ni convenir, ni être attribué à un non-étant, comme les cas particuliers en témoignent. Il n'y a donc rien au sujet de leur raison ou entrant dans leur raison définitionnelle qui pourrait convenir au non-étant —, pour cette raison, dis-je, ils sont des choses de première intention, parce que ces étants sont, en vertu de ce que l'on a dit, par soi et premièrement produits par la nature et saisis par l'intellect[1].

Bien que les choses de première et de seconde intention soient toutes deux causées par l'intellect, le critère qui permet de les différencier tient au mode d'être de l'objet causé, intramental dans le cas des choses de seconde intention et extramental dans le cas des choses de première intention. Dietrich de Freiberg démontre que l'objet constitué par l'intellect n'est pas un simple être de raison. À la différence des formes du côté de la raison, l'intellect est en rapport direct avec la forme de la chose réelle et extramentale. L'objet premier et par soi de l'intellect appartient au domaine de la nature et existe en dehors de l'intellect. L'intellect intervient sur les choses naturelles qui possèdent la nature complète de leur genre, ce qui se différencie sur la manière dont le genre logique peut se rapporter indirectement et latéralement aux étants. De plus, les choses de seconde intention conviennent aux non-étants tout comme aux étants, alors que la constitution de l'objet propre de l'intellect requiert l'existence réelle de la chose physique. L'intellect confère à la chose singulière sa définition par une prédication par soi essentielle qui se distingue de l'attribution par accident des intentions secondes aux étants naturels. L'originalité de Dietrich provient du déplacement des choses de première intention du côté de l'être réel extramental, ce qui confère à l'être quiditatif des étants son actualité et sa réalité. Bien que sa théorie soit redevable d'une lecture suivie des textes d'Henri de Gand, il n'en reste pas moins que Dietrich de Freiberg radicalise les éléments en germe dans la pensée du maître gantois. En effet, ce dernier montre bien que l'être d'essence ou l'être définitionnel, est une intention première qui correspond à un nom de

[1] DORP, V (51), p. 197 : « Entia igitur huiusmodi, quae secundum praedictum modum suam entitatem capiunt ab operatione intellectus, quia sic quidificantur, ut secundum se sint aliquid extra intellectum, quo secundum se et primo sint obiectum intellectus, importantia nihilominus aliquam rem naturae eo, quod sunt res primae intentionis ordinabiles in genere - quo fit, ut nullum talium entium habens complete naturam sui generis possit esse non ens vel convenire vel attribui non enti, ut patet discurrendo per singula, nihilque est de ratione ipsorum nec cadit in definitiva eorum ratione, quod possit convenire non enti –, propter hoc, inquam, sunt res primae intentionis, quia propter ea, quae dicta sunt, secundum se et primo sunt intenta a natura et respecta ab intellectu. »

chose. Cependant, il la situe du côté de ce qui est conçu et lui octroie un être objectivement possible. L'être d'essence, ou l'être quiditatif est chez Henri une intention première qui existe dans l'esprit. Dietrich fait coïncider la chose de première intention et la chose réelle, concrète, et déplace l'être quiditatif du côté de l'être extramental. L'être quiditatif naît au croisement du regard de l'intellect et de l'existence la chose naturelle. L'étant en tant que tel se situe à l'intersection entre l'acte intellectif de saisie intuitive et l'être de la chose physique. Les expressions forgées par Dietrich pour décrire le corrélat objectif de l'acte intentionnel sont très éloquentes : l'objet constitué est conservé par la nature et considéré par l'intellect. Il s'agit de la chose naturelle transformée et informée par l'actualisation de l'intellect. Cet être quiditatif en tension possède une existence réelle, à la croisée de la nature et de l'intellect :

> C'est pourquoi on nomme proprement les [choses de seconde intention] choses de raison, et non choses de première intention qui introduisent une chose de la nature auprès desquelles l'intellect intervient comme auprès des choses naturelles. En effet, ces dernières ne sont pas à proprement parler dans l'intellect en tant que formes de la raison, mais plutôt par l'intellect et à l'extérieur de lui, parce qu'elles existent sur le mode où elles sont déterminés par l'intellect à être[1].

Les formules paradoxales suggèrent bien la tension des objets constitués par l'intellect, existants dans le domaine naturel comme des choses physique, et qui sont considérés ou visés par l'intellect (*intenta a natura et respecta ab intellectu*). L'être quiditatif est produit par l'efficience de l'intellect qui se termine à la chose extrinsèque naturelle visée (*ab intellectu et extra ipsum*), si bien que cette tension constituante fait être cette même chose naturelle dans un nouveau mode d'être (*ab intellectu ad esse determinatur*). Le sujet de la métaphysique provient de la rencontre d'une chose naturelle et de l'activité constitutive de l'intellect.

c) Conclusion : l'avènement du domaine de l'objectivité réelle

Dietrich achève son analyse par une classification de trois types d'entités distinctes. Les premières sont entièrement par l'intellect ou par la raison, qui cause les choses de seconde intention. Elles sont des formes du côté de la raison ou des concepts immanents à l'âme[2]. À

[1] DORP, V (54), p. 197 : « Unde huiusmodi entia proprie dicuntur res rationis, non autem ea, quae sunt primae intentionis, quae important aliquam rem naturae et circa quae negotiatur intellectus tamquam circa res naturae. Huiusmodi enim proprie loquendo non sunt in intellectu tamquam formae rationis, sed potius ab intellectu et extra ipsum, quia eo modo sunt, quo ab intellectu ad esse determinantur. »

[2] DORP, V (59), p. 199 : « Patet igitur secundum praedicta, quod quaedam sunt entia, quae pure sunt res rationis eo, quod sunt a ratione, et simul cum hoc sunt formae habentes se ex parte rationis in rerum consideratione; et huiusmodi sunt simpliciter res secundae intentionis. »

côté de ces êtres de raison, il faut poser la réalité des étants de la nature qui existent en acte[1]. Ceci correspond à la bipartition thomasienne de l'étant entre l'être intelligible dégradé, immanent à l'âme, et l'être ferme et stables des choses extramentales. Les substances naturelles sont prises dans le mouvement et supportent des accidents de qualité et de quantité qui sont les principes de leur opération réelle. Le troisième genre de réalité provient du croisement des deux premiers (*quasi medio modo*). L'être quiditatif se présente comme une entité intermédiaire entre le premier et le deuxième mode : il est à la fois par l'intellect et une chose conservée dans le domaine de la nature[2]. Il partage avec les êtres de raison le fait d'être constitué par l'intellect. Dietrich répète qu'en tant qu'ils ont une raison propre signifiée par le nom, ce type d'étant de première intention est par l'intellect. L'objet de l'intellect a cela de commun les êtres de la nature (qui en forment le fondement et le substrat) d'être actuel et réel extramental. De tels êtres sont par l'intellect et extérieurs à lui, car ils ne sont que cette même chose naturelle, mais prise sous la raison propre de son être quiditatif. La constitution quiditative s'exerce sur la base et le fondement des substances naturelles et de leurs accidents. Il n'en reste pas moins que son objet entre sous la raison d'étant dans la mesure où l'être quiditatif est un certain mode d'être réel, réalité qu'il tient de l'entité de ce sur quoi il s'exerce. La tripartition proposée découvre une troisième région de l'être, à mi-chemin entre le domaine des concepts et des choses naturelles. La réalité objective se situe à la croisée de la physique et de la logique[3]. L'ontologie de Dietrich met un jour un troisième type d'objet réel, à côté des choses physiques et des concepts de la raison. La saisie de l'étant dans son être quiditatif est l'objet propre de cette science réelle qu'est la métaphysique, qui se situe dans le système des sciences, au carrefour de la physique et de la logique. Dietrich de Freiberg fait preuve d'un optimisme rationaliste en montrant que cet être quiditatif des singuliers concrets peut être obtenu sans recours à l'illumination divine. L'essence simple des étants n'est pas séparée des individus qui l'instancient dans la réalité extérieure, elle n'est pas hypostasiée dans l'esprit divin, où elle revêt une modalité possible chez Henri de Gand. L'intellect produit

---

[1] DORP, V (59), p. 199 : « Quaedam autem sunt entia, quae sunt pure res naturae eo, quod secundum id, quod sunt, sunt secundum naturam et ab actu naturae, ut ea, quae sunt alicuius naturalis motionis per se principia, ut substantia, qualitas et cetera. »

[2] DORP, V (59), p. 199 : « Quaedam autem quasi medio modo se habent : quantum enim ad id, quod formaliter et principaliter significatur per nomen, sunt ab operatione intellectus, secundum rationem tamen alicuius naturae, quam important in suo intellectu, sive haec natura sit substantia, sive aliquid substantiae concretum ; et ideo huiusmodi sunt etiam res primae intentionis ratione praedicta. »

[3] DORP, V (55), p. 197 : « Patet igitur aliqualiter differentia rerum primae et secundae intentionis, quamvis utrumque istorum generum constituatur operatione intellectus. Et per hoc patet responsio ad hoc, quod obiectum est supra de rebus primae et secundae intentionis. »

la réalité objective des étants en illuminant d'un acte simple leur structure eidétique, l'*ens simpliciter*, au travers des individus concrets. L'objet de la métaphysique, l'être sous la raison de sa quidité, l'étant en tant que tel, est trans-physique et trans-individuel. L'intellect ressaisit l'unité accidentelle des individus dans l'unité par soi du défini et de la définition. Il actualise les connexions par soi et essentielles des étants, et constitue par là la totalité des étants comme un univers un, uni et ordonné. L'intellect est cause de l'intelligibilité de l'étant dans sa réalité effective : il effectue l'être quiditatif en actualisant la structure idéale à même les choses concrètes. Cette connaissance objective du réel est le plus haut degré que peut atteindre l'homme incarné, par ses seules puissances naturelles, et elle assure en retour sa perfection et son bonheur ici-bas.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Le point de départ de cette thèse se proposait d'étudier le traité *De origine rerum praedicamentalium* de Dietrich de Freiberg à partir de trois axes problématiques. Dans un premier moment, il s'agissait de confronter l'ordonnancement des catégories de Dietrich de Freiberg aux modèles de son époque, en particulier les systématisations d'Albert le Grand, de Thomas d'Aquin et d'Henri de Gand. Étant donné que Dietrich de Freiberg fait intervenir l'intellect comme principe catégoriel, nous nous sommes posés à rebours la question de savoir ce que constitue l'intellect auprès des choses de première intention afin de mesurer l'ampleur et la validité de ce pouvoir constitutif. Ceci nous a amené dans un second temps à étudier le mode d'être des objets constitués par l'intellect : l'Un, la relation et les six principes, pour finir, le temps. En dernier lieu, il s'agissait de savoir si l'intellect exerçait un seul et même pouvoir constitutif sur l'étant et de distinguer la constitution catégorielle de la constitution métaphysique de l'étant en les reconduisant à deux régimes de causalité. L'enjeu était de rendre compte de l'unité du traité et plus généralement de le ressaisir dans l'ensemble de son œuvre pour mettre en évidence la cohérence de sa démarche.

Dans le premier moment, nous avons tenté de lire le *De origine rerum praedicamentalium* en le réinsérant dans son contexte historique et doctrinal. *De origine* s'ancre dans les débats de la fin des années 1280 et 1290 sur le statut des catégories et leur méthode de classification. Le traité se situe dans le débat portant sur la double considération des catégories, étudiées à la fois par la logique en tant que concepts, et par la métaphysique en tant que genres de l'être. Dietrich tranche en faveur d'une approche réaliste et considère les catégories comme des parties de l'étant ou les propriétés conséquentes de l'étant. Sa position est radicale par la critique qu'il mène à l'encontre des prétentions de la logique à traiter des prédicaments. Cette critique est double : elle porte à la fois sur le sujet de la science logique et sur sa méthode. Tout d'abord, la logique traite des choses de seconde intention, les concepts et les items linguistiques de la grammaire, or les catégories sont des choses de première intention, ce qui signifie qu'elles appartiennent pour Dietrich au domaine extramental. La séparation entre le domaine extramental et intramental définit respectivement les frontières de la métaphysique et de la logique. En second lieu, les distinctions de la logique sont impropres à diviser les parties de l'étant, car jamais une définition purement verbale ne peut diviser réellement l'être en ses parties essentielles. Enfin, l'unité du genre catégoriel ne se fonde pas sur l'analogie sémantique qui rapporte les sens de l'être à une signification primordiale. La dérivation catégorielle se fonde sur une théorie de l'analogie attributive de l'être, une redéfinition dynamique du rapport de la substance à ses accidents et une typologie de la

prédication par soi. Pour résoudre le problème de la division de l'étant, Dietrich organise l'ordonnancement des catégories en fonction de leur dépendance à la substance. Ainsi, le genre des prédicaments est unifié en vertu de l'analogie de l'être qui lie essentiellement les accidents (étants de l'étant, *ens entis*) à la substance dont ils procèdent par soi. Le réseau textuel est donné par la lecture d'Averroès des livres IV et VII de la *Métaphysique* d'Aristote et le commentaire de Thomas d'Aquin au premier livre des *Seconds analytiques*. Dietrich renverse la perspective de la division entre substance et accident d'Albert et de Thomas qui partent de la dichotomie première entre ce qui est en soi (*in se*) et ce qui est dans un autre (*in alio*), en ce qu'il la réinterprète selon ce qui est par soi (*per se*) et ce qui est par un autre (*per aliud*). En restaurant le sens causal de la préposition *per*, Dietrich comprend la division des prédicaments dans un dynamisme processuel. Les catégories reviennent par soi à la substance dans la mesure où elles en proviennent selon le troisième mode de principe (le *modus innominatus*) qui structure la dépendance ontologique et quiditative des catégories. La dérivation théodoricienne suit les modes par lesquels l'étant s'auto-déploie et se manifeste dans ses accidents. La substance, l'étant par soi, se modifie et se dispose en diverses manières d'être, aussi la causalité catégorielle doit être reconduite à la cause formelle exemplaire. Dès lors, l'ontologie catégorielle appartient à la métaphysique, science de l'étant en tant qu'étant, dont Dietrich circonscrit le domaine par l'exclusion des objets logiques, des substances séparées et par différenciation des choses physiques. Dans cette délimitation des sciences, l'auteur ouvre le champ d'une ontologie du monde sensible où la fonction de l'intellect consiste à rendre intelligible les substances composées de matière et de forme en les saisissant dans leurs principes par soi et nécessaires. La division des sciences proposée dans ce traité cerne les contours d'ontologie régionale qui se fonde sur d'autres principes, ontologiques et noétiques, que la philosophie première qui prend l'étant sous le rapport qu'il entretient à son premier principe, Dieu. Le *De origine* ménage par conséquent une place pour la métaphysique de l'étant en commun ou étant en tant que tel, à laquelle la doctrine catégorielle appartient de plein droit, comme l'un de ses parties constitutives.

La méthode d'analyse de Dietrich procède par la reconduction des prédicaments à leur principe pour en faire ressortir l'origine et la raison. De la sorte, Dietrich trace une ligne de démarcation entre les catégories absolues, dont le principe est la nature, et relatives qui dépendent dans leur constitution de l'intellect. Or en interrogeant le corrélat objectif de l'acte de constitution intellectuelle à partir des cas paradigmatiques signalés dans le *De origine*, nous avons établi que l'intellect intervient auprès des objets métaphysiques qui ne sont pas

premièrement donnés dans le domaine naturel : le nombre, la relation, le « quand », mais aussi le temps comme nombre du mouvement de l'antérieur et du postérieur. Tout d'abord, l'intellect intervient auprès des passions qui dérivent la quidité et la raison formelle du sujet selon premier mode du par soi, ce qui indique qu'elles sont réciprocables avec leur sujet et entrent dans sa définition. L'opération de distinction de l'intellect cause les passions par soi privatives sous la raison de l'Un en introduisant une négation dans le sujet. Par cette privation réelle, l'intellect produit le principe de la distinction dans l'étant. L'intellect opère également auprès des passions par soi relatives en ce qu'il établit le rapport de la cause au causé ou de l'action à la passion. Les catégories relatives ont pour trait commun de dépendre de l'intellect parce qu'elles sont produites en vertu de la comparaison du sujet à quelque chose extrinsèque. La catégorie de relation donne un cadre général pour concevoir tous les prédicaments relatifs, le « quand », le « où », le « site », qui proviennent tous de la mise en rapport avec un élément extérieur au sujet. Cette détermination relationnelle suppose l'activité constitutive de l'intellect, et sur ce point, Dietrich prolonge les analyses d'Albert le Grand. De telles catégories exigent l'opération de l'intellect pour constituer leur raison propre par où elles se distinguent de la réalité de leur fondement. Dietrich reprend à Henri de Gand la réduction des catégories aux trois primordiales, substance, qualité, quantité, ainsi que la distinction cruciale entre la raison et la chose de la catégorie. Grâce à cette distinction, il conçoit que la modalité propre de la relation (*ad aliquid*) n'est pas réductible à l'essence et à la quidité de ses fondements. Or ce mode d'être relatif n'est pas une forme de la raison ou un concept, ce qui le placerait du côté des choses d'intention seconde dans l'âme. Selon Dietrich, l'intellect cause des choses de première intention en ce qu'il est le principe de modes d'être ou de modalités réelles des choses qui existent bien dans le domaine extramental. Il en résulte la tension que nous avions relevée entre, d'un côté, l'affirmation de la réalité des dix genres communs de l'étant, et de l'autre, l'implication de l'intellect en tant que principe catégoriel. C'est par une théorie modale des relations que Dietrich résout cette difficulté en montrant que l'intellect isole la raison propre des catégories relatives de la réalité de ses fondements, et ce faisant, il détermine un autre mode de l'étant, une nouvelle modalité réelle. Par suite, la constitution catégorielle est une constitution modale en ce que l'intellect introduit de nouveaux modes d'être dans le domaine extramental. Ce pouvoir constitutif de l'intellect n'est ni une distinction de raison ni une distinction intentionnelle, mais bien plutôt une distinction réelle qui sépare les sept catégories relatives comme autant de modalités d'une même essence (et non sept essences, ni sept types de *res*). Tout comme les propriétés naturelles de quantité et de qualité, la relation est reconduite au second mode de la prédication par soi qui est commun

aux accidents et qui les définit comme ce qui est dans un sujet. En revanche, les six principes, acquis par une certaine activité de mesure à partir d'un élément extrinsèque, reviennent à la substance selon le quatrième mode du par soi. Ils sont des mesures et des circonstances des choses qui résultent de la mise en rapport de l'étant à des coordonnées extérieures. La déclinaison des prédicaments suit les modes de la prédication par soi, ce qui met en évidence l'influence que Thomas d'Aquin a exercée sur Dietrich de Freiberg. Il est remarquable qu'à la différence d'autres traités, comme les *De accidentibus*, *De ente et essentia*, *De quiditatibus entium*, le *De origine rerum praedicamentalium* ne comporte aucune charge polémique contre l'Aquinate, ni contre les partisans de la doctrine commune, les *communiter loquentes*. La division des catégories emprunte le schéma de la prédication essentielle définie par Thomas d'Aquin dans son commentaire aux *Seconds analytiques*, à la réserve notable près que ces articulations essentielles ne sont pas les modes de prédications qui reviennent à la logique, mais l'auto-déploiement de la raison d'étant qui se décline en ses accidents. Dietrich insère au cœur de la classification des prédicaments un motif néoplatonicien en cela qu'il montre que les catégories ne recèlent pas un même degré d'être. La substance, qui subsiste par soi, se manifeste et s'extériorise dans ses accidents. Or la participation des prédicaments à la substance s'organise selon une extériorité croissante, ce qui implique que les catégories sont comprises dans une hiérarchie interne. La liste catégorielle est structurée sur le modèle de la déclinaison verticale de la raison d'étant. Dans l'ordre de l'être, les six modes relatifs, les mesures et les circonstances des choses, possèdent un être moindre que les accidents inhérents, mais ils demeurent toutefois des modes réels des choses naturelles. La lecture métaphysique des catégories selon les divisions essentielles rapproche la démarche de Dietrich de Freiberg de celles de Simon de Faversham et de Duns Scot, ce qui situe son entreprise de Dietrich dans le contexte du début des années 1290 .

