Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 62 (2003)

Artikel: Érigène et la subsistance du corps

Autor: Erismann, Christophe

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-882962

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: 11.12.2025

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

CHRISTOPHE ERISMANN

Érigène et la subsistance du corps

In his Periphyseon, *the ninth-century philosopher John Scottus Eriugena offers a fundamentally metaphysical analysis of the concept of body. This concept is considered in its relation to* ousia (essentia, substantia). *First, Eriugena rejects the originally Stoic thesis – according to which substance and body are identical – and carefully distinguishes corporality and substantiality. Secondly, he highlights the ontological dependence of bodies on the* ousia *which makes them be. For Eriugena the body is the only really individual element, the only thing each individual has as its own, whereas substance is common to all the members of the same species. In this metaphysical system in which the universal is primary, the body – taken as the result of a combination of accidents – is an ontologically dependent entity.*

L'aspect de la réflexion sur le corps du philosophe latin du IXe siècle Jean Scot Érigène[1] que nous proposons d'analyser est fondamentalement métaphysique, et non pas anthropologique ou théologique. Cette réflexion s'inscrit dans le cadre de son travail sur la notion d'*ousia* : *essentia, substantia*, essence, substance. L'*ousia* est le principe de la métaphysique de Jean Scot, elle est aussi la clé de ses recherches philosophiques sur les universaux, le principe d'individuation et l'ontologie catégoriale[2]. C'est dans son rapport à l'*ousia* que la question du corps

1 Pour une présentation générale de la vie et de l'œuvre de l'Érigène, cf. JEAN SCOT ÉRIGÈNE, *Homélie sur le Prologue de Jean*, éd. et trad. E. JEAUNEAU, SC 151, Paris, 1972, p. 9-50; ID., *De la division de la Nature. Periphyseon,* I et II, trad. F. BERTIN, Paris, 1995, p. 5-10; et C. ERISMANN, « Jean Scot Érigène », in C. GAUVARD, A. DE LIBERA et M. ZINK, *Dictionnaire du Moyen âge*, Paris, 2002, p. 771-775.

2 Nous avons étudié ailleurs cet aspect de la pensée érigénienne : C. ERISMANN, « *Generalis Essentia.* La théorie érigénienne de l'*ousia* et le problème des universaux », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge,* 69 (2002), p. 7-37. Voir aussi J. MARENBON, *From the circle of Alcuin to the School of Auxerre*, Cambridge, 1981, p. 78-83.

est traitée. Plusieurs pages du premier livre du *Periphyseon*[3], l'œuvre majeure d'Érigène qui propose un vaste système néoplatonicien, sont consacrées au rapport entre *ousia* et corps[4]. Au fil du dialogue entre le maître et l'élève – le *Periphyseon* est en effet, selon l'usage néoplatonicien[5], un dialogue entre un maître nourricier et son disciple – Érigène réfute, par une série de syllogismes, la thèse de l'identité entre *ousia* et corps. En un deuxième temps, grâce à une analyse de la différence ontologique entre les corps géométriques et les corps naturels, Érigène insiste sur la dépendance ontologique des corps existants à l'égard de l'*ousia*[6] qui les fait être. Mais cette vision limitée du rôle de l'*ousia* comme suppôt substantiel sera complétée; car si l'*ousia* est bien le principe d'être de la réalité, elle donne aux entités bien plus que la subsistance, elle leur donne leur nature. Le rapport entre corps et *ousia* se précise alors davantage: nous sommes notre substance, mais nous ne sommes pas notre corps, il *est nôtre*. Plus généralement, le but d'Érigène est d'insister sur l'importance de la part intelligible de la réa-

3 Pour une présentation générale de l'érigénisme, cf. entre autres R. ROQUES, « Remarques sur la signification de Jean Scot Érigène », in AAVV, *Miscellanea André Combes*, I. Rome-Paris, 1967, p. 245-329.

4 Sur la question du statut du monde sensible chez Érigène, cf. A. WOHLMAN, « L'ontologie du sensible dans la philosophie de Jean Scot Érigène », *Revue Thomiste,* 83 (1983), p. 558-582; cf. aussi C. RICCATI, *Processio et explicatio. La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues,* Naples, 1983.

5 Philippe Hoffmann donne une description de la pédagogie néoplatonicienne qui s'applique parfaitement au cas du *Periphyseon* : « Plusieurs textes font apparaître une théorie du lien pédagogique et de la *dignité professorale*, en vertu de laquelle le philosophe-professeur est une image humaine de la bonté du premier principe. [...] Les étudiants doivent être *affectivement* stimulés et *intellectuellement* guidés par un maître dont la sollicitude pédagogique est une imitation de la providence démiurgique et un moyen pour lui (comme pour eux) de réaliser l'ὁμοίωσις θεῷ. La relation pédagogique est en effet pour les néoplatoniciens – comme pour les Anciens – une relation essentiellement dissymétrique et hiérarchique : les enseignés (ou étudiants) sont des « âmes imparfaites » que des âmes plus parfaites, qui ont déjà contemplé la vérité, conduisent à plus de « perfection » éthique et scientifique », cf. P. HOFFMANN, « La fonction des prologues exégétiques dans la pensée pédagogique néoplatonicienne », in J.-D. DUBOIS et B. ROUSSEL (dir.), *Entrer en matière. Les prologues,* Paris, 1998, p. 229.

