



HAL
open science

Guillaume de Conches, *Philosophia mundi*, Traduction et commentaire

Franck Collin

► **To cite this version:**

Franck Collin. Guillaume de Conches, *Philosophia mundi*, Traduction et commentaire. *Philosophia Mundi (Philosophie du Monde)*, 2009. halshs-03167209

HAL Id: halshs-03167209

<https://shs.hal.science/halshs-03167209>

Submitted on 11 Mar 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**Guillaume de Conches, *Philosophia mundi*
(*Philosophie du monde*) – Traduction et commentaire**

Traduction française inédite et intégrale du traité médiolatin *Philosophia mundi* (c 1120), en quatre livres, d'après l'édition de Gregor Maurach, Pretoria, 1966. Effectuée en 2009.

En attente de la finalisation de la nouvelle édition critique du texte latin par P.E. Dutton, chez Brépols, pour publication à suivre chez le même éditeur.

Il s'agit ici seulement d'un extrait de la traduction du livre 1 (§ 1 à 39)

LIVRE PREMIER

PROLOGUE

§1 Si, comme le dit Cicéron dans le prologue de la *Rhétorique*¹, l'éloquence sans la sagesse est nuisible, la sagesse sans éloquence reste d'une certaine utilité, même si c'est dans une moindre mesure ; mais, soutenue par l'éloquence, elle devient même d'une très grande utilité. Ils font donc fausse route ceux qui mettent au second plan la sagesse, qui est utile et ne nuit pas, et qui se concentrent sur l'éloquence, nuisible et inutile. Agir ainsi revient à dissoudre l'union de Mercure et de Philologie², à laquelle la Vertu et Apollon ont mis un si grand soin et que toute l'assemblée des dieux a approuvée. C'est sans cesse affûter un glaive sans jamais s'en servir pour frapper au combat. Et pourtant nous connaissons une foule de personnages qui, usurpant le titre de « Maître », agissent non seulement de la sorte, mais jurent encore que c'est ainsi que les autres doivent agir.

¹ Cicéron, *De inventione* 1,1 : *sine eloquentia etsi parum <prodest>, alii deteriores alio modo conati structuram sententiae faciliorem reddere*. Les Médiévaux ne distinguent pas précisément l'œuvre rhétorique de Cicéron et nomme *Rhétorique* le *De inventione*, le *De oratore* ou même la *Rhetorica ad Herennium* attribuée à Cicéron.

² Référence au *De Nuptiis Philologiae et Mercurii*, I, 23sq. de Martianus Capella, datant de 430 environ, et composant une encyclopédie allégorique en neuf livres.

§2 Pour sûr, ils n'entendent rien à la philosophie, mais, rougissant d'avouer leur ignorance, ils cherchent une consolation à leur incompetence, et font croire aux gens peu avisés que ce qu'ils ne comprennent pas n'est d'aucune utilité. Mais puisqu'il n'est pas extraordinaire, comme le dit Térence, « qu'une prostituée agisse sans pudeur »³, nous voulons passer outre leur impudence, et nous nous sommes proposé de parler de philosophie, en faisant profiter, dans la mesure de nos capacités, ceux qu'elle intéresse, tout en suscitant de l'intérêt chez ceux qui n'en ont pas pour elle.

§3 C'est donc par la cause première des choses que nous commencerons notre traité et nous le poursuivrons jusqu'à l'homme, car nous avons beaucoup à dire sur l'homme lui-même. Nous demandons toutefois, préalablement à notre exposé, que toute chose imparfaite qui se trouverait dans ce livre soit imputée à l'imperfection humaine, et ne donne pas matière à blâmer ce qu'il comporte d'utile. Car un seul propos fautif est souvent le prétexte pour critiquer ce qu'il y a de juste, et réciproquement, un seul propos de juste fait louer ce qu'il y a de fautif. Il arrive en effet, lorsque Thersite est éveillé, qu'Ulysse dort : « Dans un long ouvrage, il est permis de se laisser aller un peu au sommeil⁴ ». Puisque nous avons commencé à parler de philosophie, définissons ce qu'elle est.

1. QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE ?⁵

§4 La philosophie consiste en la compréhension vraie de ce que sont les choses qui existent, celles qui ne se voient pas et celles qui sont visibles⁶.

Les choses qui existent sans qu'on voie qu'elles existent sont les choses incorporelles : la sensation en effet n'appréhende rien si on ne lui soumet quelque chose de matériel.

Les choses matérielles qui existent et que l'on voit exister sont les choses corporelles, qu'elles possèdent un corps divin ou un corps périssable. Car ce sont les corps qui relèvent de la sensation. Et puisque c'est dans la connaissance de ces deux sortes que consiste la philosophie, développons ces deux points en commençant par ceux qui existent et ne se voient pas. Il s'agit du Créateur, de l'âme du monde, des démons et des âmes humaines.

³ Térence, *Andria*, 755 : *mulier meretrix*

⁴ Horace, *Ars poetica* 360 : *operi longo fas est obrepere somnum*. Guillaume (parce qu'il cite de mémoire) intervertit quelque peu les termes de la citation : *et longo fas est operi subrepere somnum*. Homère, *Iliade* II, 221sq., distingue Thersite, le Grec « impudent » et Ulysse, le héros « qui a l'intelligence de Zeus ». Thersite, pendant le sommeil d'Ulysse, reste éveillé et en profite pour exciter les Myrmidons contre l'autorité d'Achille et d'Agamemnon.

⁵ Cette question est assez récurrente chez les penseurs du XII^e siècle et se développe à propos de classification des sciences. Dès le VII^e siècle, Isidore de Séville l'avait posée au livre II de ses *Etymologiae*.

⁶ *Philosophia est eorum quae sunt et non videntur, et eorum quae sunt et videntur vera comprehensio*.

§5 Le Créateur précédant toute chose (toute chose tient en effet de lui son existence, et lui-même ne la tient de personne), commençons par lui. Or, comme les saints⁷ disent que, dans cette vie, nous ne pouvons connaître parfaitement Dieu, nous voulons préciser ce que signifie connaître parfaitement une chose, afin que l'on comprenne clairement la raison qui empêche de connaître parfaitement le Créateur dans cette vie.

Il y a onze points à considérer au sujet d'une chose, quelle qu'elle soit⁸ : cette chose existe-t-elle ? Qu'est-elle ? Quelle est sa grandeur ? A quoi s'attache-t-elle ? Quelles sont ses propriétés ? En quoi agit-elle ? Qu'est-ce qui agit sur elle ? Où se trouve-t-elle ? De quelle manière est-elle disposée en ce lieu ? Quand a-t-elle lieu ? Qu'est-ce qu'elle possède ? Connaître parfaitement une chose revient donc à savoir à son sujet ce que sont ces onze catégories. Mais, bien que nous sachions qu'il existe un dieu, nous n'appréhendons pas parfaitement ce qu'il est : sa grandeur, qui emplit toute chose, dépasse l'étroitesse de notre cœur. La sagesse humaine échoue à expliquer sa relation avec les choses, elle ne comprend pas ses qualités. Une infinité de langues ne suffit pas à raconter ses actions. Ce qui agit sur lui ne résulte pas de la puissance d'un être agissant, mais bien de sa volonté à le permettre. Où est-il, lui qui est tout entier, intégralement, au-dessus et au-dessous de tout ? Dans quel lieu est-il, lui qui n'est attaché à aucun lieu ? Dans quel temps évolue-t-il, lui qui est antérieur à tout temps ? Quels sont ses attributs, lui qui tient ensemble le tout dans la paume de sa main ? Voilà ce que nul ne peut parfaitement expliquer. Nous ne sommes donc pas dans l'ignorance absolue de Dieu, puisque nous savons qu'il existe, mais nous ne le connaissons pas parfaitement, car nous ignorons ses attributs.

2. Par quelles raisons⁹ on prouve que Dieu existe

⁷ Guillaume utilise généralement le terme *sancti*, que nous traduisons littéralement, pour désigner l'ensemble des auteurs ayant écrit ou commenté les Écritures, incluant ainsi les Pères de l'Église.

⁸ Boèce, *In Categorias Aristotelis*, I (PL 64, c. 159a-163c). Là où Aristote (*Catégories*) établit dix catégories (la *substance*, que peuvent affecter neuf *accidents* : la qualité, la quantité, la relation, l'action, la passion, le temps, le lieu, la position, l'avoir, Boèce en ajoute une onzième, « l'existence » (*an sit*), qui se justifie, particulièrement dans le cas de Dieu, par le fait qu'une chose peut exister sans donner lieu pour autant à une application catégorielle. Voir Andreas Speer, *Die entdeckte Natur*, Brill, 1995 : "Bei der Unterscheidung in die Frage, ob etwas ist (*an sit*) und was etwas ist (*quid sit*), [...] wissen wir zwar daß Gott ist (*an sit*), doch können wir diese Erkenntnis nicht kategorial entfalten" (p. 142). Le § a pu aussi être inspiré par le début du *De Arithmetica* (1, 1) où Boèce définit la *sapientia* (éd. Jean-Yves Guillaumin, Paris, Belles-Lettres, 1995, p. 7).

