

LA *TRANSLATIO SEMANTICAE* ET GRAMMAIRE CHEZ ALAIN DE LILLE

Pedro Calixto et Antonio Campolina
Departement de Philosophie
Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-doutoramento na Universidade de São Paulo

RÉSUMÉ : Dans le néoplatonisme grec, le fait d'avoir érigé un principe non-ontique rompt avec la supériorité de l'affirmation sur la négation lorsqu'il s'agit d'énoncer le divin. Cependant, à cause des thèses exprimées sur la transcendance radicale de l'Un, la réflexion sur le discours portant sur la divinité s'achève la plupart du temps par la dénonciation d'une inaptitude profonde du discours à signifier une quelconque réalité divine, et aboutit systématiquement à l'apologie du silence. L'apophasis a comme objectif de dépouiller l'âme de toute détermination afin qu'elle puisse s'unir au Principe qui est au-delà de toute détermination. Au XII^{ème} siècle la conscience de la supériorité de la négation sur l'affirmation *in divinis*, qui avait donné l'origine à la *translatio nominis* chez Denys et à une *translatio categoriae* chez Erigène, donne lieu à une théorie grammaticale que l'on a qualifiée de *translatio semanticae*. C'est cette question du transfert *sémantique* des noms et de la proposition qui constituera l'objet d'analyse de ce chapitre. Nous nous proposons d'étudier les éléments de cette sémantique et de cette syntaxe néoplatoniciennes dans les maximes de grammaire contenues dans les *Règles de Théologie* d'Alain de Lille écrites au XII^{ème} siècle.

Mots-clef : Alain de Lille, grammaire, sémantique, *translatio*, kataphase, apophasis.

RESUMO: O fato de que neoplatonismo grego tenha estabelecido um princípio não-ôntico como fundamento radical, rompe para com a superioridade da afirmação sobre a negação quando se trata de enunciar o divino. Porém, em razão das teses expressas sobre a transcendência radical do Uno, a henologia se finda sistematicamente com a denúncia de uma inaptidão do discurso a significar a divindade e com uma apologia do silêncio. O discurso apofático tem como objetivo desnudar a alma de toda determinação afim de que ela possa se unir ao princípio que se situa além de tudo. O intento desse artigo é demonstrar que a consciência da superioridade da negação que deu origem à *translatio nominis* no pensamento de Dionísio Areopagita e à *translatio categoriae* no pensamento de João Escoto Erígena dá origem no século XII a uma teoria gramatical que podemos qualificar de *translatio semanticae*. É esta questão da *translatio semanticae* que constituirá o objeto desse estudo. Nós nos propomos de analisar os elementos de semântica proposicional e de sintaxe nas maximas de gramática contidas na obra *Régulas de Teologia* de Alain de Lille.

Palavras-chave: Alain de Lille, gramática, semântica, *translatio*, kataphase, apophasis.

Introduction

Dans le néoplatonisme grec¹, le fait d'avoir érigé un principe non-ontique rompt avec la supériorité de l'affirmation sur la négation lorsqu'il s'agit d'énoncer le divin, puisque le discours sur le Principe se doit d'être négatif. Cependant, à cause des thèses exprimées sur la transcendance radicale de l'Un, la réflexion sur le discours portant sur la divinité s'achève la plupart du temps par la dénonciation d'une inaptitude profonde du discours à signifier une quelconque réalité divine, et aboutit systématiquement à l'apologie du silence. L'apophase a comme objectif de dépouiller l'âme de toute détermination afin qu'elle puisse s'unir au Principe qui est au-delà de toute détermination.²

Par conséquent, si le discours apophantique, et en particulier sa modalité négative, constitue un moment essentiel de la remontée de l'âme vers le Bien, il n'est en revanche qu'un exercice spirituel visant à purifier l'âme des contenus essentiels susceptibles de l'empêcher de "voir" l'Un par intuition ; son objectif ultime est donc de nous mener au silence. En effet, le discours étant une modalité du *logos*, l'Un qui est au-delà de l'étantité ne peut faire l'objet d'un discours, l'extase exigeant le renoncement à toute parole.³

Or cette conception du rôle du discours, qui n'était déjà plus entièrement pertinente dans une juste interprétation de la théologie de Denys⁴, l'est encore moins dans celle du néoplatonisme latin.

Ce qui se trouve déjà en germe dans la reprise dionysienne de l'hénologie, et qui influencera tout le néoplatonisme médiéval, est justement cette recherche d'une réappropriation de la modalité affirmative. La solution proposée par Denys passe par la mise en relief du statut révélé de l'Écriture, condition selon lui indispensable pour l'interprétation de tout discours affirmatif au sujet de la divinité. En outre, la réappropriation de cette parole révélée doit selon lui se faire dans un contexte bien délimité : celui de la louange⁵ qui par essence est non apophantique.⁶

¹ Ver neste volume o artigo de A. Campolina e P. Calixto.

² Cf. Plotin, *Ennéades* V, 5, 11 ; traduction E. Bréhier, Belles Lettres, Paris, 1991, p. 103.

³ Plotin, *Ennéades* VI, 7, 35,1-5 ; édition E. Bréhier, Belles Lettres, Paris, 1989, p. 109 : Traduction : " elle [l'âme] est alors toute disposée à mépriser l'intelligence qui avait tant d'attrait pour elle en un autre temps ; la pensée, c'est un mouvement, et elle ne peut plus bouger. Elle ne parle même pas de celui qu'elle voit ".

⁴ Cf. Jean-Luc Marion, *L'idole et la distance*, PUF, p. 222.

⁵ *Idem*.

⁶ *De Divinis Nominibus*, I, § IV (PG 3 589 D) ; Traduction M. de Gandillac, *Oeuvres Complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Aubier, Paris, 1947, p. 70 : " Voilà ce que nous enseignent les textes sacrés et tu pourras remarquer que les louanges saintes des théologiens consistent, pourrait-on dire, exclusivement à disposer les

La pertinence du discours positif employé chez Denys à l'égard de la divinité et l'influence d'Augustin et Boèce⁷ constituent les sources principales du déplacement de la problématique du rapport entre la négation et l'affirmation *in divinis* en milieu néoplatonicien chrétien au XII, par rapport au néoplatonisme originel. Contrairement à ce qui se passe dans le néoplatonisme grec, il est moins question de savoir si l'on peut ou non énoncer une quelconque proposition sur la divinité (la *lectio divina* et la prière font partie de la vie quotidienne) ; la problématique du statut de la négation et de l'affirmation se déplace vers une réflexion sur le sens, c'est-à-dire sur l'interprétation du discours sur la divinité. En somme, il est moins question de possibilité ou d'impossibilité de discourir sur le divin, que de modalités appropriées à une parole théologique.

En ce qui concerne la problématique catégoriale *in divinis*, la notion de théophanie, que Jean Scot a forgée à partir de sa lecture de Denys et de Maxime le Confesseur, est un élément précieux pour l'élaboration de sa doctrine de la réappropriation des prédicaments, qui aboutit à une conception du monde comme manifestation divine.

La conception polysémique de la négation, qui sous-tend la dialectique dans la pensée de Jean Scot, lui permet d'effectuer un renversement complet et original du système catégorial aristotélicien au moyen d'une restructuration de l'ensemble des prédicaments à partir des catégories de l'espace et du temps, ce qui a rendu possible une systématisation de la modalité de saisie de l'étant fini et une compréhension du monde en tant que théophanie ou manifestation de l'inapparent.

Or ce bouleversement logique et ontologique qu'exige sa conception polysémique de la négation serait incomplet, s'il n'était pas suivi de l'élaboration d'une herméneutique du discours théologique. En effet, l'appréhension du monde comme théophanie n'élimine aucunement la nécessité d'une pratique théologique, ni n'est en contradiction avec elle. Le mot "Dieu" persiste à figurer dans des énoncés aussi bien affirmatifs que négatifs, et la divinité est l'objet de propositions où elle est mise en rapport avec des éléments de nature grammaticale.

Par conséquent, si la réflexion sur la dialectique est un lieu essentiel pour déterminer la pertinence ou la non-pertinence de l'application d'un prédicat à un objet quelconque (car c'est alors que l'on décide des critères de vérité et de fausseté dans une démonstration), cette détermination

noms divins dans leurs paroles et leurs chants d'après les manifestations bienfaisantes de la Théarchie. ". Denys, différemment de Proclus, n'a donc pas eu besoin de chercher dans la négation le fondement de l'affirmation, puisque l'Écriture sainte lui procure les affirmations au sujet de la divinité.

⁷ Voir dans ce volume les contributions de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, Maurizio Filippo Di Silva e Fabrício Cristofolletti.

ontologique ne peut ne pas avoir des conséquences pour la syntaxe et la sémantique, qui déterminent le sens ou le non-sens de la construction dans une proposition lorsqu'elle énonce un prédicat sur la divinité, étant donné que, du point de vue pragmatique, le discours théologique garde toujours sa place.

C'est en ce sens précis que le bouleversement categorial effectué par la pensée érigénienne introduit la nécessité d'une réflexion sur le statut des mots et sur les règles de la syntaxe dans les propositions théologiques. Si la restructuration des catégories fut décisive chez Jean Scot pour élaborer une *meontologia* néoplatonicienne médiévale, où le réel dans son ensemble est perçu comme *manifestation divine*, sa conception du monde comme théophanie ne répond pas entièrement au besoin de parler de la divinité, ou plus exactement ne donne pas les critères susceptibles de distinguer l'acte de parole signifiant la créature et l'acte de parole signifiant la divinité, d'où la possibilité réelle d'une dérive vers une interprétation panthéiste.

Seule une réflexion sur les fondements d'une sémantique et d'une grammaire théologiques serait en mesure de fournir les fondements d'une restructuration proprement néoplatonicienne du langage théologique. En effet, les prédicats n'ont un sens que lorsqu'ils entrent en relation dans une phrase, c'est-à-dire lorsqu'ils constituent une *proposition*. Les noms ne sont aptes à signifier que lorsqu'ils sont déterminés par un contexte et soumis à des règles de construction bien définies.

Et pourtant, chez Jean Scot, l'étude des catégories ne donne pas lieu à une réflexion systématique sur l'essence de la langue du point de vue de sa structure syntaxique et de sa sémantique, apte à distinguer l'acte de signifier l'étant circonscrit catégorialement et l'acte de signifier le Principe indéfinissable, même si l'on y trouve déjà les germes d'une telle distinction.⁸

Cela tient au fait que la pensée érigénienne (et en ceci elle s'avère très proche de l'augustinisme), véhicule une conception de *Verbe* en tant que *ratio* explicative et créatrice, qui établit d'emblée une interdépendance entre l'horizon de la réflexion philosophique sur le langage et la production de l'idée ou de l'essence des choses. Le langage humain est immédiatement pensé comme étant en rapport avec l'origine des choses : sa réflexion sur le Verbe débouche tout naturellement vers une théodicée. Or cette immédiateté est, semble-t-il, ce qui a empêché une réflexion sur les conséquences du bouleversement catégoriel sur la grammaire, laquelle exige une approche plus autonome du monde des signes.

⁸ Cf. *Periphyseon*, I, 510 sqq.

En outre, l'influence de Boèce, qui constitue le point de départ des réflexions qui aboutiront aux théories grammaticales développées principalement aux XII^{ème} et XIII^{ème} siècles, est de loin moins marquante chez Jean Scot que celle de Denys.

Ce n'est qu'au XII^{ème} siècle que la conscience de la supériorité de la négation sur l'affirmation *in divinis*, qui avait donné son origine à la *translatio nominis* chez Denys et à une *translatio categoriae* chez Erigène, donne lieu à une théorie grammaticale que l'on a qualifiée avec raison de *translatio sémantique*.⁹

C'est cette problématique de la *translatio sémantique*, dont la source est la non-pertinence des noms positifs lorsqu'ils sont prédiqués de Dieu, qui constituera l'objet d'étude de ce chapitre. Il s'agit de comprendre comment, en milieu néoplatonicien du XII^{ème} siècle, le principe bien acquis de la transcendance du Divin s'est concilié avec une pratique théologique qui se présentait comme science ou discours à part entière, et même supérieure aux autres sciences,¹⁰ et non plus comme simple commentaire scripturaire ou homélies comme c'était le cas auparavant.

Nous nous proposons d'étudier les éléments de cette sémantique et de cette syntaxe néoplatoniciennes dans les maximes de grammaire contenues dans les *Règles de Théologie* d'Alain de Lille écrites au XII^{ème} siècle.

Le choix de cette période tient à la fertilité de la réflexion sur le langage chez les auteurs de cette époque, et à l'influence qu'ils ont exercée sur la théologie à venir. En effet, s'il est vrai que les écoles monastiques du XII^{ème} siècle continuent de privilégier les Ecritures comme horizon de leur contemplation, l'apparition des écoles cathédrales et les échanges qu'elles favorisent avec la culture urbaine née au XI^{ème} siècle déplacent considérablement le point de départ de la réflexion. Sans qu'elle en soit exclue, ce n'est pourtant plus la Bible, mais les arts libéraux, qui constituent le lieu de la réflexion philosophique dans ces écoles capitulaires.¹¹

⁹ I. ROSIER, "Res significata et modus significandi" : Les implications d'une distinction médiévale ; in S. Ebbesen (ed.), *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, Günter Narr Verlag, Tübingen, 1995, p. 135.

¹⁰ M.-T. d'Alverny, "Alain de Lille et la *Theologia*", dans *L'homme devant Dieu*, Mélanges offerts au Père Henri de Lubac, t. II, Du Moyen Age au siècle des lumières, Aubier, Lyon, 1964, p. 111.

¹¹ Cf. A. de Libera, *La philosophie médiévale*, PUF, 1993 p. 314 : "chacune [des écoles] a sa spécialité. Orléans cultive surtout la grammaire, Chartres le *quadrivium*. Paris, la dialectique. Les "centres" se multiplient, d'abord modestes - un chanoine, une chaire unique, quelques clercs - puis plus fournis. Certains durent le temps d'un enseignement : Angers avec Ulger, Reims avec Albéric, Auxerre avec Gilbert, Laon avec Anselme et Gauthier de Mortagne ; d'autres, comme Cantorbéry ou Tolède, sont plus stables, bien que les maîtres eux-mêmes se déplacent [...]."

En effet, les trois écoles les plus importantes du XII^{ème} siècle en milieu latin (l'Ecole de Chartres, l'Ecole claustrale de Saint Victor et l'Ecole Abélardienne¹²), sont marquées par un intérêt croissant pour les arts du *trivium* (grammaire, dialectique et rhétorique)¹³. En outre, et ceci est capital pour notre sujet, cet attrait pour les arts du langage va inévitablement croiser le monde de la science sacrée, ce qui a comme conséquence, en milieu néoplatonicien, de favoriser l'éclosion de réflexions très originelles et profondes sur l'essence du langage, ainsi que des tentatives de réappropriation ou de réadéquation du langage à la théologie.

Le choix d'Alain de Lille est dû d'une part à la prégnance de la pensée néoplatonicienne (boécienne, dionysienne et érigénienne) dans ses doctrines et, d'autre part, à son aptitude à s'approprier, dans une relecture néoplatonicienne, les acquis linguistiques des différents courants de pensée de l'époque.¹⁴

Quelles sont les thèses philosophiques et linguistiques présupposées par cette grammaire "néoplatonicienne" ? En quoi la négation est-elle un élément moteur de cette entreprise? Voilà les questions qui orienteront notre recherche.

¹² (1) L'Ecole claustrale de Saint Victor à Paris. Issue d'Anselme de Laon et Guillaume de Champeaux, cette Ecole est marquée par le courant traditionnel patristique dont le principal représentant est Hugues de Saint-Victor. (2) L'Ecole Abélardienne : inspirée de la dialectique du *Sic et non* de Pierre Abélard, met en valeur les arts et se donne pour première tâche de procéder à un examen critique des positions et des formules doctrinales véhiculées par la tradition. (3) L'Ecole Porrétaine : issue de l'enseignement de Gilbert Porreta, évêque de Poitiers de 1141 ou 1142 à 1154. C'est à elle que l'on rattache le nom d'Alain de Lille, mais aussi de Simon de Tournai et de Raoul Ardent. Cf. A. de Libera, *La philosophie médiévale*, PUF, Paris, 1993, p. 311 ; et J. CHATILLON, "La méthode théologique d'Alain de Lille" ; in H. Roussel, et F. Suard (éds.), *Alain de Lille, Gautier de Châtillon, Jakemart Giélee et leur temps*, Actes du colloque de Lille, octobre 1978, Presses Universitaires de Lille, 1980, p. 48.

¹³ A. de Libera, *La philosophie médiévale*, PUF, Paris, 1993, p. 311.

¹⁴ A. de Libera, "Logique et Théologie dans la Summa 'Quoniam homines' d'Alain de Lille"; in J. Jolivet, A. de Libera (éds) : *Gilbert de Poitiers et ses contemporains aux origines de la logica modernorum*. Naples, Bibliopolis, 1987, p. 437-469.

§ 1

TRANSCENDANCE DIVINE ET CAUSALITE DANS LES *REGULAE*

1.1) Les *Regulae* et la tradition du "*de unitate*".