6 L'*ousia* dont nous parlons ici est à comprendre non pas comme une substance individuelle, mais comme ce qu'Érigène appelle l'*essentia generalis*, l'essence unique et universelle de tous les existants, la réalité la plus générale, le genre suprême dont tout dépend. Il s'agit du *genus generalissimum* unique qui est au sommet de l'arbre de Porphyre.

lité, pour ne pas surestimer, ce que fait l'opinion commune, la part corporelle.

La terminologie et l'esprit dans lesquels Érigène formule ses recherches sur le corps et l'*ousia* sont fournis non par la *Métaphysique* d'Aristote, qu'il ne pouvait pas, comme penseur du haut Moyen âge, connaître, mais par l'ensemble des écrits qui forment le corpus de la *logica vetus*[7]. Le texte le plus influent est sans conteste les *Categoriae decem*[8], une paraphrase des *Catégories* émanant du cercle latin de Themistius, mais que les auteurs du Moyen âge attribuaient à Augustin. C'est de cette *paraphrasis themistiana* que provient notamment l'expression fréquente chez Érigène de «corps naturel». La réflexion sur le corps s'insère dans le premier livre du *Periphyseon*, celui consacré à la doctrine aristotélicienne des catégories, telle qu'elle est transmise par les *Categoriae decem*. Traitant de la question récurrente durant le haut Moyen âge de la *praedicatio in divinis*[9], c'est-à-dire de l'application des catégories à Dieu, ce premier livre est l'occasion d'un travail d'ontologie catégoriale, mais aussi de l'affirmation de l'impossibilité de la prédication des catégories du sensible corporel aux réalités divines.

7 Sur la périodisation des âges métaphysiques du Moyen âge grâce à l'histoire des corpus, cf. A. DE LIBERA, «Genèse et structure des métaphysiques médiévales», in J.-M. NARBONNE et L. LANGLOIS (dir.), *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux,* Paris-Québec, 1999, p. 159-181. La *Logica vetus*, à l'époque carolingienne, est composée des *Categoriae decem* – texte faussement attribué à Augustin et qui s'est substitué aux *Catégories* d'Aristote –, du *De Interpretatione* du Stagirite, de l'*Isagoge* de Porphyre, des *Topica* de Cicéron, du *Peri Hermeneias* d'Apulée et des écrits de Martianus Capella (*De Nuptiis Philologiae et Mercurii*), de Cassiodore (*Institutiones*), et d'Isidore de Séville (*Etymologiae*). La diffusion des commentaires de Boèce est difficile à préciser; on admet généralement que les commentaires sur le *De Interpretatione* et sur l'*Isagoge* ont circulé, mais pas celui sur les *Catégories*. Sur ce point, cf. G. D'ONOFRIO, «*Disputandi Disciplina*. Procédés dialectiques et *Logica vetus* dans le langage philosophique de Jean Scot», in G.-H. ALLARD (dir.), *Jean Scot écrivain,* Montréal-Paris, 1986, p. 229-263.

8 Sur les *Categoriae decem* comme source d'Érigène, voir J. MARENBON, «John Scottus and the Categoriae decem», in W. BEIERWALTES (dir.), *Eriugena. Studien zu seinen Quellen*, Heidelberg, 1980, p. 117-134.

9 Une analyse de la réponse érigénienne à la question de la *praedicatio in divinis* est donnée dans D. J. O'MEARA, «The Problem of Speaking about God in John Scottus Eriugena», in U.-R. BLUMENTHAL (dir.), *Carolingian Essays,* Washington, 1983, p. 151-167.

Érigène aborde la question du corps par un biais inattendu. Il veut réfuter « les gens qui postulent que le corps et l'essence du corps ne se distinguent en rien, en se trompant au point de croire sans le moindre doute que la substance elle-même est corporelle, visible et tangible » (489 B)[10]. La polémique est, du moins quant à son origine, anti-stoïcienne[11]. Érigène s'en prend à la conception selon laquelle seuls les corps sont véritablement et n'est réel que ce qui a un corps, ainsi qu'à une reformulation de la doctrine des genres où la substance dépend du corps. Outre l'impossible conciliation entre l'univers stoïcien exclusivement peuplé de choses particulières et le primat érigénien accordé à l'universel, le danger que voit Jean Scot dans l'absence de distinction entre corps et essence d'un corps[12] est celui de prédiquer de la substance les caractéristiques du corps : or l'*ousia* ne peut en aucun cas être perceptible par les sens; au contraire, pour Érigène, grand lecteur du Pseudo-Denys et donc par son intermédiaire de Proclus, l'*ousia* est fondamentalement invisible et intangible. C'est un reproche similaire qu'Érigène adresse, par l'entremise du disciple, à l'usage commun : négliger, voire oublier l'intelligible. Le disciple s'étonne « que l'on en soit arrivé dans l'usage courant de la vie quotidienne humaine [...] à

10 *Periphyseon* 489 B : « Sed aduersus eos qui non aliud esse corpus et aliud corporis essentiam putant, in tantum seducti ut ipsam substantiam corpoream esse uisibilemque atque tractabilem non dubitent, quaedam breviter dicenda esse arbitrior ». Les citations latines du *Periphyseon* sont extraites de l'édition critique d'E. JEAUNEAU (*CCCM* 161, 162, 163 et 164). Les traductions françaises sont à l'origine celles de F. BERTIN (Paris, 1995 et 2000), nous les avons cependant souvent modifiées.

