
TRANSYLVANIAN REVIEW

Vol. XXI, Supplement No. 4, 2012

History, Philosophy and Politics (10th–21th Centuries)

Edited by
DANIELA MĂRZA • LIANA LĂPĂDATU

ROMANIAN ACADEMY

Chairman:
Academician **Ionel Haiduc**

CENTER FOR TRANSYLVANIAN STUDIES

Director:
Academician
Prof. **Ioan-Aurel Pop**, Ph.D.

Publication indexed and abstracted in the
Thomson Reuters Social Sciences Citation Index®
and in Arts & Humanities Citation Index®,
and included in EBSCO's library products.

On the cover:
Densuş (Hunedoara county),
Orthodox church, 13th century, general view,
photo by ŞTEFAN SOCACIU

Printed in Romania by Color Print Zalău
66, 22 Decembrie 1989 St.,
Zalău 450031, Romania
Tel. (0040)260-660598;
(0040)260-661752



www.colorprint.ro

Transylvanian Review continues the tradition of **Revue de Transylvanie**, founded by Silviu Dragomir, which was published in Cluj and then in Sibiu between 1934 and 1944.

Transylvanian Review is published 4 times a year by the **Center for Transylvanian Studies** and the **Romanian Academy**.

EDITORIAL BOARD

CESARE ALZATI, Ph.D.

Facoltà di Scienze della Formazione, Istituto di Storia Moderna e Contemporanea, Università Cattolica, Milan, Italy
HORST FASSEL, Ph.D.

Institut für donauschwäbische Geschichte und Landeskunde, Tübingen, Germany
KONRAD GÜNDISCH, Ph.D.

Bundesinstitut für Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa, Oldenburg, Germany
HARALD HEPPNER, Ph.D.

Institut für Geschichte, Graz, Austria
PAUL E. MICHELSON, Ph.D.

Huntington University, Indiana, USA
ALEXANDRU ZUB, Ph.D.

Chairman of the History Section of the Romanian Academy, Director of the A. D. Xenopol Institute of History, Jassy, Romania

EDITORIAL STAFF

Ioan-Aurel Pop	Rudolf Gräf
Nicolae Bocşan	Virgil Leon
Ioan Bolovan	Daniela Mârza
Raveca Divricean	Alexandru Simon
Maria Ghitta	

Translated by

Bogdan Aldea—English
Liana Lăpădatu—French

Desktop Publishing

Edith Fogarasi
Cosmina Varga

Correspondence, manuscripts and books should be sent to: **Transylvanian Review, Centrul de Studii Transilvane** (Center for Transylvanian Studies) 12–14 Mihail Kogălniceanu St., 400084 Cluj-Napoca, Romania.

All material copyright © 2012 by the Center for Transylvanian Studies and the Romanian Academy. Reproduction or use without written permission is prohibited.

cst@acad-cluj.ro
www.centruldestudiiitransilvane.ro

Contents

• Editor's Note	5
------------------------	---

• The Middle Ages: A Different Face	7
--	---

L'horizon des tombes à dépôt de cheval ou parties de cheval dans la région comprise entre le Bas-Danube, les Carpates Méridionales et Orientales et le Dniestr (X ^e -XIII ^e siècles)	9
--	---

Adrian Ioniță

Die Beziehungen zwischen Byzanz und dem Königreich Jerusalem am Beispiel des kaiserlichen Hofzeremoniells von Konstantinopel im 12. Jahrhundert	43
---	----

Vlad Sofronie

Notes on the Documentary Mention of Hațeg in June 19, 1278	53
--	----

Tudor Sălăgean

The Transylvanian Anthroponymy in the 13 th Century: Introductory Views	61
--	----

Victor V. Vizauer

<i>Payne's Universum</i> in The Graphic Collection of National History Museum of Transylvania Cluj-Napoca	73
---	----

Claudia M. Bonța

Représentations sociales, peurs et règlements de conflits : Les Roumains dans les chasses aux sorcières de Transylvanie (XVI ^e -XVIII ^e siècles)	85
--	----

Ioan Pop-Curșeu

• Ideologies: Between Philosophy and Theology	105
--	-----

<i>Quantum potest et eductio formarum</i> : L'analogie de réception dans le <i>Super Dionysium De divinis nominibus</i> , d'Albert le Grand	107
---	-----

Daniel Fărcaș

Berkeley's Argument for the Existence of God in the <i>Alciphron</i> dialogue	125
---	-----

Vlad Mureșan

Culianu and the European Philosophical Inheritance	131
--	-----

Liliana Sonea

Metaphysics According to Ion Petrovici	145
--	-----

Claudia Renata David

Is There a Political Pathology?	165
---------------------------------	-----

Ana-Maria Dragodan

Defining Populism and the Problem of Indeterminacy: Some Conceptual Considerations	175
--	-----

Camil-Alexandru Pârnu

• A World in Motion: Political Realities and International Relations	187
<hr/>	
Protectorates and International Guarantees in South-Eastern Europe (1774–1878)	189
Gheorghe Cliveti	
La genèse de la frontière sur le Prout : les négociations de Giurgiu et Bucarest (1811-1812)	201
Armand Goșu	
La modernité roumaine à l'âge de l'apprentissage politique	221
Raluca Alexandrescu	
The Modernization of Romania—A Success or a Failure?	245
Gheorghe Iacob	
Mining Labor Agreements in the Jiu Valley during the Interbellum Period	257
Mircea Baron and Oana Dobre-Baron	
Processes of Globalization and Sport Development	275
Jean Fircă	
• Cultural and Historical Diversity	289
<hr/>	
Das Wort als Transporteur eines autochthonen Bildes – kann „ <i>Pfanne</i> “ ins Rumänische eindeutig mit „ <i>Tigăie</i> “ übersetzt werden?	291
Annelore Mayer	
Die ungarische Geschichtsschreibung zur Zeit des Dualismus	301
Vilmos Erős	
Chanoines roumains dans les grandes universités européennes pendant la seconde moitié du XIX ^e siècle	317
Ioana Mihaela Bonda	
Matrimonial Behaviours of the Transylvanian Romanian Rural Elite (Second Half of the 19 th Century)	327
Daniela Deteșan	
Sergei Prokofiev: The Relationship between Music and Communist Ideology: Outline of a Typology	339
Florinela Popa	
The Paradigmatic Polyvalence of Romanian Historiography: Past and Present—Themes, Authors, Orientations	357
Stoica Lascu	
Producing and Consuming “Folklore”: Study of the Origins and Usage of Folklore as a Field of Media Culture in Post-Communist Romania	391
Corina Iosif	
Mixed Marriages in a Multiethnic and Multiconfessional Environment: A Case Study on the City of Cluj (1900-1939)	405
Ioan Bolovan	
Bogdan Crăciun	
Daniela Mărza	
• List of Authors	413
<hr/>	

Quantum potest et eductio formarum L'analogie de réception dans le *Super Dionysium* *De divinis nominibus*, d'Albert le Grand*