⁹ Le terme *ratio*, dans le discours scolaire, puis dans la scolastique, prend un sens plus fort d'argumentation, de preuve rationnelle.

§6 Puisque l'on sait, avons-nous dit, que Dieu existe dans cette vie-ci, dévoilons-en les raisons qui peuvent en fournir la preuve, même auprès des incrédules, c'est-à-dire à travers la création du monde¹⁰ et l'ordre quotidien qu'il présente.

Étant donné que le monde a été fait à partir d'éléments¹¹ contraires (chauds, froids, humides et secs), leur assemblage, tel qu'il apparaît dans la composition du monde, ne peut être que l'œuvre ou bien de la nature¹², ou bien du hasard, ou bien d'un artisan. Mais le propre de la nature étant de toujours fuir les contraires et de rechercher le semblable, ce n'est donc pas la nature qui a assemblé les éléments contraires.

Ce n'est pas non plus le hasard qui les a assemblés. Car si c'était le hasard qui avait créé le monde, pourquoi n'avoir pas fabriqué une maison, ou quelque chose de semblable, plus facile à réaliser que le monde ? Autre argument : si le hasard avait créé le monde, il aurait fallu que d'autres causes le précèdent, et qu'il fût le fruit de leur rencontre¹³. Car le hasard est un événement inopiné issu de la convergence de causes. Et puisque rien n'a précédé le monde hormis son créateur, ce n'est donc pas le hasard qui l'a produit, mais bien un artisan¹⁴. Celui-ci ne fut pas l'homme, le monde ayant été créé avant l'homme. Il s'agit donc de Dieu.

§7 Une autre preuve est celle par l'ordre quotidien¹⁵ : ce qui a été disposé l'a été sagement, donc par quelque sagesse ; rien ne pouvant être, sans sagesse, sagement disposé. C'est donc bien par sagesse que toutes choses sont ordonnées. Or la sagesse est soit humaine soit divine. Mais humaine elle ne l'est pas ici, puisque cette sagesse rend les choses vivantes, et leur donne

¹⁰ Guillaume préfère à la preuve ontologique de saint Anselme (*Proslogion*, 2-4), la preuve d'après la création du monde (Paul, *Rom.* 1, 20 dans le commentaire d'Abélard, *In epist. Paul.*, PL 178, c. 802 ; Augustin, *Sermo* 141, PL 38, c. 776).

¹¹ Idée reprise à Boèce, *Cons. Phil.* 3, pr 12, 5 : *mundus hic ex tam diversis contrariisque partibus in unam formam minime convenisset, nisi unus esset qui tam diversa coniungeret* « ce monde-ci, composé de parties si diverses et contraires, ne se serait jamais rassemblé en une forme unique sans l'existence d'un être unique qui a assemblé des parties si diverses. ».

¹² La *natura*, qui apparaîtra de plus en plus souvent, après le *De planctu Nature* d'Alain de Lille, sous forme allégorique, est une entité fondamentale qui se fait jour au XII^e siècle dans les débats sur le monde et son organisation, sur le rapport entre cause première et causes secondes.

¹³ Écho lucretien, Guillaume connaissant bien le *De rerum natura*. La formulation rappelle Cicéron, *Tusc.* 1, 20, ou *De natura deorum* 1, 91 (qui s'en prend ici aux Épicuriens) : *unde tam felix concursus atomorum, ut repente homines deorum forma nascerentur ?* (« Comment des atomes se seraient-ils rencontrés si heureusement que les hommes tout à coup en seraient nés avec la beauté des dieux ? »).

¹⁴ *Artifex*, « artiste » ou « artisan » renvoie à Platon, *Timée*, 28asq, traité qu'il connaissait à travers la traduction de Calcidius et dont il avait fait le commentaire dans les *Glosae super Platonem* (Édouard Jeuneau, *Glosae super Platonem*, Paris, Vrin, 1965) ; voir Tullio Gregory, *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Florence, 1955.

¹⁵ Passage à la preuve téléologique de Dieu : un ordre parfait régit le monde, parce qu'il émane de la perfection divine. August., *Sermo* 141, 2 : *interroga mundum, ornatum caeli, fulgorem dispositionemque siderum* (« interroge le monde, la parure du ciel, la splendeur et l'ordre des étoiles »). Voir aussi *Livre de la Sagesse*, 11, 21, *Proverbes* 16, 4.

la parole¹⁶. Et quand bien même la sagesse humaine parviendrait à produire la forme humaine ou celle d'un autre être vivant, elle ne peut lui conférer le mouvement et la vie. Seule la sagesse divine peut donc faire cela. Or toute sagesse est sagesse de quelqu'un. Il existe donc quelqu'un à qui appartient cette sagesse, et ce n'est pas l'homme. Il s'agit donc de Dieu.

Ainsi, l'ordre du monde nous permet de remonter à la sagesse divine, et cette sagesse nous permet de remonter à la substance divine. C'est pourquoi l'on dit que la sagesse divine est une petite manifestation et un reflet de la divinité¹⁷.

§8 En cette divinité, fondatrice de toute chose et qui gouverne tout, se trouvent, ont dit les philosophes, la puissance de créer, la sagesse et la volonté. Car si elle n'en avait eu ni pouvoir ni savoir, comment aurait-elle fait de si belles choses ? Si, en outre, elle l'avait fait sans le vouloir, c'est qu'elle l'aurait fait par ignorance ou sous la contrainte. Mais que pourrait-elle ignorer, elle qui connaît même les pensées des hommes ? Qui pourrait la contraindre, elle qui peut tout ? Il se trouve donc dans la divinité la puissance, la sagesse et la volonté, que les saints appellent les « trois personnes », termes sous lesquels ils transposent, en raison de leur affinité certaine, les mots de la langue vulgaire, en appelant la puissance « Père », la sagesse « Fils » et la volonté « Saint-Esprit ».

3. DES TROIS PERSONNES¹⁸

§9 On appelle « Père » la puissance parce qu'elle crée toute chose et les ordonne avec une affection paternelle. La sagesse est dite « Fils » – engendré par le Père avant les siècles, et néanmoins coéternel – parce que tout comme, dans le temps, un fils naît d'un père, de même la sagesse tient de la puissance son éternité et sa consubstantialité.

Mais puisque nous avons dit que le Fils est engendré par le Père, et que pourtant il lui est coéternel, nous devons dire un mot de cet engendrement, mais en priant au préalable que l'on n'estime pas que l'adage « Qui expliquera sa procréation¹⁹ ? » vienne nous contredire. Car si on le dit, ce n'est pas tant parce que c'est impossible que parce que c'est difficile.

Donc le Père a engendré le Fils – c'est-à-dire : la puissance divine a engendré la sagesse –, quand il a prévu la manière dont il créerait les choses et les ordonnerait une fois créées. Et parce qu'il a prévu cela avant l'apparition des siècles, il engendra la sagesse, c'est-à-dire le Fils, avant

¹⁶ *Genèse* 1, 1 : seul Dieu donne la vie et l'être.

¹⁷ Sur le monde, « image » de Dieu : August., *Epist.* 3, 3.

¹⁸ On pourra consulter, sur cette question de la Trinité en relation avec la pensée chartraine, Gilles Émery, *La Trinité créatrice*, Paris, Vrin, 1995.

¹⁹ *Isaïe* 53, 8.

les siècles. Il l'engendra à partir de lui-même, et non à partir d'autre chose, et il n'usa pas de l'enseignement ou de l'expérience de quelqu'un, mais il tira ce savoir de sa propre nature. Or, c'est depuis qu'il a existé (autant dire, s'il se peut, de toute éternité), qu'il a possédé ce savoir, et il n'y a pas eu d'époque où il ne l'a possédé. Si donc le Père est éternel, sa sagesse aussi est éternelle. Ainsi, le Père a engendré un Fils qui lui est coéternel et consubstantiel.

§10 La volonté divine est dite « Saint-Esprit ». À proprement parler, l'esprit est un souffle²⁰, un halètement. C'est parce que la volonté de l'homme est souvent suspendue à son souffle et à sa respiration (on respire d'une manière quand on est joyeux, d'une autre quand on est en colère), qu'on a donné à la volonté divine le nom d'« esprit », par transposition, et celui de « saint », par antonomase.

Cet Esprit procède du Père et du Fils²¹, car la volonté divine et, par conséquent, la bonté²² – Dieu étant tout à la fois puissant et sage – se manifestent de façon effective. Le Saint-Esprit, en tant qu'il procède du Père et du Fils, n'est en effet pas autre chose que l'extension de la volonté divine, issue de la puissance et de la sagesse, jusqu'à créer les choses et les gouverner.