Les *Regulae* s'insèrent dans un corpus littéraire, que M.H. Vicaire a qualifié à juste titre de tradition du "*de unitate*"¹⁵. Cette tradition forme un complexe théologique qui se situe au confluent de plusieurs courants néoplatoniciens. Outre que par l'augustinisme, ce complexe philosophico-théologique est fortement marqué par la mystique dionysienne diffusée à travers les traductions et commentaires de Jean Scot, ainsi que par l'érigénisme lui-même. Le néoplatonisme de Boèce y exerce une grande influence par la pénétration de ses *Opuscula sacra*, en particulier du *De Trinitate* et du *De Hebdomades*, qui furent à cette époque vulgarisés par de nombreux commentaires, en particulier ceux de Gilbert de Poitiers. Enfin, le néoplatonisme arabe fait à cette époque son apparition dans l'Occident latin, notamment avec la traduction du *Liber de Causis* à la fin du XII^{ème} siècle et avec la compilation ou traduction du *De Unitate et Uno* par Dominique Gundissalvi (vers 1181) à Tolède. Ce dernier ouvrage est en réalité un développement philosophique de la première définition du livre VII des *Eléments* D'Euclide : "l'unité est ce qui fait dire toute réalité une".¹⁶

Cette tradition se développe au XII^{ème} siècle dans l'entourage de Gilbert de Poitiers, de l'Ecole de Chartres. Elle a comme caractéristique principale de faire de l'unité le point de départ d'une théologie rationnelle ; et elle pense surtout la création comme le déroulement de l'unité, c'est-à-dire comme le passage de l'un vers le multiple.

L'appartenance des *Regulae* à cette tradition néoplatonicienne médiévale ne fait aucun doute. L'axiome qui ouvre la série des 115 maximes¹⁷, à savoir : "la Monade [ou Dieu], est ce qui

¹⁵ Cf. M.H. Vicaire, "Les Porrétains et l'Avicennisme avant 1215", dans la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, t. 26, 1937, p. 52.

¹⁶ Cf. Pseudo-Boèce, *De Unitate et Uno*, éd. P. Correns, *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene abhandlung des Dominicus Gundissalvi De unitate*, Münster, " *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 1/1, 1891.

¹⁷ Ou 134 si l'on considère les règles 116-134 comme appartenant à un même ouvrage, comme l'a fait M. F. Hudry, dans sa traduction des *Theologicae Regulae*.

fait toute réalité une" (*Monas est qua, quaelibet res est una*¹⁸), et qui prend le *De Unitate et Uno* comme point de départ, permet déjà de situer cette œuvre dans la mouvance de cette tradition néoplatonicienne du XII^{ème} siècle.

L'importance de l'influence néoplatonicienne s'accroît si l'on tient compte du genre littéraire des *Regulae*, qui, à l'instar des *Eléments d'Euclide*, sont composées selon une méthode mathématico-déductive. Dans cette perspective, la maxime néoplatonicienne selon laquelle l'unité est ce qui fait toute réalité une, acquiert un tel degré d'universalité qu'elle détermine la totalité des axiomes consécutifs, c'est-à-dire l'ensemble du discours théologique, étant donné que l'objectif même des *Regulae* est de fixer les bornes de la science théologique à l'exemple des autres sciences.

En outre, dans l'économie des *Regulae*, ce premier axiome ouvre un recueil de thèses néoplatoniciennes qu'Alain de Lille entend expliciter (de la règle 2 à la règle 16), avant de passer au traitement de thèses proprement linguistiques concernant la grammaire et la sémantique *in divinis* (règles 17-52).

Ces thèses, que nous étudierons par la suite, peuvent être rassemblées en quatre thèmes principaux :

a) Dieu est l'unité absolument simple, c'est-à-dire qu'il transcende toute altérité et toute pluralité, lesquelles constituent la marque de l'être créaturel (règles 1-2).

b) La création, en tant que déploiement de la Monade absolue, obéit à une hiérarchie décroissante qui va de l'Un à la multiplicité, en passant par l'unité dans l'altérité (règle 2).

c) La théologie trinitaire est reconduite à la réflexivité de la Monade sur elle-même (règles 3 et 4).

d) L'identité de l'Être absolu avec l'Un fait que l'ontologie est soumise à l'hénologie : tout d'abord, seule l'unité, principe et fin de tout, peut être considérée comme principe sans principe (règles 5, 6 et 7) ; ensuite, l'*esse* et le *quod est* sont identiques dans la Monade et distincts dans le multiple (règles 8-12) ; enfin, Dieu n'est dit forme ou idée que parce qu'il est cause de l'être informé (règles 13-16).

Mais avant d'approfondir ces questions capitales, il convient d'aborder la nature particulière de la règle théologique et le statut de la maxime dans les *Regulae*.

¹⁸ *Theologicae Regulae*, reg. I, 623 A (PL vol. 210).

1.2) La maxime théologique

La notion de règle ou maxime apparaît dès le titre même de l'ouvrage, puisque les mots 'regula' ou 'maxima' figurent dans la majorité des titres des manuscrits des *Regulae* circulant au Moyen Age.¹⁹ Il est donc important de bien déterminer la nature et le statut de son emploi. C'est à cette fin qu'Alain de Lille lui consacre le prologue des *Regulae*.

Ce prologue peut être divisé en trois temps : le premier donne une définition générale de la notion de règle ; le deuxième passe en revue les règles spécifiques de chacun des arts libéraux ; le troisième traite des règles de la science supracéleste, c'est-à-dire de la théologie.

La 'regula' est d'abord l'assise sur laquelle s'appuie chaque domaine du savoir : *Omnis scientia suis nititur regulis velut propriis fundamentis*.²⁰ Mais la règle est aussi ce qui permet d'établir le cadre spécifique de chaque savoir²¹, et de l'enfermer dans des bornes bien précises : *caeterae scientiae proprias habent regulas, quibus nituntur, et quasi quibusdam terminis certis clauduntur*.²² En ce sens, les règles ou maximes constituent les principes méthodologiques propres à chacune des sciences²³ : la dialectique a des maximes, la rhétorique a des lieux communs, l'éthique possède des sentences générales, la physique des aphorismes et l'arithmétique des "porismes"...²⁴

¹⁹ *Theologicae regulae*, (Patrologie latine); *Regulae Alani de sacra theologia* (édition Mingarelli); *Maximae theologiae, Maximae theologiae, Paradoxe de maximis generalibus* (cf. Baeumker); *Regulae juris caelestis ; aximata theologica* (cf. Grabmann). Voir : J. JOLIVET, "Remarques sur les 'Regulae Theologicae' d'Alain de Lille; in H. ROUSSEL, et F. SUARD (éds.), *Alain de Lille, Gautier de Châtillon, Jakemart Giélee et leur temps*, Actes du colloque de Lille, octobre 1978, Presses Universitaires de Lille, 1980, p. 83-84

²⁰ *Theologicae Regulae*, prologue, 621 A (Patrologia Latina vol. 210) ; traduction : " Toute science s'appuie sur ses règles comme sur ses fondements propres ".

²¹ "Savoir" traduit ici la troisième acception du mot *scientia* qu'Alain de Lille définit dans son ouvrage *Distinctiones Dictionum theologicalium* (PL, 210, 936 C.) comme : « *Scientia* » *proprie*. *Dicitur doctrina de motibus, unde David : Dies diei eructat verbum et nox nocti indicat scientiam. Dicitur cogitatio terrenorum, unde Paulus : O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei, Dicitur donum Spiritus sancti, unde Isaias : Et requiescet spiritus scientiae super eum.*

²² *Theologicae Regulae*, prologue, 621 A (Patrologia latina vol. 210) ; traduction : " Les autres sciences ont des règles propres, sur lesquelles elles s'appuient, et sont closes par certaines limites précises ".

²³ Pour une étude détaillée des règles de chacun des arts dans les *Regulae* et leurs sources, voir J. Jolivet, "Remarques sur les 'Regulae Theologicae' d'Alain de Lille; in H. Roussel, et F. Suard (éds.), *Alain de Lille, Gautier de Châtillon, Jakemart Giélee et leur temps*, Actes du colloque de Lille octobre 1978, Presses Universitaires de Lille, 1980, p. 83-84

²⁴ Cf. *Theologicae Regulae*, prologue, 621 A-B (Patrologia Latina vol. 210) : [...] *dialectica regulas habet quas maximas vocat, rhetorica locos communes, ethica generales sententias, physica aphorismos, arithmetica porismata, id est regulas subtilis, quae speculanti quodam modo in praeminum cedunt, propter subtilem eorum intelligentiam : unde porismata quasi praemia nuncupantur ; porisma enim Graece, Latine praemium dicitur. Sunt et axiomata musicorum, quae sunt regulae artis musicae, quae dicuntur axiomata, quia componderationes, id est consonantias speculantur. Axia enim Grece, Latine pondus dicitur. Theoremata vero geometrarum regulae*

Dans sa brève exposition des maximes constitutives de chacune des sciences, Alain de Lille croit important de signaler une particularité concernant les règles de l'art de la grammaire, sur laquelle nous reviendrons :

*Omnis scientia suis nititur regulis velut propriis fundamentis : et ut de grammatica taceamus, quae tota est in hominis beneplacito et in voluntate, et de ejus regulis, quae sunt in sola hominum positione.*²⁵

Alors que toutes les autres sciences, y compris la rhétorique, se fondent sur la nature des choses, les règles de la grammaire, como les noms, sont intégralement dépendantes d'une institution humaine, et ses principes ne tiennent à autre chose qu'à la volonté de l'homme ; ses règles sont subordonnées à la seule "*positio*". L'emploi de l'expression "*in sola positione hominum*" prépare déjà, comme nous le verrons, la théorie sémantique du nom et de la proposition, qui fait l'objet d'un long développement dans les *Regulae*. En effet, parmi les 115 règles qui constituent les *Theologicae Regulae* d'Alain de Lille, une grande majorité posent des contenus et fixent les procédés concernant le langage théologique et plus particulièrement la grammaire. En d'autres mots : il ne peut avoir une grammaire universelle, étant donné la diversité de ses références.

En somme, le point sur lequel insiste Alain de Lille dans sa définition générale de la maxime dans les *Regulae* est moins le fait bien connu que toute science a des fondements, que le fait que chaque science a *ses* règles et *ses* fondements *propres* (*suis regulis velut propriis fundamentis*). Par conséquent, les *Regulae* n'ont pas pour ambition de dicter la sémantique d'une science suprême et architectonique, lesquels procédés devraient être appliqués à toute science quel que soit son objet ; ni, par là-même, de disqualifier comme n'étant pas scientifique tout discours qui transgresserait ce cadre restrictif.

La maxime telle qu'elle est conçue dans les *Regulae* a une autre fonction : loin de prétendre aligner la théologie sur les autres branches du savoir en la soumettant aux règles de certitude d'une théorie générale de la connaissance, l'objectif des *Regulae*, malgré la prééminence de son objet et malgré son style littéraire qui est proche de celui des *Eléments* d'Euclide et du *Liber de*

sunt, quae theoremata, id est speculationes nuncupantur ; theoria enim Graece, Latine est speculatio, quia per eas geometria veritatem eorum, quae ad ipsam pertinent, speculatur. Suas etiam maximas habet astronomia, quas excellentias vocat propter sui dignitatem, et intelligentiae subtilitatem. Ces différentes désignations des règles de chaque science proviennent de Gilbert de la Porrée (*Commentaire du De hebdomatibus*), Cf. *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, édition N. M. Häring, Toronto, 1966, 189 69-190 74.

²⁵ Cf. *Theologicae Regulae*, prologue, 621 A (PL vol. 210) ; traduction : " Toute science s'appuie sur ses règles comme sur des fondements propres : et nous ne devons pas parler de la grammaire, qui est toute entière dans le bon plaisir de l'homme et dans sa volonté, ni de ses règles, qui sont à la seule disposition de l'homme ".

Causis, est bien au contraire de mettre au jour le caractère singulier d'une herméneutique du discours de la *supercaelestis scientia*.²⁶

En effet, les cinq adjectifs juxtaposés au mot *regula* pour manifester la spécificité de la notion de règle lorsqu'elle est appliquée à la théologie évoquent tous le caractère transcendant de son *objet*. Selon Alain de Lille, les règles théologiques sont désignées par les philosophes par les termes : (a) *paradoxae* à cause de leur profondeur et de leur subtilité ; (b) *aenigmata* : à cause de leur obscurité ; (c) *emblemata* à cause de la splendeur interne de l'intelligence qui fait qu'elles sont saisies par la pointe la plus acérée de l'esprit ; (d) *enthymemata* : parce qu'elles sont cachées au plus profond de l'âme ; (e) et enfin *hebdomades* : parce qu'elles sont dignes de par leur autorité.²⁷

Cette définition singulière de la règle théologique conduit à une conséquence majeure : la théologie, comme toute autre science, possède certes ses règles ; cependant, à cause de la transcendance de son objet, ses règles se distinguent des autres arts en ceci que ses principes méthodologiques non seulement ne conduisent pas à la saisie de son objet, mais doivent en plus constituer les gages mêmes de cette transcendance. Les règles de la théologie sont là pour écarter toute mainmise sur le Principe. Leur objectif n'est pas, par conséquent, de guider ceux qui cherchent le Principe ineffable à le connaître, mais bien plutôt à voir très clairement les *mystères* (*secreta*) de la philosophie, c'est-à-dire ce qui n'appartient pas à la philosophie :

*non sunt [regulae] proponendae rudibus, et introducendis, qui solis sensuum dediti sunt speculationibus, sed illis qui ductu purioris mentis ad ineffabilia conscendunt, et puriori oculo philosophiae secreta perspiciunt.*²⁸

²⁶ Cf. *Theologicae Regulae*, Prologue, 621 B-C (PL vol. 210) : *Supercaelestis vero scientia, id est theologia, suis non fraudatur ; habet enim regulas digniores, sui obscuritate et subtilitate caeteris praeminentes ; et cum caeterarum regularum tota necessitas nutet, quia in consuetudine sola est consistens penes consuetum naturae decursum ; necessitas theologiarum maximarum absoluta est, et irrefragabilis, quia de his fidem faciunt quae actu, vel natura mutari non possunt.*

²⁷ Cf. *Theologicae Regulae*, 622 A (PL vol. 210) : *Unde propter sui immutabilem necessitatem et gloriosam sui subtilitatem a philosophis paradoxae dicuntur, quasi gloriosae rectae ; propter sui obscuritatem aenigmata ; propter internum intelligentiae splendorem dicuntur emblemata, quia puriore mentis acumine comprehenduntur ; enthymemata quasi intus in mente latentia, ab en, quod est intus, time, vel timos, quod est mens ; propter sui auctoritatem hebdomades, id est dignitates dicuntur. Hebdam enim Graece, Latine dignitas. Unde Boethius librum inscripsit De hebdomadibus, quasi de subtilissimis theologorum propositionibus.* " La plupart des adjectifs qualifiant les règles proviennent du *Commentaire sur le " De hebdomadibus " de Boèce*, de Gilbert de Poitiers. Cf. J. Jolivet, " Remarques sur les '*Regulae Theologicae*' d'Alain de Lille ; in H. Roussel, et F. Suard (éds.), *Alain de Lille, Gautier de Châtillon, Jakemart Giélée et leur temps*, Actes du colloque de Lille, octobre 1978, Presses Universitaires de Lille, 1980, p. 88.

²⁸ *Theologicae Regulae*, Prologue, 622 A (PL 210) ; traduction F. Hudry, *Règles de théologie*, Cerf, 1995, p. 97 : " Elles [les règles] ne sont donc pas à proposer aux gens non instruits ni à présenter à ceux qui se sont livrés aux seuls miroirs sensibles, mais à ceux qui, guidés par un esprit plus dégagé, montent vers l'ineffable et aperçoivent d'un œil plus net les secrets de la philosophie."

Le propre de la règle est de guider vers la perception claire du mystère de la divinité et non pas à la perception de la divinité en elle-même. En effet, Alain de Lille assume l'une des conséquences majeures du système érigénien, à savoir que toute vision du Principe est théophanique, c'est-à-dire impliquant nécessairement un écart entre l'apparence et ce qui apparaît :

Theophania dicitur Dominica apparitio, id est quam habent angeli et sancti de Deo in patria ; unde et Joannes Scotus ait quod Deus in futuro videbitur per quasdam theophanias ; quia, sicut sol videtur in aere mediante radio aeri commisto, sic divina natura per quamdam illuminationem qua mens hominis illuminabitur.²⁹

Il n'est donc pas étonnant qu'Alain de Lille fasse précéder les règles théologiques d'une maxime concernant le caractère indémontrable de la règle qu'il reprend du *De hebdomadibus* de Boèce : *Communis animi conceptio est enarratio, quam quisque intellectus probat auditam.*³⁰ Ce qui fait la légitimité de la règle n'est pas son caractère démontrable, mais le fait qu'elle est connue du plus grand nombre, et qu'elle est *per se nota*, parce qu'elle suscite l'adhésion de l'interlocuteur aussitôt qu'elle est entendue. Indémontrable, *per se nota*, maxime, sont donc des synonymes.³¹

Nous étudierons par la suite les thèses qui constituent la partie proprement ontologique des *Regulae*. Cela nous permettra de mesurer l'empreinte du néoplatonisme dans la pensée d'Alain de Lille, et surtout son influence dans la conception d'une grammaire théologique.

1.3) Dieu ou l'unité absolue

Alain de Lille ouvre ses *Regulae* par un geste typiquement néoplatonicien, dont la radicalité doit être mesurée: *Monas est, qua quaelibet res est una.*³²

²⁹ Alain de Lille, *Liber in distinctionibus dictionum theologicalium*, PL 210, 971 C. Traduction inédite: " L'apparition du Seigneur, c'est à dire celle que les anges et les saints ont de Dieu dans la patrie, est dite théophanie ; de là, Jean Scot dit que Dieu sera vu dans le futur par l'intermédiaire de théophanies ; c'est pourquoi, de même que l'on voit le soleil dans l'airain par l'intermédiaire de ses rayons, ainsi l'on verra la nature divine par l'intermédiaire d'une illumination, par laquelle l'esprit de l'homme sera illuminé ".

³⁰ *Theologicae Regulae*, prologue, 622 B (PL vol. 210) ; traduction F. Hudry, *Règles de théologie*, Cerf, 1995, p. 97 : " Une pensée générale est une proposition que tout homme sensé approuve aussitôt entendue ". Cette définition de la *communis animi conceptio* constitue la première des règles du *De hebdomadibus*.