DANIEL FĂRCAȘ

LINFLUENCE DU *Livre des causes* sur la philosophie d'Albert le Grand est décelable avant la rédaction de son fameux commentaire *De causis et de processu universitatis* (1264). En ce qui concerne son *Super Dionysium De divinis nominibus* (1249-1250), ce commentaire atteste lui aussi la sympathie albertienne pour l'opuscule pseudo-aristotélicien. Ainsi, son œuvre est traversée d'un bout à l'autre par un intérêt particulier à l'égard de ce petit traité, étrange par son destin historique et par les mécompréhensions concernant son origine et son univers théorique. En quelque sorte, on pourrait affirmer que le système albertien est constitué en marge du néoplatonisme scolastique, qui est à son tour la résurgence du néoplatonisme historique (surtout de celui de Proclus). Et cela, en dépit du projet aristotélicien d'Albert le Grand. La raison en est connue et elle consiste dans la notoriété, à l'époque, du *Livre des causes*, de même que dans son destin interprétatif, qui a voulu qu'il soit attribué à Aristote. Cela conduit Albert vers une perception particulière de la philosophie d'Aristote, vers une compréhension de celle-ci filtrée par ce qu'il croit être la descendance intellectuelle véritable du philosophe de Stagire. Ainsi, « Albert néoplatonise sans le savoir », mais cette démarche est trop flagrante pour être contestée à peu près partout dans ses écrits, où le docteur dominicain se voit « aristotéliser le *Liber de causis*, pour trouver le vrai sens – théologique – du péripatétisme »¹. Tel est en grande partie le cas de traités comme *Super Dionysium De divinis nominibus*, du *De fato* et de la *Metaphysica*, dont ce dernier – commentaire de la *Métaphysique* d'Aristote² – est contemporain du *De causis*. Pour Albert, sa *Metaphysica* et son *De causis* étaient des commentaires donnés sur deux autorités philosophiques appartenant à un et seul

* This work was possible with the financial support of the Sectoral Operational Programme for Human Resources Development 2007-2013, co-financed by the European Social Fund, under the project number POSDRU/89/1.5/S/61104 with the title "Postdoctoral Programs for Sustainable Development in a Knowledge Based Society".

philosophe, comme s'il y avait un rapport spécial entre les deux textes (ou comme si la philosophie première d'Aristote devait trouver son complément théologique aristotélicien, de sorte que les deux commentaires soient chacun le supplément de l'autre, comme, à l'avis d'Albert, la *Métaphysique* et le *Livre des causes* seraient, dans le corpus aristotélicien, deux pièces constituanes d'une seule vision du monde). En dépit de la piste interprétative fautive en ce qui concerne l'origine de l'opuscule, ce qui reste extrêmement important, mises à part les conclusions albertiennes concernant la paternité des sources auxquels il puise, est le destin de son propre système et d'une idée qui connaîtra sa propre aventure historique chez ses successeurs — le problème de l'analogie.

1. La participation *quantum potest*

LE COMMENTAIRE albertien des *Noms divins* reste attaché à une conception néoplatonicienne de la participation (et de l'analogie), connu sous le nom de participation *quantum potest* : le supérieur fait part à l'inférieur de ses perfections, mais ce dernier n'en prend pas plus que sa capacité de recevoir lui permet. Cela explique la différence de degré entre les différents étants, situés à de divers niveaux sur l'échelle ontologique. Les perfections sont données généreusement et de façon égale à toutes les créatures. Ce n'est que leur capacité réceptrice qui fait la différence. La participation *quantum potest* apparaît à plusieurs reprises dans le commentaire albertien des *Noms divins*. D'ailleurs, la participation *quantum potest* est un des principes dirigeants de la doctrine des noms divins, dans le commentaire albertien. Il ne nous reste plus qu'à choisir, dans le but d'exemplification, quelques occurrences suggestives.

– I, 29-30. Comme principe général, Dieu est l'acte de chacune de ses créatures, mais sans qu'il s'y insère en tant que forme, mais parce qu'il est imité par les créatures selon leur propre mesure (*actus rerum (...) sicut id quod unumquodque imitatur; quantum potest*, cf. ad 4³). Ce principe est valable pour tous les niveaux ontologiques infra-divins, qui manifestent un degré plus ou moins important de puissance, à la différence de Dieu, qui est l'acte universel (*actus omnium*, cf. *arg.* 4⁴). Les paragraphes 29 et 30 du I^{er} chapitre du *Super Dionysium De divinis nominibus* mettent en question le problème de la participation *quantum potest* en relation avec le thème de l'éduction des formes. Aussi Albert fait-il la synthèse entre le modèle de participation puisé au *Livre des causes* (inspiré par Proclus, dont l'influence se fait ressentir dans le traité dionysien des *Noms divins*) et la doctrine aristotélicienne de l'éduction. D'ailleurs, dans le paragraphe 29 (qui présente les arguments pour et contre la thèse en discussion), la définition du *qui est* de la *Métaphysique*, XII, 6 (1071 b-1072 a) est complétée par le principe de la participation *quantum potest* (cf. *arg.* 4 : *ergo participatur ab omnibus secundum eorum proportionem*). Mais Albert s'explique (cf. *ad*

4^{um}) : il ne faut pas comprendre l'affirmation d'Aristote, à savoir que Dieu est l'acte de toutes les choses, au sens existentiel (donc au sens que Dieu serait l'acte de l'existence de la chose, à savoir comme une qualité existante de la chose créée même, par exemple comme sa forme), mais au sens qu'il est imité par toutes les choses, selon la capacité de chacune d'entre elles (*id quod unumquodque imitatur, quantum potest*). Par cette association d'idées, Albert attribue la participation *quantum potest* au Stagirite même. En effet, le Stagirite affirme dans le *De anima* que chaque chose participe à l'éternité et au divin selon sa propre capacité (tou= a|ei\ kai\ qei/ou mete/cwsin h(| = du/natai⁵). D'ailleurs, dans le *De causis*, Albert attribue à Aristote du *De anima* la participation *quantum potest*, qu'il combine encore une fois avec la terminologie aristotélicienne de l'acte et de la puissance :

*Et c'est ce que dit ARISTOTE, à savoir que « les actes des choses en acte sont dans les patients selon le mode de la puissance, et non seulement le mode des agents » [Et hoc est quod dicit ARISTOTELES, quod “actus activorum sunt in patientibus secundum modum patientium et non secundum modum agentium”]*⁶.

Cependant, le texte grec (identifié par Winfried Fauser), de même que la version latine du texte aristotélicien paraphrasé n'insistent pas sur la réception selon la capacité du récepteur, mais plutôt sur la présence de l'acte dans la réalité qui subit l'actualisation. Or, cette affirmation de la présence de l'acte dans la chose en puissance (et donc, en quelque sorte, de l'agent dans le patient) doit être rapportée plutôt à la doctrine de l'éduction des formes (thème aristotélicien, sans conteste). Ce glissement d'un problème à l'autre atteste combien ces deux thèmes sont liés dans l'univers conceptuel d'Albert le Grand, de même que la liaison existante, pour lui, entre les esprits philosophiques différents, comme celui du véritable Aristote et celui du *Livre des causes*. Ainsi, la démarche des paragraphes 29 et 30 du *Super Dionysium De divinis nominibus* (I^{er} livre) s'approche plutôt des propositions XXIII (XXIV), 176-177 du *Livre des causes*, qui font deux affirmations sur la cause première : d'abord, que la cause première est présente dans toutes les choses selon une disposition unique ; ensuite, que la réciproque n'est pas valable, à savoir toutes les choses n'existent pas dans la cause première selon une disposition unique et cela parce que chaque chose reçoit la cause première selon sa propre capacité. La source en est la proposition 142 des *Eléments de théologie*⁷ (« Tandis qu'à tous les êtres les dieux sont également présents, les êtres ne sont pas tous également présents aux dieux (...) »⁸) ; ces thèses communes au *Livre des causes* et au traité proclusien sont susceptible d'être interprétées conformément à l'esprit de la doctrine aristotélicienne de l'éduction des formes. Mais, ces thèses fondent ici plutôt la participation *quantum potest*, dans un cadre éminemment platonicien. Ainsi donc, c'est dans la proposition 142 des *Eléments de théologie* que Proclus s'applique à expliquer la diversité des choses qui participent à des principes identiques : il s'agit donc, en dernier ressort, d'une formulation néoplatonicienne de la relation entre l'archétype et l'ectype (entre l'Idée

et la chose). En bref, il y aurait deux alternatives : ou bien qu'elle soit déterminée par le participé, ou bien qu'elle relève du participant. Mais le participé divin est toujours égal et non-mélangé avec rien.

