

| | |
|---------------------|--|
| Zeitschrift: | Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg |
| Band: | 32 (1985) |
| Heft: | 1-2 |
| Artikel: | Ulrich de Strasbourg, lecteur d'Albert le Grand |
| Autor: | Libera, Alain de |
| DOI: | https://doi.org/10.5169/seals-760730 |

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 19.02.2026

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

ALAIN DE LIBERA
(C.N.R.S., Paris)

Ulrich de Strasbourg, lecteur d'Albert le Grand

Ulrich de Strasbourg est considéré comme le plus fidèle des élèves d'Albert le Grand. Pour Théry, son *De summo bono* qui, selon le mot de Daguillon, forme « un trait d'union entre la doctrine albertinienne et celle des grands mystiques du XIV^e siècle », laisse « loin derrière elle les Sommes de Guillaume d'Auxerre, d'Alexandre de Halès et d'Albert le Grand »¹. Cette appréciation de la valeur littéraire et philosophique du *De summo bono* est généralement fondée sur des notions formelles : ici, « art de la composition », là, « logique de l'organisation »² ; Grabmann écrit en ce sens³ : « Unser Scholastiker hat seine Summa nicht in die stereotypen Formen der scholastischen Quästionentechnik gegossen, wie dies bei den theologischen Summen fast allgemeine Übung war, er bewegt sich in den Bahnen freier Gedankenentwicklung. » Ce libre déploiement de la pensée, réel, mais relatif dans une œuvre composée de monographies successives formant les chapitres de traités généraux, eux-mêmes groupés en livres qui reprennent le cycle général des grandes Sommes, de Dieu (*De Deo*) à la bonté (*De beatitudine*), ne devrait et ne saurait cependant nous faire oublier la manière même dont l'ouvrage a été écrit. Telle quelle, l'œuvre d'Ulrich se présente, en effet,

¹ Cf. J. DAGUILLO, *Ulrich de Strasbourg, O.P. La Summa de Bono, Livre I*, Introduction et édition critique (Bibliothèque thomiste XII), Paris, 1930, p. 30* ; G. THÉRY, « Originalité du plan de la *Summa de Bono* d'Ulrich de Strasbourg », *Revue Thomiste* 27 (1922), 379.

² G. THÉRY, « Originalité... », p. 379.

³ M. GRABMANN, « Des Ulrich Engelberti von Straßburg O.P. (1277) Abhandlung *De Pulchro. Untersuchungen und Texte* » (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse), Munich, 1926, p. 34.

comme un gigantesque montage de textes, comme un collage où les citations explicites se mêlent aux citations muettes, où la récitation se mue inopinément en affirmation, où les énoncés et les «auteurs» s'échangent, se pénètrent puis s'effacent, le plus souvent à notre insu. On veut donc bien croire Grabmann, lorsqu'il écrit⁴: «Ulrich hat sich von dem Einteilungsschema des Petrus Lombardus, dem noch Wilhelm von Auxerre, Alexander Halensis und selbst Albertus Magnus beim Aufbau ihrer Summen folgten, losgelöst und, wie Thomas von Aquin, eine selbständige Gruppierung des theologisch-philosophischen Stoffs versucht», ce «groupement des matières» n'en est pas moins en lui-même secondaire, plus décisive étant la manière dont il est obtenu.

A lire les deux premiers livres du *De summo bono*, l'historien moderne est immédiatement forcé de penser qu'Ulrich a dû être un formidable lecteur. Ses dossiers patristiques sont abondants, sinon variés: Augustin y domine, et pour un choix d'œuvres assez vaste, viennent ensuite Hilaire, Grégoire et Jérôme pour les Latins, Jean de Damas et Jean Chrysostome pour les Grecs, sans parler, évidemment, de Denys, omniprésent, et de Maxime, utilisé à plusieurs reprises. Que penser de cette ample érudition? A bien regarder ces sources, on constate très vite qu'elles sont presque toujours déjà alléguées par Albert le Grand et Alexandre de Halès. Nous proposerons donc ici en thèse les trois observations suivantes:

1. Ulrich de Strasbourg a brassé et utilisé les mêmes textes autoritaires qu'Albert et Alexandre.
2. Sa documentation est le plus souvent identique à celle d'Albert et assez souvent voisine de celle d'Alexandre.
3. Son étendue et sa nature la placent nettement au-dessus de celle d'un Guillaume d'Auxerre, dont la dépendance vis-à-vis du Lombard est nettement plus marquée.

Nous traiterons seulement les deux premiers points, le troisième étant pour ainsi dire contenu virtuellement dans les autres.

Les affinités textuelles entre Ulrich et Albert ont souvent été signalées. Pour aller à l'essentiel, il faut ici rappeler la perspective de J. Dagouillon⁵. Pour sa première éditrice, en effet, «il est certain qu'Ulrich n'a

⁴ M. GRABMANN, «Studien über Ulrich von Straßburg. Bilder wissenschaftlichen Lebens und Strebens aus der Schule Alberts des Großen», in: *Mittelalterliches Geistesleben*, I, Munich, 1926, p. 188–189.

⁵ Cf. J. DAGUILLO, *Ulrich de Strasbourg, O.P. ...*, p. 29*–30*.

pas puisé directement à toutes les sources qu'il a utilisées». Autrement dit: s'il a beaucoup lu, il faut comprendre qu'il a beaucoup lu Albert le Grand et qu'il a ainsi «acquis mainte connaissance par l'intermédiaire» exclusif de son maître. La chose étant assez vraisemblable, tenons la pour accordée. Voilà maintenant notre problème: qu'a-t-il lu exactement?

Selon Grabmann et Théry, la source principale des deux premiers livres est le *Super Dionysium De divinis nominibus* d'Albert⁶. Selon Lescoët, cette dépendance s'étendrait même à l'ensemble de l'œuvre⁷. Qu'en est-il de ces affirmations? Notre réponse sera sans doute surprenante et sans doute aussi décevante. La voici tout de même: les seuls textes d'Albert qu'Ulrich cite incontestablement dans les quatre premiers traités du deuxième livre sont: la *Metaphysica*, d'une part, le *Liber de morte et vita*, d'autre part.

Les citations de la *Métaphysique* d'Albert figurent dans le troisième chapitre du premier traité, consacré au problème du signifié des *nomina temporalia* appliqués à Dieu. Parmi les noms qui signifient la substance divine à titre principal et non dérivé (*primo et non ex consequenti*), certains conviennent à Dieu de toute éternité (*ab aeterno*), alors que d'autres, qui connotent l'effet de sa causalité dans la créature, ne lui conviennent que de tout temps ou, si l'on préfère, «depuis le temps»: *ex*

⁶ En fait, M. Grabmann s'appuie surtout sur le traité *De pulchro [De summo bono II 3 4]*, ce qui, avouons-le, constitue une base de discussion assez restreinte. Pour le reste, c'est avant tout la *Summa de creaturis* qui lui paraît constituer une alternative plausible au *Super Dion. De div. nom.*, cf. M. GRABMANN, «Drei ungedruckte Teile der Summa de creaturis Alberts des Großen» (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland XIII), Leipzig, 1919, p. 84: «Ich habe [...] die Abhandlung *De pulchro* [...] in Ulrichs Summa [...] mit dem betreffenden Passus des ungedruckten Kommentars Alberts zu *De divinis nominibus* des Pseudo-Areopagita [...] verglichen und eine weitgreifende Abhängigkeit von Albert feststellen können. Es lässt sich von vornherein vermuten, daß auch die ungedruckten Teile der Summa de creaturis Ulrich bei Auffassung seiner gewaltigen Summa beeinflußt haben»; cf. etiam «Studien ...», p. 189; G. THÉRY, «Originalité ...», p. 394, note 1. La thèse de Théry repose essentiellement sur le rapprochement d'un passage du *De summo bono* [II 4 4] avec un passage du *Super Dion. De div. nom.* 9, n. 24; Simon 393,61–76. C'est peu pour un texte qui, sur l'ensemble du livre II, occupe plusieurs dizaines de folios. C'est encore moins lorsque l'on voit que la transcription de Théry est fautive sur cinq points. Cela devient à peu près négligeable quand on constate que sur les quelques lignes qui leur sont communes, la moitié dans les deux textes est de Denys lui-même.

⁷ Cf. J. LESCOËT, *God as First Principle in Ulrich of Strasbourg. Critical text of «Summa de Bono»*, IV, 1, based on hitherto unpublished mediaeval manuscripts and philosophical study, New York, 1979, p. 42–44.

tempore, autrement dit, depuis qu'il y a un « rapport », une relation, de « Dieu » aux choses qu'il a faites et « dont il se distingue ». La signification de ce genre de noms comme « Seigneur », « Roi » ou « Créateur » se fait donc, si l'on peut dire, dans le temps, ce temps de la création qu'ils supposent et expriment à la fois. Ainsi, s'ils signifient l'essence divine, c'est sous l'angle exclusif de son activité créatrice, ce qui veut dire qu'ils ne la désignent pas en elle-même, mais uniquement en relation à sa créature. C'est pour préciser le statut de cette désignation de l'essence divine dans le « respect » de la créature, qu'Ulrich introduit un jeu de citations d'Albert, qu'il attribue, en fait, à Aristote. Voici les trois textes :

Aristote : Ergo secundum numerum et potentiam dicta ad aliquid insunt omnia ad aliquid, eo quod ipsum quod est alterius, dicitur id quod est, sed non eo quod aliud ad illud. Mensurabile vero et scibile et sententiale, eo quod ad aliud dicitur ad ipsum, ad aliquid dicuntur. Nam sententiale significat, quia eius est sententia, non est autem sententia ad hoc cuius est sententia ; bis enim diceretur.

Albert : 1. Quaedam enim sic dicuntur ad aliquid, non quod ipsa sint ad aliquid hoc ipsum quod sunt, sed ideo, quod alia quaedam secundum hoc ipsum quod sunt, referuntur ad ipsa ... 2. Sententiabile enim ipso nomine non dicitur, quod est ad aliquid, sed potius id quod est aliud, *quia sententiale est id cuius est sententia. Id autem cuius est sententia, non est ad sententiam* dictum, sed potius e converso sententia est dicta ad ipsum ... 3. Et hoc modo omnia quae sunt primum, dicuntur ad ipsum, et possibile dicitur hoc modo ad necesse, et primum et necesse non dicuntur ad aliquid, sed suis nominibus ostendunt, quod alia sunt et dicuntur ad ipsa.

Ulrich : « Quaedam enim sunt dicta relative, non quod ipsa hoc ipsum, quod sunt, sint ad aliud, sed quia alia quaedam sic referuntur ad ipsa », ut dicitur in V *Metaphysicae*, sicut sententia et sententiabile dicuntur ad invicem. « Sententiabile enim secundum suum nomen non dicit, quod est ad aliud, sed potius ad quod est aliud ; nam sententiabile est id, cuius est sententia, et hoc non est dictum ad sententiam, sed sententia ad ipsum », et « isto modo » ibidem dicit Philosophus : « Omnia, quae sunt » citra « primum, dicuntur » relative « ad ipsum ». Unde Damascenus dicit haec significare « habitudinem ad ea, a quibus distinguuntur ».