³¹ Cf. *Theologicae Regulae*, 622 C-623 A (PL vol. 210) : *Eleganter autem dicitur, communis animi, id est multorum animorum : ad hoc enim ut sit maxima, oportet ut ex natura, vel artificio in plurimum notiam veniat, ut si ad aliud probandum accedat, alterius probatione non egeat. Unde indemonstrabilis, per se nota, et maxima nuncupatur.*

³² *Theologicae Regulae*, regula I, 623 A (PL vol. 210) ; traduction inédite : " la Monade ou Dieu, dit-il, est ce par quoi le quelque chose est un. "

En premier lieu, ce geste inaugural de la théologie consiste à distinguer entre le quelque chose unifié (*res una*) et la Monade donatrice d'unité (*Monas ou unitas*). Il ne suffit pas, en régime néoplatonicien, de dire que le Principe est un ; le quelque chose aussi est dit un, et pourtant il n'est pas le Principe³³. Ce qui différencie le Principe du quelque chose, c'est que Dieu est dit un à cause de sa simplicité (*Dicitur enim unum, sive unitas, ratione simplicitatis, vel singularitatis*³⁴), alors que le quelque chose est dit un de par sa participation à la Monade.

Deuxième thèse importante de cette première règle : en-dehors de cette Monade principielle, la simplicité n'existe pas. Alain de Lille passe en revue les trois sortes de pluralités que l'on retrouve en-dehors de cette Monade : (a) la pluralité sensible ou l'appartenance à un tout ; (b) la pluralité intelligible constituée d'une composition de propriétés (chacune des formes) ; (c) et enfin, la pluralité d'effets. Chaque propriété (ou forme), bien que n'étant ni un assemblage de parties ni une combinaison d'éléments, possède néanmoins une pluralité d'effets.³⁵ La Monade, au contraire, n'a ni pluralité de parties, ni pluralité de propriétés, ni même, ce qui est surprenant, pluralité d'effets, parce qu'elle n'est pas cause formelle.³⁶

La Monade absolue est l'objet premier de la science théologique. En effet, cette première règle, à la manière de ce qui se pratique en théologie apophatique, ne nous renseigne que sur les modalités selon lesquelles il ne faut pas concevoir l'objet fondateur de la théologie : la Monade (ou Dieu) est simple, c'est-à-dire qu'elle n'est pas composée ; la Monade n'est pas un nombre ; la Monade est *immuable* ; elle *n'est pas* une forme de l'intelligible :

*Non est enim Deus diversus ratione partium, quia incorporeus; non est diversus ratione proprietatum, ut dicit Augustinus; quia in eo nullus numerus, nulla pluralitas: non est diversus effectibus variis, quia non est causa formalis. Quare vere est unus, imo unitas.*³⁷

³³ Cf. *Theologicae Regulae*, regula I, 623 A, (PL vol. 210) : *Deus non solum unus, imo et monas, id est unitas esse dicitur.*

³⁴ Cf. *Regulae*, regula I, 623 B (PL vol. 210) ; traduction inédite : " Il est dit un, ou bien unité, en raison de sa simplicité ou de sa singularité ".

³⁵ Cf. *Theologicae Regulae*, reg. I, 623 B (PL vol. 210).

³⁶ Cf. *Theologicae Regulae*, reg. I, 623 B-C (PL vol. 210).

³⁷ *Theologicae Regulae*, reg. I, 623 C (PL vol. 210). Traduction Françoise Hudry, *Règles de théologie*, Cerf, 1995, p. 99 : " Dieu n'est pas en effet divers en raison de parties, puisqu'il est incorporel ; il ne l'est pas en raison de propriétés, puisqu'il n'y a aucun nombre, aucune diversité en lui, selon le mot d'Augustin. Il n'est pas non plus divers par variété d'effets, puisqu'il n'est pas cause formelle. C'est pourquoi il est vraiment un, et même il est l'Unité. "

1.4) Reconstitution des hypostases trinitaires à l'auto-réflexivité de la Monade

Le radicalisme avec lequel Alain de Lille traite la notion d'unité ne va pas sans difficultés dans une conception trinitaire de la divinité. En effet, dans le néoplatonisme originel, l'Un s'engendre lui-même seulement (relativement), puisque tout engendrement de l'unité est d'emblée compris de manière subordonnée, et donc en quelque sorte extrinsèque, à l'Un. L'unité engendrée par l'Un, à savoir l'être, naît déjà entachée d'altérité, et est par conséquent inférieure à l'unité première.

En milieu chrétien, en revanche, la confession évangélique du Dieu Trinitaire conduit le néoplatonisme à une conception trinitaire de l'unité. Cela constitue en même temps une occasion de réfléchir sur les modalités d'un processus immanent à la Monade, tout en déjouant la difficile question du nombre dans la divinité.

Cette contrainte provient de la formulation canonique du dogme de la Trinité, fixée en l'an 553 au Concile de Constantinople II, et devenue depuis lors le critère d'orthodoxie de toute pensée chrétienne sur le Principe :

*Si quis non confitetur Patris et Filii et Spiritus sancti unam naturam sive substantiam, et unam virtutem et potestatem, trinitatem consubstantialem, unam deitatem in tribus subsistentiis sive personis adorandam, talis a. s. Unus enim Deus et Pater, ex quo omnia, et unus dominus Iesus Christus, per quem omnia, et unus Spiritus sanctus, in quo omnia.*³⁸

Tel qu'il est énoncé, ce canon prescrit une assimilation sémantique des mots "substance" (*substantiam* ou *ousian*)³⁹ et "nature" (*natura* ou *physis*), et réserve leur emploi à la dimension unitaire de la divinité. Le Père, le Fils et l'Esprit constituent une seule et même substance ou nature, c'est-à-dire un seul et unique Dieu. D'autre part, ce canon commande l'utilisation des termes "hypostase" ou "subsistance" (en latin *subsistentia*, en Grec *hypostasesis*) pour désigner chacune des personnes : les trois distinctions hypostatiques sont donc réelles.

Ensuite, le Concile, tout en soulignant la dimension unitaire de la puissance divine, admet cependant une opération distincte de chacune des hypostases dans la création et dans la

³⁸ Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Frigurgi Brisboviae, Herder, 36^e éd., p. 254. Traduction inédite : " Si quelqu'un ne confesse pas une seule nature ou substance du Père, du Fils et du Saint-Esprit, une seule puissance et un seul pouvoir, une Trinité consubstantielle, une seule divinité adorée en trois hypostases ou personnes, qu'un tel homme soit anathème. Car il y a un seul Dieu et Père, de qui sont toutes choses, un seul Seigneur Jésus-Christ, par qui sont toutes choses, un seul Esprit Saint, en qui sont toutes choses. "

³⁹ Le Concile de Constantinople est un concile œcuménique ; il s'est prononcé en Grec et en Latin.

providence de l'ensemble des créatures : toutes choses sont à partir du Père (*ex quo*), par le Fils (*per quem*), dans l'Esprit (*in quo*).⁴⁰

Tout l'enjeu du discours néoplatonicien chrétien sera alors de penser herméneutique d'une langue qui porte sur l'absolue transcendance du Principe dans le cadre de cette confession trinitaire, c'est-à-dire de fournir une réflexion sur la simplicité divine susceptible de sauvegarder à la fois l'unité d'essence et la distinction des hypostases, et ce à l'intérieur de la divinité. Cela le conduit à explorer deux thèmes laissés explicitement ouverts par la formulation conciliaire : (a) la conception d'un processus trinitaire immanent à la divinité, (b) et cela en rapport avec la création et la providence de l'étant extrinsèque à l'unité absolue. Nous retrouvons ces deux dimensions explicitement énoncées dans les *Regulae*.

(a) L'engendrement trinitaire et la réflexivité de la Monade dans les règles 3 et 4.

La règle 3 : *Monas gignit Monadem, et in se suum reflectit ardorem*.⁴¹ est supposée rendre trinitaire l'unité néoplatonicienne : *Monas gignit Monadem* énonce l'engendrement du Fils par le Père et *in se suum reflectit ardorem* signifie la procession de l'Esprit du Père et du Fils.⁴² Et cela respecte à la lettre le dogme de la Trinité formulé plus haut.

Ce qui importe, pour notre étude du néoplatonisme des *Regulae*, est que cette formulation de la Trinité permet de préserver le principe néoplatonicien de la transcendance radicale de l'Un, puisque les trois hypostases de la divinité sont rendues intelligibles à partir de la notion d'Unité :

*Necessarium enim fuit, ut si monas gigneret, Monadem gigneret a simplici enim nihil gigni potest per decesionem, sicut fit in naturali generatione. Oportuit ergo ut aut nihil gigneretur a simplici, aut simplex a simplici.*⁴³

La règle 4 : *In Patre unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu sancto unitatis aequalitatisque connexio*.⁴⁴ Alors que la troisième règle, en mettant l'accent sur l'engendrement de la Monade par

⁴⁰ Pour une analyse détaillée de ce canon, voir l'ouvrage de B. Sesboué et J. Wolinski, *Le Dieu du Salut*, in *Histoire des Dogmes*, t. I, chapitre sur " le Mystère de la Trinité ", p. 302-304.

⁴¹ *Theologicae Regulae*, reg. 3, 624 C (PL vol. 210) ; traduction inédite : " La Monade engendre la Monade, et renvoie sur elle-même son propre éclat. "

⁴² Cf. *Theologicae Regulae*, reg. III, 624 C-D (PL vol. 210) : *dictum est enim, quod ideo dicitur Deus monas, quia de se Deum gignit, de se etiam producit Spiritum sanctum, sicut unitas de se gignit unitatem. Monas igitur gignit Monadem, id est Pater Filium : necessarium enim fuit, ut si monas gigneret, Monadem gigneret : a simplici enim nihil gigni potest per decesionem, sicut fit in naturali generatione. Oportuit ergo ut aut nihil gigneretur a simplici, aut simplex a simplici.*

⁴³ *Theologicae Regulae*, reg. III, 624 D (PL vol. 210); traduction F. Hudry, p. 103 : " Il était nécessaire que si la Monade engendrait, elle engendrât une Monade. Car rien ne peut être engendré d'un être simple par division comme dans la génération naturelle. Il fallait donc soit que rien ne fût engendré de l'être simple, soit que ce fût un simple d'un simple. "

⁴⁴ *Theologicae Regulae*, reg. IV, 625 B (PL vol. 210) ; traduction inédite : " Dans le Père l'unité, dans le Fils l'égalité, dans l'Esprit Saint, le lien de l'unité et de l'égalité. "

la Monade, rend intelligible la consubstantialité des trois hypostases en les reconduisant toutes à la notion d'unité chère au néoplatonisme, la règle 4, en faisant intervenir les concepts *d'Aequalitas* et *connexio*, a pour objectif de rendre intelligible la distinction entre les trois hypostases qui est imposée par la formule conciliaire :

*In patre specialiter dicitur esse unitas ; in Filio aequalitas. Non dico alteritas, ne diversitas naturae ibi intelligatur, sed potius aequalitas. In aequalitate enim notatur et personalis pluralitas, et naturae unitas ; nihil enim sibi aequale est, nil alii aequale quod sit natura dissimile.*⁴⁵

En effet, aussi bien le concept *d'aequalitas* que celui de *connexio* écartent toute compréhension de la doctrine de la trinité en terme de nombre. L'être du nombre est certes inconcevable sans l'égalité avec soi-même, mais il est toujours solidaire de l'altérité, sans laquelle il n'y a ni multiplicité ni, par conséquent, nombre. La distinction du mouvement trinitaire immanent à la divinité, insiste Alain de Lille, se déploie sans l'altérité, donc avant la différence et le multiple.

(b) Les Sources des formulations trinitaires des *Regulae*

L'origine de la proposition *Monas gignit Monadem, et in se suum reflectit ardorem* est assez obscure. On la retrouve presque telle quelle dans le *Livre des XXIV philosophes : Deus est monas Monadem gignens, in se unum reflectens ardorem*.⁴⁶ Cependant, cette formule semble avoir été connue avant l'apparition du *Livre des XXIV philosophes*.⁴⁷ Et surtout, Alexandre Nequam (1157-1217), un proche confrère d'Alain de Lille⁴⁸, présente une formulation bien plus proche de la

⁴⁵ Cf. *Theologicae Regulae*, reg. IV, 625 B (PL vol. 210) ; traduction F. HUDRY, p. 105. : " Dans le Père se trouve spécialement, dit-on, l'unité, dans le Fils l'égalité. Je ne dis pas l'"altérité", pour ne pas suggérer ici une diversité de nature mais plutôt une égalité. L'égalité marque en effet la pluralité des personnes et l'unité de nature. Rien n'est égal à soi, rien n'est égal à autre chose qui lui soit dissemblable de nature. "

⁴⁶ *Liber viginti quattuor philosophorum*, I ; cura et studio F. HUDRY, Corpus Christianorum CXLIII A, Turnholti Typographi Brepols editores Pontificii, MCMXCVII, p. 5.

⁴⁷ Cf. *Liber viginti quattuor philosophorum* ; cura et studio F. HUDRY, Corpus Christianorum CXLIII A, Turnholti Typographi Brepols editores Pontificii, MCMXCVII, introduction p. XXV : " La sentence I, sous la forme "Monas Monadem gignit", était mise sous le patronage d'Hermès Trismégiste dès Alexandre Nequam (1157-1217). Dans son *Speculum speculationum* il écrit: "Hermes Trismegistus ait : Monas Monadem genuit in nullo differentem nisi quia monas est. Monades in se suum reflectunt ardorem", reprenant de fait la formulation d'un évêque d'Afrique du Nord de la fin du Vème siècle, Virgile de Thapse [Virgil. Thaps., *Contra Felicianum Arian. De Unit. Trin.* 11 - PL 42, 1165 : *Monas illa ... in nullo differentem Monadem nisi quod monas docetur esse genuit*], qui appliquait donc dès cette époque à la Trinité une terminologie relative à la création du monde."

⁴⁸ Cf. *Règles de Théologie* ; traduction F. HUDRY, Cerf, 1995, Introduction, p. 43.

sienne dans un sermon sur la Trinité, composé vers 1190-1197,⁴⁹ époque probable de la rédaction des *Regulae : Monas Monadem genuit que in se suum reflectunt ardorem*.⁵⁰

Une chose est cependant incontestable : la règle 3 et la règle 4 naissent dans le contexte des réflexions de caractère mathématico-ésotérique, en vogue à l'École de Chartres au XII^{ème} siècle⁵¹, qui véhiculent des éléments néo-pythagoriciens, dont les origines remontent aux traités mathématiques du Pythagoricien Nicomaque de Gêse⁵². Et plus précisément, elles ont leurs sources dans les théories arithmétiques du *Commentaire du Livre de la Genèse (De sex dierum operibus)* de Thierry de Chartres.⁵³

Dans cette œuvre, Thierry de Chartres, après avoir repris et approfondi les contributions augustinienne concernant le rôle du nombre dans la création du monde⁵⁴, envisage d'appliquer à l'unité divine sa théorie de la genèse des nombres dans le but de rendre intelligible la notion de trinité.⁵⁵

Sa théorie prône que la multiplication est l'opération responsable de l'engendrement des nombres en arithmétique. Et il conçoit deux modalités de cette opération: la multiplication d'un nombre par un autre, et la multiplication d'un nombre par soi-même :

⁴⁹ Cf. *Liber viginti quattuor philosophorum*, I ; cura et studio F. HUDRY, Corpus Christianorum CXLIII A, Turnholti Typographi Brepols editores Pontificii, MCMXCVII, introduction p. XXV.

⁵⁰ Cf. *Liber viginti quattuor philosophorum*, I ; cura et studio F. HUDRY, Corpus Christianorum CXLIII A, Turnholti Typographi Brepols editores Pontificii, MCMXCVII, introduction p. 26, note 81 : "Cod. Oxford, Bodl. Libr. Wood empt. 13 (XIII^e s.), f. 116 v; cf. M.-T. D'Alverny, *Hermetica philosophica. Appendix I, Liber XXIV philosophorum*, in *Catalogus translationum et commentariorum : Medieval and Renaissance Latin Translations and Commentaries*, I, ed. P. O. Washington 1960, 154b ; R. W. HUNT, *The schools and the Cloister. The life and writings of Alexander Nequam (1157-1217)*, ed. and rev. by M. Gibson, Oxford 1984, 70 n. 22."

⁵¹ Voici ce qu'écrit Alain de Lille dans une Lettre à Alexandre Nequam avant de commencer la rédaction des *Theologicae Regulae : ut que a sanctis patribus digeruntur mystice, numerorum proportiones, et ipse digererem, cum michi sufficiat precedentium inherere vestigiis, ne si ab eorum itinere deviaverim, ausu temerario convincar abuti presumptione, maxime cum ordo monasticus et etatis decursus suggerat michi potius ad mores converti et in hiis quod superest temporis consummare*. Cf. F. HUDRY, dans son introduction aux *Regulae*, in Alain de Lille, *Règles de Théologie* ; Cerf, 1995, Introduction, note 3, p. 43.

⁵² Cf. W. Beierwaltes, *Pensare l'Uno* ; trad. italienne, édition Vita e Pensiero, Milano, 1991, p. 315-328

⁵³ Nous nous référons à l'édition de Häring du *De sex dierum operibus* dans Thierry de Chartres, *Commentaries on Boethius* ; éd. N.M. Häring, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1971.

⁵⁴ Cf. Thierry de Chartres, *De sex dierum operibus*, 35-36, édition N.M. Häring, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1971. p. 570 : *Cum autem ex numero sint et pondus et mensura et locus et figura et tempus et motus et cum omnia quaecumque secundum quantitatem vel qualitatem vel ad aliquid vel aliquod aliorum habent existere - cum ex numero inquam omnia predicta consistant necesse est ipsam unitatem que est summa divinitas omnia predicta eminentia sue nature transgredi. [...] Quoniam autem unitas omnem numerum creat - numerus autem infinitus est - necesse est unitatem non habere finem sue potentie. Unitas igitur est omnipotens in creatione numerorum. Sed creatio numerorum rerum est creatio*. Voir aussi Augustin, *De genesis ad Litteram* ; éd. Bibliothèque Augustinienne, t. 48, Desclée de Brouwer, 1972.