11 Sur cette conception stoïcienne : voir notamment ALEXANDRE D'APHRODISE, *in Top.* 301 (SVF II, 329) : « Mais ils voudraient échapper à la difficulté en légiférant pour leur propre compte, et en décidant que "existant" se dit seulement des corps ». Cf. aussi les témoignages rapportés par PLOTIN, *Enn.* II, 4, 1 (SVF II, 320) : σώματα μόνον τὰ ὄντα εἶναι et par PLUTARQUE, *de Comm. Not.* 30, p. 1073 D (SVF II, 525) : ὄντα γὰρ μόνα τὰ σώματα. Une thèse proche a été défendue, chez les Latins, par CICERON (*Topica* 5.27) lorsqu'il distingue les *res quae sunt* et les *res quae intelliguntur*. Ne sont véritablement que les êtres concrets à la différence des entités abstraites privées de réalité matérielle, ou, selon l'expression de Cicéron, *quibus nullum subest corpus*. À l'être véritable et substantiel des corps, il oppose l'être fictif des notions.

12 Sur la distinction entre corps et substance du corps dans le stoïcisme, voir notamment le fragment 28 C de A. A. LONG et D. N. SEDLEY, *The Hellenistics Philosophers. Volume 2, Greek and Latin texts,* Cambridge, 1987, p. 171.

croire que l'*ousia* n'est rien d'autre que ce corps visible et tangible» (480 A)[13].

Jean Scot va donc dans un premier temps réfuter la thèse de l'identité du corps et de l'*ousia,* rompant par là même avec une certaine conception de l'être[14]. Pour Érigène, un corps matériel ne peut être une *ousia*, et l'*ousia* ne peut être un corps. Il va donc utiliser selon l'expression de 489 C «quelques uns des nombreux syllogismes de la dialectique». Deux des arguments de Jean Scot sont particulièrement intéressants, car ils reposent sur son réalisme radical[15].

Le refus de la corporéité de l'*ousia*

Les premiers arguments se basent sur la corruptibilité[16] et la composition[17]. Comme l'*ousia* est incorruptible et simple, elle ne peut en aucun

13 *Periphyseon* 480 A : «Sed ualde miror cur in communem usum humanae uitae peruenit ut [...] quemadmodum nil aliud esse aestimat OYCIAN praeter hoc corpus uisibile atque tangibile».

14 La liaison *substantia-corpus* constitue l'un des traits essentiels de l'appréhension romano-stoïcienne de l'être, comme l'a bien montré J.-F. Courtine; manifeste chez Cicéron, cette conception de l'être comme substantialité, corporéité, substrat matériel, va subir une première critique dans le *Liber de Definitionibus* de Marius Victorinus pour qui «toutes les choses, qu'elles soient avec ou sans corps, sont à ranger sous un seul chef générique», celui de l'être, c'est-à-dire de la substantialité. Érigène poursuit cet effort de dissociation entre corporéité et substantialité, car pour lui c'est la présence de l'*ousia* et non la corporéité qui détermine l'être véritable, et cette présence ne concerne pas que les seuls individus corporés mais – et c'est un postulat fort du réalisme érigénien – chacune des subdivisions de l'*ousia* (genres, espèces, individus).
Sur la conception romaine de l'être et l'histoire des termes *substantia* et *essentia*, cf. J.-F. COURTINE, «Note complémentaire pour l'histoire du vocabulaire de l'être. Les traductions latines d'ΟΥΣΙΑ et la compréhension romano-stoïcienne de l'être» in P. AUBENQUE (dir.), *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Paris, 1980, p. 33-87.

15 L'une des affirmations les plus nettes de ce réalisme se trouve en 479 C : «Car si les genres, les espèces et les individus subsistent et continuent à subsister, c'est parce qu'un suppôt indivisible leur inhère, suppôt qui ne peut ni se corrompre, ni s'anéantir».

16 491 A : «Toute *ousia* est incorruptible; or rien d'incorruptible n'est un corps matériel : donc aucune *ousia* n'est un corps matériel».

cas être un corps matériel. Érigène avance alors un troisième syllogisme: «Tous les hommes ont une seule et même *ousia*, car tous les hommes participent à une essence identique; et puisque l'*ousia* est commune à tous les hommes, elle n'est donc le propre d'aucun homme; en revanche, le corps n'est pas commun à tous les hommes car chaque homme possède son propre corps: l'*ousia* ne peut donc pas à la fois être commune et être un corps; or l'*ousia* est commune: donc l'*ousia* n'est pas un corps» (491 AB)[18]. Les postulats ontologiques de ce syllogisme sont considérables: c'est le réalisme radical de Jean Scot qui est ici invoqué. L'affirmation de l'unicité de l'*ousia* des hommes est souvent réitérée dans le *Periphyseon*. Érigène est un réaliste convaincu, un défenseur de l'existence réelle des genres et des espèces, au travers de leur présence complète, totale, indivise et simultanée dans chacune de leurs subdivisions.