Comparons le texte d'Ulrich avec celui d'Aristote. La différence est évidente. Non seulement le couple albertinien *sententia-sententiabile*

s'est substitué au couple *sententia-sententiale*, mais l'ensemble des passages ici indiqués entre guillemets est littéralement tiré d'Albert, à quelques nuances près (*aliud/aliquid, ad quod/id quod*). Cette insertion muette d'un fragment d'Albert à la place d'Aristote est assez exemplaire de la démarche générale d'Ulrich. Nous voyons d'ailleurs grâce aux guillemets non seulement comment se pratique cette greffe textuelle, mais encore jusqu'où elle peut aller, puisque par le truchement d'un simple *citra*, dont les harmoniques porrétaines sont bien connues, Ulrich transforme un énoncé albertinien sur le statut ontologique des relatifs en un énoncé (pseudo-)aristotélicien sur la dépendance des créatures par rapport au Premier, entendons : non pas le premier terme d'une série de corrélatifs, mais bien le Premier Créateur de toutes choses, ce *Primum* en qui *esse* et *quod est* sont identiques, ainsi que l'attesterait la formule «boëcienne» sur le fond de laquelle se détache notre montage. On l'admettra, Ulrich n'a pas seulement lu Albert, il l'a écrit.

Le second jeu d'emprunts contenu dans les quatre premiers traités du livre II est encore plus intéressant. Il s'agit, en effet, de passages qui ont été eux-mêmes repris par Berthold de Moosburg dans son commentaire à la proposition 188 de l'*Elementatio theologica* de Proclus⁸ : je veux parler du traité 4, chap. 1 où «l'on montre que la vie convient à Dieu».

Dans ce chapitre, Ulrich développe l'un des axes principaux de sa polémique anti-péripatétique. Le premier paragraphe expose les fondements de la définition propre de la vie comme «un être produit par l'efficacité essentielle d'une forme élevée au-dessus de la nature». De toute évidence, Ulrich condense là plusieurs passages du *De anima* d'Albert. La notion d'élévation au-dessus de la nature et celles-là même

⁸ Le texte du *De summo bono* II 4 1 1 est assumé littéralement par Berthold en *Exp. s. El. Theol. Procli*, 188C–D; Sturlese 86,27–50 et 84,42–61. (*Bertoldo di Moosburg. Expositio super Elementationem Theologicam Procli*, 184–211. *De animabus*. A cura di LORIS STURLESE. Presentazione di Eugenio Massa [Temi e Testi 18], Rome, 1974). Le recours à Ulrich est assez constant chez le Moosburgeois. Cf. sur ce point M. R. PAGNONI-STURLESE, «A propos du Néoplatonisme d'Albert le Grand. Aventures et mésaventures de quelques textes d'Albert dans le Commentaire sur Proclus de Berthold de Moosburg», *Archives de Philosophie* 43 (1980), 635–654. D'autres exemples sont donnés par B. FAËS DE MOTTONI, «Il problema della luce nel Commento di Bertoldo di Moosburg all'Elementatio Theologica di Proclo», *Studi medievali* 16 (1975), 325–352. Des indications complémentaires sont fournies dans notre *Introduction à la mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart* (Sagesse Chrétienne 3), Paris: O.E.I.L., 1984, p. 99–162.

de forme naturelle et de forme du vivant qu'elle permet de hiérarchiser sont, en effet, posées en termes très voisins dans le livre II, tr. 1, chap. 3 du commentaire albertinien. La théorie d'Albert distingue deux sortes de formes naturelles. La première qui « suit davantage la nature du corps physique » n'est pas « élevée au-dessus de lui ni au-dessus de ses puissances ». C'est le cas, par exemple, de l'« harmonie des mixtes » ou de « ce qui la suit ». Ce type de « forme » ne peut faire qu'une seule chose (*non agit nisi unum*), c'est là la forme naturelle au sens propre, ailleurs décrite dans la *Physica* II 1 2. La seconde sorte de forme naturelle est toute différente : « plus proche de la Première Cause universellement agente, qui fait ou produit toutes les formes », c'est « une essence incorporelle qui meut et achève le corps » et qui « selon l'ordre de la nature est au-dessus de la nature de toute forme corporelle ». Cette forme est l'âme, qui « ne tire pas sa puissance d'agir du corps, mais bien de la Première Cause » elle-même « dont elle suit la nature », l'âme « qui ne fait pas une seule chose, mais plusieurs », « chacune des choses qu'elle fait lui étant » à la fois « propre et essentielle ».

Appliquant à Dieu le concept de la vie emprunté au *De anima* d'Albert, Ulrich va donc lui attribuer purement et simplement les prédictats qui, chez son maître, caractérisent les conditions et les marques de l'activité essentielle de l'âme (*actiones essentiales animae*). C'est sur ce point qu'il se heurte au péripatétisme.

Pareille substance, entendons : une substance dont le vivre soit le fait de l'activité essentielle d'une forme élevée au-dessus de la nature, autrement dit : une substance qui soit vivante par essence, voilà, nous dit Ulrich, ce que certains péripatéticiens entendent par « âme », appelant « âmes » toutes les « substances spirituelles », quelles qu'elles soient. Dans leur perspective, donc, toute âme, substance spirituelle qui « produit plusieurs choses par essence » (*quae essentialiter plura operatur*), est unie à un corps, au moins comme un moteur l'est à un mobile ; Dieu lui-même étant, à l'instar de toutes les autres substances intellectuelles, « joint à un mobile ». Aristote peut ainsi définir Dieu : « Dieu est un animal sempiternel et très noble », comprenant par « animal » le « premier automoteur composé du premier moteur et du premier mobile ». Cette assimilation de Dieu au Premier moteur est, précisément, ce qu'Ulrich refuse le plus obstinément tout au long de sa *Summa*. Nous reviendrons plus loin sur cette question. Considérons pour l'instant simplement les sources de notre passage.

Telle qu'on vient de la formuler, la thèse péripatéticienne et aristotélicienne apparaît à nouveau comme le produit d'une condensation de textes, en l'occurrence, cette fois, de plusieurs passages de la *Metaphysica* d'Albert. La définition de l'âme comme «capacité de faire plusieurs choses» et son extension à toute substance spirituelle reprennent la description des âmes célestes en Geyer 499,47–53: «Et cum dicunt sic animam inesse caelesti circulo, non dicunt eiusdem rationis esse animam cum illa quae est animalium inferiorum. Sed cum omne illud principium dicitur anima, sicut in I *De anima* nos dixisse meminimus, a quo per essentiam plures exeunt operationes, substantias separatas ideo vocant animas, quia essentialiter operantur multa.» La conjonction de toute substance spirituelle à un corps vient de Geyer 500,5–17: «Peripateticorum autem consuetudo fuit nihil penitus dicere, quod certa ratione probare non poterant. Et quia ante primi caeli motorem per rationem nihil investigari poterant, ideo ante primum motorem nihil esse ponebant. Adhuc autem, quia in omni natura motor eorum quae per se moventur, proportionatus et coniunctus est mobili, ideo dicebant primum motorem et proportionatum et coniunctum esse primo mobili et ex his esse unum, quod per se movetur. Et sive hoc verum sit sive falsum, hic pro certo est intellectus verborum Aristotelis et in prima philosophia sua et in *Caelo et mundo* et in VIII suorum *Physicorum*.» L'assignation de Dieu comme «animal» au sens de l'«automoteur composé du premier moteur et du premier mobile» vient de Geyer 499,35–42, qui reprend *Physica* VIII 2 3; Borgnet 566b: «Vivere igitur vita pura est intellectus omnino separati, qualis est substantia prima et intelligentiae separatae, et ideo secundum antiquos philosophos *dicimus deum esse animal sempiternum nobilissimum*. Et haec quidem diffinitio data est a Peripateticis de primo, quod movet et est compositum, sicut distinximus in VIII *Physicorum*, et compositio sua est ex primo motore simplici et primo corpore moto.»

La suite du texte pose quelques problèmes. Les péripatéticiens, dont Ulrich vient de stigmatiser la confusion générale entre Dieu et le Premier moteur composé ont une formule particulière pour définir la vie: «La vie est l'acte essentiel de l'âme, qui est premier et continu dans le corps, non à la façon du sommeil, mais à la façon de la veille» (*ipsi dicunt vitam esse essentialem actum animae et primum et continuum in corpus, non per modum somni, sed per modum vigiliae*). Quelle est l'origine de cette définition que Berthold reprend au commentaire de la proposition 188 de l'*Elementatio*?

La description de la vie comme «acte de l'âme» appartient au *De motu cordis* d'Alfred de Sareshel, chap. 8 : «Primus et continuus animae actus vita est.» En revanche, la distinction entre le sommeil et la veille est esquissée par Aristote dans le *De anima* 412a21 sqq. ; Geyer 66,89–90, mais pour introduire à sa propre définition de l'âme, qui, contrairement à ce que nous propose la citation d'Ulrich, privilégie le sommeil par rapport à la veille, la science habituelle par rapport à la considération actuelle : «Substantia autem actus est ; huiusmodi ergo corporis actus est. His autem dicitur dupliciter ; alius quidem sicut scientia, alius autem sicut considerare. Manifestum igitur, quod sicut scientia. In eo quod anima est, et somnus et vigilantia est. Simile autem vigilantia est quidem ipsi considerationi, somnus autem habitui et non operationi. Prior ergo generatione in eodem scientia est. Unde et anima actus est primus corporis physici potentia vitam habentis.» Où Ulrich trouve-t-il donc la liaison entre le thème de l'activité essentielle et celui de la veille et du sommeil ? Autrement dit : la liaison du concept de la vie comme activité essentielle de l'âme avec le concept de l'âme comme acte premier d'un corps possédant la vie en puissance ?

Une première réponse pourrait être : dans le *De anima* II 1 2 d'Albert. C'est là, en effet, qu'on trouve une définition de l'âme comme «substance acte» (*substantia quae est actus*) qui, fondée sur la distinction aristotélicienne de la veille et du sommeil, conjugue dans une même approche : 1. la définition de l'âme comme acte (*actus*) au sens d'une «forme conférant l'être absolument par mode d'*habitus* reposant dans un sujet» (*per modum habitus quiescentis in suo subiecto*), «comme la science habituelle dans celui qui sait» (*sicut scientia quiescentis in sciente*), 2. celle de l'action (*actio*) de la vie comme «opération essentielle procédant» de l'acte de l'âme ou de l'âme comme acte (*operatio essentialis procedens ab huiusmodi actu*), action comparable non plus à la science mais à l'action effective ou actuelle de celui qui pense (*sicut considerare, quod est actio scientis in actu considerantis*). La définition «péripatéticienne» d'Ulrich serait donc une sorte de collage de la définition de la vie chez Alfred de Sareshel et de celle de l'âme chez Aristote, filtrée par les explications d'Albert dans le *De anima*. Cette explication pourrait, à la rigueur, suffire.