⁵⁵ Comme l'a bien remarqué E. Jeuneau, Thierry de Chartres n'a pas comme prétention d'atteindre une pleine connaissance du mystère trinitaire. Cf. E. Jeuneau, "Mathématiques et Trinité chez Thierry de Chartres"; dans W. Gruyter (éd.), *Die Metaphysik im Mittelalter*, Miscelanea Mediaevalia, Berlin, 1963, p. 292.

Lorsque l'on applique les modalités de multiplication à l'unité, on retrouve deux opérations fondamentales du néoplatonisme : l'une concerne le passage de l'Un au multiple, l'autre est en rapport avec le processus trinitaire immanent à la Monade simple : 1) lorsque la Monade est multipliée par un autre nombre, elle engendre à l'infini toute la série des nombres entiers ($1 \times 2 = 2$; $1 \times 3 = 3$ etc.). Cette opération illustre la puissance infinie du Créateur, et fonde selon Thierry la thèse selon laquelle *creatio numerorum est rerum creatio* ; 2) en revanche, lorsque l'unité est multipliée par elle-même ($1 \times 1 = 1$), elle effectue un processus auto-réflexif qui rend intelligible le mouvement trinitaire. En effet, l'unité engendrée par l'unité ne diffère en rien de l'unité :

*Hec igitur duplex generatio circa unitatem potest reperiri. Et quidem per alios numeros multiplicata omnes numeros generat. Ex se autem et ex sua substantia nichil aliud generare potest nisi equalitatem cum alii numeri ex se multiplicati inequalitates producant. Unitas enim semel nichil aliud est quam unitas.*⁵⁶

Une opération arithmétique de prime abord insignifiante se voit transformée, à l'École de Chartres, en principe de l'engendrement intra-trinitaire de la divinité. L'acte de se répéter propre à l'unité originaire, son processus auto-réflexif, devient la clef de compréhension de l'activité intime de l'essence divine, en tant qu'unité avec soi-même.

Cette conception de la Trinité n'est pas sans rapport avec l'Un néoplatonicien, qui ne peut pas non plus être compris comme nombre. La "Tri-unité" est exempte de multiplicité ou de diversité, car c'est en tant que simple qu'elle embrasse en soi l'ensemble du réel.⁵⁷

En somme, les maximes 3 et 4 des *Regulae* représentent l'aboutissement du long processus de réflexion sur le rapport de la trinité et de l'Unité qui a eu lieu dans le néoplatonisme chrétien. Elles ont comme objectif de reconduire la théologie trinitaire à un processus immanent à la Monade, afin de sauvegarder sa transcendance radicale. L'unité divine constitue donc l'intuition fondamentale des *Regulae*. Cette simplicité est, avec la notion de causalité, l'élément déterminant des règles concernant la grammaire théologique.

L'unité et la causalité permettront de bien saisir la portée des thèses des *Regulae* dans la grammaire théologique et la sémantique des noms divins, sachant que l'ensemble de l'édifice théologique sera bâti à partir de cette conception néoplatonicienne du Principe.

⁵⁶ Thierry de Chartres, *De sex dierum operibus*, 35-36, édition N.M. Häring, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1971. p. 571. Traduction : " L'on peut donc trouver une double génération autour de l'unité. Multipliée par d'autres nombres, elle génère tous les nombres. Or à partir d'elle-même et de sa substance, elle ne peut rien générer d'autre que l'égalité, alors que les autres nombres, multipliés à partir d'eux-mêmes, produisent des inégalités. En effet, l'unité, unique, n'est rien d'autre que l'unité ".

⁵⁷ Cf. Beierwaltes W., *Pensare l'Uno*, édition Vita e Pensiero, Milano, 1991, p. 315-328

Mais ces éléments suscitent d'emblée une interrogation : si la simplicité de la Monade, qui constitue la pierre angulaire de tout l'édifice discursif de la science divine, n'a pas reçu de définition, l'on est en droit de se demander sur quoi repose la non-facticité de la référence du discours théologique dans les *Regulae*. En effet, à force d'insister sur le caractère absolu de la Monade, Alain de Lille semble n'être pas en mesure d'avancer une quelconque proposition sur le Principe outre la simplicité, l'égalité de la simplicité, et le lien entre l'égalité et la simplicité.

Si, aux yeux d'Alain de Lille, Dieu constitue la référence même de la science pour laquelle il entend établir des règles dont la nécessité doit être absolue et certaine (*necessitas theologicarum maximarum absoluta est, et irrefragabilis*⁵⁸), il reste que sa conception de Dieu constitue plus un obstacle à la parole que le fondement discursif d'une science.

Que cette simplicité radicale de Dieu constitue bien une entrave à la possibilité d'attribuer un quelconque prédicat adéquat à Dieu, cela est explicitement énoncé dans la règle 20 : *Omne simplex proprie est, et improprie dicitur esse*.⁵⁹

D'après cette règle, tout nom est dans l'incapacité de supporter cette simplicité : "ita proprietas est in essendo, sed improprietas in dicendo."⁶⁰

Cette théorie de l'impropriété absolue *in dicendo* dans les *Regulae* est en accord avec ce qu'Alain de Lille affirme de manière plus développée dans la *Summa "Quoniam homines"*, où il va jusqu'à déclarer impropre le nom révélé dans l'*Exode* 3,14⁶¹, même si son impropriété reste moindre :

*Quod legitur in Exodo : ego sum qui sum, et si quesierint, etc. non est dictum ratione significandi sed ratione significati, non proprietate dicendi, sed proprietate essendi. Deus enim proprie est quia immutabiliter est. Quia ergo Deus proprie est, et minus improprie hec dictio 'est' de Deo quam alia dicitur, ei specialiter ascribitur. Quod autem hec dictio 'est' minus improprie dicitur de Deo quam alia, hac ratione insciendum. Cum hec dictio 'est' specialiter ad rei existentiam pertinet, sola vero existentia divina immutabiliter sit, ei minus improprie hec dictio quam alia convenit.*⁶²

⁵⁸ Cf. *Theologicae Regulae*, prologue, 621 C (PL vol. 210) ; traduction inédite : " La nécessité des maximes théologiques est absolue et irréfragable ".

⁵⁹ *Theologicae Regulae*, reg. XX, 630 D (PL vol. 210) ; traduction inédite : " Tout simple proprement est, mais est dit être improprement. "

⁶⁰ *Theologicae Regulae*, reg. XX, 631 A, (PL 210) ; traduction inédite : " il y a donc propriété dans le fait d'être, et impropriété dans le fait de parler. "

⁶¹ Cf. I. Rosier, "Res significata et modus significandi" : Les implications d'une distinction médiévale ; in S. Ebbesen (ed.), *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, Günter Narr Verlag, Tübingen, 1995, p. 143.

⁶² Alain de Lille, *Summa "Quoniam homines"*, Liber I, pars prima, 9b ; éd. P. Glorieux, in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 1953 (XX), p. 143. Traduction inédite : " Ce qu'on lit dans l'Exode : Je suis celui qui est, etc, n'est pas dit en raison de l'acte de signifier mais en raison du signifié, non par la propriété du dire, mais par la propriété de l'être. En effet, Dieu est proprement parce qu'il est immuablement. Parce que Dieu est donc proprement, et que la *dictio* " est " au sujet de Dieu est moins improprement qu'une autre, elle lui est assignée spécialement. Or, le fait que cette *dictio* " est " soit au sujet de Dieu moins improprement qu'une

Mais si le discours se trouve dans l'impossibilité d'énoncer un quelconque prédicat de la référence de la science théologique, qu'est-ce qui nous autorise en fin de compte à parler de la divinité?

Avant de tenter d'apporter une réponse à cette question, voici quelques conclusions sur l'analyse du néoplatonisme des *Regulae*.

L'on constate de prime abord une "présentation" négative de la référence même de la science suprême. Elle nous met en garde sur le caractère singulier du sujet du discours théologique. Cette particularité a des conséquences importantes sur l'acte de signifier le Principe en théologie :

(a) tout d'abord, l'objet de la théologie n'est pas le tout, puisqu'il n'est pas composé de parties. La théologie d'Alain de Lille ne se confond pas avec le panthéisme;

(b) Ensuite, la théologie n'est pas un discours sur une forme parmi les autres, fût-elle la première et la plus éminente : la Monade n'est pas une cause formelle ;

(c) Enfin, la théologie n'est pas non plus le discours sur l'intelligible ou sur un intellect qui, en tant que lieu des formes, tiendrait unifié l'ensemble des idées.

Avec les règles 17 et 18 s'ouvre la partie qui expose la série d'axiomes traitant de la grammaire théologique. Ces deux maximes traitent respectivement du dispositif de production du nom (*nomen*) et de la phrase. Elles sont primordiales, car dans l'économie même de l'œuvre, elles déterminent la totalité des axiomes consécutifs. Autrement dit, l'ensemble des maximes grammaticales qui vont de la règle 19 à la règle 52 est suspendu aux lois de l'imposition du nom et de la sémantique de la phrase affirmative ou négative. Ainsi, de même que la première règle, évidente par elle-même, *Monas est, qua quaelibet res est una*⁶³, constitue l'assise ontologique des axiomes développés jusqu'à la règle 16 concernant l'unité et l'être divin, de même les maximes 17 et 18 constituent comme une assise linguistique qui détermine l'ensemble de la grammaire théologique.

autre, doit être considérée pour (par) cette raison. Comme cette *dictio* " est " tend spécialement vers l'existence de la chose, et que seule l'existence divine est immuablement, cette *dictio* lui convient moins improprement qu'une autre. "

⁶³ *Theologicae Regulae*, Prologue, 623 A (PL vol. 210).

§ 2

L'INSTITUTION DU NOM *IN DIVINIS* : REGLE XVII

2.1) La dépendance du nom (*nomen*) à l'égard de la forme dans le langage naturel et son institution conventionnelle dans la Règle XVII

La règle XVII s'énonce ainsi : *Omne nomen datum ex forma, dictum de [divina] forma, cadit a forma.*⁶⁴

Deux éléments importants se dégagent de cette maxime. Tout d'abord, le nom (*nomen*) est donné à partir d'une propriété ou forme (*a proprietate sive a forma*), et cette institution, dite première, est instaurée au bon plaisir des hommes (*prout voluit*)⁶⁵. Deuxièmement, ce mécanisme de production du nom est particulier au langage "naturel". Il ne peut en tant que tel être employé pour signifier l'essence divine (*divina usiam*), puisque le nom, lorsqu'il est dit de la *forma divina*, déchoit de la forme.⁶⁶

- Le couple *nomen - forma* chez Thierry de Chartres.

La doctrine de l'interdépendance entre le nom et la forme est très présente dans l'Ecole de Chartres.⁶⁷ On la retrouve déjà chez Bernard de Chartres⁶⁸ mais c'est Thierry de Chartres qui l'a développée davantage dans son *Commentaire au De Trinitate de Boèce*.⁶⁹

⁶⁴ *Theologicae Regulae*, XVII, 629 D (PL vol. 210) ; traduction inédite : " Tout mot donné à partir d'une forme, dit de la forme [divine] déchoit de sa forme. "

⁶⁵ *Theologicae Regulae*, 629 D (PL vol. 210) : *Cum omne nomen secundum primam institutionem datum sit a proprietate, sive a forma, unde Boetius ait : Rebus ex materia, formaque constantibus, solus humanus animus existit, qui prout, voluit, nomina rebus impressit.*

⁶⁶ *Theologicae Regulae*, 629 D-630 A (PL vol. 210) : *ad significandum divinam formam translaturum, cadit a forma, ex qua datum est, et ita quodammodo fit informe ;*

⁶⁷ Comme l'a bien remarqué Jean Jolivet, cette doctrine fait écho à la théorie platonicienne présentée dans le *Cratyle*⁶⁷ de Platon, (388 e - 391 a), selon laquelle l'univers sensible (les choses) et l'univers des signes (les noms) dérivent tous les deux du monde des idées, ce qui conduit à penser le nom comme une réalité dépendante de l'idée. Cf. J. Jolivet, "Quelques cas de "platonisme grammatical" du VII^e au XII^e siècle", dans *Mélanges offerts à René Crozet*, P. Gallais et Y.-J. Riou, Supplément aux Cahiers de Civilisation Médiévale, Poitiers, t. I, 1966, p. 94. Cependant, on retrouve aussi chez les Chartrains l'influence de la tradition des commentaires de la formule de la Genèse '*dixit Deus*', qui précède chaque action du Créateur dans l'œuvre des six jours, ce qui octroie au nom un statut qu'il n'avait pas chez Platon.

⁶⁸ L'exposition de la théorie des noms de Bernard de Chartres a été exposée par Jean de Salisbury, dans son *Metalingo*, puisque Bernard, premier grand grammairien de l'Ecole de Chartres, n'a laissé aucun écrit. Cf. M.-D.

L'intérêt de la théorie de Thierry, pour ce qui nous concerne, outre le fait qu'il a été le maître d'Alain de Lille,⁷⁰ tient à ce que l'on retrouve chez lui l'ancienne triade, indispensable à la naissance d'une réflexion sur le langage, à savoir⁷¹ : *res, nomen, forma* ; distinction qui était absente de la pensée érigénienne :

*Sed innuit quemadmodum formam unitam rei ab aeterno verum est ita nomen eidem verum est esse unitum. Res enim non nisi et per formam et per nomen est.*⁷²

Deuxièmement, pour bien entendre chez Thierry de Chartres la relation entre mot et la forme dans l'intellect humain, l'on doit d'abord discerner la relation du mot à la forme dans l'intellect divin : il existe en effet une union primitive du nom et de la forme dans l'intellect divin.

Chez Thierry de Chartres, le nom n'est pas simplement un signe postérieur, secondaire et imposé de façon arbitraire à la *res* : l'union du nom et de la forme est un fait établi *a priori* dans l'intellect divin (*innuit quemadmodum formam unitam rei ab aeterno verum est ita nomen eidem verum est esse unitum.*)⁷³

En conséquence, le quelque chose est non seulement postérieur au nom, mais il doit en plus son existence à cette union primitive de l'idée et de sa diction dans le Verbe (*Nec est aliquid nisi nomine imposito*) :⁷⁴

*Forma enim et vocabulum comitantur sese. Forma enim non potest esse sine nomine. Sed ex quo res formam habet. Aliter enim esse non posset esse. Nomina quippe essentiant res. Idcirco enim est homo, quia appellatur homo. Idcirco est animal, quia appellatur animal.*⁷⁵

Chenu, "Un cas de platonisme grammatical au XII^e siècle"; dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, t. LI, n° 4, Octobre 1967, p. 666-668 ; cf. M.-D. Chenu, *La Théologie au douzième siècle*, Vrin, 1976, p. 95 ; cf. E. Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*, p. 259.

⁶⁹ N. M. Häring, "A Commentary on Boethius "De Trinitate" by Thierry of Chartres (Anonymus Berolinensis)", dans *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, t. XXXI, 1956, p. 292.

⁷⁰ Cf. A. de Libera, "Logique et Théologie dans la Summa 'Quoniam homines' d'Alain de Lille"; in J. Jolivet et A. de Libera, (eds) : *Gilbert de Poitiers et ses contemporains aux origines de la logica modernorum*. Naples, Bibliopolis, 1987, p. 437.

⁷¹ D'après Jean Jolivet, une théorie platonicienne de la grammaire a été possible au XII^e siècle grâce à cette distinction. J. Jolivet, "Quelques cas de "platonisme grammatical" du VII au XII siècle", dans *Mélanges offerts à René Crozet*, P. Gallais et Y.-J. Riou, Supplément aux Cahiers de Civilisation Médiévale, Poitiers, t. I, 1966, p. 99

⁷² N. M. Häring (éd.), "A Commentary on Boethius "De Trinitate" by Thierry of Chartres (Anonymus Berolinensis)", dans *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, t. XXXI, 1956, p. 291-292. Traduction inédite : " Mais il a indiqué que la forme unie à la chose est vraiment à partir de l'éternel, et de même, que le nom est vraiment l'être uni à la chose. En effet, la chose est seulement par la forme et par le nom ".

⁷³ N. M. Häring (éd.), "A Commentary on Boethius "De Trinitate" by Thierry of Chartres (Anonymus Berolinensis)", dans *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, t. XXXI, 1956, p. 291.

⁷⁴ N. M. Häring (éd.), "A Commentary on Boethius "De Trinitate" by Thierry of Chartres (Anonymus Berolinensis)", dans *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, t. XXXI, 1956, p. 292

⁷⁵ N. M. Häring, "A Commentary on Boethius "De Trinitate" by Thierry of Chartres (Anonymus Berolinensis)", dans *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, t. XXXI, 1956, p. 292. Cité et traduit par J. Jolivet, "Quelques cas de "platonisme grammatical" du VII au XII^e siècle", dans *Mélanges offerts à René Crozet*,

Thierry reprend donc la doctrine augustinienne et érigénienne⁷⁶ selon laquelle la création est d'abord pensée comme une expiration ou comme un appel éternel du Père par le Verbe, ce qui octroie au mot, outre son rapport à la forme, une préséance par rapport à la forme, même si la jonction de la forme et du mot est fixée de toute éternité.⁷⁷ Chez Thierry de Chartres, le monde des noms et celui des formes sont homologues. Antérieurs à la création des choses, ces deux mondes sont unifiés dans le Verbe *ab aeterno*.

Si nom et forme sont unis dans le Verbe *ab aeterno*, l'imposition du nom aux choses par l'homme se fait en respectant cette union première. Selon Thierry de Chartres, l'imposition des noms par Adam dans le *Livre de la Genèse* s'est faite par inspiration⁷⁸.