Reste donc que la diversité se tienne du seul côté du participant, que l'absence d'uniformité soit le fait de ces sujets et qu'ils se rendent diversement présents aux dieux selon la diversité des cas et leurs diversités propres⁹.

Cette liberté que se permet Albert le Grand, celle de passer d'une tradition à l'autre, de l'aristotélisme au néoplatonisme, des écrits du Stagirite au *Livre des causes*, témoigne de la conception albertienne de l'histoire de la philosophie et particulièrement du sens et du destin de l'aristotélisme, de même que de sa compréhension de ce qu'il croit être la descendance spirituelle d'Aristote, à savoir le péripatétisme. Autrement dit, le péripatétisme (tel qu'il est compris par Albert) n'est pas précisément l'aristotélisme d'Aristote. Ainsi, nous pouvons parler même d'un péripatétisme dionysien¹⁰.

– IV, 21 et 24. En traitant des anges et de leur immutabilité, le docteur colonais met en discussion le rapport entre la nature et la gloire. A cette occasion, il assimile la créature ou la nature créée à un habitus réceptif. Ainsi, toute nature est créée de telle manière qu'elle est susceptible d'être affectée par le mouvement (*mutatio*), à la différence de Dieu, qui n'est pas soumis aux changements. Ce mouvement est déterminé par la capacité réceptive, qui vise tantôt la gloire éternelle, tantôt le malheur :

ou bien elle se revêt avec la disposition de la gloire, selon sa capacité de participer à celle-ci (quantum participare ipsa potest), comme avec un nouveau manteau, ou bien avec la disposition du malheur, par le péché, comme avec un vieux manteau¹¹.

Par conséquent, la nature est disposée à la réception soit du bien ou de la gloire, soit du mal ou du péché, mais elle l'est toujours conformément à la mesure de sa propre capacité de réception (*quantum participare ipsa potest*). La solution du problème qu'il soulève dans ce paragraphe, dédié à la question sur la mutabilité ou l'immutabilité de l'ange, est que la nature, tant qu'elle se trouve sous la perfection de la gloire, ne change plus (*non ulterius mutatur*). L'ange est soumis au changement s'il n'est pas rendu stable par la gloire éternelle (*confirmatus per gloriam*), comme c'est le cas des anges déçus. Pour Albert, la capacité de réception introduit les deux concepts nécessaires de toute théorie de l'analogie : la similitude et la participation. De cette façon par exemple, les grâces des anges (*gratiae angelorum*) en général procèdent de la bonté divine pour réaliser la ressemblance des anges avec Dieu, « conformément à ce qu'ils reçoivent de lui » (*ad assimilationem ad deum secundum receptionem ab ipso*) ; les anges se laissent restaurer et allécher dans les grâces reçues de Dieu (*reficiuntur et delectantur in gratiis receptis a deo*)¹². Cette théorie de la donation est susceptible d'expliquer la situation de toutes les créatures, réceptives de par leur essence. C'est

par la donation que les étants situés de divers niveaux sur l'échelle ontologique ressemblent à Dieu ; cette ressemblance, plus ou moins évidente, est déterminée par leur capacité de réception.

Ainsi, l'interrogation concernant les anges constitue, pour Albert, l'occasion d'appliquer le principe de la participation *quantum potest* et donc l'analogie des récepteurs aux créatures vivantes. Le thème du *quantum potest* connaît sa version gnoséologique : l'opération divine est une, à savoir unique (*operatio divina est in virtute omnium una*), à cause de la perfection de son essence, qui n'est privée d'aucune raison des perfections, mais il lui correspond, dans l'âme humaine, une pluralité d'opérations (*producentur plura in anima*). Par conséquent, tandis que Dieu connaît toutes les choses par une seule idée (*una in se idea intelligit omnia*), tout intellect autre que l'intelligence divine qui reçoit la lumière de celle-ci (*in quo recipitur lumen intelligentiae*) connaît par une pluralité d'idées (*pluribus ideis*). Autrement dit, la compréhension plus ou moins adéquate des réalités divines est déterminée par la capacité de réception cognitive de chaque intellect¹³.

S'il est question de comparer entre eux l'ange et l'homme, il faut affirmer que, selon le don participé (qui est la lumière de l'intelligence divine), l'ange et l'homme sont égaux ; mais, selon le mode de participer, ils ne le seront jamais dans l'état présent de l'homme (*secundum statum viae*), car l'intellect humain est conditionné par l'espace et par le temps (et ainsi in connaît *in speculum et in aenigmate*, cf. Cor. 13:12). L'expression « conformément au mode de participer » (*quantum tamen ad modum participandi*) est reprise par une expression parallèle, « conformément au mode de percevoir » (*quoad modum percipiendi* : selon le mode de percevoir, l'âme humaine n'est pas l'image de Dieu)¹⁴. L'argumentation d'Albert est construite sur l'opposition entre la donation (divine) et la réception (dans la créature), entre l'unité de la vision divine et la pluralité à laquelle doit s'engager la connaissance humaine, entre les dons uniques participés par toutes les créatures et le mode de participer ou de percevoir. Il s'agit d'ailleurs de ce que l'Aquinat nomme respectivement la *res significata* et le *modus significandi* (précisons que ce *modus significandi* est, pour Albert, déterminé par la capacité de recevoir de la créature).

Ce décalage entre la donation divine (la procession ou le flux) et la réception (*quantum potest*), à savoir entre l'essence divine et la participation, détermine, chez Albert, l'individuation des niveaux ontologiques, qui sont différents, en dépit de l'unicité de la procession créatrice divine. Aussi l'homme n'est-il pas l'égal de l'ange et ne peut pas l'être dans l'état actuel (mais éventuellement *in patria*). De cette façon, bien que le thème néoplatonicien de l'Un puisse conduire Albert vers une théologie mystique de l'union, ce décalage entre la donation unique et le mode de réception assure la canonicité de sa position. A cet égard, le problème de l'Un platonicien influe sur la doctrine albertienne de l'univocité de l'analogie. Quant à Maître Eckhart, disciple supposé d'Albert au *studium generale* dominicain de Cologne, il se permet une expression théologique plus audacieuse. Pour lui, la connaissance et l'intellect unissent l'âme humaine à Dieu (*Predigt 6*) ; l'homme peut atteindre la béatitude dès

cette vie (« même ici, dans ce corps », cf. *Predigt 3* ; il peut même « en cette vie donner de la joie à ceux qui sont dans l'éternité », cf. *Predigt 6*) ; en cette vie, l'homme peut être égal à l'ange, qui est sans doute une image de Dieu plus proche de Dieu même, cependant, considérés en Dieu, l'âme humaine et l'ange sont égaux (« l'être et la connaissance sont tout un », cf. *Predigt 6*)¹⁵. Ce n'est seulement que « l'ange le plus élevé, l'âme et le moucheron ont un archétype identique en Dieu »¹⁶, ce que nous avons vu affirmer Albert aussi, mais, chez Eckhart, cette égalité est connue et exprimée non pas par le théologien ou par le philosophe, mais par l'homme détaché, qui peut regarder *en* Dieu (ainsi, « je suis bienheureux seulement parce que Dieu est intellect et que je le reconnais », cf. *Predigt 9*). En résumé, la théologie mystique efface le décalage entre la donation de Dieu et la réception par la créature ; elle constitue une manière d'éluider le *modus significandi* humain, conditionné par la capacité précaire de recevoir qui lui est propre.