En fait, on aurait tort de s'en contenter, car, à mieux regarder, on constate que la formule ulricienne est directement tirée d'un opuscule albertinien, le *Liber de morte et vita*, cap. 2 ; Borgnet 346b : «Accipiamus a nobis in physicis libris, quod vita est actus primus et essentialis et

continus animae in corpus, non per modum somni, sed per modum vigiliae existens ab anima in ipsum. » Les « livres physiques » désignant le chapitre du *De anima* que nous venons d'examiner brièvement, il est clair que la source d'Ulrich ne peut être que le *Liber de morte et vita*, puisqu'il est le seul à proposer exactement la formule qui nous intéresse. Nous sommes donc d'autant plus surpris de voir l'usage qu'en fait Ulrich. Voilà, en effet, une définition spécifiquement albertinienne tacitement transférée dans la thèse « péripatéticienne » de ceux qui confondent Dieu et le Premier moteur ! La suite du texte montre que notre auteur opère ici très consciemment, puisque toute la fin de son analyse est formée de condensations de citations du *Liber* ponctuées par une citation muette de plusieurs lignes.

Les textes condensés explicitent les éléments de la définition « péripatéticienne » : *actus essentialis, primus actus, continuus in corpus, non sicut somnus sed sicut vigilia*. Les premier et troisième points reposent sur une comparaison avec la lumière. Le premier établit qu'il y a le même rapport entre la vie comme acte ou être essentiel de la forme de l'âme et l'être comme acte essentiel de la forme de l'essence, la vie étant à l'âme ce que l'éclat (*lucere*) est à la lumière (*lux*). Le troisième précise que même comparable au *lucere* l'acte de vie n'est cependant pas comme lui un simple devenir (*quoddam fieri*). Ces deux thèses sont plus largement développées par Albert dans le *Liber*, Borgnet 346b–347b. Les lignes finales, en revanche, sont celles-là même qu'il propose en 347b.

Albert : « Et sicut lux, lumen et lucere eamdem naturam nominant, differenter tamen, quia lux nominat eam secundum se, et lumen diffusam in luminoso, sive in luminato, et lucere nominat eius essentiali agere : ita anima, vita et vivere dicunt unam naturam : sed anima nominat secundum se hanc, et vita diffusionem ipsius in eo quod est animatum, et vivere dicit eius essentiali actum. »

Ulrich : « Dicunt etiam, quod, «sicut lux» et «lumen et lucere» dicunt «eandem naturam, differenter tamen, quia lux nominat eam» in «se» «et lucere» dicit «eius» actum «essentiali» «et lumen» dicit «eam diffusam in luminoso», sic «anima» et «vita et vivere» dicunt unam naturam. Sed anima nominat eam in «se», et ideo dicitur vivere, sicut dicitur lux luminosa, «et vivere dicit eius essentiali actum», inquantum est ab anima. »

Le rejet de la thèse du *quoddam fieri* est assez fréquent chez Albert. On la retrouve, notamment, dans le *De anima* I 17; Stroick 74,30–40 et le *Super Dionysium De divinis nominibus* 2, n. 13; Simon 52,31–36 où elle

est également corrélée à une analyse de la définition d'Alfred de Sareshel, distinguée de la définition proprement aristotélicienne tantôt mentionnée (*vita est actus primus corporis physici organici, potentia vitam habentis*) et opposée à la définition de Denys le Philosophe (*vita est motus generis nutribilis naturaliter assequens*), définition discutée et rejetée par Ulrich lui-même en II 4 4,5. Mais ce n'est pas là, nous l'avons dit, ce qui intéresse au premier chef notre auteur. De fait, la distinction des quatre définitions possibles de la vie (en incluant la « définition propre » de II 4 1,1 : *vivere est esse effectum essentiali efficientia a forma super naturam elevata*) a pour but principal de confirmer la réfutation de l'assimilation péripatéticienne de Dieu au Premier moteur, essentiellement développée en II 2 2. La thèse finale d'Ulrich est donc ici que la définition de Dieu comme « animal » vivant d'une vie « sempiternelle et très noble » ne vaut que dans le cadre d'une sagesse humaine construite sur la base « des sens, de la mémoire et de l'expérience ». C'est là, en effet, que la Première Cause apparaît à l'investigation de la raison comme Premier moteur, là, c'est-à-dire dans le domaine des corps, où s'atteste son efficace et où s'enracine la connaissance humaine, en tant qu'elle part des choses. En revanche, si « une fois acquis l'habitus de sagesse, l'intellect <humain> procède selon cette lumière sans réfléchir sur les sens », Dieu ne peut plus lui apparaître comme simple Premier moteur. La vie qui se découvre là n'est plus acte « dans un corps » ou un mobile, mais acte d'un « premier vivant » qui « du point de vue causal est vie pour tous les vivants par son essence et non par le mouvement » : ce premier vivant qui cause « par son opération essentielle » est la « cause de l'étant » antérieure à la « cause du mouvement ». C'est cette cause qui est Dieu, et non le Premier moteur composé du Premier moteur simple et du Premier mobile. C'est cette cause que ni la conception péripatéticienne de la vie (celle d'Alfred de Sareshel retouchée par le *De anima*) ni la conception aristotélicienne proprement dite ne permettent d'exprimer, cette cause que, en revanche, « Anaxagore, Socrate, Platon et Aristote dans le livre de la *Nature des dieux* » ont su reconnaître.

En hiérarchisant deux conceptions de la vie et deux sagesses, l'une « péripatéticienne », l'autre « platonicienne », Ulrich fait évidemment écho à l'enseignement d'Albert. On songe ici, notamment, à *Metaphysica XI 2 12*; Geyer 500,5–17, qui contient la notion d'« investigation rationnelle » mentionnée tantôt à propos d'Aristote lui-même. On doit cependant noter que, si Ulrich a à l'esprit le texte d'Albert lorsqu'il rédige son propre paragraphe, il laisse bien d'en reprendre la conclusion

(*et sive hoc verum sit sive falsum, hic pro certo est intellectus verborum Aristotelis*). De fait, comme il le dira au livre IV, la doctrine d'Aristote est, sur ce point, fausse et « contraire à la foi ». Le Premier moteur n'est pas la Première substance. Le Premier moteur n'est pas la Première Cause. Beaucoup de ce qu'Aristote attribue à l'un (actualité pure, nécessité, immatérialité, éternité, etc.) revient donc, en réalité, à l'autre (*plura [...] concludit Philosophus de primo motore quae [...] probavimus soli simpliciter primae causae convenire, IV 3 1,2*). Ulrich laisse également de côté l'allusion d'Albert à la doctrine des « péripatéticiens les plus raisonnables » (*Peripateticos qui rationabilius loquuntur*), qui font des substances spirituelles non des âmes au sens susdit, mais bien des « intellects universellement actifs », « formes et espèces de tout ce qui devient dans la nature », et qui « possèdent d'avance les formes et les espèces de toutes choses » (*intellectus isti praehabent formas et species omnium*). Il est vrai que c'est à ce moment Platon lui-même et non un quelconque péripatéticien, fût-il encore plus raisonnable, qui est cité : *Et ideo Plato dixit hanc speciem esse ideam et universale, quod est ante res et praehabet formas earum*⁹.

⁹ Cf. Albertus, *Metaph.* XI 2 12; Geyer 499,75–76; 499,80 et 499,81–82. La rencontre de la définition « avicennienne » de l'universel « *ante rem* » et de la définition dionysiaco-proclusienne de la causalité essentielle comme « précontenance » ou « possession d'avance » (*praehabitio*) détermine l'espace de jeu théorique à l'intérieur duquel un Thierry de Freiberg et un Berthold de Moosburg définiront l'universel « platonicien » (*l'universale theologicum*) comme « universalité de séparation » (*universalitas separationis*) opposé à l'universel « logique » (*universale logicum*) comme « universalité de prédication » (*universalitas praedicationis*). Cf. par exemple Thierry de Freiberg, *De cognitione entium separatorum* 10, 1–4; Steffan 176,1–177,33; Berthold de Moosburg, *Exp. s. El. Theol. Procli*, I A; Pagnoni-Sturlese/Sturlese 73,90–74,105. L'association « *ante rem* »/« *praehabens rem* » attestée, notamment, dans le *Super Dion. De div. nom.*, 2, n. 84; Simon 97,49–53, est attribuée par Albert à ... Averroès [Metaph. VII comm. 23], mais il s'agit, en fait, clairement d'une fusion entre la *Logica* d'Avicenne (3; Venetiis 1508, 12va) et une élaboration du thème dionysien et proclusien de la *causa essentialis* comme « cause exemplaire ». La tripartition de l'universel en *ante rem*, *in re*, *post rem* [affirmée dans *De V univ.* 2 3; Borgnet 24b; *De sex princ.* 1 2; Borgnet 308a; *Metaph.* V 6 5; Geyer 285,57ss.; *De caus. et proc. univ.* II 2 22. Borgnet 512b; *Summa theol.* II 1 4 1 2; Borgnet 77a] fonde une doctrine spécifiquement néoplatonicienne qui rejette à la fois la prédictabilité de l'universel théologique et sa participabilité en termes d'univocité : « Universale, quod est *ante rem*, accipitur secundum emanationem ab uno principio [...], quia a principio habet unitatem, diversitatem autem ab eis in quibus recipitur » (*Super Dion. De div. nom.* 11, n. 19; Simon 420,46–47 et 51–52). Cette doctrine peut être, en ce sens, appelée une « doctrine de l'analogie » : « Et talem formam unam habent omnia analoga » (*Super Dion. De div. nom.* 4, n. 143; Simon 231,21–22). Dans le *Super Dion. De div. nom.* [notamment 4, n. 143; Simon 231,18–21; 5, n. 37; Simon 325,52–53; 6, n. 3; Simon 329,26–29; 11, n. 19; Simon 420,37–54] la triplicité est reconduite à une distinction bipartite entre « universel abstrait »

On le voit, la manière dont Ulrich lit Albert est assez sélective. Reste que, sur les deux exemples que nous avons pris, la *Metaphysica* comme telle joue un rôle essentiel, y compris lorsqu'Ulrich reprend plus directement les thèses de l'opuscule *De morte et vita*. C'est en effet la *Metaphysica*, et elle seule, qui porte le questionnement. C'est elle qui propose, ou plutôt amène l'alternative ulricienne: ou le péripatétisme ou le platonisme. Dans tous les cas, la présence de citations littérales plus ou moins longues permet d'affirmer qu'Ulrich a eu entre les mains la *Metaphysica* et le *Liber de morte et vita* au moment où il rédigeait le livre II de sa Somme.

Qu'a-t-il lu d'autre? La question est difficile.

Si l'on recense les différents passages d'Albert offrant un texte parallèle ou fortement apparenté à celui d'Ulrich, autrement dit, les textes susceptibles d'en avoir fourni la trame doctrinale, voire littéraire, on obtient le classement suivant:

Super Dionysium De divinis nominibus: 72;
Summa theologiae I: 68;
Metaphysica: 38 (dont quatre citations muettes);
De anima: 14;
Physica: 11;
In I Sent.: 10;
De morte et vita: 9 (dont cinq citations muettes);
De bono: 7;
Ethica: 5;
De causis et processu universitatis: 5;
Topica: 3;
De caelo et mundo: 2;
De animalibus: 2;
Summa theologiae II: 2;
De generatione et corruptione: 1;
Analytica posteriora: 1;
De praedicabilibus: 1;

(*abstractum a re*) et «universel productif» (*effectivum rei*), le premier, principe de connaissance (*principium speculationis*), le second, principe de production (*principium praxis*). C'est vraisemblablement là l'amorce de la distinction bipartite de l'universel logique et de l'universel théologique chez Thierry et Berthold, l'*ars* divin symbolisant avec la *praxis* de l'artisan dans une même conception de la causalité «exemplaire». Sur tout ceci, cf. A. DE LIBERA, «Théorie des universaux et réalisme logique chez Albert le Grand», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 65 (1981), 55–74; *Introduction à la mystique...*, p. 348–373; 384–391 et 423–433.