2.2) *Nomen - Forma* dans les *Regulae* et l'anonymat de la divinité

Cette doctrine chartraine de l'union intime du nom et de la forme illustre bien le contexte doctrinal qui permet de comprendre la règle 17 : *Omne nomen datum ex forma, dictum de forma [divina], cadit a forma*.

On retrouve en effet chez Alain de Lille une définition similaire du nom, où celui-ci est associé à l'idée, facture de la chose (*notitia rei*) :

Nomen : [...] dicitur notitia rei, unde David : *Qui numerat multitudinem stellarum, et omnibus eis nomina vocat, id est de singulis notitiam habens*.⁷⁹

P. Gallais et Y.-J. Riou, Supplément aux Cahiers de Civilisation Médiévale, Poitiers, t. I, 1966, p. 98. Traduction: " la forme et le mot vont de pair. Il ne peut y avoir de forme sans nom, mais dès qu'une chose a une forme elle a un nom. Il ne pourrait en être autrement : c'est que les noms confèrent l'être aux choses. Donc, telle chose est homme parce qu'elle est appelée homme ; animal, parce qu'elle est appelée animal ".

⁷⁶ Cf. Augustin, *De genesis ad litteram*, IX, 12, 20 (PL. 34, 400) : *Unde et divina sapientia "Verbum" dicitur eo quod iuxta eam i.e. iuxta divinam sapientiam vocabula rebus unita sunt ab aeterno, quae postea homo singulis rebus imposuit instinctu sancti Spiritus*.

⁷⁷ Cf. N. M. Häring (éd.), "A Commentary on Boethius "De Trinitate" by Thierry of Chartres (Anonymus Berolinensis)", dans *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, t. XXXI, 1956, note 5, p. 291 : *Vocabula namque unita sunt in mente divina ab aeterno ante etiam impositionem ab hominibus factam. Postea homo imposuit ea rebus quibus unita erant in mente divina. Imposuit autem instinctu sancti Spiritus, ut nobis videtur. Unde dicitur quod sapientissimus fuit ille qui vocabula rebus imposuit. Hanc autem unionem notat Moyses, peritissimus philosophorum, in Genesi ubi dicit : Appellavitque lucem diem et tenebras noctem et congregationem aquarum maria*".

⁷⁸ *instinctu sancti Spiritus*. Cf. N. M. Häring, (éd.), "A Commentary on Boethius "De Trinitate" by Thierry of Chartres (Anonymus Berolinensis)", dans *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, t. XXXI, 1956, p. 170-171.

⁷⁹ *Liber in distinctionibus dictionum theologicalium*, 875 B (PL 210) ; traduction inédite : " 'Nom' : [...] est dit de la connaissance d'une chose, de là David : Celui qui compte la multitude des étoiles, et leur attribue à toutes un nom, c'est à dire qu'il a la connaissance de chacune ".

Par conséquent, cette inhérence du mot à la forme est un élément fondamental, car c'est elle qui dicte la nécessité d'une *refonte sémantique du langage affirmatif* concernant la divinité chez Alain de Lille.

Cette doctrine a été préparée par les maximes précédentes, et en particulier par les axiomes 13, 14 et 15. Ces trois maximes établissent que tout être procède de la forme (*Omne esse ex forma est*)⁸⁰, et que Dieu soit dit forme (*forma dicatur*), cela ne tient qu'à ce qu'il est cause formatrice, c'est-à-dire en tant qu'il donne l'être à toute chose :

*Deus forma dicatur, quia omnia informat et omnibus esse donat, recte omne esse a forma esse dicitur.*⁸¹

En lui-même, Dieu est une forme sans forme, car il n'est pas informé par quelque chose d'autre :

*Item, cum Deus omni careat forma, est enim causa sine causa, quia causa causalissima, et forma sine forma quia forma formalissima ; omne autem nomen ex forma datum sit, liquet nullum nomen Deo proprie convenire.*⁸²

On comprend aisément pourquoi, pour Alain de Lille, le discours, lorsqu'il présuppose le nom de la première institution, c'est-à-dire le nom auquel une forme est nécessairement associée, est inapte à signifier en théologie.

En effet, si le nom est si intimement lié à la forme, et si Dieu n'est pas une forme (*Sola forma informis est, quia formae non est forma*⁸³), l'on peut difficilement fonder un discours sur Dieu qui ne tienne pas compte de cette informité foncière qui caractérise la transcendance divine par rapport à toute créature, à laquelle seule la modalité négative du discours semble être appropriée, étant donné qu'elle seule semble apte à écarter de Dieu toute forme. Aucun nom ne peut donc proprement signifier la divinité :

⁸⁰ *Theologicae Regulae*, reg. XIV, 629 D-630 A (PL vol. 210).

⁸¹ *Theologicae Regulae*, reg. XIV, 629 C-D (PL vol. 210) ; traduction inédite : " Dieu est dit forme, parce qu'il donne forme à toutes choses, et donne l'être à toutes choses ; tout être est justement appelé être à partir de la forme ".

⁸² *Summa "Quoniam homines"*, Liber I, pars prima, 9 b ; P. Glorieux (éd.) dans *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 1953 (t. XX), p. 140-141. Traduction inédite : " Comme Dieu est privé de toute forme, il est en effet cause sans cause parce que cause très causale, et forme sans forme parce que forme très formelle ; or tout nom serait donné à partir de la forme, il serait clair qu'aucun nom ne conviendrait proprement à Dieu ".

⁸³ *Theologicae Regulae*, reg. XVI, 629 D (PL vol. 210) ; traduction inédite : " Dieu est la seule forme informe, parce qu'il n'est pas la forme de la forme. "

*Sicut probatum est Deum esse incomprehensibilem, ita evidens est ipsum esse innominabilem. Ullum enim nomen proprie convenit Deo.*⁸⁴

2.3) La sémantique des noms divins : *transnominatio*.

Mais si Alain de Lille adhère à cette thèse essentielle du néoplatonisme, selon laquelle Dieu est en lui-même innommable à cause de son ‘informité’, chez lui paradoxalement cet anonymat ni ne proscrit ni ne rend obsolète l'acte de signifier la divinité.

*Nomina Dei dicuntur ineffabilia non quia non possint vel non debeant proferri, ut quidam fabulantur, sed quia ineffabile significant.*⁸⁵

Il ne semble donc pas insensé de parler de celui qui est ineffable, puisque les noms divins doivent signifier ineffablement (*ineffabile significant*). Cependant, comment le font-ils ? Et quel est le sens de ce discours ? Comment concilier cette impuissance à saisir et à nommer le divin avec la persistance de la vocation du discours à signifier la divinité ?

La réponse d'Alain de Lille à ces questions passent par la mise en perspective de trois problématiques en soi indépendantes : tout d'abord la mobilisation de la théorie linguistique de l'*impositio ad placitum* afin de préparer une *translatio nominis* ; puis la sémantisation de la problématique boécio-porrétaine du *id quod est* du *quo est* ; enfin l'élaboration d'une sémantique propositionnelle de l'affirmation et de la négation.

2.4) L'interdépendance du nom et de la forme et l'*impositio ad placitum*

Originellement, l'*impositio ad placitum* désigne l'acte par lequel on associe arbitrairement un son émis par la voix (*vox*) à une chose (*res*). L'*impositio ad placitum* est identifiée à la nomination des créatures par Adam (*Gen*, 2-3). Par cet acte entièrement conventionnel, un son

⁸⁴ *Summa "Quoniam homines"*, Liber I, pars prima, 9 ; P. Glorieux (éd.) dans *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 1953 (t. XX), p. 139. Traduction inédite : " Comme il a été prouvé que Dieu est incompréhensible, il est aussi évident qu'il est innommable. En effet aucun nom ne convient proprement à Dieu. "

⁸⁵ *Summa "Quoniam homines"*, Liber I, pars prima, 9 ; P. Glorieux (éd.) dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1953 (t. XX), p. 139. Traduction inédite : " Les noms de Dieu sont dits ineffables non pas parce qu'ils ne peuvent pas ou ne doivent pas être prononcés, comme certains l'imaginent, mais parce qu'ils signifient l'ineffable ".

devient une *vox significativa* ou *dictio* puisque, par l'*impositio*, il se charge d'un contenu significatif et est dès lors apte à intégrer une proposition.⁸⁶

Alain de Lille évoque ce caractère *ad placitum* dans la règle 17 lorsqu'il traite de l'imposition du nom, et le restreint à l'acte de nommer la créature :

*Cum omne nomen secundum primam institutionem datum sit a proprietate, sive a forma, unde Boetius ait : Rebus ex materia, formaque constantibus, solus humanus animus existit, qui, prout voluit nomina rebus impressit, ad significandum divinam formam translatum, cadit a forma, ex qua datum est, et ita quodammodo fit informe.*⁸⁷

S'il n'existe pas de contradiction entre l'anonymat divin et la théo-logie, c'est que, outre sa signification propre et première, un mot selon le contexte et l'intention de celui qui parle est toujours susceptible de recevoir une autre signification, et donc de renvoyer à autre chose qu'à l'objet de sa première institution ; il s'agit dans ce cas d'une *translatio*, ou *transnominatio*.

Par conséquent, si Alain de Lille tient à la théorie chartraine de l'interdépendance du mot et de la forme dans la première imposition,⁸⁸ qui permet de déclarer impropre toute prédication *in divinis*, il tient aussi, et même davantage pourrait-on dire, au principe de l'*impositio ad placitum*⁸⁹ qui chez lui ne se limite pas à l'imposition d'un *sens* à un son (première imposition), mais qui s'étend aussi et surtout à l'imposition libre d'une autre signification à une *vox* et même à une proposition, allant jusqu'à décréter que les règles de la grammaire elles-mêmes sont *beneplacitae*.

L'*impositio ad placitum* n'intervient donc pas seulement dans l'acte de nommer quelque chose, qui est institué naturellement (*naturaliter*), elle intervient aussi et surtout dans l'acte de détourner le sens premier d'un nom en vertu de ce que l'on pourrait dire l'élaboration d'un outre jeu de langage. Mais ce n'est pas tout. La grammaire elle-même est soumise à l'*impositio ad*

⁸⁶ Cf. J. Jolivet, *Abélard ou la philosophie dans le langage*, Cerf et Editions Universitaires de Fribourg, Paris-Fribourg, 1994, p. 62-63 ; voir aussi : I. Rosier-Catach, "La notion de *translatio*, le principe de compositionnalité et l'analyse de la prédication accidentelle chez Abélard", dans *Langage, Sciences, Philosophie au XIIe siècle*, J. Biard (éd.), Vrin, 1999, p. 125-164.

⁸⁷ *Theologicae Regulae*, reg. XVII, 629 D (PL vol. 210) ; traduction F. Hudry, p. 119: " Alors que tout nom a été donné, selon l'institution première, d'après une propriété ou une forme - d'où les mots de Boèce: 'L'esprit humain seul est supérieur aux choses constituées de matière et de forme, lui qui imprima à son gré des noms aux choses' - une fois transposé pour signifier la forme divine, le nom déchoit de la forme d'après laquelle il a été donné et devient en quelque sorte informe. "

⁸⁸ Ce qui veut dire qu'il ne ferme pas la porte à une théorie fondée sur la dépendance du mode d'être et du mode de signifier.

⁸⁹ *Summa "Quoniam homines"*, Liber I, pars prima, 9 : *Item dictiones ideo invente sunt ad significandum naturalia ; postea ad theologiam translate. Itaque secundum primam institutionem naturalia designant, secundum vero translationem divina significant. Itaque naturalibus proprie, divinis vero inproprie conveniunt. Auctoritates vero nomina transtulerunt a naturalibus ad theologica. Cum enim viderunt Deum totius bonitatis causam, totius originem iusticie, totius misericordie fontem, huiusmodi nomina : bonus, iustus, misericors Deo per causam assignaverunt.* Ed. P. Glorieux, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1953 (t. XX), p. 141.

placitum. Et malgré les désagréments que cela puisse causer, la grammaire doit laisser place à la figure.

Dans l'habillement de l'Art de la grammaire, affirme Alain de Lille dans son poème *Anticlaudianus*, sont inscrits la force, le pouvoir, l'ordre... car le propre de cette science est de faire régner la règle. Cependant, bien qu'à contre-cœur, elle doit accepter en son sein la figure.⁹⁰ Si les règles si strictes de la grammaire doivent coexister avec la figure, c'est que ces règles, dont l'existence est si nécessaire, sont soumises en dernière instance à *l'impositio ad placitum*.

En effet, avons-nous vu, dès le prologue des *Regulae*, on s'aperçoit que, s'il est vrai que les sciences ont en commun le fait qu'elles prennent toutes appui sur leurs règles comme sur leur propre fondement (*Omnis scientia suis nititur regulis velut propriis fundamentis*⁹¹), et que ces règles les renferment dans des bornes bien précises (*quasi quibusdam terminis certis clauduntur*⁹²), il faut toutefois faire une exception concernant la grammaire :

[...] *et ut de grammatica taceamus, quae tota est in hominis beneplacito, et in voluntate, et de ejus regulis, quae sunt in sola hominum positione.*⁹³

⁹⁰ Alain de Lille, *Anticlaudianus*, Liber Secundus, VI, 342, (PL, 210, 507 A-B) :

*Vestibus his inscripta manent, descripta resultant
Artis grammaticae virtus, natura, potestas,
Ordo, materies, pars, finis, nomen, et auctor,
Officium, species, genus, instrumenta, facultas.
Illic imperium datur arti, regula regnat,
Exsilium patitur vitium, veniamque mereri
Nescit, grammaticae patiens sine fine repulsam
Defendens sese propria propria ratione figura
Excubat ante fores artis, veniamque precatur :
Ars admittit eam, veniam largita precanti,
Nec fovet in gremio, sed tantum sustinet illam.
Hic docet ars, monstrat ratio, doctrina fatetur,
Littera cur simplex, cur indivisa vocetur,
Cur sibi mendicet elementi littera nomen,
Vel tropice soleat elementum littera dici ;
Quae pingant elementa notae, quae nomina signent,
Quis claudat numerus, quis congruat ordo, potestas.*

Pour la traduction voir dans ce volume la contribution d'Isabelle Calixto PUC-Paris..

⁹¹ *Theologicae Regulae*, prologue, 621 A (PL vol. 210) ; traduction inédite : " Toute science s'appuie sur ses règles comme sur des fondements propres ".

⁹² *Theologicae Regulae*, prologue, 621 A (PL vol. 210) ; traduction inédite : " Elles sont closes par des limites certaines. "

⁹³ *Theologicae Regulae*, prologue, 621 A (PL vol. 210) ; traduction inédite : " Et nous ne parlerons pas de la grammaire, qui est entièrement selon le bon plaisir de l'homme et par sa volonté, ni de ses règles, qui sont dans la seule disposition de l'homme. "

La grammaire est l'unique science dont l'institution soit humaine ; elle est de ce fait entièrement dépendante du bon plaisir des hommes, alors que les autres sciences sont déterminées par la nature de leurs objets, qu'ils soient naturels ou divins.⁹⁴

Or une telle conception de la grammaire ne va pas de soi, si l'on tient compte du fait qu'à cette époque même se mettaient en place les éléments d'une théorie scientifique de la grammaire, la grammaire des Modistes, dont les règles n'ont rien de conventionnel, puisque les modes de signifier dont s'occupe la grammaire sont entièrement déterminés par les modes d'intellection, lesquels se règlent à leur tour sur la *res*, c'est-à-dire sur le *modus essendi*.⁹⁵

L'interdépendance entre l'essence du quelque chose, sa saisie éidétique par le sujet et son énonciation. En effet, au seuil du *De Interpretatione*, nous retrouvons un rappel de cette interdépendance⁹⁶, qui, via le commentaire de Boèce,⁹⁷ a marqué une bonne partie de la philosophie médiévale. L'influence de cette théorie aristotélicienne de la connaissance et du langage, qui est présente pendant tout le Moyen Age, produit au 13ème siècle une puissante théorie du langage : la grammaire des Modistes.⁹⁸

Selon ces derniers, l'essence de la *res* est susceptible d'exister sous trois modalités différentes : dans l'Être (*modus essendi*), dans l'intellect (*modus intelligendi*), et sous forme de signes (*modus significandi*). Ce triptyque assure la vérité à tout l'édifice scientifique et par conséquent à l'édifice linguistique, car c'est toujours la même chose qui possède trois formes d'existence selon qu'elle *est, est intelligée ou est signifiée*⁹⁹.

Les signes ne manifestent pas essentiellement les productions de l'intellect, ils sont fondés sur l'essence même des choses dont l'existence dans l'intellect est une simple modalité de

⁹⁴ Cf. *Theologicae Regulae*, prologue, 621 B-622 A (PL vol. 210) : [...] *caeterarum regularum tota necessitas nutet, quia in consuetudine sola est consistens penes consuetum naturae decursum ; necessitas theologiarum maximarum absoluta est, et irrefragabilis, quia de his fidem faciunt quae actu, vel natura mutari non possunt.*

⁹⁵ Irène ROSIER, *La grammaire spéculative des Modistes*, Presses Universitaires de Lille, Lille, 1983.

⁹⁶ Cf. *De Interpretatione*, 16 a ; édition H. P. Cooke, Harvard University Press, Cambridge, 2002, p. 114. Traduction française de J. Tricot, J. Vrin, 1989, p. 77 : " Il faut d'abord établir la nature du nom et celle du verbe : ensuite celle de la négation et de l'affirmation, de la proposition et du discours. - Les sons émis par la voix sont les symboles des états de l'âme, et les mots écrits les symboles des mots émis par la voix. Et de même que l'écriture n'est pas la même chez tous les hommes, les mots parlés ne sont pas non plus les mêmes, bien que les états de l'âme dont ces expressions sont les signes immédiats soient identiques chez tous, comme sont identiques aussi les choses dont ces états sont les images."