Le réalisme de Jean Scot repose sur la théorie boécienne du genre qui postule l'immanence complète et simultanée du genre dans chacune de ses espèces. Érigène reprend probablement cette conception au second commentaire de Boèce à l'*Isagoge* qui stipule que le genre est tout entier en chacune de ses subdivisions et, qu'à la fois, il peut constituer et former la substance des entités auxquelles il est commun[19]. C'est cette théorie du genre qui sera le pivot de l'argumentation d'Érigène. En 492 A, il réfute l'identité entre corps et *ousia*, par le biais de considérations touchant au mode d'être du genre dans ses subdivisions:

> On dispose d'un argument irréfutable qui nous permet de diagnostiquer que le corps se distingue de l'*ousia*: car l'*ousia* se subdivise en genres et en espèces, alors que le corps envisagé comme un tout est divisible dans ses parties. En outre, le corps ne subsiste comme un tout dans aucune de ses parties, car le corps envisagé comme un tout ne subsiste ni dans la tête ni dans les mains ni dans les pieds, et le corps est plus grand dans toutes ses parties prises ensemble, mais le

17 491 A: «Aucun corps qui se compose de forme et de matière n'est simple; or toute *ousia* est simple: donc aucun corps composé de forme et de matière n'est une *ousia*».

18 *Periphyseon* 491 AB: «Item omnium hominum una eademque OYCIA est: omnes enim unam participant essentiam ac per hoc, quia omnibus communis est, nullius proprie est. Corpus autem commune omnium hominum non est, nam unusquisque suum proprium possidet corpus. Non et OYCIA igitur communis est et corpus est; est autem communis; non est igitur corpus».

19 *In Porph.* (Schepss-Brandt 162:23 – 163:3): «Genus uero secundum nullum horum modum commune esse speciebus potest; nam ita commune esse debet, ut et totum sit in singulis et uno tempore et eorum quorum commune est, constituere ualeat et formare substantiam».

corps est plus petit dans chacune de ses parties prises séparément. En revanche l'*ousia* est tout entière dans chacune de ses formes et de ses espèces, et l'*ousia* n'est ni plus grande dans toutes prises ensemble, ni plus petite dans chacune d'elles prise séparément. Car l'*ousia* n'est pas plus grande dans le genre généralissime que dans l'espèce spécialissime, ni plus petite dans l'espèce spécialissime que dans le genre généralissime. Et, pour recourir à des exemples concrets, l'*ousia* n'est pas plus grande dans tous les hommes que dans un seul homme, ni plus petite dans un seul homme que dans tous les hommes (491 D – 492 A)[20].

Érigène refuse une approche méréologique de l'*ousia*. Si l'on peut penser le corps sur le mode d'un rapport entre un tout et ses parties, l'*ousia* ne peut se penser méréologiquement. Le rapport de l'*ousia* à ses subdivisions – genres, espèces, individus – est celui de la présence complète, entière et simultanée. L'*ousia* est présente indivise dans chaque membre de l'arbre de Porphyre. Car bien que l'*ousia* soit divisible logiquement dans ses genres, ses espèces, ses individus, elle reste néanmoins indivisible en vertu de sa nature propre et elle n'est jamais divisible concrètement par aucun acte ni par aucune opération. Car, comme le dit Érigène en 492 BC, «l'*ousia* subsiste éternellement et d'une façon immuable tout entière, en même temps et toujours dans chacune de ses subdivisions».

Le refus de la corporalité de l'*ousia* est lié dans la métaphysique érigénienne au rôle qui incombe à l'*ousia*. Cause des corps sensibles auxquels elle donne la subsistance, l'*ousia* générale ne peut être corporelle, car pour Érigène, une vraie cause ne peut être qu'un principe intelligible. Une cause est ontologiquement et axiologiquement supérieure aux individus qui dépendent d'elle et qui lui sont redevables du fait d'être ce qu'ils sont, or un corps corruptible ne peut être cause de rien[21].

20 *Periphyseon* 491 D-492 A : « Maximum itaque argumentum est, ex quo dinoscitur aliud esse corpus aliud OYCIAN. Nam OYCIA in genera et species diuiditur, corpus uero ueluti totum quoddam in partes separatur. Item corpus in partibus suis totum non est. In capite enim seu manibus pedibusque totum corpus non comprehenditur, et est maius in omnibus suis partibus simul, minus uero in singulis non simul. E contrario autem OYCIA tota in singulis suis formis speciebusque est, nec maior in omnibus simul collectis, nec minor in singulis a se inuicem diuisis. Non enim amplior est in generalissimo genere quam in specialissima specie, nec minor in specialissima specie quam in generalissimo genere. Et ut exemplis utamur, OYCIA non est maior in omnibus hominibus quam in uno homine, nec minor in uno homine quam in omnibus hominibus ».