De natura boni : 1;
De vegetalibus : 1;
De somno : 1;
Super Dionysii Cael. Hier. : 1.

Comment interpréter ces données ? Beaucoup de ces « sources » possibles sont loin d'être probables ; c'est le cas, notamment, des derniers textes qui, pour la quasi-totalité, se retrouvent plus ou moins dans les mêmes termes chez Aristote. Certes, à chaque fois, la formulation ulricienne évoque plus Albert que le Stagirite. On ne saurait cependant rien affirmer de décisif sur des bases statistiques aussi faibles. Si, en revanche, on considère les textes les plus souvent allégables, on constate une très nette prépondérance du *Super Dionysium de divinis nominibus*, de la *Summa theologiae I* et de la *Metaphysica*.

Si nous laissons de côté la *Metaphysica*, dont le rôle de source ne pose pas de problème, nous restons avec la question suivante, à vrai dire la plus intéressante : Ulrich a-t-il utilisé le *Commentaire* sur Denys et la première partie de la *Somme de théologie* d'Albert ?

Pour répondre à cette question, il est bon de rappeler quelques éléments de datation. Le *Super Dionysium de divinis nominibus* date des années 1250. La première partie de la *Somme de théologie* est certainement postérieure à 1268 (du fait des citations de Proclus, traduit seulement à cette époque par Guillaume de Moerbeke), la seconde partie nécessairement postérieure à 1274 (du fait d'une allusion au Concile de Lyon II, contenue dans Borgnet 396b). On sait qu'Ulrich, né entre 1220 et 1225, a suivi les cours d'Albert à Cologne, dans le *studium generale* que le Maître avait lui-même fondé en 1248. On sait qu'il a achevé ses études avec lui, qu'il a probablement reçu la licence de théologie à Strasbourg et que l'année 1272 l'a retrouvé provincial de Teutonie. Tout dans ces dates semble indiquer que notre auteur a pu connaître et le commentaire dionysien et la Somme théologique de celui dont il était l'« élève préféré » (Gilson) et l'« un des plus fervents disciples » (Théry). La seule question est de savoir dans quelle forme ces deux œuvres se trouvaient lorsqu'il en a pris connaissance.

De fait, l'absence de toute citation littérale ne laisse pas de surprendre, quand on voit la haute fréquence des parallèles. De plus, nombreux sont les cas où le commentaire et la Somme ne sont pas les seules sources possibles du passage considéré. Prenons un exemple concernant la seconde partie de la *Somme de théologie*.

En deux occasions, Ulrich fait allusion à la thèse de la jalousie (*invidia*) des dieux :

II 3 7,7: « Ex ratione autem praedictae extasis patet, quod amor divinus est ratio causalitatis in ipso, quia ex hoc, quod movit ipsum ad providentiam inferiorum, « non dimisit eum sine germine ». Propter quod dixerunt antiqui philosophi, scilicet Parmenides et Hesiodus, amorem deorum esse primum principium efficiens, quia facit communicationem sine invidia, quod non esset, si bonum retineretur, quod sine detimento communicantis distribui potest. »

II 3 8,2: « Dicitur tamen moveri a bonitate et amore ad causandum res, sicut dicit Dionysius, quod *divinus amor non dimisit eum sine germine*, quod verum est, inquantum unumquodque istorum habet in deo suam propriam rationem. Sic enim bonitas voluntatis eius non potest esse sine benevolentia, quae non potest esse sine beneficentia, per quam communicat bonitatem suam omni modo, quo communicari potest ; aliter enim esset in eo invidia, cum non diffunderet et communicaret bonum, quod posset sine detimento multiplicare. Et ideo falsum dixit Ovidius poeta, quod *divinum invidet*, quia deminuta communicatio alicuius suaे bonitatis non est ex malivolentia communicatingis, *qui dat omnibus affluerter, Iac. I*, sed ex defectu recipientis. »

De prime abord, ces deux passages semblent parfaitement identiques, et donc devraient relever d'une seule et même source. Considérons-les de plus près. Nous trouvons en II 3 7,7: 1. Une référence à Parménide et Hésiode ; 2. Le thème de la *communicatio sine invidia* ; 3. Le thème de la possibilité de la *communicatio sine detimento communicantis*. En II 3 8,2: 1. Une référence à Ovide ; 2. Le thème de l'*invidia* ; 3. Celui de la communication *sine detimento*. Dans les deux textes, le développement philosophique est amené par l'autorité de Denys, *De divinis nominibus* 4 10 ; PG 3,708B ; Simon 213,76 : « *Divinus amor non dimisit sine germine.* » Mais ensuite, les choses se compliquent un peu. En II 3 7,7: la référence à Parménide et Hésiode est clairement empruntée à Aristote (*Métaphysique* I 4, 984b20–30) repris par Albert en *Metaphysica* I 3 11 ; Geyer 41,29–46 et I 4 12 ; Geyer 62,14–16 ; le thème général de la jalousie divine rejeté à la fois par Platon (*Timée* 29e) et par Aristote en *Metaphysique* I 3, 983a2–3 ; Geyer 25,8–9 est également évoqué et rejeté en général par Albert en *Metaphysica* I 2 9 ; Geyer 25,75–26,17 ; le thème de la communication est développé par Albert dans la *Somme de théologie* II 1 3 3 1 ; Borgnet 25a : « *Adhuc, sicut dicit Dionysius in libro De divinis nominibus, creatio est extasis amoris, quae non sinit ipsum solum esse,*

sed omnibus modis quibus possibile est, bonitatem suam communicare: maior autem communicatio est quando communicatur multis: ergo videtur, quod multitudo communicationis per intentionem aliquam debet causari a creatore.» En II 8 3,2: la référence à Ovide posant explicitement la thèse de la jalouse divine n'a pas d'équivalent chez Albert; le thème général du rejet de l'*invidia* et celui de la communication peuvent provenir des mêmes sources qu'en II 3 7,7.

Quelle est, dans ces conditions, la source de ces deux passages? La référence à Ovide est incontestablement embarrassante. Il faut noter que tant Albert (*Metaphysica* I 2 8; Geyer 25,75–80) qu'Ulrich en I 2 1; Daguillon 27,12–13, attribuent le *dictum* à Simonides de Céos. Voici le texte complet d'Ulrich: «Adeo enim parum cognoscitur de his naturali cognitione, quod Symonides poeta dicit, quod Deus invidit homini hanc sapientiam, loquens sub poetica metaphora, quod de sua superfluenti sapientia tam parum homini communicavit, ac si esset invidiosa communicatio; sed non est, quia ipse totam suam sapientiam nobis communicat, sed nos nisi parum capere possumus propter hoc, quod idem poeta dicit, quod ipsa est solius dei possessio.» La référence à Simonides s'appuie sur une certaine lecture d'Aristote (982b30–35) attribuant au poète la thèse de l'*invidiosa communicatio* là où Aristote dit simplement: «Si donc il y a quelque vérité dans ce que racontent les poètes, et si la jalouse est naturelle à la divinité, c'est bien dans ce cas qu'elle devrait, semble-t-il, surtout s'exercer, et tous ceux qui excellent dans ce savoir auraient un sort misérable.» Cette lecture est incontestablement albertinienne, puisqu'on lit en Geyer 25,75–80: «Hac enim de causa dixit Simonides et ceteri eius collegae poetae, quod principium divinum invidit homini hanc scientiam et ideo intellectum hominis reflexit ad continuum et tempus, ut semper imaginabilibus et sensibilibus detentus numquam assurgat ad simplicium intellectum.» La référence à Ovide est, en revanche, la seule qui soit absolument justifiée, puisqu'on trouve le *dictum* incriminé dans les *Amores* III 10; Ehwald 62,5–6.

Le problème de la source d'Ulrich est d'autant plus compliqué que la tradition manuscrite est elle-même partagée: PF donnent Simonides, Nc indiquant en marge: «Aliter Symonides», alors que BDEM RU portent: «Odivius» et LN*V: «Ovidius». Sur les données qui nous sont accessibles, une seule conclusion s'impose: ou la «source» cherchée est multiple, ou nous ne l'avons pas encore identifiée. La référence à la *Summa theologiae* II est, en tout cas, parfaitement insuffisante.

Y a-t-il des cas plus probants ? En ce qui concerne la première partie de la Somme de théologie, un exemple, parmi beaucoup d'autres, me paraît assez convaincant. En I 4 3,5, commentant le qualificatif « non animalem », attribué par Denys au mouvement divin (99 ; PG 3,916C ; Simon 388,80), Ulrich écrit : « *Non animalem* id est non movetur motu passionum animalium, quae dicuntur animales motus, quia secundum Philosophum, non sunt animae secundum se, sed sunt totius coniuncti, quod est animal ; et hoc dicitur ad excludendas illas passiones a Deo, quas Scriptura ei ascribit, scilicet iram, misericordiam, zelum, odium et similia, quae non proprie dicuntur, sed secundum figuram, quae *anthropostatos* vocatur. » Le recours au terme *anthropostatos* (en réalité « *anthropospathos* »), absent du commentaire sur Denys, ne peut s'expliquer que de deux manières : soit par référence directe à un texte du Pseudo-Jérôme, *Super Job* 20 ; PL 26,711B ; soit par référence à Albert, *Summa theologiae* I 40 20 5 ; Siedler 108,64–66, qui en donne la version muette suivante : « Et quamvis hoc verum sit et fides catholica hoc teneat, tamen Tertulliani haeretici deum ex corporalibus dicunt esse compositum et animam habere et materiam, eo quod Scriptura attribuit ei manus et caput et pedes et iram et huiusmodi, nescientes, quod haec symbolice secundum effectus eorum per figuram, quae dicitur *anthropospathos*, deo attribuuntur. »

Ulrich ne recourant jamais, à notre connaissance, au Pseudo-Jérôme, il est donc très vraisemblable qu'il emprunte le terme et l'analyse qu'il instrumente à Albert.