⁹⁷ Cf. Boèce, *Boethius commentarii in Librum Aristotelis Peri Hermeneias*, ed. Carl Meiser, Teubner, 1880.

⁹⁸ Cf. I. Rosier, *La grammaire spéculative des Modistes*, Presses Universitaires de Lille, Lille, 1983.

⁹⁹ Cf. I. Rosier, *La grammaire spéculative des Modistes*, Presses Universitaires de Lille, Lille, 1983, p. 45.

l'existence de la chose même, la différence entre les *modes* (*essendi, intelligendi, significandi*) étant purement accidentelle.¹⁰⁰

La même *ratio* de la *res* est munie de la puissance d'exister, d'être intelligée et d'être signifiée.¹⁰¹ Dans cette perspective, l'intellect, avant d'être agent, est d'abord une matière sur laquelle agit la *ratio intelligendi* présente dans la chose.

Chez Alain de Lille, parce que c'est encore la signification qui est le point de départ de la constitution des parties du discours et de la construction des énoncés, et parce que les noms eux-mêmes ont été imposés *ad placitum*,¹⁰² la grammaire dans son ensemble peut être considérée comme une science conventionnelle,¹⁰³ ce qui lui permet, dans le contexte théologique où la *suppositio* (ou sujet de la proposition) n'est plus une créature mais la divinité, de mettre en place une sémantique propositionnelle qui lui soit adaptée. Voilà ce qui lui permet de dépasser l'aporie que constitue le fait de parler de l'ineffable.

En effet, contrairement à ce que l'on pourrait attendre, l'écueil que représente l'impropriété du nom *in divinis* est le point de départ d'une réflexion sur la nature du langage humain. La solution au problème de l'application des noms *in divinis* exige une *translatio ad significandum*, c'est-à-dire une théorie sémantique des noms, où l'impropriété n'empêche nullement la signification. La problématique des *Regulae* est bien plutôt celle de la modalité du parler au sujet de la divinité.

A côté de la théorie érigénienne *de la translatio categoriae*, on voit maintenant naître une théorie de la *translatio* sémantique, qu'Alain de Lille nomme *transnominatio* en se référant à Saint Jean Damascène.

¹⁰⁰ Cf. Jean de Dacie, *Opera*, ed. A. Otto (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi), GAD, 1955, p. 234, cité et traduit par I. Rosier, *La grammaire spéculative des Modistes*, Presses Universitaires de Lille, Lille, 1983, p. 47 : " De même que Socrate au forum, Socrate au choeur et Socrate à l'église est identique quant à son essence, différent par rapport à lui-même accidentellement parce que se trouvant en divers lieux, de la même façon le mode d'être, le mode d'intelliger, le mode de signifier est la même propriété de la chose, différant par rapport à elle-même accidentellement, parce qu'existant de trois manières, [...] dans la chose hors de l'intellect, dans l'intellect, et sous forme signifiée. "

¹⁰¹ Cf. I. Rosier, *La grammaire spéculative des Modistes*, Presses Universitaires de Lille, Lille, 1983, p. 48.

¹⁰² Cf. J. Jolivet, "Remarques sur les '*Regulae Theologicae*' d'Alain de Lille"; in H. Roussel, et F. Suard (éds.), *Alain de Lille, Gautier de Châtillon, Jakemart Giélee et leur temps*, Actes du colloque de Lille octobre 1978, Presses Universitaires de Lille, 1980, p. 86.

¹⁰³ Voir à ce sujet I. Rosier, "*Res significata et modus significandi*" : Les implications d'une distinction médiévale ; in S. Ebbesen (ed.), *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, Günter Narr Verlag, Tübingen, 1995, pp. 135-168.

2.5) La pronominalisation du nom dans la sémantique des noms *in divinis*.

La première conséquence qu'entraîne le caractère conventionnel de la signification des mots et des règles de la grammaire chez Alain de Lille est la transmutation des noms en **pronoms** :

[...] *pronominatur enim nomen, cum significat divinam usiam ; meram enim significat substantiam : et cum videatur significare suam formam, sive qualitatem, non significat quidem, sed divinam formam, ut cum dicitur : Deus justus, vel bonus.*¹⁰⁴

On retrouve la source de cette définition du pronom dans les *Institutiones grammaticae* de Priscien:

*Pronomine quidem substantia per se, nomine vero etiam qualitas manifestatur [...] Solam enim substantiam significant pronomina, quantum est in ipsius prolatione vocis.*¹⁰⁵

Cette maxime est aussi une explicitation de la règle 17: "*Omne nomen datum ex forma, dictum de forma divina, cadit a forma*". Elle implique d'abord que le support sémantique de la première *institutio*, qui associe *beneplacito* un nom à une forme, n'est plus en mesure d'assurer la signification du nom lorsqu'il est posé pour signifier la divinité : l'on doit vouloir dire autre chose que l'attribution d'un prédicat à un sujet lorsque l'on dit "Dieu est juste ou bon... "

Mais cela implique aussi que les noms *in divinis* sont non seulement détournés de leurs significations premières, mais aussi déviés de leurs fonctions syntaxiques. Le nom, affirmait déjà Priscien, est naturellement institué pour signifier une substance et une qualité, c'est-à-dire le substrat et la détermination de ce substrat : *proprium est nominis substantiam et qualitatem significare.*¹⁰⁶

Or, affirme Alain de Lille qui s'inscrit ici dans la lignée de Boèce, Dieu, à cause de sa simplicité, n'est le substrat d'aucune propriété. Tout prédicat en Lui revient à l'inhérence :

¹⁰⁴ *Theologicae Regulae*, reg. XVII, 629 D-630 A (PL vol. 210). Trad.: " Le nom devient en effet pronom lorsqu'il signifie l'essence divine car il signifie la pure substance. Il a l'air de signifier sa propre forme ou qualité, mais il ne la signifie pas vraiment en signifiant la forme divine, par exemple lorsque l'on dit : 'Dieu est juste ou bien bon'."

¹⁰⁵ Priscien, *Institutiones grammaticae*, XII, III, 15 ; éd. M. Herté (*Grammatici latini* 2 et 3), Leipzig, 1855-1859, p. 585-586". Traduction inédite : " Par le pronom, la substance est manifestée à travers elle-même, et par le nom, c'est la qualité qui est manifestée [...] En effet, les pronoms signifient la seule substance, autant qu'elle est dans la projection de la voix elle-même ".

¹⁰⁶ Priscien, *Institutiones grammaticae*, II, IV, 18 ; éd. M. Herté (*Grammatici latini* 2 et 3), Leipzig, 1855-1859, p. 585-586. Cf. J. Jolivet, *Arts du langage et Théologie chez Abélard*, Vrin, 1982, p. 40. Traduction inédite : " Le propre du nom est de signifier la substance et la qualité ".

*Cum enim in simplicibus nulla sit diversitas, nulla pluralitas, in eo nec accidentale, nec substantiale, est, quare nulli proprietati subjectum est. Eadem ratione nec de simplicibus aliquid praedicatur cum praedicari nihil aliud sit, quam inhaerere.*¹⁰⁷

D'après cette règle, deux propositions telles que "Dieu est" et "Dieu est juste" ne peuvent énoncer deux propriétés : *Sive enim dicam, Deus est, sive, Deus est justus, de puro esse est propositio.*¹⁰⁸

L'on comprend mieux cette théorie de la pronominalisation du nom chez Alain de Lille si l'on tient compte de l'analyse d'Abélard sur le caractère indéterminé et infini du pronom.

Selon Abélard, les pronoms, qu'ils soient personnels, démonstratifs ou d'autres natures, signifient une substance, sans insinuer pour autant une quelconque détermination quidditative : *pronomina significant meras substantias, id est mere.*¹⁰⁹

En effet, si le nom signifie toujours en évoquant à l'esprit de l'interlocuteur une forme à laquelle il est nécessairement associé, il n'en va pas de même de la manière dont signifie le pronom. Ce dernier n'est pas d'emblée impliqué dans une forme. Il est de par sa nature même indéfini, car il signifie sans avoir une détermination préalable. Pris en lui-même, le pronom renvoie, mais sa pauvreté ou sa simplicité sémantiques sont telles qu'il est incapable de signifier sans une intuition préalable de ce à quoi il renvoie.

Le pronom a une priorité sur le nom, car il signifie ce qui est antérieur, à savoir la substance dans le cas des choses finies. C'est dans le pronom que l'acte de signifier se manifeste dans son état le plus pur. Ce pourquoi la modalité pronominal de signifier est plus adaptée que la modalité nominale pour signifier l'infini.

Cela est tout à fait conforme aux intentions d'Alain de Lille, qui donne comme raison de cette pronominalisation du nom le fait que tout nom, lorsqu'il est employé pour signifier la divinité, désigne une substance simple (*meram enim significat substantiam*).

Une précision s'impose cependant : la pronominalisation du nom, dans la signification *in divinis*, n'implique pas que la classe pronominal elle-même soit propre à signifier la divinité:

¹⁰⁷ *Theologicae Regulae*, reg. XII, 629 A (PL vol. 210) ; traduction F. Hudry, *Règles de Théologie*, Cerf, 1995, p. 117 : " puisque dans l'être simple il n'y a aucune diversité, aucune pluralité, il n'y a en lui ni substantiel ni accidentel. Il n'est donc le substrat d'aucune propriété. Pour la même raison, rien non plus n'est prédiqué de l'être simple puisque tout prédicat vaut inhérence. "

¹⁰⁸ " Si je dis 'Dieu est' ou 'Dieu est juste', la proposition renvoie à l'être pur. " Alain de Lille, *Regulae*, regula XII, PL, 210, 629, B.

¹⁰⁹ " Les pronoms signifient des substances pures, c'est à dire purement ". *Editio super Porphyrium* III, 527, 7-8, in Pietro Abelardo, *Scritti Filosofici*, édition M. Dal Pra, Milano, 1954. Cf. Jean JOLIVET, *Arts du langage et Théologie chez Abélard*, Vrin, 1982, note 171, p. 49.

Dicimus divinam essentiam quamvis immutabilis sit, ulli tamen demunstrationi proprie subiacere. Cum pronominis demunstratio fiat vel ad sensum vel ad intellectum, Deus vero nec sensu nec intellectu potest perpendi, nullo pronomine divina essentia proprie poterit demunstrari.¹¹⁰

§ 3

LA SEMANTIQUE PROPOSITIONNELLE DE LA NEGATION ET DE L’AFFIRMATION

Une conséquence de premier ordre s'est dégagée de la pronominalisation du nom *in divinis* : tout acte de parole dont la référence est la divinité doit être traversé par une purification telle que les noms deviennent purs, simples, car dépossédés de la pluralité qui leur est inhérente.

Cette pronominalisation du nom constitue l'un des postulats majeurs de la *translatio sémantique* que propose Alain de Lille, car elle prépare le passage d'une *translatio nominis non-propositionnelle* (où le transfert du nom à la divinité est pensé en faisant abstraction du contexte, comme c'était en général le cas chez Denys et Jean Scot¹¹¹), à une *translatio propositionnelle* du discours sur Dieu : devenu pronom, le nom perd son contenu sémantique originaire et ne devient signifiant que lorsqu'il est inscrit dans un contexte.

Mais que peuvent-ils signifier ces noms dépourvus de leurs significations premières ? Quels sens véhiculent les noms lorsqu'ils sont employés dans une proposition affirmative ou négative concernant la divinité ?

3.1) La supposition théologique et la *translatio*.

(a) La distinction entre signification et supposition.

¹¹⁰ *Summa 'Quoniam homines'*, Liber I, pars prima, 9c ; P. Glorieux (éd.), in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 1953 (t. XX), p. 144. Traduction inédite : " Nous disons que l'essence divine, bien qu'elle soit immuable, est cependant proprement sous-jacente à toute démonstration. Alors que la démonstration se fait par les pronoms *ad sensum* ou *ad intellectum*, Dieu ne peut être saisi ni par le sens ni par l'intellect, et l'essence divine ne pourra être démontrée proprement par aucun pronom. "

¹¹¹ Le traité sur les *Bons divins* de Denys constitue un exemple typique d'étude du nom en tant que notion et non pas en tant que constituant effectif d'une proposition.

Si, d'après la première institution, qui est conventionnelle, tout nom est un signe, c'est-à-dire possède une signification associée à une forme, cette signification première est en revanche en quelque sorte indépendante du contexte, car elle est essentiellement nominale.

De ce fait, elle ne peut renfermer tous les usages que l'on pourrait faire du signe. En effet, un même nom peut, en raison de son équivocité, montrer des choses distinctes dans des contextes différents. Par exemple, le substantif *homme* n'a pas la même référence dans les phrases : '*l'homme est un animal*' et '*l'homme est un nom*'; il suppose dans le premier cas la signification première du mot *homme* ; dans le second, il suppose une signification matérielle du mot.

Cette transformation du sens n'est possible que parce que tout nom est investi par la supposition lorsqu'il est utilisé dans une phrase, étant déterminé par le rapport qu'il entretient avec d'autres termes (quantificateurs, verbes...), et par sa fonction syntaxique dans la proposition (sujet/prédicat), processus qui a lieu de façon entièrement indépendante de la première imposition.

Par conséquent, même si le sens du terme *suppositio* dans l'histoire de la logique médiévale n'est pas univoque, on peut cependant, chez Alain de Lille, risquer une définition de la supposition comme étant la référence linguistique du sujet ou d'un prédicat dans une proposition. C'est en effet la supposition qui permet de lever en dernière instance, dans un contexte donné, l'équivocité d'un nom, et de déterminer s'il suppose la forme de la première imposition ou non.

Cette précision sur la notion de *suppositio* est importante, car Alain de Lille, quand il recherche l'élaboration de règles pertinentes pour le discours sur la divinité, tient toujours compte de la référence d'un nom dans une proposition.

En langage naturel, selon Alain de Lille, une supposition est propre lorsqu'elle respecte la première institution du nom :

[...] nam hoc nomen homo proprie ponitur ad significandum et supponendum hominem, ut cum dicitur : homo est animal ; inproprie tamen ponitur ad significandum et supponendum speciem, ut cum dicitur : homo est species.¹¹²

Le premier emploi du terme *homme* suppose le sens de la première institution, alors qu'il suppose l'humanité dans la deuxième proposition. Ces deux emplois ne sont pas identiques, car si l'on peut prédiquer de Socrate qu'il est animal, il n'en va pas de même de l'humanité.

¹¹² *Summa "Quoniam homines"*, Liber I, pars secunda, 56 ; P. Glorieux (éd.) dans *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 1953 (t. XX), p. 200. Traduction inédite : " Car ce nom d'"homme" est posé proprement pour signifier et supposer l'homme, comme quand l'on dit que un homme est un animal ; mais il est posé improprement pour signifier et supposer l'espèce, comme quand on dit : l'homme est une espèce, "

L'on voit donc que, chez notre auteur, l' "impropre" ne signifie pas "insensé", "erroné" ou quelque autre terme de ce genre. L'impropriété dit seulement que l'imposition première ne constitue pas la référence d'une proposition et que l'on a affaire à un emploi translaté ou métaphorique d'un mot.

A l'inverse, la propriété n'est pas synonyme de pertinence : l'emploi propre d'un mot est celui qui présuppose la première imposition. Dans de telles conditions, il est tout à fait normal d'avoir des emplois propres et néanmoins non pertinents pour un mot, ainsi que des emplois impropres mais aptes à manifester une réalité.

Mais qu'en est-il de la supposition dans un discours théologique, où la référence, à savoir la divinité, est toujours hors de l'emprise du sujet qui parle ?

(b) La supposition et la théologie.

Dans son *Liber in Distinctionibus Dictionum Theologicalium*, Alain de Lille définit le verbe *supponere* comme étant l'acte par lequel on impose une autre signification à un nom. Cela fait que la supposition, ou la référence en langage théologique, est toujours présupposée *pro alia* :

*Supponere proprie notat unam rem pro alia ponere [...] ; apud grammaticos est rem de qua est sermo aliae supponi.*¹¹³

Etant donné que la signification de la première institution est toujours absente, la *suppositio* est nécessairement autre que celle qui est associée à une forme : le discours théologique est donc par nature impropre ; autrement dit, aucun signe, lorsqu'il est pris dans la trame d'une proposition, ne renvoie à sa signification première.

Cette position est réaffirmée avec beaucoup de force dans la règle 20 : *Omne simplex proprie est, et improprie dicitur esse.*¹¹⁴

Mais cette impropriété foncière de la référence *in divinis* ne dit rien de la pertinence ou de l'impertinence d'une proposition théologique. Car c'est bien le respect ou non des règles de la sémantique de la proposition *in divinis* qui détermine la pertinence d'un discours.

¹¹³ Alain de Lille, *Liber in distinctionibus dictionum theologicalium*, PL, 210, 963, C. Traduction inédite : " Supposer au sens propre c'est poser une chose à la place d'une autre, chez les grammairiens, c'est le fait que la chose dont on parle est posée par une autre. "

¹¹⁴ *Regulae*, 630 D, regula XX (PL 210) ; traduction inédite : " Le simple est au sens propre l'être, et est dit être improprement. "

Chez Alain de Lille, cette impropriété inhérente au discours translaté est au contraire la condition pour qu'il puisse y avoir une proposition convenante ou inconvenante sur Dieu, puisqu'à cause de sa simplicité, tout nom qui est dit de Dieu l'est au sens impropre ("*omne enim nomen, quod de Deo dicitur, improprie dicitur*"), c'est-à-dire qu'il a une autre référence que celle de la première imposition.

En effet, la règle suivante s'énonce ainsi : 7) *Omne nomen Deo conveniens convenit ei vel causative, vel similitudinariae, vel adjective, vel negative.*¹¹⁵ La propriété et la convenance sont donc deux choses distinctes.