Dans le cours de la démonstration, nous avons repéré les types de constitution que l'intellect opère vis-à-vis de l'étant : de la production des intentions secondes, à la constitution des transcendantaux et des couples de passions disjonctives par une privation réelle, en passant par celle des catégories relatives obtenues par comparaison et des six principes en vertu d'un acte de mesure, pour en finir avec la construction des objets mathématiques. Les fonctions catégorielles et quiditatives de l'intellect se séparent à la fois par leur objet et par leur modalité d'exercice. La constitution catégorielle de l'intellect adopte le modèle d'une constitution partielle qui mesure de l'extérieur les choses en leur attribuant des circonstances, et ce à la différence de la constitution quiditative de l'étant en tant que tel qui intervient sur

les principes intrinsèques de l'étant. En effet, les prédicaments sont des simples et l'intellect cause les raisons des catégories relatives, alors que l'être quiditatif des étants est un complexe forgé par la séparation des parties de la forme qui sont les parties de la définition. La constitution prédicamentale dépend de la deuxième activité de l'intellect : la mise en rapport, la corrélation et la mesure, et sa modalité d'exercice est régie par la causalité formelle exemplaire. En revanche, la constitution métaphysique de l'étant sous la raison de sa quidité est totale, et ce en deux sens : d'abord parce qu'elle embrasse la totalité de l'étant, ensuite parce que l'intellect opère en tant que cause totale de l'être quiditatif de la chose considérée. La constitution de l'être quiditatif de l'étant est subsumée sous le genre de la causalité efficiente par laquelle Dietrich garantit la séparation de l'intellect et l'ancrage réel de l'acte de connaître. L'intellect constitue la chose singulière dans ses principes quiditatifs en actualisant ces mêmes principes. Par conséquent, l'acte d'intelliger est une appréhension simple (*simplex apprehensio*) qui revient à la première opération de l'intellect, la saisie des quidités ou de la simple essence (*essentia simplex*). L'intellect prend les choses physiques sous la raison de leur quidité et les saisit dans leur notion définitionnelle. Constituer l'étant en tant que tel ne revient pas tant à produire les intelligibles à partir des raisons idéales que l'intellect agent possède toujours par avance qu'à définir les choses concrètes. L'étant est pris comme étant en tant que tel dès lors qu'il est envisagé sous ses principes essentiels et définitionnels.

La théorie de la connaissance développée dans le dernier chapitre du traité offre le revers épistémique de cette science de l'étant en tant qu'étant. Nous avons établi que la noétique du *De origine* ne pouvait pas être lue en parallèle avec les *De intellectu et intelligibili* et *De visione beatifica* pour la raison qu'ils traitent de l'intellectualité en tant que telle et déterminent ce que peut connaître l'intellect dans son état parfait (*in patria*). Dans ces deux traités, la modalité d'intellection est celle de l'intellect pris en soi et de manière séparée, et son objet propre est Dieu, le premier intelligible. Le *De origine*, en revanche, expose une théorie de la connaissance qui met en valeur ce que l'homme, composé de corps et d'âme, peut atteindre et dont l'objet propre est l'*ens simpliciter*, l'étant en commun qui existe de manière trans-empirique, à travers les individus. Sa gnoséologie se fonde sur une anthropologie, celle de l'homme dans l'état présent, aussi le *De origine* définit le stade ultime de connaissance que peut atteindre l'âme rationnelle. De même que le temps offre un cas paradigmatique pour montrer que c'est l'âme entière qui concourt à sa constitution, de même la connaissance de l'intelligible requiert le travail préalable des puissances inférieures. Le rôle préparatoire joué par la puissance cogitative, qui présente à l'intellect l'universel qu'il

intellige par accident, atteste que l'intellection ne s'opère pas de manière spontanée et indépendante de la réception des sens internes. La fonction de la cogitative, dernière cause dispositionnelle de l'intellection, permet de nuancer l'idéalisme ou l'innéisme dont la théorie de Dietrich est souvent qualifiée. Le maître saxon défend un réalisme de la connaissance sur un double aspect : structurel d'abord, en ce que l'acte de l'intellect est transitif, ontologique ensuite, en ce que l'être quiditatif des étants est un être réel. Premièrement, l'intellect possède un accès épistémique direct aux principes intelligibles des choses concrètes. Par son pouvoir de distinction, l'intellect cause les principes de la chose en tant qu'ils sont intelligibles. La constitution de l'intelligible en tant que tel ne s'obtient pas par une opération d'abstraction, mais par une illumination qui actualise immédiatement les principes de la chose singulière. Deuxièmement, le corrélat de l'acte intellectif (la chose prise sous la raison de sa quidité) est un objet réel, au sens où elle existe dans le domaine extramental et où l'être quiditatif n'est pas un doublon subjectif et une forme universelle dans l'âme : il se situe à même les choses individuelles que l'intellect saisit. En ce sens, l'intelligible ne provient pas d'un influx de l'intellect agent ou d'une ébullition à partir de l'intellectualité pure, de même que l'intellect agent joint à l'âme individuelle n'exerce pas une causalité essentielle. En effet, la causalité essentielle appartient à la causalité formelle exemplaire qui réalise un flux de forme dans l'effet. Dans son état naturel, l'intellect opère en tant que cause efficiente des intelligibles. Par là, Dietrich explique la façon dont l'intellect tend vers la chose dans un acte intentionnel puisqu'il lit à l'intérieur des choses le noyau essentiel qu'il a préalablement actualisé. L'intellect cause l'être quiditatif des choses en distinguant les parties de la forme et en les ressaisissant dans des rapports par soi et nécessaires. Dans la nature, la chose individuelle est un tout confus et mêlé que l'intellect recompose dans une unité par soi. Le paradoxe de la théorie défendue par Dietrich tient de ce que l'intellect reproduit le réel, non pas au sens de la représentation des choses intelligées dans des formes universelles immanentes à l'âme, mais au sens où il re-produit par son pouvoir d'information et de distinction les choses naturelles dans leur être quiditatif. L'intellect produit les choses sous la raison de leur quidité, aussi l'objet de l'intellect, l'intelligible en tant que tel, ne précède pas l'activité de l'intellect. Par suite, l'intelligibilité du monde dérive de l'activité de l'intellect. Cet être intelligible est réel pour Dietrich, il appartient au domaine extramental parce qu'il repose sur les principes d'être de la chose. L'être quiditatif constitue une modalité réelle par laquelle la chose est intelligée *in quid* dans ses principes définitionnels. Dietrich de Freiberg lie étroitement la causalité épistémique et la causalité réelle dans la mesure où le mode de connaître entraine un nouveau mode d'être : l'être quiditatif ou l'*essentia simplex*. Par conséquent, le sujet de la

métaphysique croise l'objet de l'intellect dans la mesure où l'*ens simpliciter* est produit par l'efficience de l'intellect. L'ontologie se fonde en dernière instance sur une noétique puisque l'étant en tant que tel est actualisé dans sa structure et dans son être par l'intellect. Le cadastre de l'être proposé par Dietrich met en relief le mode d'être des objets constitués par l'intellect qui se superpose aux choses de première et de seconde intention qu'il dépasse. L'activité de l'intellect survient sur le fondement des choses de la nature qu'il logicise, si bien que l'être quiditatif, la raison définitionnelle des étants, existe comme un être réel intramondain. Le modèle de la causalité efficiente permet à Dietrich de sauvegarder la séparation de l'intellect, la réalité de la référence de l'acte intellectif (la chose extérieure comme terme de l'intellection), la consistance ontique de l'objet causé (l'être quiditatif qui existe dans la réalité effective), et l'aspect transitif direct de l'acte de l'intellect sur les principes de l'étant. À la différence de la cause formelle exemplaire qui met en rapport le sujet et l'objet par un intermédiaire, la causalité efficiente pose une relation à deux termes qui exclut tout aspect représentationnel du connaître. L'intellect ne se contente pas de répliquer les singuliers sous un mode universel, il opère une causalité réelle sur l'étant et produit les choses singulières dans leur être définitionnel. Le rapport du défini à sa définition est bien un rapport par soi, non en vertu d'une prédication logique, mais de relation essentielle et réelle de la chose singulière à son être quiditatif. Si la pensée de Dietrich témoigne bien d'un changement de paradigme par rapport aux modèles noétiques antérieurs, ce n'est peut-être pas tant en ce qu'elle met en évidence le versant subjectif dans l'acte de connaître (ce qui soutenu à la même époque par de nombreux auteurs, en particulier chez les Franciscains), mais davantage en ce qu'elle ouvre au sein la division de l'étant une voie pour un troisième domaine à côté de l'être naturel et l'être dans l'âme : le domaine de l'objectivité réelle. Dans le périmètre ontologique, Dietrich de Freiberg délimite les contours d'un troisième champ : l'être objectif des choses de la nature qui est ni un être de raison ni une chose naturelle. Cet espace, qui se situe à la jonction entre la logique et le réel et au croisement de la nature et de l'activité de l'intellect, forme le sujet propre de la métaphysique.

Au cours de cette thèse, nous avons tâché de mettre en évidence les influences que Dietrich reçoit et les théories qu'il discute. La pensée de Dietrich procède par de courts traités où il pose un problème auquel il donne une résolution personnelle. Or ses problématiques, la séparabilité des accidents, la distinction de l'être et de l'essence, l'individualité de l'intellect, sont à chaque fois l'objet de disputes à l'université de Paris. Ceci montre bien que Dietrich construit sa pensée en référence aux controverses parisiennes et en dialogue avec ses

contemporains. À l'issue de notre analyse, et au regard des convergences doctrinales et textuelles, il apparaît clairement que l'interlocuteur privilégié de Dietrich de Freiberg dans le *De origine rerum praedicamentalium* est Henri de Gand. Que ce soit au sujet de l'ordonnancement des catégories, de la théorie des transcendantaux, de la doctrine de la relation, et de l'être quiditatif des étants, la pensée de Dietrich se forge dans un dialogue permanent le Docteur Solennel. La lecture de la question 6 du *Quodlibet* XIV met en évidence que le *De origine* se construit de part en part comme une discussion serrée des thèses d'Henri de Gand. Ainsi le Maître Gantois a mis en évidence le rôle de l'intellect à l'égard des transcendantaux et des catégories relatives et a posé les premiers jalons de la thèse selon laquelle l'intellect peut opérer une fonction causale à l'égard des choses d'intention première. Le changement terminologique des catégories d' « accidents » en « modes d'être », ainsi que l'ontologie modale développée par Dietrich dans son traité, sont éminemment redevables à la transformation profonde qu'Henri de Gand fait subir au concept d'étant. Cependant, le point qui marque le plus clairement leur divergence réside sur le statut que chacun d'entre eux accorde aux choses de première intention. Chez Henri, les choses d'intention première dépendent de la première imposition des noms à une chose singulière, aussi elles sont dans l'esprit du sujet pensant. L'être quiditatif et l'être d'essence correspondent chez ce dernier à une possibilité objective, certifiée par le fait d'être pensée qui lui confère une modalité d'être supérieure à ce qui est purement opinable. Dietrich différencie les intentions premières et les intentions secondes selon la ligne de démarcation entre le domaine extramental et intramental. Par conséquent, la distinction opérée par l'intellect devient chez lui une distinction réelle, ce qui déplace l'être quiditatif du côté de la réalité effective. Dietrich rejette que la simple essence, l'étant absolument pris, revienne à une possibilité objective garantie par l'esprit divin. Par sa critique de l'être quiditatif comme être possible, il montre de nouveau une proximité avec les thèses de Duns Scot, ce qui situe sa pensée dans le contexte des années 1290. Il n'en reste pas moins que les thèses originales de Dietrich proviennent d'une discussion et d'un approfondissement des intuitions fondamentales d'Henri de Gand. Les philosophies d'Henri de Gand et de Dietrich de Freiberg s'apparentent l'une à l'autre comme deux versions de l'augustinisme avicennisant de la fin du XIII^{e} siècle.

Bibliographie

Sources primaires

Œuvres de Dietrich de Freiberg

– *Über den Ursprung der Kategorien*, éd. F. Stegmüller, in *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* (AHDLMA), 24, 1957, p. 115-201.

– *De tempore*, éd. F. Stegmüller, *Meister Dietrich von Freiberg, Über die Zeit und das Sein*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* (AHDLMA) 15-17, 1940-1942, p. 153-221.

Opera omnia, sous la direction de K. Flasch, *Schriften zur Intellekttheorie*, introduction de K. Flasch, éd. B. Mojsisch, *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi,* Tomus 1, Hamburg, Meiner, 1975.

– *De visione beatifica*, éd. B. Mojsisch, p. 13-124.

– *De intellectu et intelligibili*, éd. B. Mojsisch, p. 137-210.

Opera omnia, sous la direction de K. Flasch, *Schriften zur Metaphysik und Theologie*, *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi,* Tomus 2, introduction de K. Flasch, éds. R. Imbach, M. R. Pagnoni-Sturlese, H. Steffan, L. Sturlese, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1980.

– *De ente et essentia*, éd. R. Imbach, p. 25-42.

– *De magis et minus*, éds. R. Imbach et H. Steffan, p. 47-68.

– *De natura contrariorum*, éd. R. Imbach, p. 79-13.

– *De corpore Christi mortuo*, éd. M. R. Pagnoni-Sturlese, p. 141-150.

– *De cognitione entium separatorum et maxime animarum separatarum*, éd. H. Steffan, p. 161-260.

Opera omnia, sous la direction de K. Flasch, *Schriften zur Naturphilosophie und Metaphysik*, *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, Tomus 3, introduction de K. Flasch, éds. J.-D. Cavigoli, R. Imbach, B. Mojsisch, M. R. Pagnoni-Sturlese, R. Rehn, L. Sturlese, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1983.

– *De animatione caeli*, éd. L. Sturlese, p. 9-46.

– *De accidentibus*, éd. M. R. Pagnoni-Sturlese, p. 53-90.

– *De quiditatibus entium*, éds. R. Imbach et J.-D. Cavigioli, p. 97-118.

– *De origine rerum praedicamentalium*, éd. L. Sturlese, p. 135-202.

– *De mensuris*, éd. R. Rehn, p. 213-248.

– *De natura et proprietate continuorum*, éd. R. Rehn, in *Opera omnia,* tome 3, p. 249-274.

– *Fragmentum de subiecto theologiae*, éd. L. Sturlese, p. 279-282.

– *Quaestio utrum in Deo sit aliqua vis cognitiva inferior intellectu*, éd. M. R. Pagnoni-Sturlese, p. 293-315.

– *Quaestio utrum aliquid, quod est in potentia, possit se ipsum facere in actu*, éd. M. R. Pagnoni-Sturlese, p. 355-357.

– *Quaestio utrum potentiae sensitivae habeant aliquod principium activum intrinsecus, quod faciat eas in actu sentiendi in homine vel animali*, éd. M. R. Pagnoni-Sturlese, p. 359-361.

– *Fragmentum de ratione potentiae*, éd. M. R. Pagnoni-Sturlese, p. 377-382.

Opera omnia, *Schriften zur Naturwissenschaft, Briefe, Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi* vol. 4, introduction de L. Sturlese, éds. M. R. Pagnoni-Sturlese, R. Rehn, L. Sturlese, W. A. Wallace, Hamburg, Felix Meiner, 1985.