En ce qui concerne le *Super Dionysium De divinis nominibus*, un exemple me paraît également très convaincant. On sait que, dans tout son commentaire, Albert suit un canon très précis pour le texte dionysien. La traduction de base qu'il utilise est celle de Jean Sarrazin, celle de Scot Erigène, assez rarement alléguée, n'apparaissant que sous le vocable d'*alia translatio*. En une occasion, cependant, *alia translatio* désigne la traduction de Robert Grosseteste. Il s'agit du passage où le Colonais commente Denys 4 32 ; PG 3,732D ; Simon 293,70–73 : « Igitur privatio est malum et defectus et infirmitas et incommensuratio et peccatum et sine intentione et sine pulchritudine et sine vita et sine mente et sine ratione et imperfectum et non-collocatum et sine causa et indefinitum et sine germine et vacuum et non-operans et inordinatum et dissimile et infinitum et obscurum et sine substantia, et ipsum nullo modo nusquam nihil existens. »

A propos de *sine mente*, Albert écrit (4, n. 219 ; Simon 295,34–37) : « Quantum vero ad potentiam continentem principia, quae sunt regula operis, dicitur *sine mente*, ALIA TRANSLATIO : *sine intellectu*, qui est principiorum. » La formule *sine intellectu* (Dionysiaca 307,2) étant la propriété exclusive de Robert, le recours à l'évêque de Lincoln étant un happax dans le commentaire d'Albert, la retrouver telle quelle dans la somme d'Ulrich peut être considéré comme un indice fort de dépendance. On soulignera cependant la différence considérable de traitement dudit passage, puisqu'on lit en II 3 13,17 : « Et «*sine mente*» in angelis. Unde alia translatio dicit «*sine intellectu*», quia intellectus etiam daemonum malo remurmurat. »

Cet exemple est, à nos yeux, fondamental, dans la mesure où il suggère deux thèses que nous tenons, jusqu'à preuve du contraire, pour vraies :

1. Ulrich de Strasbourg a certainement connu le *Super Dionysium De divinis nominibus* d'Albert ;

2. Cependant, il ne l'a jamais suivi littéralement et semble, au contraire, s'en être si librement inspiré que l'on peut se demander s'il disposait d'une rédaction proprement dite de l'œuvre ou de notes personnelles prises lors de ses études auprès du Maître.

En effet, les parallèles entre les deux œuvres sont beaucoup moins frappants sur le plan littéraire que ceux que l'on relève entre le *De summo bono* et la *Summa theologiae*. Disons, d'une phrase, que, si dans toutes ces œuvres, l'esprit est le même, Ulrich semble se servir du commentaire d'Albert comme d'un réservoir d'autorités, de lieux, de thèmes et de doctrines, alors que son rapport à la *Summa theologiae* est beaucoup plus étroit, certaines formules albertiniennes transparaissant souvent, hélas à quelques mots près, dans les développements d'Ulrich, tandis que le *Super Dionysium* n'est, lui, jamais véritablement présent en tant que tel.

On peut évidemment expliquer ce fait en soulignant qu'il était difficile, et probablement aussi inutile, à Ulrich de citer précisément un commentaire si subtilement composé que celui d'Albert, qu'il lui suffisait, en d'autres termes, d'en reprendre le seul contenu doctrinal. L'explication n'est pas sans mérite. Il me paraît toutefois plus raisonnable de supposer qu'Ulrich n'a pas utilisé une version définitive du commentaire, mais seulement profité d'un dossier préparatoire ou d'un état intermédiaire et, plus probablement encore, de ses propres notes d'auditeur. Pour aller jusqu'au bout de l'hypothèse, il me semble que

l'on peut raisonnablement affirmer qu'Ulrich de Strasbourg a travaillé sur une documentation qu'il avait rassemblée lors de son séjour colonais et que sa dépendance vis-à-vis d'Albert est beaucoup moins immédiate qu'on ne le dit généralement.

En d'autres mots, Ulrich a certainement lu beaucoup d'Albert, en témoigne notamment son utilisation massive de la *Metaphysica*, dans le livre II, du *De causis et processu universitatis*, dans le livre IV, mais il semble nécessaire d'ajouter qu'il l'a également beaucoup entendu. Dans ces conditions, son commentaire de Denys pourrait bien refléter davantage l'enseignement d'Albert que son texte même.

L'autonomie relative d'Ulrich apparaît, selon moi, assez nettement lorsque l'on considère attentivement le rapport des deux auteurs à l'œuvre même de Denys.

Rappelons ici quelques faits solidement établis. On sait que, pour son commentaire, Albert a utilisé un texte contenu dans les ms. parisiens Nat. lat. 17341 et 15630 et décrit par H. F. Dondaine sous le nom de «Corpus dionysien de l'université de Paris au XIII^e siècle»¹⁰. On sait que le Nat. lat. 17341 contient, outre la traduction du *De divinis nominibus*, un certain nombre de textes empruntés soit au *De divisione naturae* de Jean Scot, soit aux *Scholies* de Maxime Le Confesseur. Plusieurs de ces extraits sont cités par Albert et allégués sous le nom générique de «Commentator». De ce point de vue, un fait essentiel s'impose à l'attention du lecteur : sur les cinquante-cinq occurrences successives, rele-

¹⁰ Cf. H.-F. DONDAIN, O.F., *Le Corpus Dionysien de l'Université de Paris au XIII^e siècle* (Edizioni di storia e letteratura), Rome, 1953. Le Corpus Dionysien est l'une des sources fondamentales d'Albert, d'Ulrich et de Berthold. On en retrouve la trace jusque chez les Néoalbertistes du XV^e siècle (comme Jean de Maisonneuve). C'est avant/avec la *Clavis physicae* d'Honorius Augustodunensis l'un des principaux vecteurs de la connaissance d'Eriugène dans le milieu «rhénan». Il semble qu'il en ait existé d'assez nombreuses copies, réparties en deux traditions au moins : l'une «universitaire», l'autre «dominicaine». Il n'est donc pas exclu qu'Ulrich ait disposé d'un exemplaire de l'œuvre à Cologne, voire même à Strasbourg. Rien, en tout cas, n'oblige à postuler qu'il ait nécessairement dû consulter le Commentator à Paris. Les différences observées dans le marquage du texte (notamment dans les mentions marginales de «Jean» ou de «Maxime» permettant d'individualiser les auteurs des passages cités) chez Albert et Ulrich tendraient, d'ailleurs, à suggérer que les deux hommes n'ont pas travaillé sur la même copie mais sur des copies différentes (l'un à Cologne, l'autre à Strasbourg?), d'origines différentes. On pourrait ainsi, par exemple, expliquer qu'Ulrich nomme «Maxime», là où Albert reste muet. Il va de soi, enfin, que le Nat. lat. 17341 que nous citons ici par commodité n'est pas obligatoirement non plus «La» source d'Ulrich, ce dernier ayant pu travailler soit sur une copie de ce texte, soit sur le dérivé d'un modèle commun, soit sur celui d'une autre tradition.

vées par Simon, aucune distinction n'est faite par Albert entre Jean Scot et Maxime: «Albertus librum De divinis nominibus exponens inter partes antiquiores et recentiores scholarium non distinxit, sed omnia ex his excerpta ut verba «Commentatoris» allegat. Alibi Albertus hunc Commentatorem nomine «Maximi» induxit, in hoc autem commento nusquam» (Simon XVIII).

Est-ce le cas chez Ulrich?

Notre auteur se réfère à plusieurs reprises au Commentator. Si l'on tient compte à la fois des références explicites et des emprunts vraisemblables, on constate que le Corpus dionysien a pu fournir à Ulrich matière à dix notations ou remarques (dont certaines sont d'ailleurs récurrentes). Posons donc sur cette base l'hypothèse suivante: si Ulrich est directement et exclusivement dépendant du commentaire d'Albert, ainsi que le soutiennent Grabmann, Théry et Lescoe, les textes qu'il allègue doivent se trouver dans le *Super Dionysium*; d'autre part, aucune distinction ne doit non plus être marquée chez lui entre les textes de Jean Scot et les Scholies de Maxime. Considérons d'abord le deuxième point.

En deux occasions, Ulrich renvoie à Maxime sous le nom de «Commentator»:

II 3 6,1: «Et ideo Hierotheus sanctissimus dividit amorem sumptum secundum communitatem analogicam in amorem «divinum», «angelicum», «intellectualem», id est humanum ut dicit Commentator.» Dans ce texte, qui glose la division de l'amour selon Hiérothée, rapportée par Denys (4 15; PG 3,713A-B; Simon 225,74), Ulrich reprend une scholie de Maxime (Nat. lat. 17341, f. 230rb), tout comme le fait Albert (4, n. 137; Simon 226,21-22; n. 138; Simon 226,60-61).

II 2 1,2: «Et sic dicit Commentator super 5 cap. Dionysii De divinis nominibus, quod «plures sunt participationes boni quam entis».» Cet adage, bien connu dans l'école de Cologne, est une adaptation de Maxime (Nat. lat. 117341, f.244va-b).

En une occasion, en revanche, il renvoie nommément à Maxime:

II 1 5,1: «Significantia vero substantiam sive essentiam divinam solam sine connotatione relationis ad creaturam sunt secundum Damascenum trium generum nomina. Quia vel dicunt substantiam sub ratione primi entis... Vel nomen dicit operationem divinam, ut hoc nomen «Deus», quod significat providentiam, ut dicunt Dionysius et Damasce-

nus et Maximus... vel tertio nomina dicunt assequens substantiam, ut «sapiens», «iustus», «bonus» et huiusmodi.»

La première autorité de Damascène correspondant à la division tripartite des Noms essentiels est empruntée au *De fide orthodoxa* (I 9; PG 94,835B; Buytaert 48,8–12), division, notons-le, déjà proposée par Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea* I 5 4 (Ribaillier 73,1–77,111). L'autorité de Denys renvoie à XII 2; PG 3,972A; Simon 431,65. La seconde autorité de Damascène à PG 94,838A; Buytaert 49,20–24. L'expression *assequens substantiam*, également de Damascène, à PG 94,835B. L'autorité de Maxime, autrement dit la scholie PG 4,206B, figure dans le Nat. lat. 17341, f. 207rb–va. C'est là, à n'en pas douter, qu'Ulrich l'y a trouvée puisqu'elle ne se lit pas dans son supposé modèle albertinien.

La présence de «Maximus» dans la *Summa* est un premier indice satisfaisant de l'autonomie d'Ulrich. Si nous revenons à présent sur le premier point, l'utilisation du *De divisione naturae*, nous trouvons un second indice, à nos yeux décisifs.

En II 3 6,4 subdivisant en deux l'amour dit «naturel», Ulrich écrit: «Et ideo amor naturalis duplex est, scilicet amor privatus, qui est «finis quietaque statio motus naturalis desiderii, ultra quam nullius creaturae progreditur motus», ut dicit Commentator super librum De divinis nominibus, et amor universi, «qui est conexio vel vinculum, quo omnium rerum universitas ineffabili amicitia insolubilique unitate copulatur», ut idem Commentator dicit.» Ces deux définitions qui correspondent à Jean Scot, *De divisione naturae* I; PL 122,519B; Sheldon Williams 210,28–30 et 210,26–28, ne figurent pas dans le Commentaire d'Albert. Ulrich, qui renvoie lui-même au Commentator, les a donc nécessairement trouvées directement en Nat. lat. 17341, f. 230ra. On notera qu'Albert connaît lui aussi les deux textes puisqu'il les mentionne dans la *Summa theologiae* I 6 26 14; Siedler 179,77–81 et 73–75, dans l'ordre où ils figurent et chez Scot et chez le «Commentateur», contrairement à Ulrich, qui les mentionne en ordre inverse pour la nécessité de son propos. Toutefois, ils sont incorrectement référencés là pour le premier à «Maxime l'évêque», pour le second à «Jean l'évêque». Nous pensons donc qu'il est raisonnable de supposer ici une fois de plus l'indépendance d'Ulrich vis-à-vis d'Albert, qu'il s'agisse du *Commentaire* sur Denys ou de la *Somme de théologie*¹¹.