§11 Cette bonté et cette volonté coexistent éternellement chez le Père comme chez le Fils. Car Dieu n'a pas été puissant et sage au point de ne pas être bon, être et être bon étant pour lui la même chose. Ce qu'il fit, il l'a voulu avant l'apparition des temps, et l'on ne trouve pas en lui de disposition au changement. Donc, la volonté et la bonté sont donc coéternelles chez les personnes précédemment nommées.

Pour autant, cette trinité de personnes se présente sous l'unité de l'essence. En effet, la puissance divine, la sagesse et la bonté sont une substance unique.

Et bien que cette trinité coopère en toute chose (car jamais la puissance divine ne fait quoi que ce soit sans la sagesse et la volonté, pas plus que la sagesse sans la puissance et la volonté, ou la volonté sans la puissance et la sagesse), certaines œuvres se rapportent toutefois davantage

²⁰ En latin *spiritus* (< *spirare* : « souffler ») signifie à la fois « souffle » et « esprit ». C'est ainsi que, dans les traités de médecine, *spiritus* désigne un souffle (le souffle vital par exemple). Guillaume établit un parallèle, fondamental dans sa pensée, entre « souffle » et « esprit saint », entre physique et ontologie. Cela lui vaudra la critique de Guillaume de Saint-Thierry (voir M. Lemoine, « Guillaume de Saint-Thierry et Guillaume de Conches », *Signy l'abbaye et Guillaume de Saint-Thierry*, dir. N. Boucher, Signy l'Abbaye, 2000, p. 527-39).

²¹ On sait que cette façon de voir fut établie à l'époque de Charlemagne. À Byzance, on concevait les relations trinitaires selon une procession 'par ricochet', le Saint-Esprit procédant du Père par le Fils. Charlemagne fait ajouter le *Filioque* (« et le Fils ») au *Credo*, sanctionnant ainsi, dans la prière, la position occidentale, selon laquelle le Saint-Esprit procède du Père et du Fils. L'empereur fait convoquer un concile, à Aix-la-Chapelle, en novembre 809, où Théodulf expose la doctrine du Saint-Esprit. Le concile approuve la conception occidentale, qui devient article de dogme.

²² Sur la bonté divine : *Genèse* 1, 1 & 31 ; *Plat., Tim.* 29d ; *August., Civ. Dei* 2, 24

à la puissance, et ainsi au Père, certaines à la sagesse, et donc au Fils, et certaines à la volonté, par conséquent au Saint-Esprit.

§12 On attribue l'envoi du Fils à la puissance, c'est-à-dire au Père, bien que la sagesse et la volonté y aient également œuvré²³. On attribue à la sagesse, c'est-à-dire au Fils, l'incarnation, quand bien même la puissance et la volonté y ont contribué ; et c'est à raison qu'on l'inscrit du côté de la sagesse ; car, puissant au point qu'il aurait pu arracher l'espèce humaine au pouvoir du diable par sa seule volonté, il a préféré unir sa divinité à l'humanité, afin que quiconque réconcilie en lui Dieu et l'homme pût avoir en lui une part d'humain et une part de divin. Aurait-il été simplement Dieu, jamais le diable n'aurait mis la main sur lui. Et assurément, comment un esclave eût-il porté la main sur celui connu pour être le fils d'un maître puissant ? C'est pourquoi il est écrit : « S'il l'avaient reconnu ils n'auraient jamais crucifié le fils de Dieu²⁴. » Si, d'autre part, il n'avait été qu'un homme, comment un prisonnier aurait-il libéré un prisonnier ? « Tous en effet ont péché et ont besoin de la grâce de Dieu²⁵. » Notre rédempteur fut donc à la fois Dieu et homme, et il l'est encore, du fait que, par sa divinité, il a le pouvoir de sauver et, par son humanité celui d'échapper au diable. De la sorte, si le diable venait à s'emparer d'un innocent contre tout droit humain ou divin, il perdrait à raison le pouvoir qu'il s'était arrogé.

Mais c'est à la volonté et à la bonté divine que l'on attribue la rémission des péchés, car Dieu pardonne, en vertu de sa volonté et de sa grâce, la faute qu'il pourrait punir sitôt accomplie. Mais en parlant de la divinité, nous avons outrepassé les limites étroites de notre science ; c'est pourquoi, nous taisant pour l'heure sur ce point, nous voulons passer à la suite, tout en priant que l'on ne mette pas sur le compte de l'hérésie un mot que l'on pourrait trouver ici sans qu'il se trouve quelque part ailleurs. L'hérésie ne réside pas dans ce qui n'est pas écrit ailleurs, mais dans ce qui s'inscrit contre la foi.

Dans cette première partie, qui a pour sujet les choses qui sont et ne se voient pas, nous avons mis tout d'abord le Créateur, puis l'âme du monde. Ayant donc terminé notre traité sur le Créateur, parlons de l'âme du monde.

²³ Dans ses *Gloses sur la Consolation de la Philosophie de Boèce*, Guillaume distingue dans la Trinité la *causa efficiens* (Dieu), la *causa formalis* (le Fils), la *causa finalis* (l'Esprit Saint), *Glosae super Boetium*, éd. Nauta, CCCM, Turnhout, 2007, p. 169-70 ; cette catégorisation est également celle de Thierry de Chartres, qu'il expose dans son *Tractatus de sex dierum operibus* éd. N. Häring, « The Creation and Creator of the world according to Thierry of Chartres and Clarembaldus of Arras », *AHDLMA*, 22, 1955, p. 185 (le traité est édité p. 184-200).

²⁴ *I Cor.* 2, 8

²⁵ *Rom.* 3, 23

4. DE L'ÂME DU MONDE

§13 L'âme du monde²⁶ n'est selon certains que le Saint-Esprit²⁷. C'est grâce à la volonté divine et à sa bonté (qui sont l'un et l'autre le Saint-Esprit, comme nous l'avons dit auparavant), que vit tout ce qui vit dans le monde. Pour d'autres²⁸, l'âme du monde est une énergie naturelle située au sein des choses, et qui permet aux unes de vivre, à d'autres de vivre et de sentir, à d'autres enfin de vivre, de sentir et de juger. Il n'est rien qui vive, sente et juge en quoi l'on ne trouve cette fameuse énergie naturelle. Chez l'homme on rencontre donc à la fois cette énergie naturelle ainsi qu'une âme individuelle.

Mais si quelqu'un venait à en conclure : « Il y a donc deux âmes en l'homme », nous lui disons « non », parce que pour nous l'âme du monde n'est pas une âme, pas plus que la tête du monde n'est une tête. Platon dit que cette « âme » a été conçue à partir d'une substance à la fois divisible et indivisible, d'une nature à la fois identique et diverse. Si l'on souhaite connaître le détail de cette question, on le trouvera dans nos brefs commentaires sur Platon²⁹.

Le troisième genre des choses qui sont et ne se voient pas comprend les démons, comme nous l'avons dit. Pour commencer sur ce sujet, traitons du nombre d'ordres qui les composent et la raison pour laquelle on les appelle « démons ».

5. DES DÉMONS³⁰

§14 Il y a, selon Platon, trois ordres de démons. Il affirme que rien ne saurait exister, du plus haut au plus bas, sans une créature douée de raison ; il dit en effet que, sous le firmament, il existe une sorte d'animal rationnel, qu'il définit en ces termes : être rationnel, immortel, céleste,

²⁶ Plat., *Tim.* 24b. Mais Platon a lui-même repris cette théorie aux Pythagoriciens, en particulier, semble-t-il, à Philolaos. Le monde serait, comme le corps humain, un organisme vivant hautement développé. À ce sujet : J. Moreau, *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*, Paris, 1939 ; L. Robin, *La Théorie platonicienne des idées et des nombres*, Paris, 1908.

²⁷ Ce point de vue est celui d'Abélard (*Introduction à la Philosophie.* 1, 17 : *Bene autem Spiritum Sanctum animam mundi quasi vitam universitatis posuit*), ce qui lui valut, entre autres, de lourdes accusations de Guillaume de Saint-Thierry (voir la lettre 326 de Guillaume de Saint-Thierry à Geoffroy de Lèves et saint Bernard – *Disputatio adversus Petrum Abaelardum*) et la convocation du concile de Sens en 1141 ; de Thierry de Chartres, qu'il expose dans son *Tractatus de sex dierum operibus*.

²⁸ Les Stoïciens, dans leur réinterprétation de la philosophie platonicienne, sont de cet avis. Voir, par exemple, Cicéron, *Acad. Post.* 1, 28 : « la nature sensitive (*natura sentiens*) entretient les choses, qu'elle en soit la raison parfaite (*ratio perfecta*) ou, selon les Stoïciens, l'âme du monde (*animus mundi*), voire l'esprit du monde (*mens mundi*) ». Voir aussi Cicéron, *De nat. deorum* 2, 58.

²⁹ Guillaume renvoie ici à son ouvrage *Glosae super Platonem* (éd. E. Jeuneau, Paris, Vrin, 1965, pour le passage en question, p. 144-88).