C'est dans les *Commentaires du De Trinitate de Boèce*, (d'Abélard, Gilbert de Poitiers et Thierry de Chartres) que l'on retrouve les sources d'Alain de Lille concernant cette conception. La non-reconnaissance de cette impropriété, c'est-à-dire du caractère détourné des mots utilisés dans la pratique théologique, est cause d'égarement doctrinal. L'impropriété est déterminée simplement par l'emploi métaphorique du nom.

Par conséquent, si le sens impropre d'un terme introduit un écart par rapport au sens premier, il ne constitue aucunement une atteinte à la pertinence sémantique dans une proposition. Opposer le sens propre au sens métaphorique au détriment de ce dernier, c'est méconnaître le mécanisme de production du signe, lequel agit toujours *ad placitum*, aussi bien lors de la première institution qu'à chaque utilisation du mot, car le nom est réinvesti à chaque emploi par une référence.

L'impropriété n'est donc pas présentée chez Alain de Lille comme étant un handicap. Elle s'inscrit dans cette recherche d'un jeu de langage qui puisse manifester la relation intime qui existe entre le Principe et la créature : l'impropriété constitue *a contrario* le gage de convenance du discours théologique.

(c) Distinction entre convenance et propriété du discours théologique

¹¹⁵ *Theologicae Regulae*, reg. XX 631 A (PL vol. 210) ; traduction inédite : " Tout nom convenant à Dieu, lui convient selon la cause, la similitude, par l'adjonction, ou la négation. "

La convenance d'un discours théologique est en revanche plus complexe. Sa détermination dépend à la fois de la supposition, c'est-à-dire de la référence du mot dans une proposition, et de la modalité affirmative ou négative du discours. L'une dépendant entièrement de l'autre, parce que la référence en théologie, selon Alain de Lille, n'est pas la même lorsqu'on a affaire à une proposition affirmative ou à une proposition négative.

Par conséquent, ce n'est plus seulement l'affirmation ou la négation qui déterminent la pertinence du discours théologique, mais des critères sémantiques doivent être pris en compte. Déclarer pertinent ou impertinent n'est possible qu'une fois considérée la modalité du discours (affirmative, négative) et la référence.

Ce deuxième aspect de la convenance du discours constitue un héritage de la problématique dionysienne de la négation et de l'affirmation *in divinis* à partir de la lecture érigénienne que nous allons approfondir par la suite.

3.2) La sémantique propositionnelle de la négation et de l'affirmation.

Avant d'entrer dans la problématique du rapport entre la négation et l'affirmation dans le discours chez Alain de Lille, faisons un rappel des étapes précédentes.

Alain de Lille reçoit la problématique néoplatonicienne de la simplicité radicale du Principe (la Monade ineffable), ainsi que la problématique des noms divins qu'elle présuppose. Il approfondit la structure métaphorique du nom divin en posant que tout nom signifie proprement en tant qu'il manifeste dans une proposition la forme à partir de laquelle il a été produit. Il pose cependant la question de la signification en rapport avec le contexte (*suppositio*), c'est-à-dire dans une proposition et non pas isolément, et il accentue surtout le caractère *ad placitum* de toute supposition, qu'elle se réfère à la première institution ou pas :

*Preterea voces significantes sunt ad placitum et ex beneplacito imponentis potest vox institui ad significandum creatorem.*¹¹⁶

Ce faisant, Alain de Lille est à même de reposer d'une nouvelle façon la problématique de la non-opposition de la négation et de l'affirmation dans le discours théologique. Ce qui était pensé

¹¹⁶ Alain de Lille, *Summa "Quoniam homines"*, Liber I, pars prima, 9 ; P. Glorieux (éd.) in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 1953 (t. XX), p. 142. Traduction inédite : " Bien plus, les voix sont significantes *ad placitum*, et la voix peut être instituée à partir du bon plaisir de celui qui la pose pour signifier le Créateur ".

chez Jean Scot au niveau d'une ontologie, où les négations *in divinis* engendraient les affirmations, c'est-à-dire le monde comme théophanie ou *affirmatio negationis*, est transposé chez Alain de Lille dans une perspective langagière. Il n'est plus question chez lui de possibilité ou non de discourir sur la divinité, il est davantage question de règles de sémantique, et donc d'herméneutique convenant aux discours affirmatif et négatif sur la divinité.

La maxime 18 des *Regulae* est le texte de référence pour étudier la sémantique de la proposition théologique chez Alain de Lille. Cette règle s'énonce ainsi : toutes les affirmations au sujet de Dieu sont dites « *incompactae* » "in-composées", les négations sont en revanche vraies.

*Omnes affirmationes de Deo dictae incompactae, negationes vero verae.*¹¹⁷

Alain de Lille n'est pas très disert en ce qui concerne la négation *in divinis*. Le terme de *negatio* ne fait l'objet d'aucun exposé étendu. Il n'apparaît quasiment qu'à la règle 18 et dans la *Summa Quoniam homines*, où, faisant couple avec l'affirmation, il reçoit du reste un traitement assez bref. Et pourtant, un consensus admet que toute sa "théo-logie" subit l'empreinte de la conception néoplatonicienne de la négation *in divinis*. Il reste à démontrer quel néoplatonisme, et comment cette négation agit en théologie.

Voici l'essentiel de ce texte des *Regulae* :

*Negationes de Deo dictae, et verae et propriae sunt ; secundum quas removetur a Deo quod ei per inhaerentiam non convenit. [...] Item, [Dionysius] potius considerans quid Deo non conveniat per proprietatem, quam quid de Deo dicatur per causam, dicit : Deus non est pius, fortis, misericors ; potius removens auctoritatem dicendi, quam veritatem essendi.*¹¹⁸

Cet extrait nous enseigne que les négations ont affaire à la propriété des noms qui constituent la proposition *in divinis*. Autrement dit, la référence ou la supposition du nom dans une proposition négative portant sur la divinité est celle de la première institution. En agissant sur les significations propres des noms, la négation écarte de Dieu ce qui ne lui convient pas par inhérence. Les noms étant imposés dans le langage naturel pour signifier une forme, il est normal qu'ils ne conviennent pas proprement à l'innommable.

¹¹⁷ *Theologicae Regulae*, reg. XX, 631 A (PL vol. 210)

¹¹⁸ *Theologicae Regulae*, reg. XVIII, 630 B-C (PL vol. 210) ; traduction inédite : " Les négations dites au sujet de Dieu, sont vraies et propres, en tant qu'elles ôtent de Dieu ce qui ne convient pas par inhérence. [...] Ailleurs il [Denys] porte plus son attention sur les impropriétés à propos de Dieu que sur l'expression de sa causalité et il écrit: 'Dieu n'est pas bienveillant, fort et miséricordieux', écartant plutôt la pertinence du dire que la vérité de l'essence. "

*Sicut probatum est Deum esse incomprehensibilem, ita evidens est ipsum esse innominabilem. Ullum enim nomen proprie convenit Deo. Quod et auctoritates gentium et auctoritates sanctorum comprobant.*¹¹⁹

Alain de Lille retient donc la traditionnelle vertu purificatrice de la négation *in divinis*. Mais cette seule conception, en soi déjà intéressante, ne mériterait pas que l'on en entreprenne le traitement. Mais la fin du texte des *Regulae* révèle qu'il y a chez notre auteur bien plus qu'une simple répétition d'une question d'école.

La toute dernière phrase du texte dit : *potius removens auctoritatem dicendi, quam veritatem essendi*. La vertu purificatrice de la négation agit donc au niveau du discours, et non pas au niveau de l'être. L'exemple l'éclaire : la proposition *Dieu n'est pas juste* n'implique pas une disjonction sous le plan de l'être entre Dieu et la justice, mais seulement au niveau du langage.

Sous couvert d'une simple reprise de l'apophatisme dionysien, Alain de Lille effectue en réalité un bouleversement considérable. Chez Denys, en effet, nier était synonyme de monter, dépasser, transcender la créature. La Cause bienfaisante de toutes choses, disait-il, se montre sous son aspect véritable, sans voiles, dans la vérité, à ceux qui par les vertus purificatrices de la négation dépassent le monde sensible et intellectuel, et franchissant les sommets, laissant de côté toute lumière, toute parole qui vient du ciel, se plongent dans les Ténèbres où habite Celui qui est en dehors ou au-delà de tout.

Or, chez Alain de Lille, la problématique de la négation *in divinis* n'est pas celle de la montée vers Dieu par l'abandon de toute créature. Nier n'est pas écarter du Principe tout indifféremment selon l'injonction plotinienne "*Ecartons de lui toute chose*"¹²⁰, dont nous retrouvons l'écho chez Denys, afin de renouer avec un au-delà de tout étant.¹²¹ Interpréter ainsi la négation chez Alain de Lille serait méconnaître l'influence qu'exercent les pensées érigénienne et boécienne sur sa théologie, et par là-même le priver de ce qui lui est propre, car c'est chez Boèce et Jean Scot qu'il puise son originalité.

Nier, dans la pensée du Chartrain, est certes bien ôter au discours son *auctoritas*, c'est-à-dire son pouvoir de signifier proprement le Principe comme une des formes qui peuplent inévitablement le langage naturel, mais ce afin d'atteindre la source du langage lui-même.

¹¹⁹ Cf. Alain de Lille, *Summa "Quoniam homines"*, Liber I, § 9 ; P. Glorieux (éd.) dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1953 (t. XX), p. 139.

¹²⁰ Plotin, *Ennéades*, VI, 8, 8, 9-10 ; traduction E. Bréhier, Belles Lettres, Paris, 1989, p. 143.

¹²¹ *idem*, VI, 6, 5, 32.

De même que la négation chez Jean Scot, loin d'écartier de la divinité toute chose, constituait au contraire le moyen de penser la modalité de l'immanence du Principe, dans un monde conçu comme *Dei apparitio*, de même, chez Alain de Lille, la négation constitue l'élément qui permet de penser, au niveau du langage cette fois, la différence ontologique qui existe entre le Créateur et la créature : Dieu n'est pas un des noms propres, mais ce qui fonde tout nom. Car Dieu est le principe de la *datio nominis*, il est proprement la Monade racine, qui, tout en n'étant jamais susceptible d'être signifiée proprement par aucun nom, constitue de par son immanence la source du pouvoir de signifier de tout nom. En un mot, comme nous le verrons, la négation prépare l'affirmation *incompacta*.

3.3) La structure de la proposition affirmative et sa modalité *in divinis*

Nous pensons pouvoir démontrer cette thèse en abordant trois aspects de la théorie alaienne du langage : (a) la mise en lumière de la structure de la proposition affirmative et sa modalité *in divinis* ; (b) l'hétérogénéité chez l'être simple entre être et langage : *Omne simplex alio est, alio dicitur esse*¹²². Au niveau du langage, la distinction boécienne du *quod est* et du *quo est* est reformulée dans sa théorie de la paronymie. Chez la créature qui est postérieure à la simplicité divine, la propriété du dire sous-tend une véritable impropriété ontologique ; (c) La causalité de la Monade comme fondement onto-logique.

Le texte des *Regulae* sur les affirmations *in divinis* dit: *Omnes affirmationes de Deo dictae incompactae*.

(a) La difficulté de traduction du mot "*incompactae*"

L'interprétation de cette maxime se heurte à une difficulté de compréhension du néologisme latin *incompactus*. Sachant que cet extrait des *Regulae* présuppose une source précise, Denys, qu'Alain de Lille mentionne explicitement dans le corps de la règle 18, on est tenté de traduire ce

¹²² *Theologicae Regulae*, reg. XX, 630 C (PL vol. 210).

texte comme suit : "Toutes les affirmations sur Dieu sont inadéquates et les négations sont vraies."¹²³

Ainsi traduit, le terme "*incompactae*" rendrait avec précision le mot ἀνάρμοστοι des *Hiérarchies* de Denys, mot qui, composé de ἀν + ἄρμοστοι signifie littéralement "in-harmonieux" et donc inconvenant :

Εἰ τοίνυν αἱ μὲν ἀποφάσεις ἐπὶ τῶν θείων ἀλήθεις, αἱ δὲ καταφάσεις ἀνάρμοστοι τῇ κρυφιοτήτι τῶν ἀπορρήτων, οἰκειότερα μᾶλλον ἐστὶ ἐπὶ τῶν ἀοράτων ἢ διὰ τῶν ἀνομοίων ἀναπλασέων ἐκφαντορία¹²⁴

Mais est-ce directement au texte dionysien que se réfère Alain de Lille ?

Il existe une autre possibilité pour traduire ce texte qui, tout en introduisant une rupture avec le texte dionysien, respecte davantage, semble-t-il, le contexte de cette maxime dans les *Regulae*, et surtout le projet alainien d'une sémantique de la proposition affirmative :

"Toutes les affirmations au sujet de Dieu sont dites non-composées, toutes les négations sont en revanche vraies".

Dans cette dernière traduction, le terme *incompactae* ne veut pas dire *inadéquates* ou *inconvenantes*, mais *indivisibles*. Il signifie que la proposition théologique est adéquate si et seulement si elle est *incompacta*, c'est-à-dire non-composée.

La traduction de "*incompactae*" par non-composées présente l'avantage de ne pas confondre la problématique de la convenance du discours théologique avec celle de son impropriété.

En outre, cette traduction respecte davantage l'explicitation qui suit l'énoncé de la règle 18, où Alain de Lille emploie les termes *incompactae* et *incompositae* comme étant des synonymes :

*Incompacta vero sive incomposita dicitur affirmatio, cum non significat compositionem, quam significare videtur : ut cum dicitur, Deus justus ; non enim ibi significatur compositio justitiae ad Deum [...]*¹²⁵

(b) La source érigénienne

Si Denys a bien inspiré la règle 18, la source du mot *incompactae* est à chercher dans la traduction érigénienne des *Hiérarchies*, qui a été conservée dans le commentaire d'Hugues de

¹²³ C'est la traduction que propose F. Hudry dans sa traduction des *Regulae* et qui est reprise par les interprétations courantes de cette règle. F. Hudry, *Règles de Théologie*, Cerf, 1995, p. 120.

¹²⁴ *Hiérarchies Célestes*, II, 3 (140 D). Traduction de René Roques : " Si donc les négations, en ce qui concerne les réalités divines, sont vraies, au lieu que les affirmations sont inadéquates au caractère secret des mystères, c'est plus proprement que les êtres invisibles se révèlent par des images sans ressemblance avec leur objet. " *Sources Chrétiennes* n° 53, p. 79.

¹²⁵ *Theologicae Regulae*, reg. XX, 630 B (PL vol. 210) : " Une affirmation est 'in-compacte', c'est-à-dire non composée lorsqu'elle ne signifie pas la composition qu'elle semble signifier, comme dans la phrase 'Dieu est juste', car on n'y signifie pas la composition de la justice et de Dieu [...]" . Traduction F. Hubry p. 120, modifiée.

Saint Victor¹²⁶. En effet, c'est l'Erigène qui, dans sa traduction des *Hiérarchies*, rend ἀνάρμοστοι par *incompactae* : *Si igitur depulsiones in divinis verae, intentiones vero **incompactae***.¹²⁷

En traduisant ἀνάρμοστοι par *incompactae*, Jean Scot, intentionnellement ou par mégarde, modifie le texte dionysien, et ouvre la possibilité d'une autre interprétation de la modalité affirmative du discours théologique. En effet, *incompactae* est un terme forgé artificiellement à partir du préfixe négatif "in" et du participe passé *compactus* (assemblé), du verbe *compingo* (fabriquer par assemblage). Ce mot érigénien serait plus adéquat comme traduction littérale d'un autre mot grec, ἄν-αρμος qui signifie *sans jointure* (conjoint), indivisible (en se rapportant aux atomes), mais ce terme ne figure pas, semble-t-il, dans les manuscrits du *corpus* dionysien.

Quoi qu'il en soit de l'origine de cette traduction érigénienne, le terme d' '*incompacta*' établit un pont entre la pensée dionysienne et le néoplatonisme de Boèce, où l'on retrouve déjà en germe la thèse selon laquelle la proposition affirmative au sujet de la divinité doit être interprétée conjointement, c'est-à-dire comme n'effectuant pas de *symplokè* :

[...] *praedicamenta talia sunt, ut in quo sint ipsum esse faciunt quod dicitur, divise quidem in ceteris, in deo vero coniuncte atque copulate [...]*.¹²⁸

Ce qui signifiait chez Denys *inadéquates* et *inconvenantes*, est donc interprété par Alain de Lille comme *non-composées* dans une perspective boécienne, via Jean Scot.

En effet, dans son exposition des *Hiérarchies Célestes*, l'Erigène soutient que si les affirmations au sujet de la divinité ne sont pas propres, elles sont cependant adéquates, ce qui est semble-t-il un contresens par rapport au texte dionysien:

*Si, inquit, depulsiones, hoc est negationes, quas Greci ΑΠΟΦΑΣΕΙΣ vocant, in divinis significationibus vere fiunt, non autem intentiones, affirmationes videlicet, quas ΚΑΤΑΦΑΣΕΙΣ dicunt, eisdem divinis significationibus **compactae** et **convenientes** sunt.*¹²⁹

¹²⁶ Cf. Hugues de Saint Victor, *Commentaire à l'Hiérarchie Céleste*, PL 175.