¹¹ «Jean l'Évêque» désigne probablement Jean Chrysostome, ainsi que le suggère l'édition Borgnet en 924a.

Venons-en maintenant à Alexandre de Halès. La dépendance de la *Summa d'Albert* à l'égard de l'œuvre franciscaine connue sous le titre de *Summa Halensis* est bien connue. On observe, selon nous, le même phénomène en ce qui concerne le *De summo bono*, puisqu'en 33 occasions au moins notre auteur emprunte à Alexandre le dossier, en général patristique, d'une question de théologie ou discute l'opinion propre d'Alexandre sur un point de doctrine (thèse, d'ailleurs, toujours introduite comme chez Albert par *quidam dicunt* ou *aliqui dicunt*).

La dépendance d'Ulrich par rapport aux dossiers halésiens est évidente dans les exemples suivants :

En II 3 6,5 Ulrich écrit : « Chrysostomus dicit, quod *magnum est amor nec est aliquid, quod eius impetum sustinere possit*, quia in ipso primum movens appetitum secundum omne genus passionis, quod est ipsum amabile, artius imprimitur et unitur appetitui. » La citation de Chrysostome (« *magnum ... possit* ») n'existe sous cette forme ni chez Chrysostome ni dans le *Super Dionysium* d'Albert. C'est une libre adaptation de deux passages distincts : *In Gal. comm. 5, n. 4 ; PG 61,670* et *In Matth. hom. 6, n. 5 ; PG 57,68*. Le même texte se lit, toutefois, mot pour mot dans Alexandre, *Summa theol.* II II 3 1 1 25, n. 303 ; Quaracchi 312a.

En II 3 9,3, rapportant l'exposition augustinienne de I Tim. 2,4 : « qui vult omnes homines salvos fieri », Ulrich explique qu'Augustin l'entend de la volonté divine conséquente et qu'il y distingue deux sens, selon que la distribution est « *accommodee* » ou qu'elle se fait « pour les genres des singuliers et non pour les singuliers des genres » ; dans le premier cas, en effet, le sens de la parole de l'Apôtre est que *tous ceux qui seront sauvés, le seront par la volonté divine*, alors que, dans le second, il s'agit d'arrêter l'universalité de la Rédemption aux différentes Nations humaines en tant que telles, sans descendre jusqu'à tous les individus qui les composent : « Tamen Augustinus hoc verbum Apostoli intelligit de voluntate consequente et exponit ipsum dupliciter. Uno modo, quod sit distributio accomoda, ut sit sensus, quod omnes, qui salvantur, sua voluntate salvantur, quia « *non est volentis neque currentis, sed Dei miserentis* ». Alio modo exponit, quod est distributio pro generibus singulorum, non pro singulis generum, ut sit sensus, quod sine acceptione personarum de omni genere hominum : Iudeorum, Graecorum, Barbarorum, sua voluntate aliquos salvat. » Le passage d'Augustin visé par Ulrich existe, c'est *Ench. 27, n. 103* ; Evans 107,1–105,29. Il va de soi, toutefois, qu'on n'y trouve pas la distinction entre *distributio accomoda* et *distributio pro generibus singulorum et non pro singulis generum*, distinction

typique de la logique parisienne de la première moitié du XIII^e siècle. Attribuant à Augustin une distinction scolastique largement ultérieure, Ulrich ne peut donc qu'avoir emprunté l'ensemble de l'argument à une source «moderne». On a ici le choix entre le *Commentaire des Sentences* de Bonaventure (*In I Sent.* 46 1; Quaracchi 820b), celui d'Albert (*In I Sent.* 46 C 1; Borgnet 424a) et la *Summa Halensis* I 1 6 3 21, n. 273; Quaracchi 374a. Le choix est, toutefois, vite fait, puisque le texte d'Alexandre est quasiment identique à celui d'Ulrich : «Aliter respondet Augustinus in *Enchiridion*, distinguens hanc : «vult omnes homines salvos fieri», quia potest fieri distributio pro singulis generum, et hoc modo falsa est, non enim vult singulos homines salvos fieri; vel potest fieri distributio pro generibus singulorum, et hoc modo vera est et intelligenda ut sit sensus : *vult de omni genere hominum salvos fieri*.» Cette impression est, de toute façon, confirmée par le fait que l'ensemble de la réflexion ulricienne sur la division de la volonté divine, dont la distinction entre volonté absolue et volonté conditionnée, est manifestement empruntée aux dossiers halésiens et par lui et par le *Commentaire des Sentences* d'Albert.

Dernier exemple : en II 3 10,6, expliquant la liberté de la volonté créatrice de Dieu à partir d'Augustin et soulignant qu'il n'y a pas à chercher la cause de la volonté de celui qui est cause de toutes choses, Ulrich s'objecte le caractère rationnel de ladite volonté, en écrivant : «Tamen super illud Eph. 1 : «secundum propositum voluntatis» dicit, quod voluntas Dei est ex ratione.» La source de cette objection, absente du *Super Dionysium*, se trouve dans les commentaires de Pierre Lombard à Eph. 1,11 (PL 192,174). On ne peut, évidemment, prouver qu'Ulrich ne l'y a pas directement lue ; toutefois, comme il s'agit à nouveau d'un happax, il est clair que, s'il ne l'a pas fait, il l'a nécessairement trouvée dans la *Summa Halensis* I 1 6 2 3; Quaracchi 366a, qui est la seule à alléguer cette glose dans ce contexte précis.

On pourrait pousser très loin ce genre de parallèles. L'évidence des cas que nous avons mentionnés, nous en dispense.

Qu'en déduire ? La «quasi-servilité» avec laquelle Ulrich reprend les dossiers d'Alexandre, laquelle apparaît, notamment, avec éclat dans son traité sur le Beau, où il emprunte à la *Summa Halensis* une citation du *De summo bono* d'Isidore de Séville, parfaitement absente de chez Albert, ou dans sa discussion de l'interprétation Christologique d'Exod. 3,14, où il suit, cette fois, l'ensemble de la discussion halésienne¹²; cette «quasi-

¹² Pour tout ceci, cf. notre article : «L'Etre et le Bien. Exode 3,14 dans la théologie

servilité», donc, rappelle à ce point celle d'Albert lui-même, qu'on se sent à nouveau poussé à faire l'hypothèse qu'Ulrich a bénéficié du gigantesque mouvement de révision et de réarticulation du *Commentaire des Sentences* d'Albert, qui sur la base d'un dialogue de pensée avec la *Summa* d'Alexandre et plus souvent sur celle d'un simple pillage de son «écrit», a abouti à la *Summa de mirabili scientia Dei ou Summa theologiae*. Sans aller jusqu'à dire qu'il ait pu lui-même y prendre part, il est vraisemblable qu'Ulrich a comme Albert, et sans doute aussi avec lui, relu Alexandre à l'époque même où, selon le témoignage de Bacon, la Somme d'Alexandre avait quasiment disparu du paysage culturel des Franciscains de Paris et d'Oxford. Les convergences entre les trois œuvres me paraissent, en tout cas, dignes de figurer dans l'apparat doctrinal d'une édition critique d'Ulrich, tant sont nombreux les passages où Ulrich et Albert exploitent la matière des dossiers d'Alexandre. En ce sens, s'il fallait risquer une hypothèse ultime, nous serions donc tentés de dire qu'Ulrich a recueilli l'enseignement oral d'Albert sur Denys, qu'il a travaillé directement sur le *Corpus Dionysien de l'Université de Paris* dont il a certainement copié pour lui-même plusieurs extraits (à Cologne?), enfin, qu'il a repris la *Summa Halensis* comme base d'exposition de ses propres doctrines, ainsi qu'Albert venait de le faire pour la *Prima pars de sa Summa theologiae*; à quoi nous ajouterions que le Strasbourgeois a très probablement eu sous les yeux une copie de la *Somme*, ou au minimum des notes de lecture assemblées à un moment quelconque de ses études auprès du Maître de l'école de Cologne. Ce tableau de l'activité d'Ulrich montre qu'il n'a pas été le simple compilateur d'Albert, que la critique moderne a souvent décrit. Lecteur d'Albert le Grand, Ulrich de Strasbourg a été d'abord, et avant tout, son élève.

Ayant éclairci quelques aspects du travail ulricien il nous reste, pour conclure, à aborder une question philosophique qui nous permettra de fixer à la fois l'image du Néoplatonisme d'Ulrich et la nature de son rapport littéraire et doctrinal à Albert.

On l'a dit en étudiant le concept de vie repris par Ulrich à la *Metaphysica* d'Albert, le *De summo bono* distingue entre une position platonicienne et une position péripatéticienne, l'une subordonnant le Premier moteur composé à une Première Cause transcendante, l'autre

rhénane», in : *Celui qui est. Interprétations philosophiques et théologiques d'Exode 3,14.* Édité par A. DE LIBERA et E. ZUM BRUNN (Patrimoines. Christianisme), Paris, sous presse.

identifiant, ou plutôt réduisant, la Première Cause au Premier moteur. Le II 2 1, *De stabiliendo esse divino est*, en apparence, une démonstration de style péripatéticien visant à prouver que le Premier moteur est «le premier principe de toutes choses». De fait, cette démonstration *per effectum* reprend largement les idées contenues dans le livre VIII de la *Physique* d'Aristote¹³.

Mais s'agit-il d'un emprunt direct?

Le § 3 reproduit la démonstration de l'existence d'un Premier moteur à la fois composé et unique. L'ensemble de l'argumentation est, semble-t-il, tiré de la *Physica* d'Albert plutôt que du texte même d'Aristote : il s'agit, en effet, d'un condensé montrant successivement : 1. que tout ce qui meut sans se mouvoir soi-même est mû par un moteur qui, lui-même, ne meut que lorsqu'il est joint à un mobile ; 2. que ce moteur, qui tantôt meut, tantôt ne meut pas, doit lui-même être mû par un moteur qui lui soit joint ; 3. que ce moteur ultime est un Premier moteur