³⁰ Ce chapitre doit beaucoup au Commentaire de Calcidius, chap. 127-136 et 174-175 (éd. J.H. Waszink, Leiden/London, Brill, 1962. Sur Calcidius et les démons, voir J. den Boeft, *Calcidius on Fate : his Doctrine and Sources*, Leiden, Brill, 1970. Guillaume reprend également son discours de ses *Glosae super Platonem* (p. 199-201). On retrouve encore ce discours dans ses Gloses sur Macrobie (voir en particulier le manuscrit de Cologne, dans Irène Caiazzo, *Lectures médiévales de Macrobie*, Paris, Vrin, 2002, p. 279. Voir Bétraice Bakhouché, « Anges et démons dans le Commentaire au *Timée* de Calcidius », *Revue des Études Latines* 77, 1999, p. 260-275.

impassible³¹ (ce qui implique que les étoiles du firmament, dont nous parlerons en leur temps, font partie des choses qui sont et que l'on peut voir).

Il a ensuite parlé de l'existence, dans l'éther, d'une espèce d'être invisible, dont le domaine s'étend du firmament jusqu'à la lune. C'est cet espace qu'occupe une première catégorie de démons, que Platon définit ainsi : être rationnel, immortel, impassible, éthéré, dont il dit que le devoir est de vaquer à la seule contemplation de Dieu et de se complaire dans cette contemplation.

Dans la zone inférieure, c'est-à-dire approximativement dans une partie assez haute de l'atmosphère voisine de la lune, il désigne un autre genre de démons dont voici la définition : être aérien, rationnel, immortel, passible. Ces démons inspirent aux hommes leur zèle, et ont pour tâche, selon Platon, de présenter à Dieu les prières des hommes et de rapporter aux hommes la volonté de Dieu³², soit à travers leurs rêves, soit par des signes, soit par une inspiration intérieure, ou bien encore par un avertissement de la voix. Et l'on dit que cette espèce est passible, parce qu'elle aime les personnes bonnes, en partageant leur joie dans la prospérité et leur douleur dans l'adversité³³.

§15 Le troisième ordre de démons vit dans la partie humide de notre atmosphère. Il se définit ainsi : être humide, rationnel, immortel, passible, qui a pour habitude de se montrer envieux à l'égard de l'humanité, et de lui tendre des pièges par envie. L'humanité, en effet, tend, par son humilité, à s'élever à cette place d'où ces démons descendent du fait de leur orgueil. C'est une espèce si luxurieuse que quelquefois elle s'unit à des femmes, et engendre des enfants. C'est pourquoi on les nomme démons « incubes », puisqu'ils investissent la couche d'autrui³⁴. Voilà en quoi ils diffèrent encore précisément des autres démons : alors que les deux premiers ordres sont appelés « kalodémons » (c'est-à-dire ceux qui connaissent le bien, « *kalos* » signifiant « le bien »³⁵ et « démon » « celui qui sait »), ces derniers sont nommés « kakodémons » (c'est-à-dire ceux qui connaissent le mal, « *kakos* » signifiant « le mal »)³⁶. Qu'on ne s'effarouche pas

³¹ Voir Calcidius, *In Tim.*. 135 : *Daemon est animal rationabile immortabile patibile aetherum*

³² « Passible » (*patibile*), qui éprouve des affects. Adjectif qui fait le pendant avec « impassible » (*impatibile*), précédemment. *In Tim.*. 132 : ... *dehinc quod usui nobis sint interpretantes et nuntiantes deo nostras preces et item hominibus dei uoluntatem intimantes*

³³ Voir *In Tim.* 133.

³⁴ Lat. *concombunt*, qui donne l'étymologie. Voir Isidore de Séville, *Incubi dicuntur ab incumbendo* (*Etym.* 8, 11, 103). Saint Augustin traite également de cette question (*De Civitate Dei*, 15, 23).

³⁵ *καλὸς*, en grec, signifie « bien », et *κακός*, à la suite, signifie « mal ».

³⁶ Ces noms sont connus des médiévaux ; on les retrouve par exemple chez Petrus Comestor, *Historia scolastica*. CCCM 191 str. 4-7, 135-137, repris mot à mot par Gervais de Tilbury dans ses *Otia imperialia*, cap. 17 (éd. Hans Zimmermann, <http://12koerbe.de/arche/otiai-18.htm>). L'origine en est sans doute, pour Guillaume, le *De nuptiis* de Martianus Capella, sans doute dans le commentaire de Bernard Silvestre (Haijo J. Westra, *The*

du nom de « démons » qu'ils portent : les uns comme les autres le portent parce qu'ils sont des êtres de savoir³⁷, mais l'on peut aussi donner aux premiers comme aux seconds le nom d'anges, ce qui explique que l'on parle d'ange bon et d'ange mauvais.

Sur la partie inférieure du monde, à savoir la terre, habite un être rationnel et mortel, à savoir l'homme, dont nous parlerons le moment venu.

6. SONT-ILS CORPS OU ESPRITS ?

§16 À propos des démons dont on vient de parler se pose la question de savoir s'ils ont un corps (ce sont des êtres vivants, or tout être vivant est appelé « corps »), ou bien s'ils sont des esprits, comme le dit le prophète : « Lui qui fait des esprits ses anges³⁸ ». Certains soutiennent que ce sont des corps, mais si subtils que nos sens ne peuvent les percevoir. C'est pourquoi, au regard de nos corps, qui sont solides et épais, on les appelle esprits. De même on appelle l'air « esprit »³⁹, bien qu'il soit un corps, et ce en raison de sa subtilité. Ceux-là s'appuient sur l'autorité de Saint Grégoire qui, dans ses *Moralia* traite de la question des anges et dit : « En comparaison de nos corps, ce sont assurément des esprits mais, en comparaison de l'esprit très haut et infini, on doit les appeler corps⁴⁰. » Et ils le prouvent encore en s'appuyant sur saint Augustin qui donne à un chapitre de son *Enchiridion* le titre suivant : « Quels corps possèdent les anges⁴¹? »

§17 D'autres affirment que ces démons ne sont pas des corps mais des esprits. Mais comme ils n'ont pas le pouvoir d'ubiquité, et se déplacent d'un lieu vers un autre, contrairement à l'esprit du Très Haut qui se trouve tout entier et sans limites partout, saint Grégoire les a appelés corps. Ce qui n'entraîne pas pour autant qu'ils soient des corps, comme le dit l'adage : « La sagesse de ce monde-ci est stupidité devant Dieu⁴². » Non que Dieu considère la sagesse de ce monde comme une stupidité, mais parce que, en comparaison de la sagesse divine, elle n'est

Commentary on Martianus Capella's "De nuptiis Philologiae et Mercurii" attributed to Bernardus Silvestris, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1986) ; voir Haijo J. Westra, Tanja Kupke (ed.), *The Berlin Commentary on Martianus Capella's "De nuptiis Philologiae et Mercurii" Book II*, Leiden/Boston/Köln, Brill, 1998, p. 103.

³⁷ *daëmonas porro Graeci scios reum omnium nuncupant*, In *Tim.*, 132.

³⁸ Vulgate, Ps. 103, 4. « Ange », en grec, *angelos*, signifie « messenger », « ambassadeur ». Dieu se sert des esprits pour en faire des messagers de foi.

³⁹ Latin *spiritus*, qui signifie aussi « souffle ».

⁴⁰ *...sicut et ipsi illorum spiritus comparatione quidem nostrorum corporum, spiritus sunt, sed comparatione summi et incircumscripti spiritus, corpus*, Grégoire le Grand, *Moralia in Iob*, éd. Marc Adriaen, CCSL 143B 2, 3, 32.

⁴¹ Augustin, *Enchiridion de fide, spe et caritate*, CCSL CI 256, c. 15.

⁴² *I Cor.* 1, 25.

que stupidité. Ne concluons donc pas qu'elle soit stupidité. Ces gens disent que, dans son chapitre « Quels corps possèdent les anges ? », saint Augustin se pose la question de savoir si les corps que revêtent les anges, quand ils apparaissent aux hommes, sont de véritables corps ou non, mais pour autant il ne tranche pas ce point en affirmant qu'ils ont des corps.

§18 Pour notre part, nous partageons plutôt l'avis des premiers cités pour qui ce sont des esprits. Et personne ne doit voir de désaccord entre ce que dit Platon, pour qui il existe deux espèces de kalodémons, et ce que disent les Saintes Écritures qui dénombrent neuf ordres d'anges⁴³. Car Platon les a rangés selon le domaine qu'ils occupent, et l'Écriture en vertu de leurs devoirs⁴⁴. Dans ces deux genres sont donc contenus les neuf ordres et inversement.

Après notre exposé sur le Créateur, l'âme du monde et les démons, il nous reste à traiter de l'âme humaine. Mais comme nous aurons encore à parler de l'homme, nous voulons différer à plus tard la question de son âme, afin que notre exposé sur l'homme présente une unité et une continuité.