– *De luce et eius origine*, éd. Rehn, p. 9-24.

– *De coloribus*, éd. R. Rehn, p.267-288.

– *De iride et de radialibus impressionibus*, éds. M. R. Pagnoni Sturlese, L. Sturlese, p. 127-268.

– *Tractatus de miscibilibus in mixto*, éd. Wallace, p. 29-47.

– *Tractatus de elementis corporum naturalium*, éd. M. R. Pagnoni-Sturlese, p. 55-93.

– *Abhandlung über den Ursprung der Kategorial bestimmten Realität*, éd. Mojsisch, *Bochumer Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, 1997, t. 2, p. 129-185.

Traductions françaises des œuvres de Dietrich de Freiberg

L'être et l'essence, le vocabulaire médiéval de l'ontologie. Deux traités De ente et essentia *de Thomas d'Aquin et Dietrich de Freiberg*, Introduction et traduction C. Michon et A. de Libera, Paris, Seuil, 1996, p. 162-203.

– *Œuvres choisies*, sous la direction de R. Imbach et A. de Libera, Tome 1, *Substances, quidités et accidents*, traduits et annotés par C. König-Pralong, avec la collaboration de R. Imbach, introduction de K. Flasch, Paris, Vrin, 2008.

– *Œuvres choisies*, sous la direction de R. Imbach et A. de Libera, Tome 2, *La vision béatifique*, introduction et traduction de A.-S. Robin Favre, avec la collaboration de R. Imbach, Paris, Vrin, 2012.

Traductions en langue étrangère

– *Traktat über die Erkenntnis der getrennten Seienden und besonders der getrennten Seelen*, trad. H. Steffan, in *Dietrich von Freibergs Traktat De cognitione entium separatorum*. Studie und Text, (Diss.) Bochum, 1977, p. 321-477.

– *Abhandlung über den Intellekt und den Erkenntnisinhalt*, trad. B. Mojsisch, Hamburg, Meiner, 1980.

– *Der tätige Intellekt und die beseligende Schau*, trad. B. Mojsisch, in K. Flasch (dir.), Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung, vol. 2, Mittelalter, Stuttgart, Reklam, 1982, p. 412-431.

– *Treatrise on the Intellect and the Intelligible*, trad. M. Fürhrer, Milwaukee, Marquette University Press, 1992.

– *Abhandlung über die Akzidentien*, trad. B. Mojsisch, Hamburg, Meiner, 1994.

– *Abhandlung über die beseligende Schau*, trad. B. Mojsisch, Tbilisi, Meridiani, 2002.

– *L'origine della realtà predicamentali*, trad. A. Colli, Milan, Bompiani, 2010.

Ouvrages antiques et médiévaux

ANONYME, *Liber de causis*, éd. A. Pattin, *Le Liber de causis. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes*, Louvain, Publication de « Tijdschrift voor filosofie », 1967, réimp. in Miscellanea, Louvain, 2000.

ANONYME, *Le Livre des causes*, in P. Magnard, O. Boulnois, B. Pinchard, J-L. Solère, *La demeure de l'être. Autour d'un anonyme*, Paris, Vrin, 1990.

ANONYME, *Trois commentaires anonymes sur le Traité de l'âme d'Aristote,* éd. M. Giele, E. V. Steenberghen, B. Bazàn, Louvain – Paris, Publ. Universitaires – Béatrice Nauwelaerts, (Philosophes médiévaux, t. XI), 1971.

ANONYME, *Tractatus de natura accidentis*, in A. Beccarisi (éd.), *Texte aus der Zeit Meister Eckhart*, Felix Meiner Verlag, Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, VII, 2, 2004, p. 243-250.

ALBERT LE GRAND, *Liber de Praedicamentis*, éd. A. Borgnet, *Opera omnia*, 1, Paris, 1890.

Opera omnia, Monasterii Westfalorum in Aedibus, Aschendorff, Münster, 1951-.

– *Super Dionysium de divinis nominibus*, éd. Simon, *Opera omnia*, t. XXXVII, I, 1972.

– *De bono*, éd. Kühle, *Opera omnia*, t. XXVIII, 1951.

– *Metaphysica, Libros quinque priores*, éd. Geyer, *Opera omnia*, t. XIV/1, 1960.

– *Super Porphyrium De V Universalibus*, éd. M. Santos Noya, *Opera omnia*, t. I, 2004.

– *Liber divisionum*, éd. H. Möhle, *Opera omnia*, t. I/II, 2006.

– *De sex principiis,* éd. H. Möhle, *Opera omnia*, t. I/II, 2006.

– *De causis et processu universistatis a prima causa*, éd. W. Fauser, *Opera omnia*, t. XVII/II, 1993.

ALEXANDRE DE HALES, *Glossa in IV libros Sententiarum*, I, éd. Quarrachi, Firenze, 1951.

ANSELME, *Monologion*, éd. M. Corbin, Cerf, 1986.

ARISTOTE, ARISTOTELES LATINUS, *Analytica Posteriora*. *Translationes Iacobi, Anonymi sive "Ioannis", Gerardi et Recensio Guillelmi de Moerbeka (Aristoteles Latinus* IV. 1-4), éds. L. Minio-Paluello, B. G. Dod, Bruges – Paris, Désclée de Brouwer, 1968.

– *Categoriae vel Praedicamenta, translatio Boethii, translatio Guillelmi de Moerbeka, Lemmata e Simplici Commentario decerpta, Pseudo-Augustini Paraphrasis Themistiana,*

(*Aristoteles Latinus*, I, 1-5), éd. L. Minio-Paluello, Bruges – Paris, Desclée de Brower, 1961.

– *Categoriarum supplementa, Porphyrii Isagoge translatio Boetii et Anonymi fragmentum vulgo vocatum Liber de Sex Principiorum, (Aristoteles Latinus I. 6-7)* éd. L. Minio-Paluello, B. G. Dod, Bruges – Paris, Désclée de Brouwer, 1966.

– *Metaphysica, I-IV.4, translatio Iacobi sive Vetussima cum Scholis et translatio composita sive vetus, (Aristoteles Latinus*, XXV I-I[a]) éd. G. Vuillemin-Diem, Bruxelles – Paris, Desclée de Brouwer, 1970, [réimp. Leiden – New York – Brill, 1995].

AUGUSTIN, *Confessionum*, éd. L. Verheijen, Turnhout, Brepols, CCSL, XXVII, 1990.

– *Confessions*, texte de l'édition M. Skutella, introduction et notes A. Solignac, traduction E. Tréhorel, G. Bouissou, Paris, Études augustiniennes, BA XIII-XIV, 1992.

– *De civitate dei*, Livres XIX-XXII, introduction et notes par G. Bardy, traduction française de G. Combès, BA XXXVII, Paris, Desclée de Brouwer, 1960.

– *De Genesi ad litteram libri duodecim*, Livres I-VII, traduction, introduction et notes par P. Agaësse, A. Solignac, Paris, Desclée de Brouwer, BA XLVIII, 1972.

– *De Genesi ad litteram libri duodecim*, Livres VIII-XII, traduction, introduction et notes par P. Agaësse, A. Solignac, Paris, Desclée de Brouwer, BA XLIX, 1972.

– *De musica*, éd. Migne, PL 32, Paris, 1841, Turnhout, Brepols, 1992.

– *De trinitate*, livres I-VII, texte de l'édition bénédictine, traduction et notes M. Mellet, T. Camelot, introduction de E. Hendrickx, Paris, Études augustiniennes, BA XV, 1997.

– *De trinitate*, livres VIII-XIV, texte de l'édition bénédictine, trad. P. Agaësse, notes en collaboration avec J. Moingt, Paris, Études augustiniennes, BA XVI, 1955, 2[e] réimpression, Brepols, 1991.

– *Soliloquium,* éd. J.-P. Migne, PL XXX2, 1841, 22[e] éd. 1982.

AVERROÈS, *Aristotelis Opera cum Averrois commentaris*, *Organum*, vol. 1, in quod habentur Aristotelis *Praedicamenta* et Averrois in Porphyrium *Isagoge*, in *Praedicamenta* et in librum *De interpretatione commentaria*, Venetiis apud Junctas, 1562-1567, réimp. Frankfurt, Minerva, 1962.

– *Aristotelis opera cum Averrois commentaris, Metaphysicorum,* vol. 8, Venetiis apud Junctas, 1562-1567, réimp. Frankfurt, Minerva, 1962

– *Aristotelis Opera cum Averrois commentaris, vol. IV, Aristotelis de Physico auditu, libri octo*, Venetiis apud Junctas 1562-1574, réimp. Frankfurt Minerva, 1962

– *Commentarium Magnum in Aristotelis De anima libros*, éd. F. S. Crawford, Corpus commentarium Averrois in Aristotelem, vol. VI, 1, The Medieval Academy of America, Cambridge, Massachusetts, 1953.

– *L'intelligence et la pensée. Grand commentaire du De anima. Livre III (429a10-435b25)*, Introduction, traduction et notes d'Alain de Libera, Paris, Flammarion, 1994.

AVICENNE, *Logica*, I, Venise, 1508.

– *Sufficientia*, Venise, 1508.

– *Liber de anima seu sextus de Naturalibus*, IV-V, éd. S. Van Riet, Louvain, Leiden, Brill, 1968.

– *Liber de Liber de anima seu sextus de Naturalibus*, I-II-III, éd. S. Van Riet, Louvain, Peeters, Leiden, Brill, 1972.

– *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I-IV, éd. S. Van Riet, Leiden, Brill, Louvain, Peeters, Brill, 1977.

– *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, V-X, éd. S. Van Riet, Leiden, Brill, Louvain, Peeters, Brill, 1980.

BERTHOLD DE MOOSBURG, *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Prologus. Propositiones 1-13*, prop. 1 A, éd. M. R. Pagnoni-Sturlese, L. Sturlese, CPTMA VI, 1, Hambourg, 1984.

BOÈCE, *Opera omnia*, éd. J.-P. Migne, Patrologia latina, tomus 63, Paris, 1847, réimp. Brepols, 1994.

– *Opera omnia*, éd. J.-P. Migne, Patrologia latina, tomus 64, Paris, 1847, réimp. Brepols, 1997.

– *De Trinitate*, éd. C. Moreschini, *Opuscula theologica, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum*, in aedibus K. G. Saur, 2000.

– *De hebdomadibus*, éd. C. Moreschini, in *Opuscula Sacra*, vol. 1, traités II, III, IV, Louvain - Paris, 2007.

– *Courts traités de théologie*, traduction, introduction et notes par H. Merle, Paris, Cerf, 1991.

– *Traités théologiques*, trad. A. Tisserand, Paris, GF, 2000.

BOÈCE DE DACIE, *Modi Significandi sive questiones super Priscianum majorem*, éd. Pinborg, J. et H. Roos, *Boethii Daci Opera, Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi*, vol. IV, La Hague, 1969.

– *Sur le Bonheur*, introduction, traduction et notes de I. Fouche et R. Imbach, Paris, Vrin, Translatio, 2006.

DENYS (PS-) L'ARÉOPAGITE, *Corpus Dionysiacum*, I, *De divinis nominibus*, éd. Suchla, Walter de Gruyter – Berlin – New York, 1990.

– *Corpus Dionysiacum*, II, *De coelesti hierarchia*, éd. G. Heil et A. M. Ritter, Walter de Gruyter – Berlin – New York, 1991.

– *Opera omnia*, éd. J-P Migne, Patrologia latina, 3-4, 1996-2002.

– *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, traduction, commentaires et note par M. de Gandillac, Paris, Aubier, 1943.

DUNS SCOT, *Questiones in librum Porphyri Isagoge, Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, éd. R. Andrews *et al.*, *Opera Philosophica* 1, St. Bonaventure, N.Y., 1999, XXIX-XXXI.

– *Lectura in Librum primum sententiarum*, *Opera omnia*, t. 17, éd. C. Balic, cura et studio Commissionis Scotisticae, Città del Vaticano, 1960.

– *Lectura in Librum secundum sententiarum*, *Opera omnia*, éd. Modric, t. 19, cura et studio Commissionis Scotisticae, Città del Vaticano, 1982.

– *Introduction et traduction du Commentaire sur le premier livre des Sentences (d. 3, p. 3, qu. 1-2) de Jean Duns Scot et du Commentaire des Sentences (Prol., qu.1, a. 1) de Grégoire de Rimini*, trad. A. de Muralt, in *Philosophes médiévaux*, 1986.

MAITRE ECKHART, *Die deustsche und lateinische Werke*, DW-LW, Stuttgart, Kohlhammer, 1936-.

– *Expositio in libri Genesis* ; *Liber parabolarum Genesis* éd. K. Weiss, LW I, Stuttgart, 1964.

– *Expositio in libri Exodi,* éd. K. Weiss ; *Expositio libri Sapientiae*, éd. J. Koch, LW II, [1e édition 1954], 1992.

– *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*, éds. K. Christ, B. Decker, J. Koch, H. Fischer, L. Sturlese, A. Zimmermann, Stuttgart, Kohlhammer, LW III, [première édition 1936], 1994.

– *Quaestiones parisiensis*, éd. B. Geyer, LW V, 1936.

– *Predigten 1-24*, éd. J. Quint, DW I, 1958.

EUSTRATE DE NICÉE, *In primum Aristotelis Moralium ad Nicomachum*, éd. Mercken, Leiden, Brill, *Corpus Latinum commentariorum in Aristotelem Graecorum* VI/1, 1973.

FRANÇOIS DE MEYRONNES, *Scriptum super primum Sententiarum*, Trivisie, éd. M. Manzolo, 1476

GILBERT DE LA PORRÉE, *Liber sex principiorum*, *Aristoteles Latinus* I, 6-7, *Categoriarum supplementa*, éd. L. Minio Paluello, Bruges–Paris 1966.

GILLES DE ROME, *Egidii Romani in libros de Physico auditu Aristotelis Commentaria*, Venise, 1502.

– *De mensuris angelorum*, qu. 4, éd. Venetiis, 1503.

– *Theoremata de corpore christi*, Romae, 1554/5.

– *Theoremata de ente et essentia*, édition et introduction critique E. Hocedez, Louvain, 1930.

– *Errores Philosophorum*, éd. J. Koch, Milwaukee, Marquette University Press, 1944.

PS-GILLES DE ROME (GUILLAUME ARNAULD), *Expositio dominii Egidii in Artem Veterem*, Venetiis, 1507, réimp. Frankfurt 1968.

– *Être, essence, contingence*. *Henri de Gand, Gilles de Rome, Godefroid de Fontaines*, introd. et trad. C. König-Pralong, Paris, les Belles Lettres, 2006, p. 127-167 et p. 273-341.

GODEFROID DE FONTAINES, *Les quatre premiers quodlibets de Godefroid de Fontaines*, éd. M. De Wulf et A. Pelzer, Les philosophes belges, t. II, Louvain, 1906.

– *Être, essence, contingence*, *Henri de Gand, Gilles de Rome, Godefroid de Fontaines* trad. C. König-Pralong, Paris, les Belles Lettres, 2006, p. 225-341.

GUILLAUME D'AUVERGNE, *De universo*, éd. Parisiis-Aurelianis, *Opera omnia* 1, 1674.

HENRI DE GAND, *Summae quaestionum ordinariarum,* in aedibus I. Badii Ascensii, Parisiis, 1520 [réimp. in E. M. Buytaert, The Franciscan Institute, New York – Leuven – Paderborn, St. Bonaventure-Nauweleart, Schöningh, 1953].

– *Quodlibeta*, vaenumdatur ab I. Badio Ascensio, Parisiis, 1518 [réimp. Leuven, Bibliothèque S.J., 1961].

– *Quodlibet* I, in *Opera omnia*, vol. V, éd. R. Macken, Leuven, Leuven University Press, 1979.

– *Quodlibet* II, in *Opera omnia*, vol. VI, éd. R. Wielockx, Leuven, Leuven University Press, 1983.

– *Quodlibet* VII, in *Opera omnia*, vol. XI, éd. G. A. Wilson, Leuven, Leuven University Press, 1991.

– *Quodlibet* IX, in *Opera omnia*, vol. XIV, éd. R. Macken, Leuven, Leuven University Press, 1983.

– *Summa (Quaestiones ordinariae). Art. I-V*, éd. G. A. Wilson, *Opera omnia*, XXI, Leuven, Leuven University Press, 2005.

– *Summa (Quaestiones ordinariae). Art. XXXI-XXXIV*, éd. R. Macken, *Opera omnia*, vol. XXVII, Leuven, Leuven University Press, 1991.

– *Être, essence, contingence*, *Henri de Gand, Gilles de Rome, Godefroid de Fontaines* trad. C. König-Pralong, Paris, les Belles Lettres, 2006, p. 167-225 et p. 341-349.

JEAN DE DACIE, *Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi*, vol. I, éd. A. Otto, 1955.

JEAN SCOT ÉRIGÈNE, *Periphyseon*, *Liber tertius*, éd. E. A. Jeauneau, Turnhout, Brepols, 1999.

– *De la division de la nature. Livre III, La nature créée incréatrice*, intro., trad. et notes par F. Bertin, Paris, PUF, 1995.

MARTIN DE DACIE, *De Modis Significandi*, in *Martini de Dacia Opera, Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi*, vol. II, éd. H. Roos, La Hague, 1961

NICOLAS DE STRASBOURG, *Summa*, Hambourg, Felix Meiner 1989.