En soulignant l'unicité de la donation divine, la simplicité de la vision céleste et l'unicité de l'idée par laquelle Dieu connaît les perfections par son essence, Albert donne le cadre théorique de l'*univocité d'analogie*. Sans doute le cadre du débat est-il platonicien et néoplatonicien. L'image du soleil de la *République* de Platon devient ici le symbole de l'unicité absolue de la cause divine, qui contient en lui toutes les idées des choses dans une unité parfaite (*causa plurimum in uno, sicut sol*¹⁷) et qui produit une seule lumière. La lumière unique devient le principe de la théophanie, qui fait du monde, avec chacune de ses créatures, le lieu privilégié de la manifestation de Dieu, une véritable « liturgie cosmique », selon l'expression de Hans-Urs von Balthasar. L'insistance sur l'unité et l'unicité de la cause première de même que sur l'unicité du flux lumineux divin suit la philosophie de Proclus, pour qui, tout bien est principe d'unité, tout ordre part d'une monade (mona/j), procède vers une multiplicité, pour que cette multiplicité se ramène en fin de compte à la monade même (cf. 21)¹⁸.

– IV, 129. Lorsqu'il s'agit du nom divin d'amour (*amor*), qui, pour le Pseudo-Denys¹⁹, signifie à la fois la relation amoureuse du Créateur (qui verse sa bonté sur tout ce qu'il crée, tout en restant séparé par rapport à sa création) avec la créature (qui tend aux réalités supérieures) et la relation mystique de l'âme qui s'unit avec Dieu (cf. la référence dionysienne à l'Épître paulinienne aux Galates 2:20 : « ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi »), Albert le Grand évite le thème de l'union mystique. L'extase (amoureuse) de Dieu et celle de la créature sont interprétées comme sortie-de-soi de Dieu dans l'acte de création, car Dieu donne l'être, et sortie-de-soi de la créature qui reçoit l'être, en devenant semblable à Dieu. La créature est de nouveau un *recipiens* qui reçoit le don divin de l'être. Le commentateur dominicain estime que Dieu s'abaisse (*deponitur*), à savoir qu'il se met dans une position inférieure (*infra se ponitur*), à l'extérieur de soi-même (*extra se ponens*), sans subir une diminution, car il reste en soi selon son essence (*in se super omnia*) :

*non au sens qu'il y aurait en lui un amoindrissement, mais puisque le récepteur ne reçoit rien (recipiens non recipit) de lui selon la noblesse, conformément à laquelle toutes les bontés se trouvent dans le Premier*²⁰.

L'expression *quantum potest* n'est pas employée ici, mais l'auteur insiste sur la réception de la créature, qui n'atteint pas la noblesse de l'essence divine. Ainsi, Albert évite de développer le thème de l'union mystique justement là où il pouvait le faire.

– V, 31-32. Pour cette ontologie hiérarchique de la participation *quantum potest*, l'exemple du soleil est très suggestif. Si Albert s'en sert, c'est parce que la lettre du texte dionysien l'impose (comme nous l'avons vu lors du commentaire de l'Aquinat de la même autorité), mais, de plus, il convient à son métaphysique de la lumière, où les perfections émanent de Dieu, qui les répand sur la créature, de façon que chacune puisse en prendre selon sa propre capacité, tout comme le soleil répand son rayon, de sorte que chaque créature en profite. Le « formalisme » qui est mis en avant par cette perspective court le risque du monisme (voire, de l'univocité). Albert en est conscient et cela est évident dans le 4^e argument du livre IV, 31²¹, qui met en discussion la manière dont la cause peut passer sa propre forme au causé, ce qui ferait que les causés participent à une forme commune (ainsi, le jour serait lumineux à cause du soleil, qui lui fait part de sa propre forme, qui est la lumière/*lux*). Albert rejette une telle accusation et affirme que les créatures participent à Dieu, grâce à son flux, selon leur capacité de réception, comme tout ce qui bénéficie de la lumière du soleil participe au soleil, grâce à son rayon, selon sa capacité de réception, sans assumer cependant l'essence ou la forme de celui-ci (*ad 4^{um}*)²². Ce n'est pas une forme unique qui émane de Dieu et qui est participée par toutes les créatures, et l'essence divine n'est pas donnée afin d'être participée par les créatures, mais il s'agit plutôt d'une similitude de son essence qui, bien qu'unique, est diversifiée par les récepteurs qui en participent. De cette manière, Albert prouve que Dieu est signifié de manière multiple (*deus multipliciter significatur*²³), formule qui rappelle l'impératif aristotélicien de la diversité catégoriale de l'être, contre l'univocité platonicienne : τὸ ὁ/ν λε/γεται πολλακῶς=j. C'est toujours contre l'univocité platonicienne qu'Albert refuse à l'être, première des choses créées, le statut ontologique de réalité subsistante à laquelle participeraient tous les étants :

*Cependant, il ne faut pas comprendre que l'être [premier] créé est l'Un qui possède l'être (unum habens esse) ni dans l'essence du Premier Principe ni dans son acheminement vers la chose (...), mais il a de l'être selon une troisième façon, dans la mesure où il est particularisé (particulatum) dans ceci ou dans cela*²⁴.

Ce n'est donc pas l'essence divine qui est transmise aux créatures, mais une similitude ou une image précaire de celle-ci et sa précarité est approfondie par sa diversification, déterminée par la diversité des récepteurs. Ainsi donc, lorsqu'on nomme Dieu à partir de ses créatures, on ne lui attribue pas les perfections divines acquises dans

la créature de façon essentielle, mais de façon causale (c'est-à-dire, dans la mesure où il est cause)²⁵.

La référence au *Livre des causes* est évidente ici (*Prima rerum creatarum est esse et non est ante ipsum creatum aliud*, cf. IV, 37). Le concept est utilisé ici au profit de la fameuse univocité d'analogie (*univocatio analogiae*) : les choses participent à la perfection de Dieu, mais chacune selon sa propre capacité (*quantum potest*), grâce à une impression unique (*impressio una*), individuée par les récepteurs. Il s'agit d'une impression unique selon la raison, non pas selon le nombre ; ou d'une similitude de l'essence divine, unique selon la raison, non pas numériquement. La raison commune ou l'intention commune déterminent l'attribution « univoque » de l'être à Dieu et aux créatures (*quantum ad intentionem essendi esse quidem unum est, et similiter refertur ad primum, quamvis non secundum quod est particulatum*²⁶). Or, l'être reçu selon l'intention commune de l'étant se rapporte à l'étant premier (*esse acceptum secundum intentionem commune entis, quod quidem per se refertur in ens primum, similiter se habet ad omnia existentia*²⁷). Cependant, comme nous avons vu insister Albert, cette intention commune n'est ni forme ni essence commune de Dieu et des créatures. En ce qui concerne l'individuation ou la particularisation de cette émanation, commune selon l'intention, elle se réalise selon la raison de chaque créature. Ainsi, l'univocité d'analogie se sert d'une suite de concepts distincts : raison commune, raison réalisée, suppôt (ou la créature même)²⁸. L'instance intermédiaire qui est, d'après le *Livre des causes*, l'être, première des choses créées, est mise dans une lumière nouvelle : cet être, qui est – selon l'opuscule en question – l'instrument de la création (*Verumtamen est creans intelligentiam absque medio et creans animam et naturam et reliquas res, mediante intelligentia*, cf. VIII (IX), 87), est considéré ici sous son aspect de raison commune ou d'intention commune. Interprétée ainsi, la thèse du *Livre des causes* ne contredit plus la thèse biblique de la création *ex nihilo*, opérée directement, sans un intermédiaire quelconque, par Dieu même.