¹³ Sur le sens de la distinction ulricienne, cf. B. FAËS DE MOTTORI, «La distinzione tra causa agente e causa motrice nella Summa de Summo Bono di Ulrico di Strasburgo», *Studi Medievali* 20 (1979), 313–355. Comme nous le montrons plus bas, l'origine de la distinction entre Premier Agent et Premier Moteur est, à coup sûr ici, la *Métaphysique* d'Avicenne, qui, sur ce point, comme Ulrich lui-même, oppose clairement «point de vue des théologiens» et «point de vue des philosophes» ou «physiciens» (cf. etiam Albertus, *Metaph.* XI 2 3; Geyer 486,63–65). On notera que l'expression de «Premier Agent» désigne aussi bien la Cause Première dans sa transcendance par rapport au «Premier Moteur composé du Premier Moteur et du Premier Mobile», que ladite Cause dans sa transcendance par rapport à la Première Intelligence. L'expression de *Primum agens* est, en tout cas, d'origine arabe et néoplatonicienne. On en trouve, notamment, la trace dans les textes attribués au Shaykh al-Yunani («le Vieillard [ou le Sage] grec»). Cf. sur ce point : S. PINÈS, «Les textes arabes dits «plotiniens» et le courant porphyrien dans le néoplatonisme grec», in : *Le Néoplatonisme. Royaumont 9–13 juin 1969*, Paris, 1971, p. 306–307. Il faut souligner énergiquement que le néoplatonisme d'Ulrich dans sa double dimension (distinction de la Cause Première ou Premier Agent d'avec le Premier Moteur, distinction entre «Sagesse aristotélicienne» reçue des choses par le canal des sens, de la mémoire et de l'expérience [= Arist., *Metaph.* I 1, 980b28–981a12] et «Sagesse platonicienne» reçue de la Cause première elle-même) est plus ou moins préfiguré dans ces deux passages d'Albert (il est vrai à un degré relativement discutable pour le second, dans la mesure où il porte sur la connaissance des sensibles par les Intelligences angéliques, quoique le contexte d'ensemble – la manière dont la lumière divine «productrice de la totalité des choses» en tant qu'Idée ou exemplaire, y «imprime les raisons qu'elle possède d'avance en elle» tout en les imprimant également dans les Intelligences – autorise, à nos yeux, le parallèle) : «Causa prima non est motor primus, quia ille est proportionatus suo mobili, sed est causa universi esse» (*Super Dion. de div. nom.* 7, n. 20; Simon 352,38–40); «Dicendum [...], quod accipiendo cognitionem a rebus non possunt cognosci propria, quae sunt individuata per materiam, nisi accipientur per potentias coniunctas organis; sed accipiendo cognitionem de rebus ex Causa prima, quae est causa totius esse, sine potentiis coniunctis cum organis possunt cognosci propria» (*Super Dion. De div. nom.* 7, n. 23; Simon 354,62–69).

composé. Ces trois thèses reposent, à l'évidence, sur la transcription albertinienne de la définition aristotélicienne des trois sortes d'êtres eu égard au mouvement et au repos (tantôt mus, tantôt immobiles ; toujours mus ; toujours moteurs) et sur les prémisses de sa mise en argument : il y a des êtres tantôt moteurs, tantôt mus ; il y a un être uniquement moteur ; il y a des êtres toujours mus (cf. *Physica* VIII 2 5 ; Borgnet 574a à 575b).

Le § 4 poursuit l'analyse en distinguant entre un Premier moteur appartenant au genre des moteurs mus et un Premier moteur antérieur au premier des moteurs mus. Ce tout premier moteur est dit «en dehors du genre» (*extra genus*), c'est le Premier Moteur immobile.

Le § 5 reprend en termes nouveaux la distinction des sortes d'êtres. Ce qui, de prime abord, pourrait apparaître comme une redite, livre, en fait, la clef de l'intention ulricienne. Le principe en est que ce qui vaut pour l'ordre du mouvement vaut également pour l'ordre de l'univers. Ulrich s'appuie ici sur un axiome d'allure aristotélicienne : «Omnis autem natura univoce participata a pluribus necessario est essentialiter in uno primo illius generis, a quo in omnibus aliis causatur.» Cette thèse qui rappelle *Métaphysique* II 1, 993b24–25 est, en fait, une sentence du *Commentaire sur la Métaphysique* d'Averroès (II comm. 4 ; Darms 58,22 à 26) reprise par Albert dans la *Summa theologiae* (I 6 26 1 ; Siedler 181,44 à 45). Transposée sur le plan de la logique de la participation, la thèse du Premier Moteur immobile devient l'affirmation d'une participation universelle de l'univers, défini comme univers du mouvement, à un être possédant par essence la nature du moteur, à titre de cause de toute la participation. Ce Premier Moteur immobile et unique, transcendant à la série des moteurs mus est principe d'un univers, au sens où même s'il y a plusieurs moteurs mus matériellement distincts, lesdits moteurs sont formellement uns : «Formaliter omnia unum sunt quoad formam moventis moti.» Avec la thèse de la participation d'un univers formellement un à un Premier possédant par essence la nature de Moteur, la théorie aristotélicienne du Premier moteur se trouve engagée au double niveau du mouvement et de l'être : le Premier Moteur immobile n'est pas simplement cause de l'univers du mouvement, il est aussi cause de l'univers de l'être, car c'est un seul et même univers.

Le § 6 conclut ainsi au double registre physique et métaphysique : le Premier Moteur de l'univers est cause efficiente de l'univers. Tous les moteurs tiennent d'une même Première Cause et leur mouvement et leur être. Le Moteur par essence est la Cause première de l'être.

Nous avons ici, à l'évidence, définitivement quitté Aristote. Mais où sommes-nous ?

Le chap. 2 va nous l'apprendre et, du même coup, nous éclairer sur la position propre d'Ulrich dans l'école dominicaine et dans le mouvement général des idées au XIII^e siècle.

La distinction entre deux Premiers Moteurs, l'un intérieur, l'autre extérieur au genre des moteurs mus n'a en soi rien de spécifiquement ulricienne – le Strasbourgeois l'emprunte à Albert. La manière dont il déploie et organise les conséquences de son assimilation de la Cause efficiente de l'être des *moventia* à la Cause motrice par essence de l'univers qu'ils forment tout en étant matériellement distincts est, en revanche, beaucoup plus personnelle. Réponse y est donnée, en effet, à une question centrale : Qu'est-ce que le péripatétisme a à voir avec la théologie de la création ? Quelle est sur ce point la position de l'école albertinienne ? Quel est le sens de l'invocation à la sagesse platonicienne rencontrée tantôt dans l'analyse du concept de la vie ?

On l'a dit précédemment, Ulrich reproche à Aristote d'avoir confondu la Première Cause et le Premier Moteur. Ulrich veut-il dire par là qu'il a grossièrement ou directement confondu la Première Cause avec le Premier Moteur mû ? Evidemment non. Quel est alors le sens de sa critique ?

D'une formule : Aristote et les péripatéticiens attribuent au Premier Moteur immobile des prédicats qui ne sauraient en aucune façon lui revenir s'il n'est pas aussi la cause de leur être. Conséquence : le péripatétisme est viable si le « Premier Moteur » est pensé comme « Première Cause ». S'il ne l'est pas, la doctrine aristotélicienne se ramène à la position absurde qui consiste à attribuer au Premier Moteur mû les prédicats du Premier Moteur immobile.

Ulrich doute que telle ait bien été l'intention d'Aristote : le Stagirite, nous dit-il en IV 3 1,3, n'a probablement jamais voulu affirmer que le Premier Ciel était Dieu ; il a simplement voulu montrer ce qu'il était possible d'atteindre en démontrant par les principes de la philosophie (*Credo, quod hoc non dixit simpliciter asserendo, sed tantum ostendendo, quid ex philosophiae principiis per demonstrationem haberi potest*) ; or, par les principes de la philosophie, on ne peut rien démontrer que du Premier Moteur mû, ou, si l'on préfère, on ne peut viser la Cause Première qu'en tant qu'origine du mouvement du Premier Ciel. De fait, s'agissant du Dieu créateur de l'être, il n'y a ni démonstrabilité par « la cause du conséquent » (*per causam consequentis*) – puisque la Première Cause est

elle-même sans cause – ni démonstrabilité par la «cause de la conséquence» (*per causam consequentiae*) – puisque l'efficience de la Première Cause ne nous est connue qu'au niveau du mouvement, non à celui de l'être. La distinction entre *causa consequentis* et *causa consequentiae*¹⁴ reprend en termes de démonstration la distinction logique modale de la nécessité absolue (*necessitas consequentis sive absoluta*) et de la nécessité relative (*necessitas consequentiae sive condicionata*). L'existence de la Première Cause en tant que cause de l'être n'est donc pas accessible à la démonstration *per causam* des philosophes : comme l'indique une formule empruntée au *Commentaire sur Hiézéchiel* de Grégoire, elle relève, en tant que telle, non de la philosophie, mais de la prophétie.

On peut, en revanche, démontrer par l'absurde (*per impossibile*) que l'application philosophique des prédictats de la Première Cause au Premier Moteur, qu'il s'agisse du Premier Ciel ou de la Première Cause réduite à être la simple cause du mouvement d'un univers qu'elle n'aurait pas également créé, est intenable. Cette démonstration ne se fait certes pas selon le critère absolu du *propter quid*, elle reste dans le domaine du *quia est*. Elle a cependant une force probatoire qui permet de rejeter le péripatétisme entendu comme cette doctrine «contraire à la piété de la foi», qui identifie Dieu au Premier Moteur composé dans la *Physique VIII* et qui, dans la *MétaPhysique XII*, en fait «l'animal éternel et très noble» que nous avons évoqué plus haut.

IV 3 1,4, qui s'appuie sur Maïmonide, *Dux neutrorum II 2*¹⁵, déploie cette réfutation en cinq thèses :

1. Le Premier Moteur d'Aristote ne peut avoir la «nature de la Première Cause», car tout moteur est nécessairement joint à un mobile, alors que la Première Cause, elle, est absolument séparée;
2. Le Premier Moteur ne peut avoir la «condition de la Première Cause»: la toute-puissance, car tout moteur est nécessairement propor-

¹⁴ Sur ces deux types de conséquences, cf. A. MAIERÙ, *Terminologia logica della tarda scolastica* (Lessico intelletuale europeo VIII), Rome, 1972, p. 379–380. La distinction entre «necessitas consequentis» et «necessitas consequentiae» est expliquée par Albert en *Phys. II 3 6*; Borgnet 173b–174a. Sur ces deux types de nécessité et la distinction afférente entre démonstration mathématique et démonstration physique, cf. W. A. WALLACE, «Albertus Magnus on Suppositional Necessity in the Natural Sciences», in : *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays 1980*, édité par J. A. WEISHEIPL (Studies and Texts 49), Toronto, 1980, p. 119–120. Le texte de Grégoire sur la prophétie se lit dans *In Hiezech. hom. I 1*, n. 1; Adriaen 5,24–26: «Qua in re animadvertendum est quod recte prophetia dicitur, non quia praedicit ventura, sed quia prodit occulta.»

¹⁵ Cf. Maimonides, *Dux neutrorum*, II 2; Parisiis 1520, 40r–v.

tionné à un mobile, ce qui n'est pas le cas de la toute-puissance divine, qui n'est proportionnée à aucune réalité naturelle ;

3. Le Premier Moteur ne peut avoir l'« acte propre de la Première Cause », qui est de créer, puisqu'il ne peut rien causer sans présupposition, en l'occurrence : sans une matière et un mobile qu'il « dispose et informe » par le mouvement qu'il leur communique, alors que la Première Cause n'a aucune présupposition dans son activité causale ;

4. Le Premier Moteur ne peut avoir la « raison de fin ultime », puisque tout ce qu'il meut tend vers une fin propre ;

5. Enfin le Premier Moteur ne peut avoir la « perfection de la Première Cause dans son opération », puisque tout en mouvant il reste lui-même mû, contrairement à la Première Cause, qui dans son opération productrice de l'être n'est elle-même produite par aucune autre chose.