PIERRE D'AUVERGNE, *Quaestiones in Praedicamentis*, éd. R. Andrews, in *Cahier de l'Institut du Moyen Âge grec et latin*, 55 (1987), p. 22-23

PIERRE DE JEAN OLIVI, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, éd. B. Jansen, Florence, Quaracchi, vol. II et vol. III, Editiones Collegii S. Bonaventurae, 1922-1926.

PHILIPPE LE CHANCELLIER, *Summa de Bono*, éd. Wicki, *Corpus philosophorum Medii Aevi. Opera philosophica mediae aetatis selecta*, 2, Bern, A. Francke, 1985.

PORPHYRE, *In Aristotelis Categorias expositio per interrogationem et responsionem*, éd. A. Busse, « Commentaria in Aristotelem Graeca », IV. 2, Berlin, 1887.

– *Porphyri introductio in Aristotelis Categorias*, in Porphyre, *Isagoge*, introduction et traduction par A. de Libera et A.-Ph. De Segonds, Paris, Vrin, 1998.

– *Commentaire aux Catégories d'Aristote*, trad. fr. R. Bodéüs, Paris, Vrin, 2008.

PROCLUS, *Elementatio Theologica*, VII, translata a Guillemo de Moerbecca, éd. H. Boese, Leuven University Press, 1987.

– *Les mystagogies de Proclos*, éd. et trad. J. Trouillard, Paris, Les belles lettres, 1982.

RAOUL LE BRETON, *Quaestiones super Praedicamenta*, *Quaestiones subtilissimae magistri Rodulphi Britonis super arte veteri,* Venetiis, 1499.

ROBERT KILWARDBY, *De ortu scientiarum*, éd. A. G. Judy, London-Toronto, British Academy-Pontifical Institute of Medieval Studies, 1976.

ROGER BACON, *Summulae dialectices*, « Les *Summulae dialectices* de Roger Bacon », I-II. *De termino*, *De enuntiatione*, éd. Alain de Libera, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* (AHDLMA), 53 (1987), p. 139-289.

– *Quaestiones supra libros quattuor Physicorum Aristotelis*, éd. Delorme, *Opera hactenus inedita Rogeri Baconis*, VIII, Oxford, 1928.

SIGER DE BRABANT, *Quaestio utrum haec sit vera : homo est animal, nullo homine existente,* in *Écrits de logique, de morale et de physique*, éd. B. Bazàn, édition critique (Philosophes médiévaux, 14), Louvain, Paris, Béatrice Nauwelaerts, 1974.

– *Quaestiones in Metaphysicam*, VII, qu. 1-2-9, éd. A. Maurer, texte inédit de la reportation de Cambridge, édition revue de la reportation de Paris, Louvain-la-Neuve, éditions de l'institut supérieur de philosophie, 1983.

– *Quaestiones in Metaphysicam*, éd. W. Dunphy, édition revue de la reportation de Munich, texte inédit de la reportation de Vienne, Louvain-la-Neuve, éditions de l'institut supérieur de philosophie, 1981.

– *Quaestiones in tertium De anima*, *De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, éd. B. B. Bazàn, Louvain – Paris, 1972.

SIMON DE FAVERSHAM, *Quaestiones super libro Praedicamentorum*, éd. P. Mazzarella, *Magistri Simonis Anglici sive de Faversham, Opera omnia*, I, Padova, 1957.

SIMPLICIUS, *In Aristotelis Categorias commentarium*, éd. Kalbfleisch, Commentaria in Aristotelem Graeca 8, Berlin, 1907.

– *In praedicamentis*, translata ab Guillemon de Moerbecca, t. 1, éd. A. Pattin, « Corpus latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum » V/1, Louvain-Paris, 1971

– *Commentaire sur les Catégories*, traduction française de P. Hoffmann sous la direction de I. Hadot (avec la collaboration de I. Hadot, P. Hadot, C. Luna), trois fascicules, Leiden, Brill, 1990.

– *Corollaries on Place and Time*, éd. et trad. J. O. Urmson, Londres, 1992.

THOMAS D'AQUIN, *Opera omnia,* iussu Leonis XIII edita cura et studio Fratrum Praedicatorum, Roma, 1882-.

– *De ente et essentia,* in *Opera omnia*, t. IV, éd. Leonine, San Tommaso, Roma, 1976.

– *De principis naturae*, in *Opera omnia*, t. IV, éd. Leonine, San Tommaso, Roma, 1976.

– *De unitate intellectus,* in *Opera omnia*, t. IV, éd. Leonine, San Tommaso, Roma, 1976.

– *Expositio libri Peryermeneias, Opera omnia*, t. I/1, éd. Leonine, Rome, 1989.

– *Expositio libri Posteriorum, Opera omnia*, t. I, 1882, t. I/2, éd. Leonine, Rome, 1989.

– *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, éds. M-R Cathala R-M Spiazzi, Marietti, Torino-Roma, 1950.

– *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*, éd. P. M. Maggiolo, Torino-Roma, Marietti, 1954.

– *Quaestiones de quolibet*, in *Opera omnia*, t. XXV /1-2, Rome, éd. Léonine, Paris, Cerf, 1996.

– *Quaestiones disputatae de anima*, in *Opera omnia*, t. XXIV/1, éd. Léonina, éd. B. C. Bazan, Rome-Paris, Éd. du Cerf, 1996.

– *Quaestiones disputatae de potentia*, in *Opera omnia* vol. II, Torino-Roma, Marietti, editio XI revisa 1953.

– *Quaestiones disputatae de veritate*, Quaestiones 1-7, in *Opera omnia*, t. XXII/1-2, éd. Léonine, Rome, 1970.

– *Quaestiones disputatae de veritate*, Quaestiones 8-20, in *Opera omnia*, t. XXII/2-1, éd. Léonine, Rome, 1972.

– *Quaestiones disputatae de veritate*, Quaestiones 21-29, in *Opera omnia*, t. XXII/3-1, éd. Léonine, Rome, 1973.

– *Scriptum super sententiis magistri Petri Lombardi*, d. 1-21, t. III, M. F. Moos, Paris, Lethielleux, 1933, 1956.

– *Sentencia libri de anima*, in *Opera omnia*, t. XLV/1, éd. R.-A. Gauthier, Rome, éd. Léonine, Paris, Vrin, 1950.

– *Super Boetium De Trinitate. Expositio libri Boetii De ebdomadibus*, *Opera omnia*, t. L, Commissio Leonina - Éditions du Cerf, Roma - Paris, 1992.

– *Prima pars summae theologiae*, in *Opera omnia*, éd. Leonine, t. IV, Rome, 1988.

– *Prima pars summae theologiae*, in *Opera omnia*, éd. Leonine, t. V, Rome, 1889.

– *Prima secundae pars summae theologiae*, in *Opera omnia*, éd. Leonine, t. VI, Rome, 1891.

– *Secunda secundae pars summae theologiae*, in *Opera omnia*, éd. Léonine, t. VII, Rome, 1889.

– *Tertia pars summae theologiae*, in *Opera omnia*, éd. Léonine, t. IX, Rome, 1898.

– *Summa contra gentiles* I, in *Opera omnia*, éd. Léonine, t. XIII, Rome, 1918.

– *Summa contra gentiles* I, in *Opera omnia*, éd. Léonine, t. XIV, Rome, 1926.

– *Summa contra gentiles* III, in *Opera omnia*, éd. Léonine, t. XIII, Rome, 1930.

– *Contre Averroès. L'Unité de l'intellect contre les Averroïstes*, suivis des textes antérieurs à 1270, traduction, introduction, notes et index par A. de Libera, Paris, GF, 1994.

THOMAS DE VIO CAJÉTAN, *De nominum analogia*, in B. Pinchard, *Métaphysique et Sémantique : la signification analogique des termes dans les principes métaphysiques*, étude et traduction du *De nominum analogia*, Paris, Vrin, 1987.

ULRICH DE STRASBOURG, *De Summo bono*, livre IV, éd. S. Pieperhoff, Hambourg, Felix Meiner Verlag, Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, I, 4/1, 1987.

Sources secondaires

AERTSEN, J. A., *Medieval Philosophy and the Transcendantals. The Case of Thomas Aquinas*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1996.

– « Die Tranzendentalienlehre bei Dietrich von Freiberg », in K.-H. Kandler, B. Mojsisch, F.-B. Stammkötter (dir.), *Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft*, Amsterdam – Philadelphia, 1999, p. 23-47.

– « Transcendens – Transcendentalis. The Genealogy of a Philosophical Term », in J. Hamesse, C. Steel (dir.), *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge, Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve et Leuven 12-14 septembre 1998 organisé par la S.I.E.P.M.*, Turnhout, Brepols, 2000, p. 241-255.

– *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, (Miscellanea Mediaevalia 28), 2001.

– « *Res* as Transcendental. Its Introduction and Significance » in G. Federici Vescovini (dir.), *Le Problème des universaux au XIV^e^ et XVII^e^ siècle*, Paris, Vrin, 2002, p. 139-156.

– « Henrich von Ghent und Thomas von Aquin über die Tranzendentalien. Ein Textvergleich », in G. Guldentops, C. Steel (dir.) *Henry of Ghent and the Transformation of Scholastic Thought. Studies in Memory of Jos Decorte,* Leuven University Press, Louvain, 2003, p. 101-125.

– « The Transformation of Metaphysics in the Middle Ages », in *Philosophy and Theology in the long Middle Ages. A Tribute to Stephen Brown*, éd. K. Emery, L. Russell, L. Friedman, A. Speer, Leiden, Brill, 2011, p. 19-39.

– *Medieval Philosophy as Transcendental Thought, From Philipp the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Leiden, Brill, 2012.

ANCONA COSTA, C. (D'), *Recherches sur le Livre des Causes,* Paris, Vrin, 1995.

ANZULEWICZ, H., « *Aeternitas – Aevum – Tempus*. The Concept of Time in the System of Albert the Great », in P. Porro (dir.) *The Medieval Concept of Time, Studies on the Scholastic Debate and its Reception in Early Modern Philosophy*, Leiden – Boston – Cologne, Brill, 2001, p. 83-130.

ARMSTRONG, A. H., « Johannes Scottus Eriugena », in A. H. Armstrong (dir.), *The Cambridge Companion of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970, p. 518-533.

ASHWORTH, E. J., « Signification and Modes of Signifying in Thirteen-Century Logic : A Preface to Aquinas on Analogy », *Medieval Philosophy and Theology* 1, 1991, p. 39-67.

– « Analogy and Equivocation in Thirteenth-Century Logic : Aquinas in Context », *Medieval Studies*, 54, 1992, p. 94-135.

– « L'analogie de l'être et les homonymes : Catégories I, dans le Guide de l'étudiant », in C. Lafleur, J. Carrier (éds.) *L'enseignement de la philosophie au XIII^e^ siècle. Autour du Guide de l'étudiant du ms. Ripoll 109*, Turnhout, Brepols, 1997, p. 281-287.

– « Suárez on the analogy of Being. Some Historical background », *Vivarium* 33, 1995, p. 50-75 ; id., « L'analogie de l'être et les homonymes : Catégories, 1 dans le *Guide de l'étudiant* », in *L'enseignement de la philosophie au XIIIe siècle. Autour du « Guide de l'étudiant » du ms. Ripoll 109*, éd. C. Lafleur, Turnhout, Brepols, 1997, p. 281-295.

– *Théorie de l'analogie du XII^e^ siècle au XVI^e^ siècle*, Paris, Vrin, 2008.

AUBENQUE, P., *Le problème de l'être chez Aristote, Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, Vrin, 1962, 22^e^ édition, PUF, 2002.

– « Les origines de l'analogie de l'être. Histoire d'un contresens », *Les études philosophiques*, 1979, p. 3-12.

– *Concept et catégories dans la pensée antique*, Paris, Vrin, 1980.

– « Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélicienne de l'analogie de l'être », *Les études philosophiques*, 3-4, 1989, p. 291-304.

BARNES, J., « Les catégories et *Les Catégories* », in *Les Catégories et leur histoire*, éd. O. Brun et L. Corti, Paris, Vrin, 2005, p. 11-80.

BAZÀN, B. C., « Intellectum speculativum. Averroes, Thomas Aquinas, and Siger of Brabant on the Intelligible Object », *Journal of the History of Philosophy* 19 (1981), p. 425-446.

BERLAND, F., « La généalogie du sujet moderne et la notion de substance chez Descartes et Dietrich de Freiberg », in O. Boulnois (dir.), *Généalogie du sujet. De Saint Anselme à Malebranche*, Paris, Vrin, 2007, p. 55-73.

BIANCHI, L., *Il Vescovo e i Filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Quodlibet 6, Bergamo, 1990.

BIARD, J., « Intention et signification chez Guillaume d'Ockham. La destruction de l'être intentionnel », in A. de Libera, A. Elamrani-Jamal, A. Galonnier (dir.), *Langages et philosophie : hommage à Jean Jolivet*, Paris, Vrin, 1997, p. 201-220.

– « Intention et présence : la notion de *praesentialitas* au XIV^e^ siècle », in D. Perler (dir.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Brill, Leiden-Boston-Köln, 2001, p. 265-282.

BLACK, D., « Intentionality in Medieval Arabic Philosophy », in F. Amerini (dir.) avec la collaboration de F. Marrone et P. Porro, *Quaestio 10, Later Medieval Perspectives on Intentionality*, Turnhout, Brepols, 2010, p. 65-81.

BOS, E. P., HELM A. C. (van der), « The Division of Being over the Categories According to Albert the Great, Thomas Aquinas and Duns Scotus », in E. P. Bos (dir.), *John Duns Scotus. Renewal of Philosophy,* Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte, 72, Amsterdam, Rodopi, 1998, p. 183-196.

BOULNOIS, O., « Heidegger, l'ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysique », in C. Esposito et P. Porro, *Quaestio*, 1, *Heidegger et la pensée médiévale*, Turnhout, Brepols, 2001, p. 376-406.

– « Abstractio metaphysica. Le séparable et le séparé de Porphyre à Henri de Gand », in M. Pickavé (dir.), *Die Logik des Tranzendentalen. Festschrift für J. A. Aertsen*, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2003, p. 37-59.

– « La métaphysique au Moyen Âge : onto-théologie ou diversité rebelle ? », *Quaestio*, 5, *La Métaphysique*, 2005, p. 37-66.

BRENET, J.-B., *Transferts du sujet: la noétique d'Averroès selon Jean de Jandun*, Paris, Vrin, 2003.

– (dir.), *Averroès et les Averroïsmes juif et latin*, (Textes et études du moyen âge 40), Louvain-la-Neuve, 2007.

BROWER, J. E., « Abelard's Theory of Relations: Reductionism and the Aristotelian Tradition », in *The Review of Metaphysics*, 51 (1998), p. 605-631, *id*., « Relations without Polyadic Properties : Albert the Great on the Nature and Ontological Status of Relations », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 83 (2001), p. 225-257.

BROWER, J. E., BROWER-TOLAND, S., « Aquinas on Mental Representation. Concepts and Intentionality », *Philosophical Review*, 117, n° 22, 2008, p. 193-243.

BROWN, J. V., « Sensation in Henry of Ghent : A Late Medieval Aristotelian-Augustinian Synthesis », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 53, 1971, p. 238-266.

– « Abstraction and the object of Intellect According to Henry of Ghent, *Vivarium*, 1971, p. 80-104.

– « Henry of Ghent on Internal Sensation », *Journal of History of Philosophy*, 1972, p. 15-28.

– « Divine illumination in Henry of Ghent », *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 41, 1974, p. 177-189.

BROWN, S. F., « The Medieval Background of the Abstractive vs. Intuitive Cognition Distinction », J. A. Aertsen, A. Speer, *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, Miscellanea Medievalia 27, Berlin – New York, W. de Gruyter, 2000, p. 79-90.

BURNYEAT, M., « Is an Aristotelian Philosophy of Mind still credible ? A Draft », in *Essays on Aristotle De anima*, Oxford, Clarendon Press, p. 15-26.

BURNYEAT, M., « Aquinas on "Spiritual Change" in Perception », in D. Perler (dir.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden – Boston – Köln, Brill, 2001, p. 129-153.

BURSILL-HALL, L., *Speculative grammar in the Middle Age*, La Haye, 1971.

CALMA, D., « Le corps des images. Siger de Brabant entre le *Liber de causis* et Averroès », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 53 (2006), p. 188-235.

– *Les sectatores averroÿs. Noétique et cosmologie au XIII^e^ et XIV^e^ siècles*, Fribourg, 2006.

– « La connaissance réflexive de l'intellect agent. Le "premier averroïsme" et Dietrich de Freiberg », *Recherches sur Dietrich de Freiberg*, Turnhout, Brepols, 2009, p. 63-105.

– *Le Poids de citation. Études sur les sources arabes et grecques dans l'œuvre de Dietrich de Freiberg*, Fribourg, Academic Press Fribourg, Dokimion 35, 2010.

– *Études sur le premier siècle de l'averroïsme latin. Approches et textes inédits*, Turnhout, Brepols, Studia artistarum, 2011.

CHASE, M., « The Medieval Posterity of Simplicius' Commentary on the *Categories* : Thomas Aquinas and al-Fārābī », in L. A. Newton (dir.), *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*, p. 9-30.

COCCIA, E., « Intellectus sive intelligentia. Alberto Magno, Averroè e la noetica degli arabi », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 53 (2006), p. 133-187.

– *Les sectatores averroÿs. Noétique et Cosmologie au XIII^e^ et XIV^e^ siècIse*, Fribourg, 2006.

COLLI, A., « Sensi, immaginazione e intelletto. Un'analisi delle forme conoscitive nel *De origine rerum praedicamentalium* », *Annali del Dipartimento di Filosophia*, XIV, Firenze University Press, 2008, p. 5-15.

– *Tracce Agostiniane nell'opera di Teodorico di Freiberg*, Rome, Marietti, 2010.