2. *Eductio formarum vs. inductio formarum*

EN CE qui concerne les récepteurs, nous nous trouvons sans doute en présence de la théorie platonicienne de la composition, où une réalité transcendante est incarnée et déterminée selon la capacité de réception de la créature qui participe à celle-ci. Cependant, elle est dirigée par Albert le Grand contre la séparation des formes (des Idées) dans le platonisme, qui, selon Albert, ne pourraient pas exister en tant que telles, hors du suppôt qui les réalise. De plus, nous allons trouver en divers endroits du développement de son commentaire, des références au principe d'individuation par la matière d'Aristote (cette théorie étant empruntée au Stagirite à la fois par Albert et Thomas d'Aquin). L'être se laisse individuer et le principe d'individuation se trouve dans le récepteur. La théorie de l'éduction des formes dans la matière y trouve sa justification.

Or la composition engage la donation unique d'une réalité transcendante et la réception multiple des créatures, qui participent à cette réalité. L'insistance d'Albert le Grand sur la donation de l'être, première des choses créées (*esse creatum primum*), introduit la démarche dans le cadre de la philosophie de l'être : c'est l'être transcendantal qui est donné et son statut n'est pas comparable à celui des Idées platoniciennes ; l'être transcendantal n'est pas une des Idées platoniciennes séparées qui sont incarnées différemment par une multitude diverse de créatures. Voilà pourquoi l'être premier (*esse creatum primum*), l'Intelligence première, selon le *Livre des causes*, n'est pas une réalité une du point de vue numérique (*non est una numero*), à savoir elle n'est pas subsistante, mais elle est une seulement selon la raison (*una tantum ratione*)²⁹ ; il s'agit donc plutôt d'une intention commune de l'être (*intentionem communem entis*)³⁰. Ainsi, toute cette démarche trahit la préoccupation du Docteur universel de garder sa métaphysique dans les limites de l'esprit aristotélicien, qui n'admet pas la séparation des formes au-delà du suppôt dans lequel elles sont en acte. Par conséquent, il n'y est pas question d'une induction des formes (*inductio formarum*) dans la matière ou dans les choses matérielles. Si l'être premier n'est pas une subsistance selon la réalité (et son unité selon l'intention ou selon la raison ne le fait pas une subsistance), il actualise les formes qui sont dans la matière : c'est l'éduction des formes (*eductio formarum*). Aussi faut-il rapporter l'éduction des formes, doctrine fondamentale pour la métaphysique albertienne du flux, à la participation *quantum potest* et donc à l'analogie des récepteurs. En effet, l'actualisation des formes dans la matière est conditionnée par la réception de l'être divin, qui actualise les choses diversement, conformément à la capacité de réception de chacune.

Dans le *Super Dionysium...* (V, 32, ad 4^{um}), Albert se sert de l'autorité d'Avicenne afin d'argumenter que la participation *quantum potest* est le principe générateur de la diversité des choses, en dépit de l'unicité du participé ; de même, Albert insiste que, pour Avicenne, l'instance participée n'est pas une (au sens qu'elle serait une substance), mais elle est une comme un rayon (qui procède du soleil, lui, en vérité, une substance), ce qui explique d'ailleurs l'opposition entre l'unité de la donation et la diversité de la réception. Cependant, la participation *quantum potest* et l'analogie des récepteurs soulèvent des problèmes sérieux, qui relèvent encore du sujet de l'univocité et du platonisme et qui se rapportent parfois à la philosophie d'Avicenne même. Albert s'efforce de rejeter toutes ces théories, en les traitant comme des éléments d'une philosophie étrangère à l'esprit péripatéticien et inférieure à la celle d'Aristote. Mais c'est précisément dans la doctrine avicennienne de l'émanation que se trouve un tel danger, qu'Albert préfère imputer parfois aux *platonici*, afin de pouvoir revendiquer Avicenne pour la tradition péripatéticienne ; cette préoccupation est plus évidente dans le *De causis et de processu universitatis*³¹. Il ne pouvait faire autrement, autant que la philosophie d'Avicenne lui avait fourni des pièces importantes pour son propre système. De toute façon, le thème qui gêne le plus le discours albertien est la doctrine, finalement avicennienne, de Dieu Donateur des formes (*Dator formarum*). Sans doute cette doctrine relève-t-elle d'un certain platonisme du

système qui l'a promue, car elle soutient la séparation des formes, qui sont passées à la matière par une émanation. A cette théorie de l'induction des formes (*inductio formarum*), Albert oppose la théorie aristotélicienne de l'éduction des formes (*eductio formarum*)³². Dans l'acte de sa création, par l'émanation de sa lumière, Dieu ne passe pas une forme à la matière, comme il était du démiurge (*opifex*, cf. *Timée*, 28 a, 41 a, dans la traduction latine de Chalcidius) platonicien et du *Dator formarum* avicennien, mais il actualise la forme qui existe en puissance dans la matière. Dans le *Super Dionysium De divinis nominibus*, Albert attribue correctement la doctrine du Donateur des formes à Avicenne.

N'empêche qu'Albert veut se situer dans la descendance d'Avicenne, par sa métaphysique du flux (*fluxus*). Il veut se tenir à la partie positive de l'enseignement d'Avicenne, ce qui lui permet de considérer qu'« Avicenne est et reste un péripatéticien »³³. En critiquant l'avicennisme, Albert ne critique pas donc Avicenne, mais le détournement historique de sa doctrine, opéré par ses descendants. Cela explique la double attitude du docteur dominicain lorsqu'il est question d'Avicenne.

Un pareil paragraphe polémique sur la doctrine du Donateur des formes peut être retrouvé dans le livre I, 30, du commentaire albertien. La critique est dirigée explicitement contre Avicenne et, génériquement, contre les adeptes de la doctrine du Donateur des formes, doctrine que le Docteur universel résume ainsi :

*(...) la forme de chacun n'est rien d'autre que le rayon de l'intelligence ou de la cause première*³⁴.

Sans vouloir détourner subrepticement le texte qu'il commente, Albert avoue que les *Noms divins* paraissent plaider pour un tel point de vue. L'attitude du docteur dominicain est toute différente au V, 32, où le mot d'Avicenne (*sed radius eius fit in recipiente*) est utilisé comme argument pour la participation *quantum potest* et donc pour l'analogie des récepteurs. Quant au paragraphe en question (I, 30), le thème du Donateur des formes suscite une réplique urgente et claire de la part d'Albert :

*selon l'avis d'Aristote, (...) toutes les formes sont éduites de la puissance de la matière. Voilà pourquoi la forme par son essence n'est pas lumière incarnée de la cause première (...), mais la ressemblance de celle-ci, causée par celle-ci*³⁵.