21 C'est en Periphyseon 606 B qu'Érigène expose cette thèse selon laquelle un corps composé ne peut être une cause véritable. Pour une analyse de cette

L'*ousia* comme soutien ontologique[22]

Après avoir réfuté la thèse de l'identité entre corps et *ousia*, Érigène va insister sur le rôle ontologique de l'*ousia* comme principe et source de l'être des corps réels. Pour ce faire, il va construire une comparaison entre les corps naturels et les corps géométriques : un corps géométrique est composé d'une forme (figure) et d'une quantité (ligne, surface), alors qu'un corps naturel résulte de l'alliance entre l'*ousia,* une forme qualitative et une quantité matérielle. Ou comme le dit Érigène : « On peut discerner dans tous les corps naturels les trois propriétés suivantes : l'*ousia*, la quantité et la qualité. Mais l'*ousia* n'est jamais contemplable que par le seul entendement, car elle n'apparaît sous un mode visible en rien. En revanche la quantité et la qualité subsistent sous un mode invisible dans l'*ousia* avant de surgir sous un mode visible dans un *quantum* et dans un *quale* quand, une fois combinée l'une avec l'autre, elles composent un corps sensible » (495 C)[23].

Voyons le résultat de cette comparaison telle que l'expose le maître :

> Si donc les corps géométriques, que nous contemplons par le seul regard de notre esprit et que nous travaillons à construire à partir des seules représentations imaginaires de notre mémoire, subsistaient dans une *ousia* quelconque, ce seraient assurément des corps naturels et il n'y aurait alors plus la moindre différence entre les corps géométriques et les corps naturels. Mais en fait, puisque nous ne pouvons contempler les corps géométriques que par notre seul esprit, et puisque ces corps géométriques ne subsistent dans aucune *ousia* et qu'ils méritent donc à juste titre le nom de corps imaginaires, alors que les corps naturels sont des corps naturels précisément parce qu'ils subsistent dans leurs *ousiai* naturelles, c'est-à-dire dans leurs essences, sans lesquelles ces corps naturels ne peuvent être, ni être véritablement corps, – autrement, en effet, ils ne seraient pas au nombre des réalités naturelles (*in rebus naturalibus*) mais seulement

question et une présentation de la théorie érigénienne de la causalité, cf. C. ERISMANN, « *Causa essentialis*. De la cause comme principe dans la métaphysique de Jean Scot Érigène », in *Quaestio* 2 (2002), sous presse.

22 Sur le vocabulaire ontologique de Jean Scot, cf. C. MARTELLO, « Alle origini del lessico filosofico latino. ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ / substantia in Giovanni Scoto », in F. ROMANO, D. P. TAORMINA (dir.), *Hyparxis e hypostasis nel neoplatonismo,* Florence, 1994, p. 169-184.

23 *Periphyseon* 495 C : « Haec etenim tria in omnibus naturalibus inspiciuntur corporibus : OYCIA, quantitas, qualitas. Sed OYCIA solo semper intellectu cernitur, in nullo enim uisibiliter apparet; quantitas uero et qualitas ita inuisibiliter sunt in OYCIA ut in quantum et quale uisibiliter erumpant, dum corpus sensibile inter se coniunctae componunt ».

conçus par la raison –, on doit incontestablement en conclure qu'autre est le corps, autre l'*ousia*, puisque tantôt le corps est dépourvu d'*ousia,* tantôt le corps adhère à une *ousia* afin de devenir un corps réel, ne pouvant, sans elle, devenir réel mais consistant simplement en une figure produite par l'imagination; en revanche, l'*ousia* n'a en aucune façon besoin du corps pour être, puisqu'elle subsiste par elle-même (*quoniam per se ipsam subsistit).* (493 CD)[24]

Cette comparaison, même si elle sera reformulée et complétée, a l'avantage de bien mettre en lumière l'importance ontologique de l'*ousia*. En effet, un corps naturel n'est subsistant que grâce à l'*ousia*. L'*ousia* est le principe d'être de la réalité. Érigène pense le rapport entre l'*ousia* et la réalité comme celui entre la première des catégories, essence ou substance, et les neuf autres catégories accidentelles, c'est-à-dire sur le mode du soutien. La dépendance ontologique est claire : sans *ousia*, il n'y a pas de corps réel, en revanche l'*ousia* est autonome et ne requiert rien d'autre qu'elle-même pour subsister. Et Érigène peut ainsi conclure que, puisque le corps peut à la fois être, comme corps réel, associé à l'*ousia* et, comme corps géométrique produit par l'imagination, en être privé, le corps et l'*ousia* constituent des réalités bien différentes. Alors que le corps naturel subsiste car il est soutenu ontologiquement, *subesse* dans le latin de Jean Scot, par l'*ousia*[25], la figure géométrique n'a hypostase en rien. Ainsi compris, les deux mo-

24 *Periphyseon* 493 CD : « Si igitur geometrica corpora, quae solo animi contuitu contemplamur solisque memoriae imaginationibus fingere procuramus, in aliqua OYCIA subsistunt, profecto naturalia sunt, nullaque inter geometrica et naturalia corpora differentia est. Nunc uero quoniam geometrica corpora solo animo consideramus in nullaque OYCIA subsistunt atque ideo phantastica iure uocantur, naturalia uero corpora propterea naturalia sunt quoniam in naturalibus suis OYCIIC (id est essentiis) subsistunt et sine quibus esse non possunt ideoque uera sunt – alioqui non in rebus naturalibus sed sola ratione cogitarentur – profecto datur intelligi aliud esse corpus aliud OYCIA, quoniam corpus aliquando caret OYCIA aliquando adhaeret OYCIAE ut uerum sit, sine qua uerum fieri non potest, sed quadam imaginatione figuratum. OYCIA uero nullo modo corporis indiget ut sit, quoniam per se ipsam subsistit ».