Le Premier Moteur n'est donc pas la Cause absolument Première (IV 3 1,5) : « *Ex omnibus istis patet, quod impossibile est primum motorem esse causam simpliciter primam.* » C'est pourquoi, précise Ulrich, Aristote lui-même a dû ailleurs poser « une Première Cause antérieure à la Première intelligence ». Ailleurs, c'est-à-dire : dans le *De principio universitatis*, le *De natura deorum* et le *De regimine dominorum*. L'attribution à Aristote du *De natura deorum* de Cicéron est assez singulière. Elle est plus nuancée en IV 1 8,3. Là, en effet, s'appuyant non plus sur la démonstration de *Physique* VIII fondée sur la tripartition des trois sortes d'êtres eu égard au mouvement et au repos (tantôt mus, tantôt immobiles ; toujours mus ; seulement moteurs), mais sur celle de *Méta physique* XII fondée sur la tripartition des trois sortes de substances (sensibles, corruptibles, mobiles ; sensibles, incorruptibles, mobiles ; insensibles, incorruptibles, immobiles), il conclut : « *Patet, quod totum universum est creatum. Et hoc iam dixit expresse Philosophus in libro, quem edidit ipse, De natura deorum, quamvis in aliis libris suis non gradiatur ista via eo, quod in illis processit ex principiis entis creati, ex quibus istud probari sufficienter non potest.* »

La distinction des deux voies : *ex principiis entis creati* et *ex ratione primi principii* correspond, c'est clair, à une distinction philosophique entre voie péripatéticienne et voie platonicienne, Aristote circulant de l'une à l'autre grâce à l'attribution d'écrits pseudo-aristotéliciens comme le *De natura deorum*.

En II 2 2, cette distinction des voies, qui fait écho à la distinction des deux sagesses précédemment mentionnée, se trouve érigée en une vérité

table distinction métaphysique. Ulrich s'appuie ici à mots couverts sur une distinction introduite par Avicenne dans sa *Métaphysique*, distinction dont on retrouve également la trace dans la *Metaphysica* d'Albert (XI 2 3; Geyer 486,63–65). On sait que dans la *Métaphysique VI* (Van Riet 292,17–22), Avicenne distingue le point de vue des «philosophes divins» (les «théologiens» des Grecs), qui appellent «cause efficiente» celui qui confère l'être aux essences, et celui des «philosophes naturalistes» (les «physiciens» des Grecs), qui réservent cette désignation au Premier Moteur. Dans la version qu'en donne Ulrich, la distinction avicennienne devient une distinction métaphysique proprement dite: les philosophes, dit-il, distinguent le Premier Moteur et le Premier Agent. Le Premier Moteur «effectue tout ce qu'il cause par un mouvement, en conjonction à un mobile», le Premier Agent ou Premier Efficient «cause ses effets sans mouvement ni changement, par diffusion de son actualité ou de sa superperfection». La distinction entre point de vue «théologique» et point de vue «physique» récupérée au sein d'un seul et même point de vue «philosophique» est établie et justifiée par les arguments suivants:

1. Avant l'être du mobile en tant que mobile et l'être du moteur en tant que moteur, il y a l'être pur et simple (*esse simplex*);
2. L'être pur étant une nature unique participée par plusieurs selon l'unité de l'analogie, il réside nécessairement dans un Premier dont il est l'essence, Premier qui produit cette même nature dans tous ceux qui le participent;
3. Cette production ne peut se faire par le mouvement, car, alors, le mouvement qui est par nature postérieur à l'être du mobile serait la cause d'un être (celui du mobile) qui lui est antérieur et, autre conséquence absurde, l'être qui ne présuppose rien, puisque selon le *Liber de causis*¹⁶ il est exclusivement le produit d'une création, présupposerait autre chose, à savoir précisément: un moteur et un mobile.
4. Conclusion : il faut qu'outre un Premier Moteur il y ait un Premier Agent sans mouvement (*praeter movens primum oportet esse agens sine motu*).

Ulrich veut-il dire qu'il y a un Premier Agent au-dessus du Premier Moteur? Autrement dit : deux principes, l'un pour l'être, l'autre pour le mouvement? Non, puisque ce serait revenir là à la «très stupide hérésie

¹⁶ Cf. *Lib. de caus.* 17 (18), n. 148; Pattin 86,54–61.

des Manichéens». Mais si le Premier Principe est unique, comment expliquer la distinction et la hiérarchie de ses effets? La réponse ulrichienne peut être articulée en deux points:

1. Premier Agent et Premier Moteur diffèrent en raison, ce qui explique l'antériorité de l'Agent sur le Moteur «selon l'ordre de la nature»;
2. Premier Agent et Premier Moteur sont réellement identiques, ils sont réellement une seule et même Première Cause: le Premier Agent est «un acte pur et premier» et c'est cet acte qui est Premier Moteur.

La conséquence de cette thèse est que le problème de la démonstration peut être entièrement repensé. Tout ce que la démonstration du Premier Moteur apporte est également et du même coup démontré du Premier Agent. Cependant, on ne peut poser comme telle la démonstration du Premier Agent. Démontrer nécessite un recours aux «principes naturels» (*principia naturalia*), car c'est sur ce terrain que l'on peut remonter de l'effet à la cause. Le Premier Agent étant en tant que tel, selon une formule à nouveau empruntée à Avicenne (*Metaphysica VI I*; Van Riet 292,20–22), «extérieur aux principes de la nature» (*extra numerum principiorum naturalium*), on ne peut donc «prouver suffisamment son mode d'opération» (*sufficienter probari suus ... modus agendi*), puisque, comme «diffusion de la lumière formelle» du Premier Principe, il se fait «sans mouvement ni changement». Le philosophe est donc, selon Ulrich, capable de viser la Première Cause comme Premier Moteur par voie de démonstration causale (*per causam*), il ne peut, en revanche, viser la Première Cause comme Premier Agent qu'en argumentant par voie d'éminence, dans l'espace simplement probable de la foi: «Quamvis per eminentiam arguendo in divinis probabiliter de hoc aliquid credere possimus.»

La distinction entre point de vue des théologiens et point de vue des physiciens passe donc entièrement dans la philosophie péripatéticienne qu'Ulrich, à la suite d'Albert, s'efforce d'accueillir aussi intégralement que possible: «Quand les péripatéticiens parlent en philosophes», ils disent qu'«il n'y a pas de Cause Première en dehors du Premier Moteur» et que cette Cause «ne cause que par le mouvement» – c'est sur cette base qu'ils «prouvent ensuite l'éternité du monde». En revanche, quand «ils conjecturent en matière divine, conformément à ce que la raison leur offre de plus probable, ils disent qu'il y a une Première Cause

efficiente sans mouvement, comme les platoniciens l'ont, eux aussi, affirmé (*sicut et platonici posuerunt*)».

La thèse finale d'Ulrich est-elle albertinienne ?

Disons, pour faire bref, que c'est celle d'un *lecteur d'Albert le Grand*. De fait, par-delà les formulations, les reprises et les reports, c'est avant tout à l'héritage albertinien qu'Ulrich est ici le plus fidèle, à cette formidable masse d'autorités et de lectures latines, grecques et arabes, qui lui permettent de mettre ensemble Avicenne, Augustin et Denys, Platon et Aristote, le platonisme et le péripatétisme. La distinction des deux sagesses et des deux voies, celle des deux visages de la Cause Première (agentivité «platonicienne», motricité «péripatéticienne»), ont surtout pour but de synthétiser ce qu'Albert monnaie ou récite. A terme, c'est pourtant bien quelque chose comme l'«Albertisme» qui s'esquisse ici, un Albertisme où dominent encore, par moments, certains traits augustinisants : en témoigne la conclusion même de la théorie de la Première Cause : «Quamvis ... primum agens dicamus esse primum movens, non tamen ponimus illud movens esse unitum mobili eo modo, quo hoc dicunt peripatetici, sed tantum sic, sicut Deus operatur in natura magis intimus existens creaturae quam ipsa sibi, ut dicit Augustinus.» Le Premier Moteur ulricien meut véritablement comme objet d'amour, à l'intérieur de l'âme. Emanatisme avicennien, physique aristotélicienne et psychologie augustinienne s'ordonnent ainsi dans la vision dionysienne du cycle de l'absolu.

Il ne nous paraît donc pas exagéré de dire que la conception même d'un tel programme métaphysique est, avant tout, celle d'un *lecteur d'Albert le Grand*. Née des mêmes sources, empruntant les mêmes voies, compilant les mêmes textes, elle répond, en tout cas, à ce qui me semble être la préoccupation essentielle du modèle : comment christianiser la philosophie arabe ? Et sa réponse elle-même est, à n'en pas douter encore, celle qui, issue d'Albert, vaudra ensuite dans toute son école : Dieu est un «principe essentiellement actif»¹⁷, «principe essentiel de

¹⁷ Ulricus de Argentina, *De summo bono* IV 1 2 10; Pieperhoff 85,11–12 («essentia-liter est aliquod activum principium»); d'après Albertus, *De caus. et proc. univ.* I 2 2; Borgnet 389b–390a.

toutes choses »¹⁸, « agissant par son essence »¹⁹, selon une « causalité essentielle et par soi »²⁰, qui produit immédiatement l'Un-Tout en le créant comme univers total²¹. Le thème des deux visages de la Première Cause est donc l'expression même de ce « néoplatonisme albertinien » qui, dans sa visée chrétienne même, poursuit la synthèse suprême d'Aristote et de Platon²².

¹⁸ Ulricus de Argentina, *De summo bono* IV 1 3 2; Pieperhoff 92,10–11 (« primum principium est per se causa omnium sive per essentiam ») et 18–19 (« ipsum causat per intellectum, qui est sua essentia, et est essentiale principium omnium »); cette thèse, proche de *Super Dion. De div. nom.* 4, n. 24; Simon 131,19–23, exprime chez Albert la « concordance » des philosophies (tant « stoïcienne » que « péripatéticienne »): c'est « ce que les philosophes s'accordent à dire » (*concorditer dicunt*).

¹⁹ Ulricus de Argentina, *De summo bono* IV 1 2 7; Pieperhoff 81,9–10 (« per suam essentiam agit omnia, quae causat »); cf. Albertus, *De caus. et proc. univ.* I 2 1; Borgnet 387b; *De summo bono* IV 1 4 1; Pieperhoff 113,24–25 (« illud operatur quidem per essentiam suam, quidquid agit »); cf. Albertus, *De caus. et proc. univ.* I 3 1; Borgnet 401a; *De summo bono* IV 1 5 5; Pieperhoff 128,6 (« primum per essentiam suam [...] agit »).

²⁰ Ulricus de Argentina, *De summo bono* IV 1 3 2; Pieperhoff 93,34–35 (« processiones diversae primi principii secundum essentiale et per se causalitatem »). Sur la causalité essentielle chez Thierry de Freiberg, cf. B. MOJSISCH, « Der Begriff «causa essentialis» bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart», in: *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, édité par K. Flasch (Beihefte zum Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, Beiheft 2), Hambourg, 1984, p. 106–114.

²¹ Ulricus de Argentina, *De summo bono* IV 1 8 2; Pieperhoff 178,14–15 (« per creationem est totum universum causatum ab ipso »).

²² Sur ce point, cf. A. DE LIBERA, *Introduction à la mystique...*, p. 40.