Par conséquent, la participation *quantum potest* ne consiste pas dans la réception effective d'une forme, mais dans l'actualisation d'une forme qui existe en puissance dans la matière. Le docteur colonais distingue ainsi entre la lumière de la cause première et la similitude. Ainsi, la forme n'est pas la lumière (*lux*), incorporée dans la matière. La forme, inhérente à la matière, subit l'actualisation opérée par le rayon divin et cela selon la mesure du récepteur, qui devient ainsi, selon le cas, plus ou moins semblable à la cause première (*efficitur haec vel illa forma, secundum proportionem corporis recipientis radium magis accedens ad similitudinem causae primae*³⁶).

Autrement dit, le rayon divin est coulé sur toute créature, sans y être incorporé ; c'est-à-dire, chaque chose se lève, selon sa propre capacité, à une similitude plus ou moins adéquate de Dieu :

(...) le rayon divin resplendit au-dessus de toutes les choses qui existent, non comme s'il s'incarnerait en eux, mais dans la mesure où chaque chose se relève vers sa ressemblance tant qu'elle peut (quantum potest)³⁷.

En bref, la capacité de réception d'une certaine chose ne se réfère pas à une capacité d'acquérir une forme préexistante qui lui serait passée par une cause supérieure, mais de réaliser une similitude selon sa propre capacité.

La critique de la doctrine du Donateur des formes et l'option pour la théorie de l'éduction des formes ont leurs pendants gnoséologiques, car le Donateur avicennien des formes passe non seulement les formes à la matière, mais il passe également les formes cognitives aux intellects. Par contre, selon la gnoséologie aristotélicienne, la connaissance se réalise par l'espèce intelligible tirée des choses sensibles. Ainsi, la confrontation entre la théorie du Donateur des formes et celle de l'éduction des formes vaut la confrontation entre la gnoséologie de l'intuition intellectuelle et celle de l'intuition sensible. En effet, si les formes sont actualisées dans et à partir de la matière, les espèces (c'est-à-dire les formes éduites transposées dans l'âme) sont tirées par abstraction de leur existence sensible. Si la forme, telle qu'elle est en Dieu, ne peut pas être acquise selon sa perfection, mais uniquement selon la capacité de réception de chaque chose, qui en acquiert la similitude, de la même façon, la raison de la chose ne peut pas être connue telle qu'elle est à l'esprit de Dieu, mais selon qu'elle est participée par l'intelligence qui la retire de la matière où elle se trouve. L'espèce intelligible est participée par l'intellect humain *quantum potest*, non pas telle qu'elle existe pleinement en Dieu :

(...) notre science est causé par l'étant qui est à l'extérieur de l'âme (extra animam), qui imprime son intention à nos sens (in sensus), dont l'intellect abstrait les quiddités simples des choses tant qu'il peut (quantum potest) (...) ³⁸.

Par conséquent, la doctrine aristotélicienne de la connaissance par abstraction, à partir des données sensibles, est le pendant de la doctrine métaphysique de l'éduction des formes (en gnoséologie, l'abstraction des espèces intelligibles correspond, en ontologie, à l'éduction des formes). Aux antipodes de cette vision aristotélicienne de la connaissance et de l'existence, la doctrine « platonicienne » (selon Albert le Grand) de l'induction des formes a pour complément la théorie de l'induction des espèces cognitive à l'esprit de celui qui connaît, sans appel aux données sensibles. Selon certains philosophes, affirme Albert, les intelligences célestes sont causes des réalités sublunaires et elles connaissent ces réalités sans abstraction et sans conversion au phantasme, en général sans faire appel au monde sensible :

Mais, selon les PHILOSOPHES, qui affirment que les intelligences sont les moteurs des cieux, leur science est la cause des choses, comme la science pratique de l'artiste est la cause de l'art³⁹.

Selon Paul Simon, il y aurait Avicenne même qui est visé ici (*Metaphysica*, IX, 4) et le *Livre des causes*, qui affirme que toute intelligence connaît ce qui se trouve au-dessus d'elle, puisqu'elle reçoit les bontés de son supérieur, et ce qui est au-dessous d'elle en tant qu'elle est cause⁴⁰. Cette théorie convient également à Albert et ensuite à Thomas d'Aquin chaque fois quand il est question de la connaissance des anges, qui sont des intelligences pures et qui, par conséquent, ne puisent pas leur connaissance du monde matériel aux réalités sensibles mêmes :

et ainsi, nous disons que les anges, qui sont illuminés par Dieu connaissent les choses par les espèces des principes essentiels propres à la chose, qui sont dans la cause première comme dans leur propre cause⁴¹.

Il s'agit là de deux états différents de l'universel : *ante rem* et *in re*. Cette distinction explique comment Dieu connaît et crée les choses, comment les anges peuvent connaître les substances hylémorphiques sans abstraction, mais aussi comment, dans l'acte de création, il n'est pas besoin d'une induction des formes dans la matière, car la forme est déjà *in re*. En ce qui concerne la gnoséologie de l'abstraction, elle correspond bel et bien à la troisième hypostase de l'universel, à savoir *post rem*.

Dans une explication plus attentive de cette métaphysique lumineuse, Albert donne un compte-rendu plus clair de la question de l'éduction des formes. L'apparition d'une chose hylémorphique par la création implique la création d'une matière et d'une forme. Mais, le flux divin créateur ne transmet pas une forme préexistante à la matière qu'il crée, mais il crée aussi cette forme dans la matière. Pour cette raison, la création d'une chose vaut l'éduction de son propre forme, procès qui met la chose en acte :

[Dieu – n.n.D.F.] est la cause propre (causa propria) de la chose, car il éduit à l'être la chose toute entière, dont la matière est produite par l'efficacité de sa puissance effective et dont la forme flue (fluit) de lui vers la chose, de l'image de la chose qui est dans sa puissance cognitive⁴².

Les exemples de l'artiste et de l'art, de la maison dans l'esprit du constructeur et de la maison extérieure expliquent la situation de la raison (*ratio*) en Dieu et de la forme (*forma*) dans la matière.

En bref, la confrontation entre l'induction des formes, à savoir la doctrine du Donateur des formes, et l'éduction des formes est, en fin de compte, la confrontation entre la causalité platonicienne et la causalité propre à la philosophie du Stagirite. En concédant à la philosophie de l'émanation (quoique sans accepter la doctrine avicennienne du Donateur des formes) et en pratiquant la doctrine de l'éduction des

formes inspirée par Aristote, Albert puise à deux sources philosophiques. Tout en acceptant l'émanatisme (néo)platonicien, Albert refuse la doctrine avicennienne du Donateur des formes, parce qu'elle implique la séparation des formes, conception spécifique au platonisme (c'est d'ailleurs la raison pour laquelle Albert attribue très souvent cette doctrine à Platon, plutôt qu'à son *titulaire* historique, Avicenne) :

Ensuite, le séparé en tant que séparé ne relève pas de l'être de ce qui est fait. Puisqu'il ne relève point de l'être de ce qui est fait selon la puissance ou selon l'acte, il ne peut être le principe formel par aucune raison. Il est donc évident que les formes séparées ne peuvent pas être le principe de l'être⁴³.