7. DES ÉLÉMENTS

§19 Jusqu'à présent notre discours a porté sur les êtres qui ne se voient pas ; notre plume va désormais se tourner du côté des êtres visibles. Mais avant de commencer ce développement, nous demandons que l'on ne nous tienne pas rigueur si, à propos des choses visibles, disons quelque chose de probable, mais non nécessaire ou bien nécessaire mais non probable. C'est qu'en effet, à la manière des philosophes, nous supposons qu'une chose est nécessaire, même si elle n'est pas probable, mais à l'inverse, nous ajoutons, à la manière des physiciens, qu'une chose est probable, même si elle n'est pas nécessaire. Mais il serait bon de vérifier si certains parmi les modernes n'ont pas traité ce point de manière plus probable. Nous traiterons donc des choses qui sont et qui se voient ; et nous prendrons pour point de départ les éléments, puisqu'il s'agit de corps et que les corps sont constitués d'éléments ; puis nous montrerons ce qu'est un élément, pourquoi les éléments sont au nombre de quatre et pas moins, ce que fut le chaos des éléments et la manière dont il s'est résolu.

⁴³ La classification des anges en trois ordres et neuf hiérarchies est l'œuvre d'un disciple de Proclus, le Pseudo-Denys, qui fut confondu avec Denys l'Aréopagite et, par les médiévaux, avec saint Denis. (on trouve les traductions de Scot Érigène, d'Hilduin et de Jean Sarrazin dans le CCSL – accessibles sur la base de donnée Brepols Latinus A).

⁴⁴ Ce qui fera dire à Petrus Comestor que Platon s'est trompé. Tradition qui se poursuivra au Moyen Âge et que l'on retrouve encore au XV^e siècle chez Johann von Frankfurt (voir Gerard Kieckheffer, *Forbidden Rites. A Necromancer's Manual of Fifteenth Century*, Pennsylvanie Univ. Press, 1998, p. 158.

§20 Un élément c'est donc, comme le dit Constantin dans le *Pantegni*⁴⁵, une partie simple et minimale d'un corps, « simple » relativement à la qualité, et minimale selon la quantité. L'explication à ce sujet est la suivante : un élément est une partie simple, parce qu'elle ne possède pas de propriétés contraires. Mais comme les os et d'autres choses semblables paraissent présenter tous ces critères⁴⁶, Constantin ajoute « très petits », pour éviter la confusion. Car un élément est la partie d'une chose, dont rien ne peut être la partie plus petite. On appelle de même nos lettres « éléments », parce qu'elles forment des parties de la syllabe, et qu'elles ne se divisent en aucune façon en parties plus petites qu'elles.

Pour Constantin, les humeurs se composent de quatre éléments, et les parties de ces humeurs comprennent à la fois des parties homéomères, c'est-à-dire des « parties qui se ressemblent entre elles »⁴⁷, comme la viande et les os, et des parties organiques, c'est-à-dire capables d'accomplir des tâches, comme les mains, les pieds et les autres membres. Car le corps humain est constitué de ces deux parties. Selon Constantin, par conséquent, aucun des quatre éléments visibles que certains⁴⁸ ont considérés comme tels – je veux dire ni la terre, ni l'eau, ni l'air, ni le feu – n'est un élément véritable, puisque aucun d'entre eux n'est simple en qualité, ni petit en quantité. Et, en effet, on trouve bien dans la terre quelque chose de chaud, quelque chose de froid, quelque chose de sec et quelque chose d'humide. C'est évident pour des chassieux comme

⁴⁵ Constantin dit l'Africain (*Constantinus Afer*) car natif de Carthage (c. 1010-1087). La *Theorica Pantegni* est une compilation inspirée pour une large part de l'œuvre antérieure de Alī ibn al-'Abbās al-Mağūsī ; voir Charles Burnett, Danielle Jacquart (dir.) *Constantine the African and Alī ibn al-'Abbās al-Mağūsī : The Pantegni and Related Texts*, Leiden, Brill, 1994. Guillaume se réfère ici à *Pant.* 1, 4 (*Opera omnia Ysaac*, éd. Andreas Turinus, Lyon, 1515) : *Physici diffiniunt minimam et simplam corporis compositi particulam esse elementum. Simpla autem rem dicimus quae, cum sit eadem in essentia, similis est in partibus, ut ignis, aer, aqua, terra videntur esse. Sed tamen quaedam visu sunt simpla, intellectu composita, ut lapides, metalla et sim. Media vero et universalibus et particularibus subsistentia ut humores IIII ; ipsi vero ad comparationes simplicium elementorum composita sunt, ad similia vero membra considerata sunt simplicia [...] Elementa et sensu et re ipsa constat esse simpla et similia, ut digne vocantur elementa.* Constantin n'est pas la seule source de Guillaume concernant la théorie des éléments, pour laquelle il convoque aussi le *De natura hominis (Premnon physicon)* de Némésius d'Emèse dans la traduction d'Alfanus de Salerne (d. C. Burkhard, Teubner, Leipzig, 1917), ou Galien, *De elementis secundum Hippocratem*, ou encore l'*Isagoge* de Johanitius.

⁴⁶ Maurach considère ce passage – *Sed quia hoc totum videntur habere ossa* – comme problématique à cause de *hoc totum*. L'expression n'a, selon lui, pas grand sens, même en sollicitant beaucoup le latin (« man kann dieser Wortfolge keinerlei Sinn entlocken » – éd. Maurach, n. I, 35, p.211). Il soupçonne dans †*hoc totum*† (« tout cela ») la trace d'une notice disparue du type : « *Tout cela* vient de l'épicurisme, et n'est qu'un enseignement trompeur. ». Le fait que la même phrase se retrouve dans *Glos. sup. Plat.*, 128, 29 conduit Maurach à supposer que Guillaume s'appuyait dans les deux cas sur un volume très annoté, ce qui l'amena à reproduire mécaniquement la même erreur. Pour notre part, nous avons gardé la *lectio difficilior*.

⁴⁷ « *Omiomiras* » dans le texte ; transposition latine du substantif grec ὀμοιομερῆ, reprise à Aristote (*Meteor.* 4, 12 ; *Phys.* 203a 20 ; *De gen. et corr.*, 314a 19). Aristote dit : « Anaxagore [...] pose comme éléments les homéomères, par exemple l'os, la chair, la moelle et chacune des autres choses dont la partie est synonyme du tout » (*De gen. et corr.*, 314a 19 – Trad. J. Tricot, Vrin Paris [1971]). Chair, os, sang sont des parties homéomères (un morceau de chair est de la chair, un morceau d'os est de l'os, etc), alors que la partie d'une main n'est pas une main, ni la partie d'un visage un visage (ce sont des parties anhoméomères). Voir Christian Godin, *La Totalité*, Vol. I, Champ Vallon, Paris, 1998, p. 575sq.

⁴⁸ *A quibusdam elementa reputata sunt* : désigne les atomistes antiques.

pour des barbiers⁴⁹, et c'est pourquoi nous pouvons nous passer de démontrer ce point, des choses à l'évidence vraies, ou à l'évidence fausses n'ayant pas besoin de démonstration, contrairement à celles où subsiste un doute. La terre, donc, n'est pas simple en qualité, ni très petite en quantité, puisqu'elle se constitue de parties si grandes : qu'on lui attribue quatre parties, ou cinq zones, quelle étendue cela fait ! Elle n'est donc pas un élément. On pourrait faire une démonstration semblable concernant l'eau, l'air ou le feu.

§21 Les éléments sont des particules simples et très petites, dont se composent ces quatre autres que nous voyons. Car l'on ne voit jamais ces éléments, mais ils sont intelligibles par une opération de division. Car c'est en divisant le corps humain, pour parler de manière figurée, que l'on obtient ses parties organiques (les mains, etc...), puis en divisant les parties organiques que l'on obtient les homéomères (c'est-à-dire en parties semblables, à savoir des particules de chair, d'os, etc...), puis en divisant à leur tour les homéomères qu'on obtient les humeurs (la mélancolie, etc...), et en divisant enfin les humeurs qu'on obtient les éléments, à savoir de simples et très petites particules. De cette division, on peut faire pour une part l'expérience réelle, mais pour une autre part seules la raison et la réflexion peuvent y parvenir. Prenons par exemple le corps humain : l'expérience réelle permet de le diviser en membres et ses membres en homéomères ; mais il n'y a que l'entendement qui puisse diviser les homéomères en humeurs, et les humeurs en éléments. La raison en vient, comme le dit Boèce dans son *Commentaire sur Porphyre*, de ce que : « La faculté de l'entendement consiste à disjoindre ce qui est combiné, et à combiner ce qui est disjoint⁵⁰. »

§22 Toutefois si quelqu'un demande : « Où se trouvent les éléments ? » Nous lui répondons : « Ils se rencontrent dans la composition du corps humain et des autres êtres, tout comme la lettre entre en celle de la syllabe, quand bien elle n'y figure pas pour elle-même. » Mais certains, en rustres qu'ils sont, ignorent que quelque chose existe en-dehors de ce que les sens leur permettent d'appréhender. Car l'homme commun ne perçoit pas ce qui relève de l'esprit, alors qu'un sage a plus à chercher vers ce qui échappe aux sens que du côté du sensible.