COULOUBARITSIS, L., MAZZU, A. (dir.), *Questions sur l'intentionnalité*, Bruxelles, Ousia, 2007.

COURTINE, J.-F., *Les Catégories de l'être. Études de philosophie ancienne et médiévale*, Paris, PUF, 2003.

– « Res », in *Vocabulaire Européen des philosophies (Dictionnaire des intraduisibles)*, sous la direction de Barbara Cassin, Le Seuil/Le Robert, 2004, p. 1076-1087.

– « La question des catégories : le débat entre Trendelenburg et Bonitz », in D. Thouard (dir.), *Aristote au XIX^e^ siècle*, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 2004, p. 63-79.

– *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Paris, Vrin, 2005.

DAVIDSON, H. A., *Alfarabi, Avicenna & Averroes On Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect & Theories of Human Intellect*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1992.

DECORTE, J., « Von einer Ontologie der Relation zur Relationsontologie », in T. Kobusch (dir.) *Philosophen des Mittelalters, Eine Einführung*, Darmstadt, 2000, p. 152-166.

– « Relatio as Modus Essendi : The Origines of Henry of Ghent's Definition of Relation », *International Journal of Philosophical Studies*, 10, 2002, p. 309-336.

– « Relation and Substance in Henry of Ghent's Metaphysics », in G. Guldentops, C. Steel (dir.), *Henry of Ghent and the Transformation of Scholastic thought. Studies in Memory of Jos Decorte*, Louvain, Presses Universitaires, 2003, p. 3-14.

DEMANGE, D., *Jean Duns Scot : La théorie du savoir*, Paris, Vrin, 2007.

DONDAINE, F. H, *Le Corpus dionysien de l'Université de Paris au XIII^e siècle*, Storia e Letteratura, Roma, 1953.

EBBESEN, S., « Concrete accidental terms : Late Thirteenth-Century Debates about Problems Relating to Such Terms as "album" » (1988), réimp. in *Topics in Latin Philosophy from the 12th-14th Centuries, collected Essays of Sten Ebbesen*, vol. 2., Ashgate, 2008, chap. 8, p. 109-152.

– « The Paris Arts Faculty: Siger of Brabant, Boethius of Dacia, Radulphus Brito », John Marenbon (éd.), *Routledge History of Philosophy*, vol. 3, London, Routledge, 1998, p. 269-290.

– « Les *Catégories* au Moyen Âge et au début de la Modernité », in O. Brun, L. Corti (dir.), *Les Catégories et leur histoire*, Paris, Vrin, 2005, p. 245-274.

EMERY, K., « The Image of God Deep in the Mind : The Continuity of Cognition according to Henry of Ghent », in J. A. Aertsen, K. Emery, A. Speer (dir.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzen 13. Jahrhundert*, Studien und Texte, Miscellanea Medievalia, 28, Berlin – New York, W. de Gruyter, 2001, p. 59-124.

ÉRISMANN, C., « "Causa essentialis". De la cause comme principe dans la métaphysique de Jean Scot Érigène », in C. Esposito et P. Porro (dir.), *Quaestio* 2, *La causalité*, 2002, p. 187-215.

– « *Generalis essentia*. La théorie érigénienne de l'*ousia* et le problème des universaux », AHDLMA, 69 (2002), p. 7-37

EVERSON, S., *Aristotle on Perception*, Oxford, Clarendon Press, 1997.

FABRO, C., *Participation et causalité Selon S. Thomas d'Aquin*, Publications Universitaires de Louvain, Éditions B. Nauwelaerts, 1961.

FEDERICI VESCOVINI, G. (dir.), *Le problème des transcendantaux du XIV^e au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 2002.

– « La nozione di oggetto secundo la *Perspectiva* di Teodorico di Freiberg », in G. F. Vescovini, O. Rignani, *Oggetto e spazio. Fenomenologia dell'oggetto, forma e cosa dai secoli XIII-XIV ai post-cartesiani*, Sismel, Galluzzo, Firenze, 2008, p. 81-89.

FLASCH, K., « Kennt die mittelalterische Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens ? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg », *Kant Studien*, 63, 1972, p. 182-206.

– *Die Metaphysik des Einen bei Niklaus von Kues*, Leiden, Brill, 1973.

– « Einleitung », in Dietrich von Freiberg, *Opera omnia*, *Tomus I, Schriften zur Intellektheorie*, Hambourg, Felix Meiner, 1975, p. IX-XXIV.

– « Zum Ursprung der neuzeitlichen Philosophie im späten Mittelalter. Neue texte und Perspektiven », *Philosophisches Jahrbuch Freiburg*, vol. 85, n°1, 1978, p. 1-19.

– « Einleitung », in *Opera omnia*, Tome III, *Schriften zu Naturphilosophie und Metaphysik*, Hambourg, Felix Meiner Verlag, 1983, p. LX-LXXV.

– « Bemerkungen zu Dietrich von Freiberg *De origine rerum praedicamentalium* », in K. Flasch (dir.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hambourg, Felix Meiner Verlag, 1984, p. 35-45.

– « Procedere ut imago. Das Hervorgehen des Intellekts aus seinem göttlichen Grund bei Meister Dietrich, Meister Eckhart und Berthold von Moosburg », in K. Ruh (dir.), *Abendländische Mystik im Mittelalter*, Stuttgart 1986, p. 125-134.

– *Das Philosophisches Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, Stuttgart, Reclam, 1986.

– *Was ist Zeit ? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie*, Text – Übersetzung – Kommentar, Frankfurt am Main, 1993.

– « Welche Zeittheorie hat der Bischof von Paris 1277 verurteilt ? », in F. Niewöhner – L. Sturlese (dir.), *Averroïsmus im Mittelalter und in der Renaissance*, Spur Verlag, Zürich, 1994, p. 42-50.

– « Converti ut imago – Rückkher als Bild : Eine Studie zur Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, XLV, 1998, p. 130-150.

– *Dietrich von Freiberg. Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300*, Frankfurt, Klostermann, 2007.

– « Introduction », in Dietrich de Freiberg, *Œuvres choisies. I Substances, quidités et accidents*, Paris, Vrin, 2008.

– *D'Averroès à Maître Eckhart, les sources arabes de la « mystique » allemande,* Paris, Vrin, 2008.

– « Dietrich von Freiberg und Siger von Brabant. Eine Studie zur "Schule" Alberts des Großen », in A. Beccarisi, R. Imbach, P. Porro (dir.), *Per Perscutationem philosophicam. Neue Perspektiven der Mittelalterlichen Forschung*, Hambourg, Felix Meiner, 2008, p. 127-141.

FÜHRER, M., « The Agent Intellect in the Writings Meister Dietrich and its Influence on the Cologne School », *Dietrich of Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie, Naturwissenschaft*, Grüner Verlag, Amsterdam, 1999, p. 169-179.

GEIGER, L.-B., *La participation dans la philosophie de Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1942.

GERSH, S., « Per se ipsum. The Problem of Immediate and Mediate Causation in Eriugena and his Neoplatonic Predecessors », in R. Roques (dir.), *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, éd. CRNS, 1977, p. 367-376.

GILSON, É., « Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant », *Archives d'Histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge*, 4, 1930, p. 115-126.

– *l'Être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948, 2e édition revue et augmentée, 1987.

– « Avicenne et les origines de la notion de cause efficiente », in *Atti del XII. Congresso Internazionale di Filosofia,* Firenze, Sansoni, 1961, p. 121-130.

– « Notes pour l'histoire de la cause efficiente », AHDLMA, XIX, 2, (1962), p. 7-3.

GOMEZ CAFFARENA, J., *Ser participado y ser subsistente en la metaphysica di Enrique de Gante*, Roma, Pontificia Università Gregoriana (Analecta Gregoriana, 93), 1958.

GORIS, W., *Einheit als Prinzip und Ziel, Versuch über die Einheitsmetaphysik des* Opus Tripartitum *Meister Eckharts*, Leiden-New York-Cologne, Brill, 1997.

– « Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart über das Gute », in, K.-H. Kandler, B. Mojsisch, F. B. Stammkötter (dir.), *Dietrich von Freiberg, Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft*, Grüner Verlag, Amsterdam – Philadelphia, 1999, p. 169-188.

GRACIA, J. E. « The Transcendentals in the Middle Ages : An Introduction », *Topoi. An International Journal of Philosophy*, 11 (2), 1992, p. 113-120.

GYEKYE, K., « The Terms "Prima Intentio" and "Secunda Intentio" in Arabic Logic », Speculum, 46 (1971), p. 32-38.

HALDANE, J., « Mind-World Identity and the Anti-Realist Challenge », in J. Haldane, C. Wright (dir.), *Reality, Representation and Projection*, New York, Oxford University Press, 1993, p. 15-36.

HALFWASSEN, J., « Gibt es eine Philosophie der Subjektivität im Mittelalter ? Zur Theorie des Intellekts bei Meister Eckhart und Dietrich von Freiberg », *Theologie und Philosophie* 72, 1997, p. 338-360.

HAYEN, A., *L'intentionnel selon Saint Thomas*, Paris, Desclée de Brouwer, 1954.

HELM, A. C. (van der), « The Division of Being over the Categories According to Albert the Great, Thomas Aquinas and Duns Scotus », in E. P. Bos (dir.), *John Duns Scotus. Renewal of Philosophy,* Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte, 72, Amsterdam, Rodopi, 1998, p. 183-196.

HENRY, D. P., « Predicable and Categories », in N. Kreztmann et al., *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 128-142.

HISSETTE, R. *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 Mars 1277*, Louvain-Paris, (Philosophes médiévaux 22), 1977.

HENNINGER, M. G., *Relations. Medievals Theories 1250-1325*, Oxford, Clarendon Press, 1989.

HOCEDEZ, E, « Gilles de Rome et Henri de Gand sur la distinction réelle (1276-1287) », *Gregorianum* 8, p. 358-380.

HOERES, W., « Der Begriff der Intentionalität bei Olivi », *Scholastik* 36, 1961, p. 23-48.

HOFFMANN, P., « Catégories et langage selon Simplicius – La question du *skopos* du traité aristotélicien des *Catégorie*s », in I. Hadot (dir.), *Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie*, Actes du colloque international de Paris (28 sept. –1er oct. 1985), Berlin – New York, W. de Gruyter, 1987, p. 61-89.

HOFFMANN, T., « Les Idées comme essence créables chez François de Meyronnes », in O. Boulnois, J. Schmutz, J.-L. Solère (dir.), *Le contemplateur et les Idées. Modèles de la science divine du néoplatonisme au XVIIIe siècle*, Paris, Vrin, 2002, p. 129-147.

HONNEFELDER, L., « Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13/14 Jahrhundert» in J. P. Beckmann

(dir.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Hamburg, 1990, p. 165-186.

– *Scientia transcendens. Die Formale Bestimmung der Seindheit des Mittelalters und der Neuzeit. (Duns Scotus - Sùarez - Wolff - Kant - Pierce)*, XXIII, Hambourg, Felix Meiner Verlag, 1990.

– *La Métaphysique comme science transcendantale*, Paris, PUF, 2002.

IMBACH, R., « Le néoplatonisme médiéval. Proclus latin et l'école dominicaine allemande », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 110, Lausanne, 1978, p. 427-448.

– « Gravis iactura verae doctrinae, Prolegomena zu einer Interpretation der Schrift *De ente et essentia* Dietrichs von Freiberg O.P. » (1979), réimp. in *Quodlibeta, Ausgewählte Artikeln*, Fribourg, Presses universitaires, 1996, p. 152-207.

– « Averroistische Stellungsnahmen über das Verhältnis von esse und essentia. Von Siger Von Brabant zu Thaddäus von Parma » (1981), réimp. in *Quodlibeta. Articles Choisis*, Fribourg, Presses universitaires, 1996, p. 209-251.

– « Metaphysik, Theologie und Politik : Zur Diskussion zwischen Nikolaus von Straßburg und Dietrich von Freiberg über die Abtrennbarkeit der Akzidentien, *Theologie und Philosophie* 61 (1986), p. 359-365, réimp. in *Quodlibeta, Ausgewählte Artikeln*, Fribourg, 1996, p. 251-295.

– « L'averroïsme latin du XIII^{e} siècle », in R. Imbach et A. Maieru (dir.), *Gli Studi di Filosofia fra Otto et Novecento*, Rome, 1991, p. 191-208.

– « Einführung in die Philosophie des XIII. Jahrhunderts. Marginalien, Materialien und Hinweise im Zusammenhang mit einer Studie von Claude Lafleur » (1991), réimp. in *Quodlibeta. Ausgewählte Artikeln*, Fribourg, Presses universitaires de Fribourg, Dokimion 10, 1996, p. 63-91.

– « L'antithomisme de Thierry de Freiberg », *Revue Thomiste*, Janvier-Mars 1997, p. 245-258.

– « Pourquoi Thierry de Freiberg a-t-il critiqué Saint Thomas d'Aquin ? Remarques sur le *De accidentibus* », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 1998, p. 116-129.

IREMADZE, T., *Konzeptionen des Denkens im Neuplatonismus. Zur Rezeption der Proklischen Philosophie im deutschen und georgischen Mittelalter. Dietrich von Freiberg – Berthold de Mossburg – Joane Petrizi*, Amsterdam – Philadelphia, Grüner Verlag, 2004.

JACOBI, K., « *Nomina transcendentia*. Untersuchungen von Logikern des 12. Jahrhunderts über transkategoriale Terme », in M. Pickavé (dir.), *Die Logik der Tranzendantalen, Festschrift für J. A. Aertsen*, Miscellanea Mediaevalia 30, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2003, p. 23-36.

JANSSENS, J., « Henry of Ghent and Avicenna », *A Companion to Henry of Ghent*, éd. Gordon Wilson, Leiden, Brill, 2011, p. 63-83.

JECK, U., *Aristoteles contra Augustinum, Zur Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Seele bei den Antiken Aristoteleskommentatoren, im arabischen Aristotelismus und im 13. Jahrhundert*, Bochumer Studien zur Philosophie, 21, Amsterdam, Grüner Verlag, 1994.

JOLIVET, J., « Intellect et Intelligence. Note sur la tradition arabo-latine des XII^{e} et XIII^{e} siècles », in *Mélanges offerts à Henri Corbin*, (1977), réimp. in *Philosophie médiévale arabe et latine*, « Études de philosophie médiévale », vol. LXXIII, Paris, Vrin, 1995, p. 169-180.

JOLIVET, J., « La répartition des causes chez Aristote et Avicenne : le sens d'un déplacement », in J. Jolivet, Z. Kaluza, A. de Libera (dir.), *Lectionum varietates. Hommage à Paul Vignaux*, Paris, Vrin, 1991, p. 49-65.

KANDLER, K.-H., « Theologie und Philosophie nach Dietrich von Freibergs Traktat *De subiecto theologiae* », in J. A. Aertsen, A. Speer (dir.), *Was ist Philosophie im Mittelalter ?* Akten des X. Internationalen Kongresses für Mittelaterliche Philosophie der SIEPM, Berlin – New York, W. de Gruyter, 1998, p. 642-647.

– *Dietrich von Freiberg. Philosoph, Theologe, Naturforscher*, Freiberg, 2009.

KENNY, A., « Les catégories chez les Pères latins », in O. Brun, L. Corti, *les Catégories et leur histoire*, Paris, Vrin, 2005, p. 121-133.

KENT Jr., E., AERTSEN, J.A., SPEER A., (dir.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, Miscellanea Mediaevalia 28, 2001.

KING, P., « Rethinking Representation in the Middle Ages : A Vade-Mecum to Mediaeval Theories of Mental Representation », in H. Lagerlund (dir.), *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*, Aldershot, Ashgate, 2007, p. 63-80.

KLIMA, G., « Semantic Principles underlying Saint Thomas Aquinas' Metaphysics of Being », *Medieval Philosophy and Theology* 5, 1996, p. 87-141.

KOBUSCH, T., « Die Modi des Seienden nach Dietrich von Freiberg », in K. Flasch (dir.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1984, p. 46-67.

– « Begriff und Sache. Die Funktion des menschlichen Intellekts in der mittelalterischen Philosophie », *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 2, 2004, p. 140-157.

KÖNIG-PRALONG, C., *Être, essence, contingence*, Paris, les Belles Lettres, 2006.

– « Figures fantômes de Platon dans la philosophie scolastique. La traduction *synolon–simul totum », Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 2, 54, 2007, p. 386-406.

– « Dietrich de Freiberg : métaphysicien allemand antithomiste », *Revue Thomiste* 108, Janvier-Mars 2008, p. 57-79.

– « Le traité *Des Accidents* de Dietrich de Freiberg. Stratégies exégétiques pour une reconduction de l'accidentel au par soi », in J. Biard, D. Calma, R. Imbach (dir.), *Recherches sur Dietrich de Freiberg*, 2009, p. 107-129.

– *Le bon usage des savoirs. Scolastique, philosophie et politique culturelle*, Paris, Vrin, 2011.

KNUDSEN, C., « Intentions and Impositions », in N. Kreztmann *et al*., *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 479-495.

KREMPEL, A., *La doctrine de la relation chez saint Thomas*, Paris, Vrin, 1952.

KRETZMANN, N., « Philosophy of Mind », in N. Kretzmann, E. Stump (dir.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 128-156.

KUKSEWICZ, Z., *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance. La théorie de l'intellect chez les averroïstes latins des XIII^e^ et XIV^e^ siècles*, éditions de l'Académie polonaise des sciences, Wroclaw - Varsovie - Cracovie, 1968.

– « The Latin Averroism of the Late Thirteenth Century », in F. Niewöhner, L. Sturlese (dir.), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Spur Verlag, Zürich, 1994, p. 101-113.