Ainsi, la critique du Donateur des formes suit la critique aristotélicienne de la doctrine des Idées séparées de Platon. Cependant, l'émanatisme (néo)platonicien assumé avec l'exemplarisme et la participation *quantum potest* et l'*analogia receptionum* marque le système albertien. Or, l'éduction des formes constitue le contrepoids aristotélicien majeur du platonisme assumé par Albert, qui fait du récepteur même une cause. En effet, affirme Cornelio Fabro, « pour Platon seuls les intelligibles et les premières hypostases sont causes, le monde physique est uniquement réceptif. Pour Aristote la réalité physique, la nature, a ses principes intrinsèques propres de transmutation »⁴⁴. L'enjeu de la théorie de l'éduction des formes est précisément la présence des formes dans la matière en tant que causes des choses, actualisées par la cause première.

3. Conclusions

B IEN QU'APPAREMMENT antagonistes, les catégories de *quantum potest* (d'origine platonicienne) et d'*eductio formarum* (d'origine aristotélicienne) se croisent dans la pensée d'Albert le Grand, pour se mettre au service d'une philosophie que le Docteur universel voulait péripatéticienne. Si la participation *quantum potest* met en place, chez Albert le Grand, sa doctrine de l'analogie transcendante, comprise comme une analogie de réception (*analogia receptionum*) ou des récepteurs (*analogia recipientium*), l'éduction des formes ramène Albert dans le cadre d'une philosophie d'inspiration aristotélicienne, avec sa gnoséologie abstractive. En théologie, il lui correspond une épistémologie analogique fondée sur les vestiges de Dieu dans le monde créé. Ainsi, Albert le Grand tient en bride l'essor mystique que le côté néoplatonicien de sa pensée pourrait imprimer à sa théologie : il n'y a pas d'induction cognitive des formes ni d'intuition directe (comme pour les anges) et donc il n'y a pas de vision directe !

Mais, la participation *quantum potest* est un des éléments conceptuels qui aurait pu faire Albert développer une théologie mystique, mais Albert élude ce parcours,

qui sera celui de la Mystique Rhénane. Maître Eckhart reste fidèle à la doctrine d'inspiration aristotélicienne, soutenue par Albert, en critiquant la notion de *Dator formarum*⁴⁵, mais ne consent pas que la connaissance en temps et espace (*sub continuo et tempore*)⁴⁶ soit la seule connaissance accessible à l'homme, dans l'état de cette vie. Cette mutation est possible avec l'appui de la participation *quantum potest* et de la notion de récepteurs (*recipientes*), catégories à partir desquelles Eckhart développera une épistémologie théologique mystique, formulée souvent en termes topologiques. □

Notes

1. A. de Libera, *Métaphysique et noétique — Albert le Grand*, Paris, Vrin, 2005, p. 167.
2. En vérité, l'image du monde du *Livre des causes* est reprise, par Albert le Grand, dans sa *Metaphysica*, où il ajoute à la théorie de l'éduction des formes (thèse aristotélicienne) la distinction entre la cause première et l'esse, compris comme *causatum primum* et *intelligentia prima*, suivie par une *intelligentia secunda* etc. (cf. Albert le Grand, *Metaphysica*, II, Aschendorff, Monasterii Westfal., 1964, éd. B. Geyer, lib. XI, tract. 2, chap. 20, p. 507-509 ; voir surtout les p. 7-11 et 28-30, 508).
3. Albert le Grand, *Super Dionysium De divinis nominibus*, Aschendorff, Monasterii Westfal., 1972, éd. B. Geyer, I, 30, 8-10, p. 16.
4. *Ibidem*, I, 29, 70, p. 14.
5. Aristote, *De anima*, II, 4, 415 a 28-415 b 1 (sur ce sujet, cf. aussi A. Baumgarten (éd.), in Albert le Grand, *De fato*, Bucarest, Univers Enciclopedic, 2001, p. 86 (note 33)).
6. Albert le Grand, *De causis et de processu universitatis a prima causa*, Aschendorff, Monasterii Westfal., 1993, éd. W. Fauser, I, tract. 1, chap. 6, 63-66, p. 14. Selon l'éditeur W. Fauser, la référence précise du fragment aristotélicien cité serait le *De anima*, II, 2, 414 a 11-12 et 25-27.
7. Cf. le tableau des correspondances entre le *Livre des causes* et les « Eléments de théologie », proposé par P. Magnard, in P. Magnard, O. Boulnois, B. Pinchard, J.L. Solère, *La demeure de l'être — étude et traduction du « Liber de causis »*, Paris, Vrin, 1990.
8. Proclus, *Eléments de Théologie*, Paris, Aubier-Editions Montaigne, trad. J. Trouillard, 1965, prop. 142, p. 145.
9. *Ibidem*, prop. 142, p. 146.
10. Cf. A. de Libera, *Métaphysique et noétique — Albert le Grand*, Paris, Vrin, 2005, p. 333, 177. En effet, « le péripatétisme médiéval est solidaire d'un certain néoplatonisme, d'une harmonisation plus ou moins poussée de l'aristotélisme d'Aristote et de l'aristotélisme d'« Aristote » — le Pseudo-Aristote du *Livre des causes* et/ou de la *Théologie* » (p. 333).
11. Albert le Grand, *Super Dionysium De divinis nominibus*, IV, 21, 52-55, p. 128 : « vel induitur habitu gloriae, quantum participare ipsa potest, quasi novo amictu, vel habitu miseriae ex peccato quasi vetusto amictu ». La métaphore du manteau (*amictus*) est inspiré par l'Épître aux Hébreux 1:12 (cf. IV, 20, 19-24, p. 127).
12. *Ibidem*, IV, 19, 41-42 et 47-48, p. 126.
13. *Ibidem*, IV, 24, 48-54, p. 131 : « (...) non recipit illa secundum nobilitatem, qua sunt in primo, in quo propter simplicitatem summam sunt unum re in ipso ; in aliis autem (...)