Les éléments étant donc des particules simples et très petites, ceux qui sont froids et secs forment la terre, les froids et humides l'eau, les chauds et humides l'air, et ceux qui sont chauds et secs forment le feu. Par conséquent, les quatre éléments étant, on l'a vu, composés de ces

⁴⁹ Référence à Horace, *Satires* 1, 7, 3.

⁵⁰ Les considérations sur les contraires sont longuement développées par Boèce, dans le chapitre *De oppositis* de son commentaire de Porphyre (PL 64, c. 264C-283).

particules, l'élément dans lequel prédominent des particules froides et sèches recevra le nom de cet élément, à savoir celui de terre, celui dans lequel prédominent des particules froides et humides, celui d'eau, celui dans lequel prédomine des particules chaudes et sèches, celui de feu. Si nous voulons donc donner des noms qui conviennent, nous devons appeler « éléments » les particules préalablement énoncées, et appeler « élémentées »⁵¹).

§23 Certains, qui n'ont jamais lu les traités de Constantin ni d'autres physiciens, dédaignent, par orgueil, d'apprendre d'autrui, et ils inventent, non sans arrogance, ce qu'ils ignorent. De peur de paraître n'avoir rien à dire, ils disent que les éléments ont les propriétés des choses visibles, à savoir la chaleur, la sécheresse, le froid et l'humidité. Mais contre ces individus qui la considère comme une proie, la Physique récrimine, par la bouche de Platon qui appelle les éléments « matières »⁵², entendant par là qu'aucune qualité ne peut être matière de quelque chose. N'est en effet « matière » que ce qui passe à un état dont il a reçu la forme. De même la Physique proteste contre ces individus, par la bouche de Johannitius qui dit, dans son *Isagoge*⁵³, qu'il faut faire une différence entre les éléments et les mélanges qui s'opèrent entre eux, tels le chaud et le froid, et les autres combinaisons. Et elle se défend encore, par la bouche de Macrobe qui dit : « Puisque chaque élément pris isolément possède des qualités différentes, [la nature] a donné à chacun d'entre eux une qualité particulière qui leur fait retrouver une parenté et une similitude leur permettant de s'assembler, l'humidité pour l'air et l'eau, la chaleur pour le feu et l'air⁵⁴. » Considérons bien qu'il dit que les éléments ne sont pas des qualités, mais que les qualités se trouvent dans les éléments ! Si donc une chose, se trouvant dans une autre chose, est différente de celle où elle se trouve, il va de soi que les qualités ne sont pas des éléments.

⁵¹ Cette discussion sur *elementum* et *elementatum* fut importante aux XII^e et XIII^e siècles, comme en témoigne son apparition chez les encyclopédistes (B. Ribémont, « La vision de la nature chez les encyclopédistes du Moyen Âge : "Nature naturante et nature naturée" », *Nature et Encyclopédisme*, Alençon, 1992, p. 189-203). Cette question des éléments est traitée dans la traduction du *Magnum introductorium* d'Abū Ma'shar par Jean de Séville qui distingue *elementans* de *elementatum*. Pour Abū Ma'shar d'ailleurs, la hiérarchie des constituants du monde est ainsi faite : *elementa* (principe qualitatif), *natura* (air, feu), *elementata* (mixtes) ; voir Theodore Silverstein, « *Elementatum* : its appearance among the twelfth-century cosmogonists », *Medieval Stud.*, 16, 1954, p. 156-62.

⁵² Platon, à vrai dire, n'appelle quasiment jamais les éléments (στοιχεῖα - *stoicheia*) des « matières » au sens physique, puisque, pour lui, les fondements de toute chose se trouvent dans les Idées. Mais Guillaume trouve chez Calcidius une adaptation matérialiste de la conception platonicienne (voir Van Winden, *Calcidius on Matter*, Brill, Leyden [1959]).

⁵³ Hunayn ibn Ishāq (809-873), dit Johannitius, est un médecin syriaque de religion chrétienne. Dans son *Isagoge ad techne Galieni*, il dit (chap.2) : *Res vero naturales sunt septem scilicet elementa, commixiones, compositiones, membra, virtutes, operationes et spiritus* ; Gregor Maurach, Johannitius, *Isagoge ad Techne Galieni*, *Sudhoffs Archiv*, t. 62, 1978, p. 148-74. Voir Danielle Jacquart, « À l'aube de la renaissance médicale des XI^e-XII^e siècles : l'*Isagoge Johannitii* et son traducteur », *BEC*, 1986, 144, p. 209-40.

⁵⁴ Macrobe, *In Somn. Scip.* 1, 6, 25sq.

§24 D'autres affirment que les éléments sont les choses que nous voyons, et ils appuient leur opinion sur l'autorité de Juvénal qui dit à propos des gloutons : « Ils recherchent à travers tous les éléments de quoi satisfaire leurs goûts »⁵⁵, c'est-à-dire sur terre le gibier, dans l'eau les poissons, dans l'air les oiseaux. Et ce point de vue est vrai et ne contredit pas l'autorité de Constantin. Nous allons même montrer de quelle manière ils s'accordent l'un avec l'autre. Constantin donc, en physicien traitant de la nature des corps, a donné aux particules simples et minimales le nom d'éléments, comme s'il s'agissait de premiers principes. Mais les philosophes, en traitant de la création du monde, et non de la nature des corps singuliers, ont appelé ces quatre composantes que nous voyons « éléments » parce qu'elles le constituent, que ce sont elles qui ont été créées en premier, et que c'est à partir d'elles, par la suite, comme à partir d'éléments, que toutes les autres choses ont été créées, sont créées ou seront créées, comme nous le montrerons par la suite. Il n'existe donc pas de contradiction entre ces deux points de vue.

§25 Mais certains objectent : « aucune de ces substances n'est un élément puisqu'aucune d'entre elles n'est composée de la matière dont sont composés les quatre éléments. » Et ils le prouvent de la manière suivante : dans la terre se trouve quelque chose d'aqueux, puisque nous voyons quelque chose d'humide s'en échapper. Il se trouve aussi en elle de l'air, comme le prouve la vapeur qui s'en exhale, et un peu de chaleur que notre main perçoit. Ils apportent de semblables preuves sur les autres points. Et ils le prouvent encore en s'appuyant sur l'autorité de Platon qui affirme : « Puisque la terre traverse l'eau et que l'eau traverse la terre, pourquoi ne devrait-on pas donner à la terre le nom de terre, plutôt que celui d'eau⁵⁶ ? » Mais nous objectons à cela qu'il y a dans chacun de ces éléments quelque chose qui relève des autres éléments, et que ce n'est pas pour autant qu'ils en sont constitués, puisqu'ils ne se trouvent pas en eux en substance, mais par accident. La terre étant en effet poreuse et entourée d'eau, il se glisse en elle une part d'humidité et une part d'air. Et puisqu'elle se trouve au milieu de l'univers, et que le feu se tient de chaque côté d'elle à une égale distance, est-ce étonnant qu'elle reçoive de lui un peu de chaleur ? Ces propriétés se trouvent donc dans la terre par accident,

⁵⁵ Juvénal, *Sat.* 11, 14 : *interea gustus elementa per omnia quaerunt* : la citation est exacte dans le texte de Guillaume, qui connaît bien Juvénal qu'il a glosé (*Glosae super Juvenalem*, éd. B. Wilson, Paris, Vrin, 2002 [1980]).

⁵⁶ Platon, *Tim.* 49b et le commentaire de Guillaume (*Glos.* 269-270). Il est notoire que Platon exprime, dans ce passage, le phénomène d'altération des éléments dû à leur épaissement. C'est la base de la théorie de la *spissatio*, ou « densification » (*infra*).

non par nature, et elles ne la constituent pas⁵⁷. Il est possible de faire la même démonstration sur les autres points.

§26 Soucieux de brièveté dans cette œuvre⁵⁸, nous renvoyons au talent d'autres que nous le soin de rechercher ce que partagent les éléments les uns des autres, et de quelle manière ils se modifient. Si la première impulsion est donnée par le maître, c'est le talent (des disciples) qui doit permettre l'achèvement.

Pour revenir à Platon, lequel s'est demandé pourquoi on donne le nom de terre et non d'eau à la terre, cette dernière se dissolvant dans l'eau, nous le comprenons par le fait que le philosophe n'a pas parlé à cet endroit de l'élément, mais de la partie de l'élément qui se dissout (et jamais en effet un élément ne peut se dissoudre entièrement). Ce qui se dissout, dit-il donc, ce n'est pas de la terre, mais seulement le terreux, c'est-à-dire une partie de terre. Ce qui reste, et qui retient en lui les propriétés de la terre, il l'appelle à la fois terre et élément. Mais nous en dirons plus à ce sujet si Dieu nous prête vie.