LARGIER, N., *Zeit, Zeitlichkeit, Ewigkeit. Ein Aufriss des Zeitsproblems bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart*, in *Deustche Literatur von den Anfängen bis 1700*, vol. 8, Bern, Peter Lang, 1989.

– « Time and Temporality in the "German Dominican School". Outlines of a Philosophical Debate between Nicolaus of Strasbourg, Dietrich of Freiberg, Eckhart of Hoheim and Ioannus Tauler », in P. Porro (dir.) *The Medieval Concept of Time : Studies on the Scholastic Debatte and its Reception in Early Modern Philosophy*, Leiden – Boston – Cologne, Brill, 2001, p. 221-253.

LEAMAN, O., « Is Averroes an Averroist ? », in F. Niewöhner, L. Sturlese (éd.), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Zürich, 1994, p. 9-22.

LIBERA, Alain (de), « La problématique des *intentiones primae et secundae* chez Dietrich de Freiberg », in K. Flasch (dir.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1984, p. 68-94.

– « Les sources gréco-arabes de la théorie médiévale de l'analogie de l'être », *Les études philosophiques*, 3/4, 1989, p. 319-345.

– *La mystique rhénane : d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, OEIL, 1984, rééd. Paris, Seuil, 1994.

– *Penser au Moyen Âge,* Paris, Seuil, 1991.

– « La pensée linguistique médiévale », in S. Auroux (éd.), *Histoire des idées linguistiques*, II, *Le développement de la grammaire occidentale* (Philosophie et Langage), Liège, Mardaga, 1992, p. 115-186.

– « D'Avicenne à Averroès, et retour. Sur les souces arabes de la théorie scolastiques de l'Un transcendantal », *Arabic Sciences and Philosophy*, Cambridge University Press, vol. 4, 1994, p. 141-179.

– « Existe-t-il une noétique "averroïste"? Note sur la réception latine d'Averroès au XIII^e^ et XIV^e^ siècle », F. Niewöhner, L. Sturlese (dir.), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Zürich, Spur Verlag, 1994, p. 51-80.

– *La Querelle des universaux*, Des travaux, Paris, Seuil, 1996.

– *L'Art des généralités. Théories de l'abstraction*, Paris, Aubier, 1999.

– *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*, Paris, Vrin, 2005.

– « D'Averroès en Augustin. Intellect et cogitative selon Dietrich de Freiberg », in J. Biard, D. Calma, R. Imbach, *Recherches sur Dietrich de Freiberg*, Studia Artistarum 19, Turnhout, Brepols, 2009, p. 15-62.

LEWRY, O., « The Oxford condemnations of 1277 in Grammar and Logic », in H. A. G. Braakhuis, C. H. Kneepkens, L. M. de Rijk (éd*.), English Logic and Semantics, from the End of the twelfth Century to the time of Ockham and Burleigh*, Nijmegen, 1981, p. 235-254.

– « The *Liber De sex principiorum*, a supposedly Porretanean Work. A Study in Ascription », in J. Jolivet, A. de Libera (dir.), *Gilbert de Poitiers et ses contemporains*, Actes du Septième Symposium Européen d'Histoire de la Logique et de la Sémantique Médiévales (17-22 juin 1985), Bibliopolis, Napoli, 1987, p. 251-278.

LOSSKY, V., *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1998.

LUNA, C., « La relation chez Simplicius », in I. Hadot (dir.), *Simplicius. Sa vie, son œuvre, sa survie*, Berlin – New York, W. de Gruyter, 1987, p. 113-147.

MACDONALD, S., « Theory of Knowledge », *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge M. A., Cambridge University Press, p. 160-197.

MACINERY, R., *Aquinas and Analogy*, Washington D.C., The catholic University of America Press, 1996.

MACKEN, R., « La théorie de l'illumination divine dans la philosophie d'Henri de Gand », *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 39, 1972, p. 82-112.

– « Les diverses applications de la distinction intentionnelle chez Henri de Gand », J. P. Beckmann, V. Kluxen (dir.), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, Miscellanea Medievalia 13, W. de Gruyter, 1981, p. 769-716.

MAGNARD, P., « Pour une métaphysique de l'esprit », in P. Magnard (dir.) *Métaphysique de l'esprit*, Paris, Vrin, 1996, p. 39-62.

MARRONE, S. P., *Truth and Scientific Knowledge in the Thought of Henry of Ghent*, Cambridge (Mass.), The Medieval Academy of America, 1985.

– « Revisiting Duns Scotus and Henry of Ghent on Modality », in L. Honnefelder, R. Wood & M. Dreyer (dir.), *John Duns Scotus : Metaphysics and Ethics, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, 53, Leiden, Brill, (1996), p. 175-189.

MCMAHON, W. E., « Albert the Great on the Semantics of the Categories of Substance, Quantity, and Quality », *Historiographia Linguistica* 7, 1980, p. 145–57.

– « Some Non-Standard Views of the Categories », J. Biard, I. Rosier-Catach (dir.), *La Tradition médiévale des catégories* (XII^{e}-XIV^{e} siècles), Actes du XIII^{e} Symposium européen de logique et de sémantique médiévales (Avignon 6-10 Juin 2000), Louvain-la-Neuve, Peeters, 2003, p. 53-67.

MAIER, A., « Die Subjektivierung der Zeit in der scholastischen Philosophie », in *Philosophia naturalis* I, (1951), p. 361-398.

MAJOLINO, C., « De la grammaire à l'ontologie et retour. Le rapport entre catégories de l'être et grammaire philosophique selon Trendelenburg et Marty », in D. Thouard (dir.), *Aristote au XIX^{e} siècle*, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 2004, p. 81-104.

MANSION, A., « La théorie du temps chez les péripatéticiens médiévaux. Averroès – Albert le Grand – Thomas d'Aquin », *Revue scolastique de philosophie*, vol. 36, n° 41, 1934, p. 275-307.

MARENBON, J., « Vocalism, Nominalism and the Commentaries on the Categories from the Earlier Twelth Century », *Vivarium,* vol. 30, 1992, p. 51-61.

– « Les Catégories au début du Moyen Âge », O. Brun, L. Corti, *Les Catégories et leur histoire*, Paris, Vrin, 2005, p. 223-243.

MARMO, C., *Semiotica e linguaggio nella scolastica : Parigi, Bologna, Erfurt 1270-1330. La semiotica dei Modisti*, Rome, Instituto Storico italiano per il Medioevo, 1994.

MARTINO, C. (DI), *Ratio particularis. Doctrines des sens internes d'Avicenne à Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2008.

MAURER, A., « Esse and essentia in the Metaphysics of Siger of Brabant », (1946), in *Being and Knowing, Studies in Thomas Aquinas and Later Medieval Philosophers*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 10, (réimp. 1990), p. 119-135.

– « *Ens diminutum* : a note of its origin and meaning », *Medieval Studies* 12 (1950), p. 216-222.

– « Form and Essence in the Philosophy of St. Thomas » (1951), réimp. in *Being and knowing. Studies in Thomas Aquinas and Later Medieval Philosophers*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Philosophy, 1990, p. 3-18.

– « The *De Quiditatibus Entium* of Dietrich of Freiberg and its Criticism of Thomistic Metaphysics » (1956), *Medieval Studies*, vol. 18, p. 173-203, réimp. in *Being and Knowing*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, p. 176-199.

MICHON, C., « Les représentations rendent-elles indirecte la connaissance des choses ? », in J. Biard (dir.), *Le langage mental du Moyen Âge à l'Âge classique*, Louvain, Peeters, 2009, p. 45-60.

MILLET, L., « Analogie et participation chez saint Thomas d'Aquin », *Les études philosophiques* 3/4, 1989, p. 371-383

MOJSISCH, B., *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg*, Hambourg, Felix Meiner Verlag, 1977.

– « La psychologie philosophique d'Albert le Grand et la théorie de l'intellect de Dietrich de Freiberg. Essai de comparaison », *Archives de Philosophie*, 43, 1980, p. 675-693.

– *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Hambourg, Felix Meiner Verlag, 1983.

– « Der Begriff "causa essentialis" bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart », in K. Flasch (dir.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Felix Meiner Verlag, Hambourg, 1984, p. 106-174.

– « Sein als Bewußt-Sein. Die Bedeutung des ens conceptionale bei Dietrich von Freiberg », in K. Flach (dir.) *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hambourg, Felix Meiner, 1984, p. 95-105.

– « Mittelalterliche Grundlagen der neuzeitlichen Erkenntnistheorie », in M. Gerwing, G. Ruppert (dir.), *Renovatio et Reformatio*, Münster, 1985, p. 155-169.

– « Averroistische Elemente in der Intellekttheorie Dietrichs von Freiberg », in F. Niewöhner, L. Sturlese (éd.), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Spur Verlag, Zürich, 1994, p. 180-186

– « The Theory of Intellectual Construction in Theodoric of Freiberg », *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, n° 2, 1997, p. 69-81.

– « Dietrich von Freiberg : *Tractatus de origine rerum praedicamentalium* », in K. Flasch (dir.), *Hauptwerke der Philosophie. Vol. 2 : Mittelalter*, Stuttgart, Reclam, 1998, p. 318-332.

– « Konstruktive Intellektualität. Dietrich von Freiberg und seine neue Intellektheorie », in J. A. Aertsen (dir.), *Geistleben im 13. Jahrhundert*, Miscellanea Medievalia, Band 27, Walter de Gruyter, Berlin New York, 2000, p. 70-78.

– « Dietrich von Freiberg – ein origineller Rezipient der Mens – und Cogitatio-Theorie Augustins », in J. Brachtendorf (dir.), *Gott und sein Bild. Augustins De Trinitate im*

Spiegel gegenwärtiger Forschung, Paderborn - München - Wien - Zürich, Schöningh, 2000, p. 241-247.

– « Die Theorie des Bewußtseins (*ens conceptionale*) bei Dietrich von Freiberg. Aristoteles-Rezeption und Aristoteles-Transformation im 13. Jhdt », in A. Beccarisi, R. Imbach, P. Porro (dir.), *Per perscrutationem philosophicam, Neue Perspektiven der mittelalterlichen Forschung. Loris Sturlese zum 60. Geburstag gewidmet*, Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi Beiheft 4, Hambourg, Felix Meiner Verlag, 2008, p. 142-155.

MONTAGNES, B., *La doctrine de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Louvain, Presses universitaires, Paris, Béatrice-Nauwelearts, Philosophes médiévaux 6, 1963.

MURALT, A. (DE), de *L'enjeu de la philosophie médiévale*, Leiden – New York – Copenhague – Köln, Brill, 1991.

NORMORE, C. G., « Accidents and Modes », in R. Pasnau (dir.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, vol. 2, Cambridge University Press, 2009, p. 675-685.

OWENS, J., *The Doctrine of Being in the Aristotelician Metaphysics*, (1951), 3e éd. Toronto, 1978.

OWEN, J.E.L, « Logic and Metaphysics in some earlier works on Aristotle, in *Logic, Science and Dialectic. Collected papers in Greek philosophy*, London, Duckworth, 1986.

PAGNONI STURLESE, M. R., « Per una datazione del *De origine* di Teodorico di Freiberg », in *Annali della Scola Normale Superiore di Pisa*, ser. III, 1986, p. 431-445.

– « Filosofia della natura e filosofia dell'intelletto in Teodorico di Freiberg e Bertoldo di Moosbourg », in K. Flasch (dir.) *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hambourg, Felix Meiner Verlag, 1987, p. 115-127.

PANACCIO, C., « From Mental World to Mental langage », *Philosophical Topics* 20/2, 1992, p. 125-201.

– « Aquinas on Mental Representation », in D. Perler (dir.), *Ancient and Medieval Theories on Intentionality*, Frankfurt, V. Klostermann, 2002, p. 185-201.

PASNAU, R., « Henry of Ghent and the Twilight of Divine Illumination », *The Review of Metaphysics*, vol. 49, n° 1, 1995, p. 49-75.

– *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, Cambridge M. A., Cambridge University Press, 1997.

PAULUS, J., *Henri de Gand, Essai sur les tendances de sa métaphysique*, Paris, Vrin, 1938.

PERLER, D., « Essentialism and Direct Realism : Some Late Medieval Perspectives », *Topoi*, 19, Kluwer Academic Publishers, The Netherland, 2000, p. 111-122.

– *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Frankfurt, V. Klostermann, 2002.

– *Théories de l'intentionnalité au Moyen Âge*, Paris, Vrin, 2003.

PICHÉ, D., *La Condamnation parisienne de 1277*, Paris, Vrin, 1999.

PICKAVÉ, M., *Henrich von Ghent über die Metaphysik als erste Wissenschaft*, Leiden, Brill, 2007.

– « Simon of Faversham on Aristotle's *Categories* and the *Scientia Praedicamentorum* », in L. Newton (dir.), *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*, Leiden, Brill, 2008, p. 183-220.

PINBORG, J., *Logik und Semantik im Mittelalter*, (Problemata 10), Stuttgart, 1972.

– « Zum Begriff der *Intentio Secunda.* Radulphus Brito, Hervaeus Natalis und Petrus Aureoli in Diskussion », *Cahiers de l'Institut du Moyen Age Grec et Latin*, 13 (1974), p. 49-53.

– « Speculative Grammar », *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, éd. N. Kretzmann *et al*., Cambrige, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 254-269.

– *Medieval Semantics. Selected Studies on Medieval Logic and Grammar*, Londres, 1984.

PINI, G., *Categories and Logic in Duns Scotus, An Interpretation of Aristotle's Categories in the Late Thirteen Century*, Leiden, Brill, 2002.

– « The Transcendentals of Logic : Thirteenth-Century Discussions on the Subject Matter of Aristotle's *Categories* », in M. Pickavé (dir.), *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*, Miscellanea Medievalia 30, Berlin, W. de Gruyter, 2003, p. 140-159.

– « Scotus on Deducing Aristotle's Categories », in J. Biard, I. Rosier-Catach (dir.), *La Tradition médiévale des catégories* (XII^{e}-XIV^{e} siècles), Actes du XIII^{e} Symposium européen de logique et de sémantique médiévales (Avignon 6-10 Juin 2000), Louvain-la-Neuve, Peeters, 2003, p. 23-35.

– « Scotus's Realist Conception of the Categories : His Legacy to Late Medieval Debates », *Vivarium*, 43/1, Leiden, Brill, 2005, p. 63-110.

– « Reading Aristotle Categories as an Introduction to Logic : Later Medieval Discussions about its Place in the Aristotelician Corpus », L. Newton (dir.), *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*, Leiden, Brill, 2008, p. 145-181.

PORRO, P., *Enrico di Gand. La via delle proposizioni universali*, Bari, Levante, 1990.

– « Possibilità ed *Esse essentiae* in Erico di Gand », in W. Vanhammel, *Henry of Ghent, Proceedings of the 700th Anniversary of His Death (1293)*, Leuven, Leuven University Press, 1996, p. 211-154.

– *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale. L'*aevum*, il tempo discreto, la categoria "quando*", Louvain, Ancient and Medieval Philosophy, I/16, 1996.

– « Metaphysics and Theology in the Last Quarter of the Thirteeth Century : Henry of Ghent Reconsidered », in J. A. Aertsen, A. Speer (dir.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, Berlin – New York, W. de Gruyter, 2000, p. 265-282.

– « Angelic Measures : Aevum and Discrete Time », in P. Porro (dir.) *The Medieval Concept of Time, Studies on the Scholastic Debate and its Reception in Early Modern Philosophy*, Leiden – Boston – Cologne, Brill, 2001, p. 131-161.

– « Res Praedicamenti e ratio praedicamenti. Una nota su Teodorico di Freiberg e Enrico di Gand », in J. Biard, D. Calma et R. Imbach (dir.), *Recherches sur Dietrich de Freiberg*, Turnhout, Brepols, 2009, p. 131-143.

PRECIOZO, F., « L'attività del soggetto pensante nella gnoseologia di Matteo d'Acquasparta e di Ruggiero Marston », *Antonianum* 15, 1950.

PUTALLAZ, F-X., *La connaissance de soi au XIII^{e} siècle*, Paris, Vrin, 1991.

REHN, R., « Quomodo tempus sit ? Zur Frage nach dem Sein der Zeit bei Aristoteles und Dietrich von Freiberg », in K. Flasch (dir.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Felix Meiner Verlag, 1984, p. 1-11.

RIJK, L. M. (de), « On Ancient and Medieval Semantics III : The Categories as Classes of Names », *Vivarium*, 18, 1980, p. 1-62.

– « “Categorization” as a Key Notion in Ancient and Medieval Semantics », *Vivarium*, 26, 1, 1988, p. 1-18.

– « The Aristotelician Background of Medieval *Transcendentia* : A Semantic Approach », M. Pickavé (dir.), *Die Logik des Tranzendantalen, Festschrift für J. A. Aertsen*, Miscellanea Mediaevalia 30, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2003, p. 3-22.

ROBIN, A.-S., « L'antithomisme de Dietrich de Freiberg dans le *De visione beatifica* », in J. Biard, D. Calma, R. Imbach (dir.), *Recherches sur Dietrich de Freiberg*, Turnhout, Brepols, 2009, p.165-191.

ROESNER, M., « Continu, individu, esprit. La conception du temps chez le jeune Heidegger face à la théorie du temps de Dietrich de Freiberg », *Archives de Philosophie*, 2004/3, 67, p. 465-491.

ROSIER, I., « La théorie médiévale des modes de signifier », *Langages*, n°65, 1982, p. 117-127.

– *La Grammaire spéculative des modistes*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1983.