25 Cf. 495 C : « Car si l'on a acquis la preuve rationnelle que le corps géométrique dont aucune *ousia* n'est le suppôt substantiel (*cui nulla subest OYCIA*), se compose seulement de la quantité de ses dimensions et de ses lignes ainsi que de sa forme qualitative à laquelle on donne le nom de figure : où est l'obstacle nous interdisant de dire que le corps naturel, lequel doit sa subsistance au pouvoir de l'*ousia*, qui lui sert de suppôt substantiel (*cui uirtus OYCIAE ad permanendum substat*), pour autant toutefois que le corps peut subsister, est produit par cette forme qui provient de la qualité combinée avec la quantité tirée de la matière ? ».

des d'être d'un corps sont soit de subsister en autre chose, c'est-à-dire en une *ousia* et d'être, de ce fait, un corps naturel, soit, en l'absence d'*ousia*, de n'être qu'une fiction dépourvue de subsistance.

Le pouvoir ontologique, Érigène parle de *uirtus*, de l'*ousia* par rapport aux corps est capital. L'*ousia* donne aux corps ce qu'ils ne peuvent trouver en eux-mêmes : la subsistance. Elle les fait être.

De la subsistance à l'essence

L'*ousia* soutient et supporte les corps naturels. L'*ousia* est dite cause constitutive (*constitutionis causa*, 497 A) du réel. Pour Jean Scot, une substance ne peut procéder d'une autre cause que de l'essence généralissime; il le précise en 605 AB : « Omnis substantia a generali essentia defluit ». À cette propriété, on doit en ajouter une autre : l'*ousia* est donatrice d'être, mais elle communique aussi la nature substantielle des étants. L'*ousia* est en effet l'origine des formes substantielles. Chaque corps participe d'une forme substantielle, d'une *ousiodes* – Érigène transpose en latin le terme grec. Ainsi le corps d'un homme participe de la forme humaine. Liée à l'existence des corps, l'*ousia* est bien plus la forme d'être de la réalité.

Érigène propose ensuite une grille d'analyse pour les individus qui permet de mieux comprendre le statut du corps. Pour chaque individu, on cherche à connaître trois propriétés :

> Ce que nous sommes substantiellement, ce qui nous appartient comme nôtre, ce qui nous environne. Nous sommes substantiellement notre propre substance, laquelle est une substance donatrice de vie et intelligible qui subsiste au-delà de notre corps et de tous ses sens, et au-delà de sa forme visible. Nous appartient comme nôtre, mais ce n'est pas nous, le corps qui nous est conjoint et qui se compose d'un *quantum* et d'un *quale* ainsi que de ses autres accidents, lequel est un corps sensible, soumis au changement, dissoluble et corruptible; et on peut affirmer en toute vérité que le corps est réductible aux organes et aux sièges des sens [...] Nous environnent toutes les données sensibles dont nous faisons usage, telles que les quatre éléments de ce monde et les corps composés de ces éléments » (497 CD)[26].

26 *Periphyseon* 497 CD : « Tria siquidem discrete debemus cognoscere siue de nobismet ipsis cogitantes siue de aliis animalibus : quid sumus, quid nostrum est, quid circa nos ? Nos sumus substantia nostra, quae uitalis atque intelligibilis est supra corpus omnesque eius sensus uisibilemque formam. Nostrum est, non autem nos, corpus quod nobis adhaeret quanto et quali caeterisque

Le corps résulte en effet d'un concours d'accidents. La création des corps procède selon l'expression de 620 C « per catholicorum elementorum in propria coitum ». Les individus considérés comme corps sont des agrégats d'éléments universaux; de même, considérés comme unités numériques, ils sont des rassemblements de propriétés universelles :

> Car les corps sont produits à partir des qualités et des quantités propres aux corps simples, qui demeurent invisibles et imperceptibles en eux-mêmes par nos sens, propriétés qualitatives et quantitatives auxquelles on donne le nom d'éléments, puisque les explorateurs de la nature nous affirment que c'est à partir d'un concours mutuel de ces éléments que sont composés tous les corps, et que c'est dans ces mêmes éléments que tous les corps doivent se décomposer, mais c'est aussi en eux que tous les corps doivent trouver leur préservation. Ils sont aussi communément appelés catholiques, c'est-à-dire universaux, car c'est à partir d'eux que les corps propres des substances individuelles ont été produits.[27] (664 A).