VIII. DES QUALITÉS DES ÉLÉMENTS

§27 Les éléments des corps, ce sont donc les petites particules que nous venons de décrire, comme le dit Constantin, alors que les éléments de l'univers sont ceux qui sont visibles. Il faut que nous traitions de ce point en donnant la raison pour laquelle chacun d'entre eux a été ainsi créé, et pourquoi ils sont quatre et pas moins. Mais puisqu'une opinion est plus solide quand elle s'appuie sur l'autorité d'un sage, évoquons la pensée de Platon à ce sujet : « C'est Dieu, dit-il, du fait de sa perfection, qui a voulu que le monde fût tel qu'il est, s'offrant à la vue et au toucher⁵⁹. » Et il aurait pu le formuler de cette façon : « Dieu ayant décidé de créer le monde, par bonté et non par besoin, lui qui est le bien parfait, il voulut que le monde fût tel, à la fois visible et tangible, afin que l'homme, percevant simplement avec ses yeux, à travers la création et l'ordonnance des choses, la puissance de Dieu, sa sagesse et sa bonté, pût craindre sa puissance, vénérer sa sagesse, imiter sa bonté. »

⁵⁷ Cette théorie du mélange est sans doute d'inspiration stoïcienne, voir Reinhardt, *Poseidonios* RE 21, 657 ; 690. Elle est reprise dans Sénèque, *De ira* 2, 19 ; Calcidius 49d.

⁵⁸ Cette affirmation est topique chez les compilateurs, même lorsqu'ils produisent des œuvres fort longues ; voir B. Ribémont, « Around the definition of an encyclopedic genre in the Middle Ages », *Premodern encyclopaedic texts*, ed. P. Binkley, Brill, Leiden/New York/Köln, 1997, p. 47-61 ; « Encyclopédie et traduction : le double prologue du *Livre des propriétés des choses* », *Seuils de l'œuvre dans le texte médiéval*, t. II, (dir. E. Baumgartner, L. Harf), Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2002, p. 59-88.

⁵⁹ Repris (comme ce qui suit, au § 28) à Macrobie, *In Somn. Scip.* 1, 6, 28sq. Voir *Timée*, 49b.

§28 Puis il ajoute : « Or il est évident que rien n'est visible sans l'aide du feu, ni tangible sans solidité, et que rien n'est solide sans terre. »⁶⁰ (Nous montrerons pourquoi la vue ne peut se faire sans feu, ni le toucher sans terre, quand nous parlerons des sens corporels). Et il ajoute après cela : « C'est la raison pour laquelle Dieu a posé comme fondements la terre et le feu. Mais puisqu'il existe entre eux des contradictions – car la terre est corporelle, obtuse, immobile, et le feu fin, subtil, mobile – Dieu vit qu'ils ne pouvaient s'associer sans un intermédiaire, et il a créé à cet effet un intermédiaire entre eux. »⁶¹

IX. DE L'ASSEMBLAGE DES ÉLÉMENTS

§29 Puisque nous avons fait référence à l'assemblage⁶² des éléments, nous devons dire à présent ce qu'il en est de leur mélange⁶³ et de l'assemblage des contraires. Le mélange des contraires vient donc de l'union de deux éléments, ce qui entraîne la disparition chez l'un et l'autre de ce qu'ils étaient auparavant. Si par exemple le très chaud se mêle au très froid, du tiède se produit, sans que le très chaud ou le très froid ne subsistent. En revanche, l'assemblage de contraires réside dans l'union de deux éléments contraires, de manière à produire un seul élément qui conserve en lui les qualités qui étaient présentes auparavant. Mais, chez des contraires qui ont des qualités actives⁶⁴, cela ne peut se produire sans un intermédiaire. Or, les qualités actives sont le chaud et le froid ; c'est pourquoi nous reviendrons sur elles quand nous parlerons de l'homme.

§30 Si l'on place, en effet, un élément contraire à côté d'un autre, ils se repoussent l'un l'autre, et l'un finit par dissoudre l'autre. Pour qu'ils subsistent, il leur faut donc un intermédiaire. Mais pour peu que cet intermédiaire ait plus d'affinité avec l'un qu'avec l'autre, il se transformera peu à peu vers celui dont il est le plus proche, et ainsi l'assemblage sera dissout. Si, par exemple, on place entre du très chaud et du très froid un élément qui possède en lui plus de chaud que de froid, le froid, après avoir évolué en chaleur, disparaîtra, et l'assemblage se dissoudra. Par contre, s'il y avait un intermédiaire situé à part égale des deux

⁶⁰ *Timée*, 31b.

⁶¹ *Ibid.*, 31c.

⁶² Lat. *Conjunctio*.

⁶³ Lat. *Commistio*.

⁶⁴ Lat. *Agentes qualitates*. Dans ses Gloses sur le *Timée*, Guillaume précise : *Sunt autem agentes qualitates calor et frigiditas. Calor enim desiccet et consumit, frigiditas similiter desiccet, spissat et constringit* (éd. cit., p. 132) (« La chaleur et le froid sont des qualités actives. La chaleur, en effet, dessèche et consume, le froid, de manière semblable, dessèche, épaissit et resserre »). Aristote distingue effectivement les qualités actives (chaud et froid) des qualités passives (sec et humide). Voir par ex. *De gen. et corr.* 2, 329b, *Meteor.* 382b.

extrêmes, il ne se rapprochera pas plus de la nature de l'un que de l'autre, de telle sorte que leur assemblage demeurera.

§31 Parce que [Dieu] a voulu que les deux éléments dont nous parlons ne se mélangent pas, mais s'assemblent, il a créé entre eux un intermédiaire – afin que chacun d'eux demeure ce qu'il est – sous la forme non pas d'un, mais de deux éléments, à savoir l'eau et l'air. S'il avait en effet placé entre deux éléments l'eau seule, cet assemblage n'aurait pas duré, puisque l'eau a une affinité plus grande avec la terre qu'avec le feu (elle partage en effet avec la terre la corpulence, la massivité, et avec le feu la mobilité). Pareillement avec l'air, si Dieu l'avait placé entre deux éléments, car l'air partage avec le feu la subtilité et la mobilité, et la massivité avec la terre.

Quelqu'un dira : « Puisqu'un seul de ces éléments n'était pas suffisant, Dieu pouvait en créer un autre pour y suppléer. » À cela, sans chercher à limiter la puissance de Dieu, nous répondons quant à nous qu'il se peut bien que rien de ce qui existe n'aurait pu suffire, mais que, à en juger par la nature des choses, il ne peut y avoir rien d'autre qui puisse suffire.

§32 Nous avons déjà montré pourquoi un seul de ces éléments ne suffisait pas, mais nous voulons encore montrer pourquoi quelque chose d'autre ne peut exister. Du fait qu'il existe, entre deux éléments quelconques, deux qualités contraires (car le double peut se diviser en deux parts égales), un élément peut suffire comme intermédiaire, du moment qu'il retient en lui une seule propriété de chacun. Par exemple, puisque la terre et l'air possèdent deux qualités contraires (la terre est en effet froide et sèche, tandis que l'air est chaud et humide), l'eau qui partage le froid avec la terre, et avec l'air l'humidité, suffit à elle seule comme intermédiaire entre eux. De même, le feu et l'eau possèdent deux qualités contraires, puisque le feu est chaud et sec, et l'eau froide et humide. Mais puisque l'air partage avec l'eau l'humidité, et avec le feu la chaleur, il suffit à lui seul comme intermédiaire entre eux.

§33 Mais si, entre deux éléments, se rencontrent trois qualités contraires, il devient impossible – le triple ne pouvant se diviser en deux parties égales – de trouver un intermédiaire qui soit à égale distance de chacun d'eux ; aussi faut-il qu'il prenne une propriété à l'un, deux à l'autre. Il n'y a pas d'autre moyen de diviser le triple. Car, pour sûr, une qualité ne peut être divisée par moitiés. Il n'est donc possible d'avoir un intermédiaire que s'il participe à la fois de l'une des propriétés et des deux autres. Mais on nous objectera encore : « Même s'il n'est pas

possible de trouver d'intermédiaire dans la combinaison⁶⁵) de trois qualités, on peut en obtenir un dans la combinaison de deux éléments. » Si, en effet, entre le feu et l'eau, qui ont des qualités contraires, se situe l'air, qui participe de l'un et de l'autre, pourquoi n'y aurait-il pas entre le feu et la terre un intermédiaire unique, capable de recevoir une qualité unique des deux, puisque, dans la combinaison de leurs deux qualités, le feu et la terre ne possèdent pas de qualités totalement contraires (le feu étant chaud et sec, et la terre froide et sèche) ?