– « La pensée linguistique médiévale », in S. Auroux (éd.), *Histoire des idées linguistiques*, II, *Le développement de la grammaire occidentale* (Philosophie et Langage), Liège, Mardaga, 1992, p. 115-186.

– « Res significata et modus significandi : Les implications d'une distinction médiévale », *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, éd. S. Ebbensen, Tübingen, G. Narr Verlag, 1995, p. 135-168.

RUH, K., *Geschichte der abendländischen Mystik,* t. 3*, Die Mystik des deutschen Predigtordens und ihre Grundlegung duch die Hochscholastik*, Beck, München, 1996.

SCHÖNBERGER, R., *Relation als Vergleich. Die Relationstheorie des Johannes Buridans im Kontext seines Denkens und der Scholastik*, Leiden, Brill, 1994.

SORABJI, R., *Time, Creation and the Continuum : Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, London, Duckworth, 1983.

– « Intentionality and Physiological Processes : Aristotle's Theory of Sense-Perception », in *Essays on Aristotle's De anima*, M. Nussbaum et A. Oksenberg Rorty (dir.), Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 195-225.

– « Aristotle on Sensory Processes and Intentionality. A reply to Myles Burnyeat », in D. Perler (dir.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden – Boston – Köln, Brill, 2001, p. 49-63.

SPADE, P. V., « The Semantics of Terms », *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy,* Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 188-190.

SPEER A., (dir.) *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, (Miscellanea Mediaevalia 28), 2001

SPRUIT, L., *Species Intelligibilis : From Perception to Knowledge. Vol. I. Classical Roots and Medieval Discussions*, Leiden, Brill, 1995.

STEEL, C., « L'Un et le Bien. Les raisons d'une identification dans la tradition platonicienne », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 73, 1989, p. 69-85.

– « The Neoplatonic Doctrine of Time and Eternity and its Influence on Medieval Philosophy », in P. Porro (dir.) *The Medieval Concept of Time, Studies on the Scholastic*

Debate and its Reception in Early Modern Philosophy, Leiden-Boston-Cologne, Brill, 2001, p. 3-32.

– « Theology as first Philosophy. The Neoplatonic Concept of Metaphysics », in *Quaestio* 5, *La métaphysique*, 5, 2005, p. 3-21.

STEENBERGHEN, F. (VAN), *Maître Siger de Brabant*, Louvain-Paris, 1977.

STEFFAN, H., *Dietrich von Freibergs Traktat De cognitione entium separatorum. Studie und Text,* Bochum, 1977.

STUMP, E., *Aquinas*, New York, Routledge, 2003.

STURLESE, L., « Alle origini della mistica speculativa tedesca. Antichi testi zu Theodorico di Freiberg », *Medioevo* 3, 1977, p. 21-87.

– « Il *De animatione caeli* di Teodorico de Freiberg », in T. Kaeppeli, *Xenia Medii Aevi*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1978, p. 175-247.

– « Proclo ed Ermete in Germania da Alberto Magno a Bertoldo di Moosburg. Per una prospettiva di ricerca sulla cultura filosofica tedesca nel secolo delle sue origini (1250-1350) », in K. Flasch (dir.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1984, p. 22-33.

– *Dokumente und Forschungen zu Leben und Werk Dietrichs von Freiberg*, *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi* (CPTMA), Beiheft 3, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1984.

– « L'averroismo nella cultura filosofica tedesca medievale », F. Niewöhner, L. Sturlese (dir.), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Spur Verlag, Zürich, 1994, p. 114-131.

– *Storia de la filosofia tedesca nel Medioevo. Il secolo XIII*, Firenze, Olschki, 1996.

SUAREZ-NANI, T., *Tempo ed essere nell'autunno del Medioevo. Il* De tempore *di Nicola di Strasburgo e il dibattito sulla natura ed senso del tempo agli inizi del XIV secolo,* Amsterdam, Grüner Verlag, 1989.

– « Remarques sur l'identité de l'intellect et l'altérité de l'individu », in F. Cheneval, R. Imbach, T. Ricklin (dir.), *Albert le Grand et sa réception au Moyen Âge*, Fribourg, 1998, p. 96-115.

– « Substances séparées, Intelligences et Anges chez Thierry de Freiberg », in K.-H. Kandler, B. Mojsisch, F.B. Stammkötter, *Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft*, Amsterdam – Philadelphia, 1999, p. 46-67.

– « Les êtres et leurs lieux », in J. Biard, D. Calma, R. Imbach (dir.), *Recherches sur Dietrich de Freiberg*, Turnhout, Brepols, 2009, p. 145-163.

SYMINGTON, P., « Thomas Aquinas on Establishing the Identity of Aristotle's Categories », in L. Newton (dir.), *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*, Leiden, Brill, 2008, p. 119-144.

TACHAU, K., *Vision and Certitude in the Age of Ockham, Optics, Epistemology and the Foundation of Semantics (1250-1345)*, Leiden, Brill, 1988.

THOUARD, D., « Une métacritique des catégories : l'usage critique d'Aristote chez Trendelenburg », in D. Thouard (dir.), *Aristote au XIX^e siècle*, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 2004, p. 37-62.

TOMARCHIO, J., « Aquinas' Division of Being according to Modes of Existing », *The Review of Metaphysics*, vol. 54, n° 3, Mars 2001, p. 581-613.

TREMBLAY, B., « Albertus Magnus : On the Subject of Aristotle's *Categories* », in L. Newton (dir.), *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*, Leiden, Brill, 2008, p. 73-97.

TRIFOGLI, C., « Averroes's Doctrine of Time and Its Reception in The Scholastic Debate », in P. Porro (dir.) *The Medieval Concept of Time, Studies on the Scholastic Debate and its Reception in Early Modern Philosophy*, Leiden-Boston-Cologne, Brill, 2001, p. 57-82.

TWEEDALE, M., « Mental Representations in Later Medieval Scholasticism », in J.-C. Smith (dir.), *Historical Foundations of Cognitive Science*, Dordrecht, Kluwer, 1990, p. 35–51.

VALENTE, L., « "Illa quae transcendunt generalissima" : elementi per una storia latina dei termini trascendentali (XII secolo) », *Quaestio* 5, *La Métaphysique*, 2005, p. 217-239.

– *Logique et Théologie. Les écoles parisiennes entre 1150 et 1220*, Paris, Vrin, 2007.

– « Names that can be Said of Everything : Porphyrian Tradition and "Transcendental" Terms in Twelfth-Century Logic », *Vivarium* 45, Leiden, Brill, 2007, p. 298-310.

VIGNAUX, P., « L'être comme perfection. Sur François de Meyronnes », in *De Saint Anselme à Luther*, Paris, Vrin, 1976, p. 253-312.

WEBER, E., « L'élaboration de la doctrine de l'analogie », *Les études philosophiques*, 3/4, 1989, p. 385-411.

– « Verbum », in *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. II, *Notions philosophiques*, PUF, 1990, t. 2, p. 2709-2711.

WEINBERG, J., *Abstraction, Relation, and Induction : Three Essays in the History of Thought*, Madison, University of Wisconsin Press, 1965.

WIPPEL, J-F., « The Condemnations of 1270 and 1277 at Paris », *The Journal of Medieval and Renaissance Studies*, vol. VII, 1977, pp. 169-201.

– *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaine, a Study in Late Thirteen Century,* Catholic University of America Press, 1981.

– « The Reality of Nonexisting Possibles According to Thomas Aquinas, Henry of Ghent, and Godfrey of Fontaines », *The Review of Metaphysics*, vol. 34, n° 4, Juin 1981, p. 729-758.

– « Thomas Aquinas on the Distinction and Derivation of the Many from the One : A Dialectic between Being and Nonbeing », *The Review of Metaphysics*, vol. 38, n° 3, (1985), p. 563-590.

– « Essence and existence », in N. Kreztmann et al., *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 385-410.

– « Thomas Aquinas's Derivation of the Aristotelician Categories (Predicaments) », *Journal of the History of Philosophy*, 25 (1987), p. 13-34.

– « The Latin Avicenna as a Source for Thomas Aquinas's Metaphysics », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, vol. XXXVII, 1990, p. 51-90.

– *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas,* Washington D. C., The Catholic University of America Press, 2000.

WOLFSON, H. A., « Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew philosophical texts », *Studies in History of Philosophy and Religion*, p. 69-133.

ZIMMERMANN, A., *Ontologie oder Metaphysik ? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*, Texte und Untersuchungen, Recherches de Théologie et de Philosophie médiévale, Louvain, Peeters, 1998.

Autres ouvrages cités ou consultés

AUSTIN, J.-L., *Philosophical papers*, Oxford, 1961.

BENVENISTE, E., « Catégories de pensée et catégories de langues », *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, p. 63-75.

BONITZ, H., *Über die Kategorien des Aristoteles*, 1853 in *Sulle categorie di Aristotele*, introd. et éd. G. Reale, trad. di V. Cicero, Milano, Vita e pensiero, 1995.

BORGÈS, J. L., « La langue analytique de John Wikins », in *Enquêtes*, trad. P. et S. Bénichou, Paris, Gallimard, 1986.

BRENTANO, F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Hamburg, Meiner, 1973-.

– *Psychologie d'un point de vue empirique*, trad. M. de Gandillac, revue et corrigée par J._F. Courtine, Paris, Vrin, 2008.

CLAUBERG, J., *Elementa philosophiae seu Ontosophia*, Groningen, J. Nicolai, 1647, éd. in Faks (éd.), *Opera omnia philosophica*, Hildesheim G. Olms, 1968.

DERRIDA, J. « Le supplément de copule. La philosophie devant la linguistique », *Langages*, n°24, 1971, p. 14-39.

FOUCAULT, M., *Les mots et les choses, Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.

KANT, E., *Critique de la raison pure*, traduction, présentation et notes par A. Renaut, Paris, GF, 2006.

LEIBNIZ, G. W., *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, éd. Coturat, Paris, 1903.

MILL, J. S., *A System of logic ratiocinative and inductive : being a connected view of the principles of evidence and the methods of scientific investigation*, London, éd. J. W. Parker, 1851, rééd. In *Collected works of John Stuart Mill* 7-8, éd. J. M. Robson introd. R. F. McRae, London, Routledge, 1996.

TRENDELENBURG, F. A., *Aristoteles Kategorienlehre*, (1876) in *Geschichte der Kategorienlehre*, I, éd. de Berlin, Von G. Bethge, 1846 Hildesheim, New York, Olms, 1979.

WOLFF, C., *Philosophia prima sive ontologia methodo scienfica pertracta qua omnis cognitionis humanae principia continentur*, éd. Ramanzini, Veronae 1729, in *Gesammelte Werke*, II, *Lateinische Schriften*, vol. 3., éds. J. Ecole, J. E. Hofmann, M. Thomann, H. W. Arndt, Hildesheim, G. Olms, 1962.

INDEX NOMINUM

A

ALBERT LE GRAND 2, 17, 19, 24-26, 29, 30, 41-42, 51, 55, 65, 74-75, 107, 157, 168-170, 177, 189, 203-204, 214, 263, 265-266, 273-274, 308, 310, 314, 316, 318-322, 328-331, 351, 377, 387, 419, 420, 446, 463, 465
ALEXANDRE DE HALES 203, 214, 263
ANSELME 239-241, 342, 421
ARISTOTE 6, 7, 9-12, 14-17, 24, 27, 34, 42, 46, 51, 53, 54, 68-73, 104, 108-109, 114, 117, 124, 128, 131, 135, 136, 141-144, 147, 159, 160-161, 164, 165, 167, 169, 173, 182, 188, 195, 198, 202, 204, 208- 212, 214, 218, 221, 223, 231, 235, 239, 242, 247, 264, 266, 270-279, 282-283, 285, 286, 290, 303, 306, 308, 310, 315-316, 318, 323, 327, 329, 338-349, 357, 359, 361-366, 371, 374-376, 380, 400, 410, 426, 429, 440, 453, 464
AUGUSTIN 7, 12, 19, 102, 117, 119, 160, 164, 166, 181, 199, 239, 240-241, 264, 271-273, 283-286, 290, 297, 304, 313-314, 318-319, 329, 338, 339, 341, 344-346, 357, 358, 362, 363, 374, 377-378, 387, 389, 408, 420, 429, 438, 470
AVERROES 7, 15, 17, 42, 44, 56, 65, 70-71, 73-75, 88, 90, 107-108, 112-114, 117, 119, 120, 122-23, 128-130, 135, 145, 160-161, 171, 203, 223, 231, 255, 264, 266, 272-273, 278-279, 283, 285, 286, 290, 303, 305, 307-308, 310-311, 317, 325, 329, 339, 349-351, 353, 357-358, 362, 376, 380, 387, 389, 392, 394, 413, 440, 464
AVICENNE, 15, 74, 75, 90-91, 94, 97, 109, 131, 137, 144, 145, 164-166, 170-172, 185, 200-201, 205, 225, 227, 233, 247, 272, 287, 305, 308-309, 312, 323-325, 351, 367, 378, 389, 420-425, 442, 446, 490

B

BERTHOLD DE MOOSBURG 42, 171, 223, 304, 330-331, 338, 345
BOECE 7, (10-12), (15-17), 25, 29-30, 53, 55, 60, 69, 74, 98-99, 143, 162, 167, 182, 189, 199, 235, 259, 261, 283, 454
BOECE DE DACIE 401, 445

D

DENYS (PS-) L'AREOPAGITE 19, 164, 218, 304, 313-314, 329-330, 337, 357
DUNS SCOT 17, 25, 33, 169, 189, 372, 421, 435, 466, 470

E

ECKHART 8, 15, 17, 23, 42, 76, 99, 113, 141-142, 175, 206, 217, 222, 224-225, 255, 264, 270, 293, 304, 328, 330, 338-339, 342-343, 345, 350
EUSTRATE DE NICEE 419

F

FRANÇOIS DE MEYRONNES 421, 476

G

GILBERT DE LA PORREE 51, 53, 98, 258,
GILLES DE ROME 93-94, 98, 103, 105, 116-117, 189, 191, 257
GODEFROID DE FONTAINES 55, 64, 93, 98, 108, 119, 170, 434
GUILLAUME ARNAUD 191
GUILLAUME D'AUVERGNE 183, 77
GUILLAUME DE MOERBEKE, 10, 16, 70, 75, 154, 235, 273, 364, 376

H

HENRI DE GAND 2, 17, 19, 24, 55-66, 90, 93-95, 98, 105, 117, 151, 157, 170, 180, 182, 189-190, 192, 216-217, 238, 242, 244-255, 258-259, 363, 384-385, 389, 404-405, 408, 421, 422, 424-427, 429, 431-432, 434, 442, 454, 458, 460, 463, 465, 470

J

JEAN DE DACIE 98, 105
JEAN SCOT ÉRIGENE 319, 320, 321, 330, 331

M

MARTIN DE DACIE 98-101, 417

N

NICOLAS DE STRASBOURG 75-76, 293

P

PHILIPPE LE CHANCELLIER 209
PIERRE D'AUVERGNE 17-18, 191
PIERRE DE JEAN OLIVI 406, 407, 408, 409, 415, 443
PORPHYRE 10, 12, 16, 26, 29, 69, 74, 143, 145, 169, 182, 418, 435, 454

PROCLUS 19, 95, 160, 164, 169, 181, 217, 282, 313-314, 329-330, 337, 344-345, 348, 357, 367

R

RAOUL LE BRETON 18, 191
ROBERT KILWARDBY 11, 55, 150, 172
ROGER BACON 55, 142, 149, 420

S

SIGER DE BRABANT 98, 106-108, 114, 124, 349-350, 413
SIMPLICIUS 2, 3, 10, 12, 16, 53, 70, 75, 189, 247, 248, 254, 261, 262
SIMON DE FAVERSHAM, 19-20, 190-193, 216, 331, 422, 468

T

THOMAS D'AQUIN 2, 9, 17, 19, 24, 31-33, 36, 39, 40-44, 47, 54-58, 65, 74-75, 88-89, 95-98, 103, 107, 115-117, 129, 133-137, 139-141), 149, 151-153, 156-158, 167-170, 177-178, 182-183, 192, 201-205, 207, 209, 219, 221, 223-224, 229, 231, 236-237, 239, 241, 244, 246, 255-257, 265-266, 270-272, 274, 285, 290, 308-310, 316, 318-320, 323-326, 348, 351, 356, 358, 361, 363, 369, 374, 377-378, 380, 384, 387, 392, 397, 400, 404, 410-414, 416, 418-420, 422, 427, 431, 440, 445, 454, 463, 464, 466
THOMAS DE VIO CAJÉTAN 75

U

ULRICH DE STRASBOURG 64, 329

INDEX RERUM

A

AD ALIQUID 28, 32, 34-35, 53, 56, 59-60, 66-67, 70-71, 151, 189, 229, 231, 233-238, 244, 246-253, 256-257, 260, 296-297, 302, 316, 400, 447, 451, 465

ANALOGIE 11, 25, 30, 44, 69-75, 77, 83-84, 91, 112, 114, 120-123, 143, 145, 152, 162, 178-179, 191, 195, 226, 228, 244, 320, 374, 380, 395, 399, 403, 406, 426, 442, 463

C

CAUSE EFFICIENTE 36, 40, 44, 46-47, 73, 233, 262, 307, 310-311, 315, 317, 321-327, 365, 371, 379, 402, 407, 440, 443, 444, 445, 449, 468