Érigène, pour sa conception des corps individuels, fusionne deux doctrines : la conception idéaliste de la matière transmise par le *de Hominis Opificio*[28] de Grégoire de Nysse et la définition porphyrienne de

accidentibus compositum, atque sensibile mutabile, solubile, corruptibile, nilque aliud esse uerissimum est dicere quam sensuum instrumenta uel sedes [...]. Circa nos sunt omnia sensibilia quibus utimur ut sunt quatuor mundi huius elementa corporaque ex eis composita ».

27 *Periphyseon* 664 A :« Ex qualitatibus enim et quantitatibus simplicium et inuisibilium corporum sensibusque incomprehensibilium efficiuntur. Quae propterea elementa uocantur, quoniam ex illorum concursu omnia corpora componi naturarum inquisitores aiunt, et in ea solui, et in eis saluari. Catholica quoque solent appellari, id est uniuersalia; ex ipsis siquidem propria singulorum corpora fiunt ».

28 Le *de Hominis Opificio* de GRÉGOIRE DE NYSSE, que Jean Scot connaît bien pour l'avoir traduit en latin, contient la thèse selon laquelle la rencontre de principes intelligibles produit la matière : « Comme il n'y a pas de corps, sans qu'il y ait en même temps couleur, forme extérieure, résistance, étendue, pesanteur et toutes les autres particularités, – attributs qui, pris à part, ne sont pas un corps, mais se sont révélés quelque chose d'autre – ainsi, à l'inverse, leur rencontre donne l'existence aux corps. Mais si la compréhension de chacune de ces propriétés est un " acte d'intelligence " et si la Divinité est aussi par nature une " substance intelligible ", il n'y a rien d'invraisemblable à ce que ces qualités soient des principes purement spirituels venant d'une nature incorporelle pour la production des corps : la nature spirituelle donne l'existence à des forces spirituelles et la rencontre de celles-ci donne naissance à la matière » (213 B-213 C, traduction de J. LAPLACE, Paris, 1944, p. 95). Une thèse proche se trouve chez PLOTIN, *Enn.* IV, 7, 7 et chez ORIGÈNE, *De Princ.*

l'individu comme ἄθροισμα ἰδιοτήτων comme faisceau unique de propriétés[29]. Le corps est un faisceau des accidents de l'*ousia*[30], c'est-à-dire de propriétés des neuf autres catégories. Comme les neuf catégories de l'accident s'agrègent à l'*ousia*, les propriétés accidentelles s'agrègent à la substance pour former un corps naturel[31]. C'est cet agrégat associé à l'*ousia* qui permet à un individu d'exister; les deux composantes sont nécessaires : nous avons vu que l'*ousia* assure la subsistance, mais l'ensemble des accidents, même si chacun pris isolément est contingent, est lui aussi une condition de l'existence sensible[32]. Défenseur d'une conception de l'individuation par les accidents[33] selon le modèle porphyro-boécien, Érigène limite celle-ci au strict plan matériel; la substance est commune aux différents membres d'un universel[34] qui est présent intégralement et simultanément en chacun d'eux. Seuls

IV, 4, 7. Sur cela, cf. le chapitre « Bodies as bundles of properties » du livre de R. SORABJI, *Matter, Space and Motion*, Ithaca-New York, 1988, p. 44-59.

29 PORPHYRE, *Isagoge* : « On appelle " individu " Socrate, et ce blanc-ci, et le fils de Sophronisque qui s'en vient (à condition que Sophronisque n'ait que Socrate pour fils). Ces [êtres] sont donc appelés " individus ", parce que chacun d'eux est constitué de caractères propres, dont le rassemblement ne saurait jamais se produire identiquement dans un autre : en effet les caractères propres de Socrate ne sauraient jamais se retrouver chez un autre être particulier, tandis que ceux de l'homme, je veux dire de l'homme commun, peuvent se retrouver chez plusieurs hommes, ou plutôt chez tous les hommes particuliers, en tant qu'hommes » (7 : 16-27; traduction A. DE LIBERA et A.-Ph. SEGONDS, Paris, 1998, p. 9). Sur la conception porphyrienne de l'individu, cf. R. CHIARADONNA, « La teoria dell'individuo in Porfirio e l'ΙΔΙΟΣΠΟΙΟΝ stoico », *Elenchos,* XXI (2000), p. 303-331.

30 Cf. entre autres, la formule de 502 A : *ex accidentium concursu corpora fieri.*

31 Selon *Periphyseon* 663 A, la production de la matière résulte d'un mélange de propriétés intelligibles les unes avec les autres. Le corps est ainsi produit : « Les quantités et les qualités sont incorporelles en elles-mêmes, mais, une fois combinées les unes avec les autres dans un composé homogène, ces quantités et ces qualités produisent la matière informe, laquelle après ajout des formes et des couleurs incorporelles, se module ensuite en des corps variés ».

32 *Periphyseon* 503 B : « Corpus autem subtractis accidentibus nullo modo per se subsistere potest quoniam nulla sui substantia fulcitur ».

33 Sur l'ensemble de la problématique de l'individuation chez Jean Scot, voir J. GRACIA, *Introduction to the Problem of individuation in the Early Middle Ages,* Munich-Vienne, 1984; p. 129-135.