§34 Pour notre part, nous disons que, dans une telle combinaison, un intermédiaire ne se serait pas avéré nécessaire, puisque les deux éléments s'accordaient déjà sur un point, à savoir le sec, et qu'on aurait pu s'en passer. Car s'il existait un intermédiaire de la sorte, qui reçoive une qualité des deux côtés, il recevrait du feu le chaud, et de la terre le sec, et il serait donc identique, sur ce point, au feu ; ou bien il recevrait de la terre le froid, et du feu le sec, et il serait dans ce cas identique à la terre ; ou bien il recevrait du feu le chaud, et de la terre le froid. On ne peut imaginer d'autres combinaisons que celles-là, je pense. Mais il est impossible que quelque chose soit à la fois chaud et froid.

Puisqu'en effet les éléments et leurs qualités sont au nombre de quatre, cela rend possibles six complexions, parmi lesquelles quatre sont assurément possibles, et deux impossibles. Les quatre complexions possibles sont : le chaud et le sec, le chaud et l'humide, le froid et l'humide, le froid et le sec. Les deux impossibles sont : le chaud et le froid, l'humide et le sec. Par conséquent le Créateur a disposé deux éléments intermédiaires, puisqu'un seul n'aurait pu suffire pour les raisons que nous avons exposées ci-dessus.

X. DE L'ORDRE DES ÉLÉMENTS

§35 L'ordre⁶⁶ des éléments est le suivant : la terre occupe la place d'en-bas ; puis au-dessus d'elle on trouve l'eau, ensuite l'air, et le feu occupe la place d'en-haut. S'il existait quelque chose qui soit situé plus bas encore que la terre, elle tendrait vers lui du fait de sa pesanteur naturelle (car, par nature, les corps lourds tendent vers le bas). Et s'il y avait quelque chose au-dessus du feu, celui-ci tendrait vers lui du fait de sa légèreté, et chercherait à se séparer des autres. L'eau a été placée à proximité de la terre, puisque, se trouvant lourde par nature, mais

⁶⁵ Guillaume utilise le terme *Sinzugia*, qu'il utilise dans le sens étymologique (du grec *συνζυγία*) de « combinaison ». Le terme sera surtout utilisé en astronomie, pour rendre compte de l'alignement de trois corps célestes. On l'emploie le plus souvent pour la terre, la lune et le soleil (nouvelle, lune, pleine lune...) et dans le cadre de l'influence de ces alignements sur les marées, dont parle déjà Aristote, *Meteor.* 4, 1.

⁶⁶ Lat. *dispositio*.

cependant pas autant que la terre, elle dut occuper cette seconde place. Puis se trouve l'air, qui, plus lourd que le feu et plus léger que l'eau, est placé à juste titre entre ces deux.⁶⁷

XI. DU CHAOS

Puisque nous avons expliqué ce qu'est un élément, combien il y en a, pourquoi ils ne sont pas plus nombreux, et que nous avons fait connaître la cause de leur ordonnancement⁶⁸, nous voulons à présent parler du chaos⁶⁹, c'est-à-dire de la confusion des éléments qui existait à l'origine. Nous commencerons par exposer l'opinion commune, avant de la réfuter, et nous affirmerons pour finir notre propre conception⁷⁰.

Presque tout le monde dit qu'au début de la création les éléments n'avaient pas reçu de lieux définis, mais que tantôt ils montaient ensemble, tantôt ils descendaient. Ils y ajoutent la raison que voici : comment le Créateur aurait-il manifesté à l'évidence sa puissance, sa sagesse et sa bonté sans assigner un ordre aux choses qui, sans lui, seraient demeurées dans la confusion ? Ils appuient leur assertion sur l'autorité de Platon qui affirme, dans le *Timée*, que Dieu a remis les éléments en ordre depuis leur agitation désordonnée⁷¹. Mais nous disons que l'opinion qu'ils émettent est fautive, que la raison qu'ils avancent ne convient pas, et que l'autorité dont ils se targuent n'a pas été correctement comprise. Par conséquent, nous devons prouver que leur opinion est erronée, puis que leur explication ne convient pas, et que l'autorité qu'ils attestent n'a pas été correctement comprise.

§36 Réponds-donc, qui que tu sois, qui prétends ceci : les éléments étaient-ils à ce moment-là des corps ou non ? S'ils n'étaient pas des corps, étaient-ils des esprits ou bien des propriétés de l'esprit ou du corps ? Mais l'esprit, pas plus qu'une propriété, ne pouvant être matériel, les éléments ne l'étaient pas davantage. Étaient-ils donc des corps, et occupaient-ils un lieu (car à tout corps est assigné à un lieu) ? S'ils se trouvaient dans un lieu, était-ce celui où ils se trouvent présentement ou un autre ? Mais il n'existe aucun lieu en dehors des éléments. Les éléments se trouvaient donc là où ils se trouvent actuellement ; même s'ils n'étaient pas disposés comme ils le sont aujourd'hui, ils se trouvaient dans les quatre lieux de ce monde-ci. L'un occupait donc le lieu d'en bas, l'autre le lieu d'en haut, et les deux autres les lieux intermédiaires. Si, comme

⁶⁷ Organisation traditionnelle du monde sublunaire tel qu'Aristote l'a popularisé pour des siècles, en particulier dans son *De caelo*. Voir par ex. Isidore de Séville, *Etym.* 13, 3.

⁶⁸ Lat. *ordinatio*.

⁶⁹ Thèse reprise mot pour mot à Macrobie, *Comm. Somn. Scip.* 1, 6, 36sq

⁷⁰ On reconnaît ici la méthode argumentative traditionnelle d'Aristote.

⁷¹ Platon, *Tim.* 43a.

tu le prétends, ils étaient descendus plus bas ensemble, ils y seraient descendus avec les autres. Mais il n’y avait pas de lieu où descendre. De même, s’ils étaient montés en même temps plus haut, ils l’auraient fait avec les autres. Mais il n’y avait pas de lieu où monter. Ils ne sont donc ni montés ni descendus ensemble. Le point de vue de ces personnes est donc faux.

§37 De plus, la raison qu’ils avancent ne convient pas, à savoir que Dieu a créé le chaos pour montrer quel aurait été le grand éparpillement des choses, si, dans sa bonté, il ne l’avait ordonné. À qui en effet devait-il le montrer ? À l’ange ? Mais l’ange connaît sans cela la volonté divine d’après sa nature et sa grâce. À l’homme ? Mais l’homme n’existait pas. Et si c’était pour montrer à l’homme que la Création était survenue, il aurait fallu attendre jusqu’à l’homme. Non, les choses ont bien été ordonnées avant la création de l’homme. Leur explication ne convient donc pas.

§38 Ils n’ont pas bien compris non plus la position de Platon. Lorsque Platon affirme que Dieu a mis les éléments en ordre à partir de la confusion initiale, il ne dit pas pour autant que ces éléments ont été, à un moment donné, sans ordre. Quel est le lieu qui aurait pu exister pour ce désordre, alors que Dieu ordonne toute chose ? Mais n’aurait-il pas existé, ce désordre, si Dieu n’avait ordonné les choses telles qu’elles le sont aujourd’hui ? Puisque la terre tend naturellement vers le bas, et le feu vers le haut, si la terre n’avait pas obtenu le lieu d’en bas, et le feu celui d’en haut, la première aurait toujours cherché le lieu inférieur et le deuxième le lieu supérieur, ce qui aurait produit la confusion. Le Créateur les a finalement soumis à un ordre, en assignant à la terre le lieu d’en bas, au feu le lieu d’en haut, de sorte que celui-ci n’ait plus de raison de descendre, et celle-là plus de raison de monter.

§39 Par conséquent, c’est à partir de la confusion des choses – non celle qui fut, mais celle qui aurait pu être – que Dieu a soumis les éléments à un ordre. Nous disons, de même, quand nous échappons à un malheur, grâce à l’avertissement de l’un de nos amis – malheur qui nous serait vraiment arrivé s’il ne nous avait averti – : « Il nous a préservé de ce malheur ». Non que ce malheur ait d’abord eu lieu, et qu’il nous l’ait ensuite évité, mais parce que, sans notre ami, ce malheur nous serait arrivé.

Ainsi, au début de la Création, les éléments ont été ce qu’ils sont aujourd’hui, mais n’ont pas été de même nature. La terre était en effet toute recouverte d’eau, et l’eau était plus dense qu’aujourd’hui : élevée en l’air, elle en touchait une plus grande partie qu’à présent ; et l’air était aussi plus dense qu’il ne l’est aujourd’hui, et plus sombre, parce qu’il n’y avait pas encore

le soleil, la lune et les autres étoiles pour l'éclairer. De même le feu était plus dense qu'il ne l'est aujourd'hui.

Et voilà donc ce qu'ils appelèrent Chaos : le fait que la terre était entièrement recouverte par les eaux, qu'elle n'était éclairée par aucune lumière, ni remarquable par ses édifices, ni occupée par des êtres vivants ; que l'eau et l'air étaient denses et sombres ; que les étoiles n'apparaissaient pas dans les lieux supérieurs – tel était le chaos, c'est-à-dire la confusion des éléments. Ce qui fait dire à Moïse : « La terre était déserte et vide, elle n'était que ténèbres en forme d'abîme. »⁷²

⁷² *Gen.* 1, 1.