CAUSE ESSENTIELLE 2, 112-113, 307, 324, 327-332, 335, 345, 347, 350-353, 359, 365, 409, 439

CAUSE FINALE 36, 44, 46-47, 161, 184, 233, 262, 307, 310-311, 315-316, 321, 324-325, 327, 359, 445

CAUSE FORMELLE 36, 44, 174, 184, 186, 310-311, 315, 317-318, 320-321, 324-325, 327, 441, 464, 469

CAUSE FORMELLE EXEMPLAIRE 318, 321, 441

CAUSE MATERIELLE 36, 44, 311, 317, 321, 327, 390, 441

CIRCONSTANCES DES CHOSES 53, 259, 260-262, 293, 302, 447, 466

COGITATIVE 2-3, 7, 339, 356, 358, 376, 380, 386-387, 389, 391, 393-394, 397, 402, 404, 407, 430, 437, 443, 454, 456, 467

CONSTITUTION 2-3, 14, 17, 20, 54, 80, 137, 160, 164, 186, 190, 192-193, 206, 210, 214, 222, 225, 227, 229-230, 233, 253, 255, 261, 265-266, 269, 275, 277-278, 281-282, 284-288, 290-291, 295-299, 302, 307, 315, 319, 324, 327, 329, 342, 364, 366, 370-372, 375, 382, 386, 395-396, 399, 403, 417, 443, 446-467

CONTINU 214, 223-224, 260, 264-268, 270-271, 275-276, 278, 284, 287

D

DISPOSITIONS 52, 71, 78, 81-82, 90, 111-112, 120, 159, 176, 179, 192, 195, 228, 232-233, 235, 243, 245, 253, 256, 262, 292, 295, 298, 359, 453

DISTINCTION INTENTIONELLE 93, 385

DISTINCTION REELLE 79, 93-95, 97-98, 100, 103, 105-107, 245, 265, 322, 383-384, 431, 435, 448, 465, 470

DIVISION DES SCIENCES 2, 167, 172, 182-184, 464

E

ENS SIMPLICITER 175, 177, 355-356, 360, 362, 371, 393, 418, 422, 425, 445, 450, 460, 467

ETRE QUIDITATIF (ESSE QUIDITATIVUM) 2-3, 81, 126, 130, 176, 225, 303, 324, 355-356, 366, 369-372, 384-385, 394-395, 399, 401-404, 408, 415-417, 420-425, 429-430, 432-435, 439-440, 442-444, 446-447, 449-453, 455-460, 467-468, 470

F

FORMES SURVENUES DE L'EXTERIEUR 53, 83, 258, 261

FORMES SURVENUES DE L'INTERIEUR 190, 243, 447

G

GRAMMAIRE 10, 55, 69, 98-100, 105-106, 108, 123, 145, 148, 151, 154, 456-457, 463

I

IMAGINATION 276, 279-281, 283-289, 331, 356, 375-376, 378, 380, 387, 389, 397, 403, 423

INTELLECT AGENT 8, 80, 159, 164, 171, 186, 304, 332-339, 341-345, 347, 349, 351-353, 355, 358, 361, 364-365, 380-381, 386-387, 391-392, 394-397, 402, 410, 432, 439, 467-468, 482

INTELLECT POSSIBLE 8, 80, 265, 338, 340, 345, 347, 350-352, 354-355, 361-362, 380-381, 387-388, 392, 394-397, 402, 411, 415, 432, 440, 445

INTENTION PREMIERE 11, 13, 18, 49-50, 52, 65, 67, 80, 88, 90, 96, 122, 131, 135, 137-140, 142-143, 147, 149-152, 160, 176, 190, 199, 212, 231-232, 251, 253, 256, 265, 270, 288, 291, 294, 296-298, 300, 327, 357, 359, 361, 366, 384, 395-399, 405, 409, 422, 426, 442-443, 446, 448, 454, 456, 458-460, 463, 465, 470

INTENTION SECONDE 12-13, 30, 49, 50, 65-67, 89, 123, 130, 135-136, 138, 140-145, 147-154, 171, 179, 188, 199, 210, 212, 246, 250, 270, 290, 298, 300-301, 388, 393, 398, 405, 415-416, 426-427, 455-459, 463, 465, 469

INTENTIONNALITE 2, 155, 374, 379, 403, 406-407,

L

LOGIQUE 2, 9-10, 12-13, 16-17, 25, 29, 31-32, 38, 40-41, 44, 46, 49, 51-54, 59, 68-70, 94, 100, 106-107, 114, 123, 130, 135-136, 138-140, 143-145, 148, 150-151, 153-154, 165, 172, 176, 178, 185, 188, 190, 198, 212, 214, 243, 256, 271, 290, 301, 342, 380, 390, 392-393, 395, 400, 415, 418-419, 437, 454-458, 460, 463, 466, 469

M

MATHEMATIQUES 2, 4, 40, 74, 167, 164, 177, 180, 183-188, 208, 240, 304, 314, 323, 451, 453-458, 468

METAPHYSIQUE 2, 13-14, 16-17, 24, 31, 35, 37-39, 42, 44, 56, 68-75, 84, 92, 102, 108, 109, 113, 123, 128, 131, 135, 141, 145, 160-161, 164-165, 180, 182-183, 198, 202-204, 206, 208-209, 212, 214, 221, 223-224, 231, 236, 304, 306-307, 309, 311, 315-316, 318, 321, 328-330, 340, 359, 361, 363, 418-420, 453-454, 464,

MODALITE 2, 13, 19-20, 40, 237-238, 252, 254, 259, 292, 297-298, 301-303, 316, 324, 341, 347, 350, 354-355, 361-362, 365-366, 424-425, 435, 439, 444-447, 450-451, 456, 460, 465-467, 470

MODE REEL 254, 293, 448

MOUVEMENT 8, 29, 36, 38, 43, 46-48, 60, 82, 94, 174-176, 178-179, 182-183, 186, 200, 214, 233, 239, 260, 262, 266, 268-273, 276, 278-279, 281, 284-286, 288, 291, 294, 301, 306-307, 309- 312, 314, 321, 325, 327, 333, 337, 341-342, 344-345, 354, 360, 369, 375, 377, 380-381, 395, 450, 453-455, 460, 465

N

NOMBRE 2, 16, 20, 36, 52, 68, 74, 78, 99, 115, 124, 130, 148, 183, 193, 197-199, 214, 216, 223-225, 238, 261-263, 265, 270, 273, 275, 277, 279, 288, 295, 297, 348, 353, 369, 465

O

ONTOLOGIE 2, 6, 9, 10, 20, 24, 46, 55, 59, 71, 87, 91, 98-99, 104, 106, 108-110, 117, 123-124, 135-136, 140, 142, 150, 152-155, 160, 164-166, 168-169, 171, 173, 178, 180, 183, 186, 188, 192, 196-197, 199, 205-206, 208, 218, 229, 241, 243, 247, 249, 259, 282, 290, 304, 314, 343, 355, 357, 418, 421, 425-426, 436, 447, 460, 464, 469-470

P

PHYSIQUE 2, 9, 16, 31, 35, 37-38, 42-44, 46-48, 53-54, 107, 110, 112, 138, 143, 153, 156, 165, 171-186, 192, 198, 199, 233, 239, 256, 259, 262, 264, 265, 266, 269-274, 276-280, 282, 285-286, 290-292, 295, 297, 301, 302, 306-308, 310, 312, 315-318, 321, 323, 333, 360, 366-367, 369-370, 371, 374-375, 377, 380, 383, 393, 402-403, 407, 414, 418, 444-445, 450, 452-453, 455-456, 458-460

POUVOIR CONSTITUTIF 13, 19-20, 80, 198, 253, 296, 302, 361, 366, 371, 379, 384, 396-397, 399, 408, 410, 416, 417, 439, 441, 442, 449, 463, 465

PRINCIPE 2, 13, 20, 23, 25, 34, 40-49, 50, 52, 54, 57, 67-83, 95, 96, 97, 101, 102, 104, 110-113, 118, 119, 121, 123, 126-131, 134, 136-137, 145, 152-154, 156, 158, 160, 166-173, 176-182, 186, 188, 189, 191-192, 195-196, 199, 205-209, 210-214, 217, 222-225, 234, 237, 245, 252, 257, 261, 264, 269, 270, 274, 277, 278, 295-296, 298, 300-304, 306, 307, 310, 312, 314, 318-321, 325, 327, 329-331, 333, 334, 335, 341, 342, 344, 345, 350, 352, 353, 367, 369-371, 373, 375, 377-380, 382, 383, 392, 396, 398, 400, 402, 403, 405, 407-408, 411-413, 424, 426, 430, 439, 442, 444, 445-446, 450, 453, 463, 464,

PRIVATION 2, 3, 20, 47, 77, 197-199, 211, 212-215, 216-218, 220, 222, 224-267, 295-296, 357, 465, 466

R

RELATIF 27, 54, 60, 62, 120, 122, 190, 198, 223, 229-230, 238-239, 244, 249, 260, 447, 465

RELATION 2, 3, 6, 16, 20, 23, 27, 29, 34, 35, 37-38, 41, 44, 51- 60, 65, 66, 75, 78, 83-84, 91, 99, 105, 112, 115-116, 118, 120-121, 134, 137, 147, 155, 168, 170, 174, 181, 189, 192-193, 195-198, 200, 202, 205-206, 219, 226, 228-230, 232-233, 235-241, 243-261, 267, 270-271, 293, 296, 307, 327-328, 336-337, 343-344, 348, 349, 351-353, 357, 360-362, 370, 374, 379, 381, 392, 398-399, 402-403, 406, 409, 432, 439, 442, 444, 447-448, 450, 456, 457, 463, 465, 469-470

S

SIX PRINCIPES 53-54, 84, 192, 196, 200, 228, 259, 262, 293, 297, 448, 463, 466

SUBSTANCES SEPAREES 46, 98, 103, 156-159, 162-163, 165, 170-171, 175, 177, 182-183, 206, 224, 261-263, 311-314, 327, 332-333, 343, 355-359, 440, 454, 464

T

TEMPS 2, 6, 7, 20, 27, 34, 36-37, 41, 49, 51-54, 60, 63, 78, 124, 141, 164, 167, 193, 197-200, 203, 205, 225, 228, 231, 259, 261-262, 264-275, 277-291, 293, 297, 300-301, 306, 312, 314, 366, 375, 382, 397, 448, 457, 463, 465, 467

THEOLOGIE 2, 7, 24, 53, 64, 104, 155, 162, 165-170, 175, 181-183, 206, 217, 242, 304, 314, 345, 355, 357, 429
TRANSCENDANTAUX 2, 20, 78-79, 89, 108, 124, 137, 180, 199, 201-207, 209-212, 217, 219, 224, 302, 466, 470
UN 77-78, 89, 108-109, 115, 124, 130-132, 157, 159, 197-198, 201-202, 205-219, 221-226, 270, 351-352

Table des matières

Remerciements 1
Résumé 2
Résumé en anglais 3
Introduction 5
Première partie Une lecture métaphysique des catégories 22
Premier chapitre La dérivation catégorielle du *De origine* 23
1) La division de l'étant par les modes de prédication 23
a) Albert le Grand : la division logique selon les prédicables 25
b) Thomas d'Aquin : l'ordre selon les modes de prédication par soi 31
2) La division des catégories chez Dietrich de Freiberg : une double origine 41
a) Les trois modalités des principes de l'étant 41
b) Les catégories naturelles : substance, qualité et quantité 46
c) L'intellect comme principe catégorial 49
d) Influences du *De origine* 51
3) La dérivation analogique des catégories à partir du principe innommé 68
Deuxième chapitre Questions d'ontologie générale : le cadastre de l'être 87
1) Une interprétation essentialiste de l'être 87
a) La raison d'étant 87
b) La résolution sémantique du problème de l'être et de l'essence 97
2) La déclinaison interne de l'étant : substance et accident 109
a) L'ontologie régionale de la substance 109
b) Les accidents comme modes et dispositions 111
3) Une ontologie formelle : sur la quidité 124
Troisième chapitre La régionalisation des savoirs et l'objet de la métaphysique : une triple exclusion 138
1) Les choses de seconde intention et la logique 138
2) Substances séparées et essences simples : métaphysique et théologie 155
3) La Physique et les Mathématiques 172
a) La chose naturelle et le domaine de la physique 172
b) Métaphysique et mathématique 180
Conclusion partielle première partie 188
Deuxième partie Nombre, relation, temps : la constitution catégorielle de l'intellect 193

Introduction 195
Premier chapitre Les transcendantaux et les catégories 201
1) Les modes spéciaux et les modes généraux de l'étant 201
2) La dérivation des transcendantaux 205
3) La négativité de l'Un 214
4) Privation réelle et constitution intellective 222
Deuxième chapitre Sur la catégorie réelle de relation 228
1) Les types de relation 233
2) Relatifs par soi et relatifs par accident 236
3) Excursus théologique sur les relations réelles trinitaires 238
4) L'ontologie de la relation : la logique du fondement 243
5) La catégorie de relation et les six catégories relatives 257
Troisième chapitre Statut ontologique et mode d'être du temps 261
1) Du continu en général et du temps en particulier 264
2) La constitution du temps dans l'âme 277
3) Le problème de l'unité du temps : une triple cause 285
4) Temps psychique et temps catégoriel 290
Conclusion partielle de la deuxième partie 295
Troisième partie La constitution quiditative de l'étant 299
Introduction 300
Premier chapitre Enquête préliminaire : la théorie de la causalité 306
1) La classification des causes selon l'acte et la puissance 308
a) La matière 308
b) Les causes selon la raison de l'acte 310
2) La causalité essentielle 327
a) Définition de la causalité essentielle 327
b) Première fonction : L'intellect agent comme cause essentielle de l'âme humaine 335
c) Deuxième fonction : la déduction des caractéristiques de l'intellect agent 337
c) Troisième fonction : L'intellect agent, cause essentielle de l'intellect possible 345
d) L'individualité de l'intellect agent : contre Averroès 349
e) De la Causalité essentielle à la cause par essence : retour au *De origine* 354
3) La pluralité des causes totales de l'étant 366
Deuxième chapitre L'intentionnalité de l'acte intellectif 374
1) Le dynamisme de l'intellect 374

a) La doctrine des sens internes 375
b) L'activité constitutive de l'intellect 379
2) Un réalisme direct de la connaissance 397
a) La transitivité directe de l'acte intellectif 397
c) Contre une théorie représentationnelle de la connaissance 408
3) L'être quiditatif, à la croisée de la logique et du réel 416
a) Origine historique et portée philosophique du concept d'*esse quiditativum* 416
b) Connaissance abstractive et connaissance intuitive 428
Troisième chapitre Le rôle constitutif de l'intellect 440
1) Une efficience constituante 440
2) Typologie des constitutions intellectives 447
a) Constitution catégorielle et constitution quiditative 447
b) La construction des objets mathématiques 452
3) Une tripartition novatrice de la réalité 457
a) les choses de seconde intention 457
b) Un objet en tension 458
c) Conclusion : l'avènement du domaine de l'objectivité réelle 460
CONCLUSION GÉNÉRALE 463
Bibliographie 473
INDEX NOMINUM 500
INDEX RERUM 502
Table des matières 505
Résumé 508
Abstract 508

Véronique DECAIX

Le mode d'être des objets intentionnels

Une étude du rôle constituant de l'intellect chez Dietrich de Freiberg.

Résumé

Cette thèse traite de la doctrine catégorielle, de l'ontologie et de la théorie de la connaissance de Dietrich de Freiberg dans le *De origine rerum praedicamentalium*. L'enjeu principal est d'étudier la fonction constitutive que l'intellect opère sur les catégories et sur l'étant en tant que tel. La première partie replace le traité dans le contexte historique des débats à l'université de Paris à la fin du XIII^e^ siècle touchant au statut des catégories et à la manière d'ordonner les genres réels de l'étant. Elle confronte la dérivation essentielle des prédicaments chez Dietrich aux modèles de systématisation élaborées par ses prédécesseurs, tels qu'Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Henri de Gand. La deuxième partie s'attache aux objets constitués par l'intellect : l'Un comme principe du nombre et de la division, la relation et le temps. La dernière partie enquête la modalité sur laquelle l'intellect opère cette activité sur l'étant et montre en définitive que le sujet de la métaphysique, l'être quiditatif des étants, se situe à la croisée de la logique et du réel.

Mots-clés : Dietrich de Freiberg – Métaphysique – Catégories – Théorie de la connaissance – Intentionnalité – Ontologie – Théologie – Étant – Constitution intellective – *Esse quiditativum* – Thomas d'Aquin – Henri de Gand – Albert le Grand – Substance – Accident – Relation – Temps – Modalité – Causalité – Physique – Nombre – Privation – Mathématiques – Division des sciences –Transcendantaux – Un – Cause essentielle – Logique – Intention – Cogitative.

Abstract

This thesis deals with Dietrich of Freiberg's doctrine of categories, ontology and theory of knowledge, as present in the treatise *De origine rerum praedicamentalium*. The primary aim is to examine the constitutive function the intellect exercises on the categories and being as being. The first part of this thesis replaces the treatise in the historical background of the late 13^th^ century debates from the University of Paris regarding the nature of categories and the manner of organizing the real genera of being. It compares Dietrich's deduction of the categories with the systematization of some of his predecessors such as Albert the Great, Thomas Aquinas and Henry of Ghent. The second part of the thesis deals with the objects caused by the intellect: the One as principle of number and division, relation and time. The last part investigates the manner in which the intellect exercises its constitutive power on being and demonstrates in the final analysis that the subject of metaphysics, the quiditative being of things, is placed at the intersection of logic and reality.

Dietrich of Freiberg – Metaphysics – Categories – Theory of Knowledge – Intentionality – Ontology – Theology – Being – Intellectual constitution – *Esse quiditativum* – Thomas Aquinas – Henry of Ghent – Albert the Great – Substance – Accident – Relation – Time – Mode – Causality – Physics – Number – Privation – Mathematics – Division of Sciences – Transcendentals – One – Essential Cause – Logic – Intention – Cogitative.