- recipiuntur illa ut plura, non tantum in ratione, sed in re, sicut etiam deus una in se idea intelligit omnia, id vero in quo recipitur lumen intelligentiae, intelligit pluribus ideis habitualibus ».
14. *Ibidem*, IV, 24, 57-68, p. 131.
 15. Maître Eckhart, *Predigt 3 [Nunc scio vere]*, in *Sermons*, Paris, Seuil, vol. 1, 1974, trad. J. Ancelet-Hustache, I, p. 58-60; *Predigt 6 [Iusti vivunt in aeternum]*, trad. J. Ancelet-Hustache, I, p. 82.
 16. *Idem*, *Predigt 9 [Quasi stella matutina]*, trad. J. Ancelet-Hustache, I, p. 102.
 17. Albert le Grand, *Super Dionysium De divinis nominibus*, IV, 24, 30-31, p. 131.
 18. Proclus, *Eléments de Théologie*, Paris, Aubier-Editions Montaigne, trad. Jean Trouillard, 1965, prop. 13, p. 69, prop. 21, p. 75.
 19. Cf. Pseudo-Denys l'Aréopagite, *De divinis nominibus*, IV, 13, PG 3, 711 A-712 A ; d I, 215.
 20. Albert le Grand, *Super Dionysium De divinis nominibus*, IV, 129, 49-52, p. 221 : « *Et sic tractatus deponitur*, quasi infra se ponitur, non quod in ipso fiat aliqua minoratio, sed quia recipiens non recipit ab ipso secundum nobilitatem, secundum quam sunt bonitates in primo ». Le terme *deponitur* appartient au traducteur du traité dionysien, Jean le Sarrazin (IV, 13, PG 3, 711 A-712 A ; d I, 215), terme paraphrasé par Albert le Grand par l'expression périphrastique *infra se ponitur*. La traduction de Jean Scot Erigène emploie le verbe *deducitur*. Tous ces termes porte sur la manifestation de Dieu.
 21. Cf. *ibidem*, V, 31, 47-56, p. 321.
 22. *Ibidem*, V, 32, 50-59, p. 322 : « (...) similis modus est etiam de sole, quia, sicut dicit Avicenna in sua sufficientia, 'a sole non descendit aliquid unum' de substantia sua, 'sed radius eius fit in recipiente' et est diversus 'numero' in diversis recipientibus ; 'esset' tamen 'impressio una, si non variaretur recipiens'. Similiter etiam nihil essentiae divinae fluit ab ipsa, quod informet res, sed similitudo essentiae eius, quae quidem non est una numero in omnibus, sed est una tantum ratione ». Il s'agit de l'*esse creatum primum*, cf. *Supra*, V, 32, 17-18, p. 322.
 23. *Ibidem*, V, 31, 16-17, p. 321.
 24. *Ibidem*, V, 32, 32-37, p. 322 : « Non tamen est intelligendum quod esse creatum [primum] sit aliquid unum habens esse, nec in essentia primi principii nec in via veniendi ad res (...), sed habet esse tantum tertio modo, secundum quod est particulatum in hoc vel illo ». Tout le passage met en discussion l'*esse creatum primum* (cf. *supra*, V, 32, 17-18, p. 322).
 25. *Ibidem*, V, 32, 47-49, p. 322 : « (...) formatum non praedicatur de forma essentialiter, sed causaliter ».
 26. *Ibidem*, V, 32, 69-70, p. 322.
 27. *Ibidem*, V, 32, 74-77, p. 322.
 28. Sur ce problème, cf. F. Ruello, « Le commentaire du *Divinis Nominibus* de Denys par Albert le Grand — Problèmes de méthode », in *Archives de la philosophie*, 43 (3)/1980, p. 607.
 29. Albert le Grand, *Super Dionysium De divinis nominibus*, V, 32, 56-59, p. 322 ; *Ibidem*, V, 32, 32-38, p. 322.
 30. *Ibidem*, V, 32, 75, p. 322.
 31. L'attribution de la doctrine du *Dator formarum* aux platoniciens, cf. *De causis et de processu universitatis a prima causa* (par exemple : I, 1, chap. 3, 70, p. 8 ; I, 4, chap. 1, 62-65, p. 43) ; néanmoins, dans le *Super Dionysii De divinis nominibus* (I, 30, 23-26, p. 15), il l'attribue correctement à Avicenne (Avicenne, *Metaphysica*, tract. IX, chap. 5).

32. Pour la conception aristotélicienne de l'éduction des formes, cf. Aristote, *Métaphysique*, 1034 a 2-6.
33. A. de libera, *Métaphysique et noétique — Albert le Grand*, Paris, Vrin, 2005, p. 142.
34. Albert le Grand, *Super Dionysium De divinis nominibus*, I, 30, 24-26, p. 15 : « (...) forma uniuscuiusque nihil aliud est quam radius intelligentiae sive causae primae ».
35. *Ibidem*, I, 30, 46-49 et 59-60, p. 15 : « secundum opinionem Aristotelis, (...) formae omnes educuntur de potentia materiae. Unde forma per suam essentiam non est lux primae causae incorporata (...), sed similitudo eius causata ab ipsa ». Le thème aristotélicien de l'éduction des formes apparaît sans doute dans le commentaire albertienne de la *Métaphysique* d'Aristote (cf. *idem*, *Metaphysica*, II, lib. XI, tract. 2, chap. 20, 83-84, p. 507 : « Licet enim causae efficientis non sit nisi educere formam de materia in his quae habent materiam (...) »).
36. *Ibidem*, I, 30, 34-37, p. 15.
37. *Ibidem*, I, 30, 61-64, p. 15 : « (...) superapparet radius divinus omnibus existentibus, non tamquam incorporetur eis, sed ut in cuius similitudinem consurgit unaquaque res, quantum potest ».
38. *Ibidem*, IV, 19, 1-5, p. 126 : « (...) scientia nostra causatur ab ente, quod est extra animam, quod imprimis intentionem suam in sensus nostros, a quibus abstrahit intellectus noster simplices quidditates rerum, quantum potest (...) ».
39. *Ibidem*, IV, 18, 9-12, p. 126 : « sed secundum philosophos, qui ponunt intelligentias esse motores caelorum, scientia earum est causa rerum, sicut scientia practica artificis est causa artificiatum ».
40. Cf. *Liber de causis*, VII (VIII), 172 : « Omnis intelligentia scit quod est supra se et quod est sub se verumtamen scit quod est sub se quoniam est causa ei, et scit quod est supra se quoniam acquirit bonitates ab eo ».
41. Albert le Grand, *Super Dionysii De divinis nominibus*, IV, 62, 73-77, p. 170 : « et ideo dicimus, quod angeli, qui illuminantur a deo, habent cognitionem de rebus ex speciebus essentialium principiorum rei propriorum, quae sunt in causa prima sicut in causa propria ».
42. *Ibidem*, IV, 62, 77-80, p. 170 : « Est enim causa propria rei, quia educit in esse totam rem, cuius materia producitur per efficaciam ipsius effectivae potentiae et forma fluit ab ipso in rem ab imagine rei, quae est in virtute cognoscitiva eius (...) ».
43. *Idem*, *De causis et de processu universitatis a prima causa*, I, tract. 1, chap. 4, 41-45, p. 18 : « Adhuc, separatim ut separatim nihil est de esse facti. Quod autem nihil est de esse facti secundum potentiam vel actum, nulla ratione potest esse principium formale. Patet igitur, quod formae separatae principium esse non possunt ».
44. C. Fabro, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, p. 335.
45. Maître Eckhart, *Expositio S. Evangelii secundum Joannem*, §150 (*L'œuvre latine de Maître Eckhart*, Paris, Cerf, vol. 6, 1984, trad. A. de Libera, E. Wéber, E. Zum Brunn, p. 274-275.) ; *Expositio libri Genesis*, §301 (*L'œuvre latine de Maître Eckhart*, Paris, Cerf, vol. 1, 1984, trad. Fernand Brunner, Alain de Libera, Edouard Wéber, Emilie Zum Brunn, p. 642-643).
46. Albert le Grand, *Super Dionysium De divinis nominibus*, IV, 24, 61, p. 131.

Abstract

Quantum potest et eductio formarum: L'analogie de réception dans le Super Dionysium De divinis nominibus, d'Albert le Grand

The problem of transcendental analogy is situated, with Albert the Great, on an ambiguous conceptual position. The participation *quantum potest* is of Neoplatonic origin, while the concept of “education” of forms is the Aristotelian aspect of his metaphysics. Within this conceptual frame, Albert builds up his own theory of analogy of reception. This ambiguity is granted by his view of the history of philosophy, as well as by his understanding of the *Book of causes*, as an Aristotelian inspired writing.

Keywords

analogy of reception (*analogia receptionis*); education (*eductio*); induction (*induction*); univocity of analogy (*univocation analogiae*); Giver of forms; Proclus; Albertus Magnus; Aristotle; Avicenna.