34 En 703 AB, Érigène affirme l'unité de la forme substantielle : « Substantialis forma [...] in omnibus una eademque est, et in omnibus tota aequaliter, in nullis ullam varietatem uel dissimiludinem recipiens ».

les corps sont réellement individués. La seule chose qu'un individu a en propre est non pas sa substance qui est commune, mais son corps. Pierre et Paul ont la même substance, mais ils diffèrent par ce qu'ils ont en propre, cet agrégat de propriétés accidentelles qu'est leur corps. Dans une métaphysique de l'un, où l'unité absolue de l'essence générale est un postulat inconditionnel, l'individuation est restreinte au strict plan corporel. Substance et forme substantielle sont communes aux différents individus d'une même espèce; l'espèce exprime l'ensemble de l'être de ses individus. Rejetant tout particularisme ontologique, Érigène voit dans le corps, c'est-à-dire dans ce qui n'est pas de l'ordre de la substance, ce qui est individué et déterminé, ce que chaque individu a en propre.

Le texte érigénien est explicite, le corps est bien distinct de la substance de l'individu. Il n'est en aucun cas l'individu, il est ce qui lui appartient en propre. L'individu n'est pas son corps, il le possède. Le corps est d'une certaine façon l'intermédiaire entre la substance de l'individu et la réalité sensible.

Dans son analyse de la question du corps, Jean Scot privilégie l'aspect métaphysique. Ce choix est cohérent avec son projet philosophique d'ensemble : proposer un cadre conceptuel englobant pour analyser la réalité. L'*ousia* tient le premier rôle dans son dispositif. En effet, l'*ousia* porte ses subdivisions jusqu'à l'être. La réalité n'est rien d'autre que le déploiement ontologique processif de la structure logique de l'arbre de Porphyre. Ce déploiement de l'*ousia* s'étend des genres génériques jusqu'aux individus corporés. Les corps naturels individuels, terme de cette réalité hiérarchique où prime l'universel, ne sont existants que par le soutien ontologique de l'*ousia*. Mais le corps est séparé de l'essence, il n'a nullement le statut de réalité première et encore moins le monopole de la subsistance. Bien au contraire, il est second. Ontologiquement, il dépend de l'*ousia* quant à sa subsistance. Et dans l'analyse d'un individu, il n'est que deuxième, il n'est pas l'individu, il lui appartient en propre. Le corporel visible, tangible et perceptible par les sens est relégué par Jean Scot. Ardent défenseur de la transcendance du sensible, Érigène promeut au premier plan l'*ousia*, l'essence de toutes choses, que l'on ne peut ni voir, ni toucher, ni même connaître. Le corporel bien loin d'être essentiel, n'est que le fruit de la rencontre chaque fois unique des accidents, un *concursum accidentium*.

Plus fondamentalement, le corps ne peut être valorisé dans la métaphysique de Jean Scot, car il est l'entité la plus particularisée, la plus individuée, ce que l'individu a en propre. Or Érigène dans son système

accorde un primat inconditionnel à l'universel[35]. Comme, pour le maître irlandais, plus l'universel est déterminé et particularisé, moins il est universel, c'est-à-dire que tout ajout de détermination est non un gain de forme, mais bien au contraire, une perte d'universalité, une perte d'être; l'entité la plus individuée ne peut donc être que l'entité la plus ontologiquement déficiente. Ainsi compris, le corps est ontologiquement dépendant, il n'est pas autonome et nécessite le secours de l'*ousia* pour subsister. Il est quant à sa composition le résultat de la réunion de propriétés accidentelles; et quant à sa place dans la hiérarchie ontologique de la réalité représentée comme un arbre de Porphyre, c'est-à-dire comme une descente divisive du plus universel au plus particulier, souvent décrite par Jean Scot comme une chute de l'un dans le multiple, du principe intelligible dans la matière, le corps est plus bas que le dernier échelon; il n'est même pas ce dernier degré, celui des individus, car Érigène rejette, nous l'avons vu, l'identité entre substance et corps, un individu étant sa substance uniquement; le corps n'est donc que ce que les individus ont en propre.

La conception érigénienne du corps ne repose donc ni sur un rejet moral de la chair, ni sur un mépris platonicien du corporel, mais découle de sa vision métaphysique du monde; elle en est la conséquence logique[36].

35 La position érigénienne est en accord complet avec le néoplatonisme grec pour qui le particulier sensible est le bas d'une hiérarchie où prime l'universel intelligible. Sur ce point, cf. I. HADOT, « Aristote dans l'enseignement philosophique néoplatonicien », in *Revue de Théologie et de Philosophie*, 124 (1992), p. 412 : « Plus une entité a le caractère de principe, plus elle est générale et universelle et plus elle est générale, plus elle est " intelligible " et éloignée de tout sensible. Tout ce qui est particulier est inférieur à ce qui est universel, et τὰ μερικὰ tout court désigne en général ce qui se place au plus bas de l'échelle ontologique et qui, par ce fait même, n'est pas connaissable par la science mais par l'opinion ».

36 Je tiens à remercier chaleureusement Alain de Libera, Dominic O'Meara et Michael Esfeld pour leurs précieuses remarques. Ce travail est réalisé dans le cadre du projet de recherche IRIS NSS « Les catégories dans les sciences de l'homme » dirigé par les professeurs A. Neschke et J. Barnes.