¹²⁷ Jean Scot Erigène, *Versio Operum S. Dionysii - Caelestis Ierarchia*, 1041 C (PL vol. 122). Traduction inédite : " Si donc les négations sont vraies dans les choses divines, et les affirmations *incompactae*. "

¹²⁸ Boèce, *Comment la Trinité est un et non trois Dieux*, IV, 12 ; dans *Traité théologiques*, traduction Axel TISSERAND, Flammarion, 2000, p. 154 : " Ces prédicaments sont tels que là où ils sont, ils font que la chose même soit ce qu'ils disent, de façon séparée, pour le reste des choses, mais conjointement et solidairement en Dieu. "

¹²⁹ Iohannis Scoti Eriugena, *Expositiones in Ierarchiam Coelestem*, II, 517-520 ; J. Barbet (éd.) *Corpus Christianorum t. XXXI*, Brepols, 1975, p. 34. Traduction inédite : " Si, dit-il, les enlèvements [dépositions], c'est à dire les négations, que les Grecs nomment "apophaseis", deviennent vraiment dans les significations divines, ce n'est pas le cas des intentions ou affirmations, qu'ils appellent "kataphaseis", qui sont "compactae" et convenant aux mêmes significations divines. "

Le glissement de sens opéré par la traduction est donc renforcé par l'exposition. Par conséquent, s'il est évident que cette règle est une reprise de la problématique dionysienne du statut de la négation et de l'affirmation, l'on doit avouer qu'elle n'en constitue pas seulement une reprise. Alain de Lille, tout en reconnaissant l'impropriété (mieux vaudrait dire : le caractère métaphorique du discours positif), concentre tout son effort dans une recherche de modalités et de règles de signification de la proposition dont l'impropriété n'exclut pas la pertinence.

Cette démarche, tout en n'étant pas opposée à l'intuition profonde de l'Aréopagite, modifie considérablement sa pensée concernant le statut de l'affirmation et de la négation, et semble beaucoup plus proche de la pensée érigénienne du monde comme théophanie, c'est-à-dire comme *Dei apparitio*, ou *affirmatio negationis*.

(c) La sémantique de la proposition affirmative

Selon Alain de Lille, le trait distinctif d'une proposition affirmative dans le discours naturel est qu'elle signifie un ensemble composite :

*Tunc affirmatio composita, sive compacta dicitur cum compositionem significat, quam significare videtur. Ut cum dico : Petrus est justus : haec affirmatio significare videtur compositionem justitiae ad Petrum, et significat quidem.*¹³⁰

Alain de Lille touche ici à la structure originelle de la proposition affirmative. Contrairement à ce que l'on trouve chez Aristote, 'affirmer' pour Alain de Lille n'est pas essentiellement déclarer valide dans un univers fini la jointure d'un prédicat à un sujet, mais avant tout signifier, rendre manifeste le caractère unitaire d'un étant donné (dans le cas présent, l'unité de Pierre et de la justice). D'abord, l'affirmation montre, ou fait signe (*significat*) vers l'unité antérieure. En ce sens, l'affirmation n'est pas le résultat de l'addition d'un prédicat et d'un sujet, elle est plutôt le moyen par lequel un sujet, par un acte volontaire, signifie ou montre une unité antérieure et constitutive de l'acte prédicatif dans un univers fini. La possibilité d'une interprétation néoplatonicienne à partir de l'Un est presque inévitable.

Donc, si la structure logique de la proposition affirmative est naturellement disposée à signifier l'unité, c'est que sa source ontologique est l'unité elle-même. L'affirmation fait signe à l'unité primitive qui l'engendre, et dont elle n'est que le moyen de manifester plutôt que le fondement. C'est l'unité originaire qui meut l'acte de signifier.

¹³⁰ *Theologicae Regulae*, reg. XVIII, 630 A (PL vol. 210). Traduction inédite : " l'affirmation est dite composite ou par assemblage lorsqu'elle signifie une composition qu'elle semble signifier. Comme lorsque je dis : Pierre est juste. Cette affirmation semble signifier la composition de la justice et de Pierre, et elle le signifie. "

Cette unité peut certes être composite, c'est d'ailleurs le cas la plupart du temps. Dans de telles circonstances, l'affirmation signifie l'unité composée, c'est-à-dire qu'elle énonce dans sa forme la plus simple une cohésion entre un sujet et un prédicat. On a alors affaire à une *affirmatio compacta*. Mais qu'une affirmation soit composite, ce n'est pas cela qui fait l'originalité de l'affirmation, mais bien plutôt le fait qu'elle pointe vers l'unité, qu'elle soit ou non une composition.

Cependant, de quel droit et de quelle manière l'affirmation peut-elle signifier l'unité simple, puisqu'en régime néoplatonicien tout ce qui vient après l'unité simple, y compris le discours, est essentiellement composé ?

Dans ce cas, selon Alain de Lille, la proposition affirmative, pour pouvoir montrer cette unité principielle, se doit d'être interprétée comme étant *incompacta*, c'est-à-dire non-composite : l'affirmation pointe vers une unité qu'elle ne semble pourtant pas signifier. Elle est donc essentiellement métaphorique :

*Incompacta vero, sive incomposita dicitur affirmatio, cum non significat compositionem, quam significare videtur.*¹³¹

(d) La dissemblance structurelle entre la proposition affirmative *in divinis* et l'être divin.

Dans le cas de l'affirmation composite, il existe une homogénéité structurelle entre la proposition et ce sur quoi elle porte, entre ce qui est dit et ce sur quoi il y a discours: c'est-à-dire entre l'unité multiple de Pierre et de la justice, et la structure de la proposition "Pierre est juste", laquelle est composée d'éléments multiples : sujet, copule, prédicat.

Cela peut s'expliquer ainsi : de même que toute créature est un multiple unifié, grâce à la présence de l'unité qui lui est immanente, de même toute proposition affirmative est une *collection* d'au minimum un *nom* et un *verbe*. L'être discursif étant par nature composite, l'*oratio* est donc essentiellement composite. Cet aspect composite n'a pas échappé à Priscien, qui définit la phrase bien formée comme *ex dictionum conjunctione perfecta oratio constat*.¹³²

Il n'en va pas de même de l'affirmation *incompacta*, qui s'efforce de montrer Dieu ou la Monade principielle. Dans ce cas, l'affirmation signifie, tout en ne semblant pas le signifier :

¹³¹ *Theologicae Regulae*, reg. XVIII, 630 B (PL vol. 210) ; traduction inédite : " l'affirmation est dite 'simple' ou non-composée, lorsqu'elle ne signifie pas la composition qu'elle semble signifier. "

¹³² PRISCIEN, *Institutiones Grammaticae*, XVII,I,3 ; éd. M. HERTZ (*Grammatici latini*, 2 et 3), Leipzig, 1859. Traduction inédite : " C'est à partir de la conjonction des dictiones que le discours est visiblement parfait. "

[...] *ut cum dicitur, Deus justus ; non enim ibi significatur compositio justitiae ad Deum, non enim componitur, vel inhaeret ; et potius significatur justitia quam justus.*¹³³

Il existe ici une hétérogénéité structurelle entre la proposition composite et l'unité simple qu'elle signifie. Pour cette raison, l'affirmation ne signifie pas ce qu'elle semble signifier, à savoir l'unité composite : *non significat compositionem, quam significare videtur.*¹³⁴ Mais cela ne veut nullement dire que la proposition affirmative ne signifie pas.

C'est ici que la sémantique de la proposition chez Alain de Lille prend tout son sens, car malgré cette dissemblance, l'affirmation, si elle est comprise comme étant *incompacta*, peut signifier pertinemment. Car être *incompactae* n'est pas un signe d'infériorité, mais la condition même pour que les affirmations soient adéquates, c'est-à-dire qu'elles conviennent à la réalité divine qu'elles signifient.

Donc, si la propriété dépend de la signification d'un nom en-dehors de son contexte, la convenance ou pertinence d'un discours relève d'une sémantique de la proposition. La propriété et la convenance se situent dans des moments distincts du discours : la première a lieu lors de la formulation du discours, c'est-à-dire au moment où une *vox* se voit investie d'une référence qui est toujours impropre *in divinis* selon Alain de Lille ; la convenance, en revanche, est de l'ordre d'une sémantique propositionnelle, et renvoie à la pertinence de ce qui est dit par rapport à ce sur quoi il y a discours.

Par conséquent, la proposition affirmative peut convenir à Dieu, c'est-à-dire signifier la Monade principielle tout en respectant sa simplicité absolue, car ne l'oublions pas, la grammaire dans son ensemble est *ad placitum*. Et cela ne contredit pas la négation, puisque cette dernière porte sur le sens de la première imposition, alors que l'affirmation est quant à elle métaphorique, c'est-à-dire qu'elle instaure une nouvelle signification.

Pour qu'il y ait signification convenante, le discours portant sur le divin est soumis à trois conditions : (a) la première concerne la *suppositio* : *in divinis*, la référence du nom n'est jamais celle de la *prima impositio* ; (b) la deuxième dépend de la modalité de l'affirmation selon qu'elle montre une unité multiple ou la Monade divine ; (c) l'affirmation ne doit pas contredire les acquis de la négation.

¹³³ *Theologicae Regulae*, reg. XVIII, 630 B (PL vol. 210) ; traduction inédite : "Lorsque l'on dit " Dieu est juste ", l'on ne montre pas par là une composition de la justice et de Dieu, laquelle n'entre pas en composition avec lui, ni ne lui est pas inhérente, ici c'est la justice plutôt que le juste qui est signifiée. "

¹³⁴ *Theologicae Regulae*, reg. XVIII, 630 B (PL 210) ; traduction inédite : " Elle ne signifie pas la composition, qu'elle semble signifier. "

3.4) La double distinction entre "dire propre / dire métaphorique" et "être propre / être métaphorique".

(a) La distinction entre *in essendo* et *in dicendo*

Pour rendre compte de l'hétérogénéité structurelle entre la simplicité "ontologique" de la divinité et son impossibilité à être proprement énoncée, Alain de Lille formule une distinction très importante qu'il développe dans les règles 19 et 20 : *Omne simplex proprie est, et improprie dicitur esse.*¹³⁵

Cette différenciation entre propriété de l'être et propriété du dire permet à Alain de Lille de reprendre le schéma classique du propre et de l'impropre, qui correspond, rappelons-le, à la distinction entre sens originel et sens métaphorique ; il peut ainsi distinguer son application *in essendo* et *in dicendo*, c'est-à-dire selon qu'on a affaire au mode d'être ou à la modalité du dire :

*Deus improprie dicitur esse ; omne enim nomen, quod de Deo dicitur, improprie dicitur : et ita proprietas est in essendo, sed improprietas in dicendo.*¹³⁶

On doit désormais considérer la problématique de l'affirmation et de la négation *in divinis* à partir d'un double emploi du couple propre/métaphorique, qui était traditionnellement réservé au langage :

	- propre		- propre
1) <i>in dicendo</i> :		2) <i>in essendo</i>	
	- métaphorique		- métaphorique

C'est ce que fait Alain de Lille dans l'extrait que voici:

¹³⁵ *Theologicae Regulae*, reg. XX, 630 D (PL vol. 210). Traduction inédite : " tout être simple est proprement et est dit improprement. " Cette distinction constitue selon Irène Rosier, une des sources de la Grammaire Modiste au treizième siècle. Cf. I. Rosier, "*Res significata et modus significandi*" : Les implications d'une distinction médiévale; in S. Ebbesen (ed.), *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, Günter Narr Verlag : Tübingen, 1995, p. 141.

¹³⁶ *Theologicae Regulae*, reg. XX, 630 D-631 A (PL vol. 210). Traduction inédite : " Dieu est improprement dit être ; tout nom en effet, dit de Dieu, est improprement dit : et ainsi il y a propriété dans l'être mais impropriété dans le dire. "

Deus inproprie dicitur esse iustus, sed proprie est iustus,[...] ; sicut e contrario Socrates dicitur proprie iustus, quia secundum proprii nominis primam positionem ; sed inproprie est iustus [...].¹³⁷

Si l'on applique le schéma métaphorique et adéquat à Dieu et à la créature, en distinguant selon que l'on se réfère à l'être ou au dire, nous aurons alors deux schémas diamétralement opposés :

DEUS	- <i>in dicendo</i> :	est justus <i>métaphoriquement</i>
	- <i>in essendo</i> :	Deus est justus <i>adéquatement</i>
CREATURA	- <i>in dicendo</i> :	[Socrates] dicitur justus <i>adéquatement</i>
	- <i>in essendo</i> :	Socrates est justus <i>métaphoriquement</i>

Dieu, qui est vraiment juste, ne peut ainsi être dit juste que métaphoriquement, car il n'y a pas de distinction entre son être et la justice que l'énoncé semble lui imputer ; alors que la créature qui, elle, peut être dite juste adéquatement (le discours effectuant proprement une composition entre un sujet et un prédicat, selon la première imposition), si on la considère du point de vue de son mode d'être, n'est juste qu'improprement, c'est-à-dire métaphoriquement ou par transfert de la justice divine.

Les créatures, à la différence de Dieu, sont ontologiquement une métaphore, même si le langage tel qu'il a été inventé *ad placitum* par l'homme pour les signifier ne fait pas état de leur être métaphorique : "*dictiones ideo invente sunt ad significandum naturalia*"¹³⁸.

¹³⁷ *Summa "Quoniam homines"*, Liber I, pars prima, 9 ; éd. P. Glorieux, in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 1953(XX), p. 141. Traduction inédite : " Dieu est improprement dit être juste, mais Il est proprement juste ; de même que contrairement Socrate est dit proprement juste, en raison de l'institution première et propre du nom ; mais il est métaphoriquement juste. "

¹³⁸ *Summa "Quoniam homines"*, Liber I, pars prima, 9 ; éd. P. Glorieux in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 1953 (XX), p. 141. Traduction inédite : "Les mots ont été inventés afin de signifier les choses naturelles".

¹³⁸ *Summa "Quoniam homines"*, Liber I, pars prima, 9 ; éd. P. Glorieux in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 1953 (XX), p. 141. Traduction inédite : "Les mots ont été inventés afin de signifier les choses naturelles".

Cet aspect impropre ou métaphorique de l'être créaturel est renforcé par l'insertion du schème causal.

(b) Le fondement causal de l'institution métaphorique de l'être créaturel.

Dans la *Summa "Quoniam Homines"*¹³⁹ et les *Regulae*¹⁴⁰, Alain de Lille distingue pour tout nom pris dans un contexte le sens *ex quo est datum* et le sens *ad quod est datum* :¹⁴¹

*In hoc nomine homo, aliud est ex quo est datum, scilicet humanitas, aliud ad quod est datum, scilicet homo, quia nec homo est humanitas nec e converso.*¹⁴²

Alain de Lille, par cette distinction, ôte à la créature le foyer sémantique des noms qui lui sont pourtant proprement octroyés. Si l'on doit distinguer dans un nom le "ce à partir de quoi il est donné" (*ex quo est datum*) et le "ce à quoi il est donné" (*ad quod est datum*), c'est qu'à cause de sa finitude, la créature n'est jamais en possession de la source d'où provient l'institution du nom qui pourtant la signifie : Socrate est proprement dit homme, mais il n'est pas l'humanité ou la source de cette *datio nominis*.

C'est cette distinction qui va permettre à Alain de Lille d'introduire, au niveau de la sémantique et de l'imposition des noms, la différence ontologique entre le Principe et la créature, car en Dieu seul il peut y avoir coïncidence entre *ex quo est datum* et *ad quod est datum*.¹⁴³

Et plus qu'en ayant simplement signalé la différence entre Créateur et créature, le fait d'avoir ôté à la créature d'être la source de ses noms propres est ce qui permet à Alain de Lille de donner à la théologie affirmative un fondement ontologique :

*Unde Dionysius attendens sensum ex quo fiunt verba, quam sensum quem faciunt verba ; potius considerans quid ex quo dicatur, quam quid de quo, dicit : Deus est justus, pius, fortis.*¹⁴⁴

¹³⁹ Cf. *Summa "Quoniam Homines"*, Liber I, pars secunda, 56 ; éd. P. Glorieux in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 1953 (XX), p. 199-200.

¹⁴⁰ Cf. *Theologicae Regulae*, reg. XVIII, 630 B, (PL 210).

¹⁴¹ Pour les origines boécio-porrétaines de cette distinction, voir Alain de Libera, "Logique et Théologie dans la *Summa 'Quoniam homines'* d'Alain de Lille" ; in J. Jolivet et A. de Libera (éds), *Gilbert de Poitiers et ses contemporains aux origines de la logica modernorum*. Naples, Bibliopolis, 1987, p. 437-469.

¹⁴² Alain de Lille, *Summa "Quoniam homines"*, Liber II, pars secunda, 56 ; P. Glorieux (éd.) dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1953 (t. XX), p. 200. Traduction inédite : " Dans ce nom homme, autre est ce à partir de quoi il a été donné, comme l'humanité, autre ce vers quoi il a été donné, comme l'homme, parce que ni l'homme n'est l'humanité, ni l'humanité n'est l'homme. "

¹⁴³ Cf. Alain de Libera, "Logique et Théologie dans la *Summa 'Quoniam homines'* d'Alain de Lille" ; in J. Jolivet et A. de Libera (éds.), *Gilbert de Poitiers et ses contemporains aux origines de la logica modernorum*. Naples, Bibliopolis, 1987, p. 444.

¹⁴⁴ *Theologicae Regulae*, reg. XVIII 630 B (PL vol. 210). Traduction inédite : " Lorsque Denys est plus attentif à ce qui est dit de Dieu par la cause (per causam), étant plus attentif au sens d'où viennent les mots (*sensum ex quo*

De la part de celui qui la prononce, toute proposition affirmative au sujet de la divinité se doit d'être *de facto* une reconnaissance de la dépendance principielle qui l'attache à son Créateur, dont la *datio nominis* n'est qu'un reflet.

Cette dépendance a été instituée dès les premières maximes des *Regulae*, lesquelles signalent à la fois la transcendance et l'immanence efficiente de la Monade.

En effet, Alain de Lille ouvre les *Regulae* par la thèse de l'efficience créatrice de l'Unité, et non pas par la question *quid sit Deus*, à la manière de ce que l'on retrouve dans les énoncés du *Livre des XXIV philosophes*.

La première règle affirme en effet : *Monas est, qua quaelibet res est una*¹⁴⁵.

Alain de Lille divise l'analyse de cet énoncé en deux parties distinctes qui synthétisent bien le rapport de Dieu et du créé en milieu néoplatonicien : (a) la première, " *monas est* ", signifie que Dieu seul existe, et que, *a contrario*, les choses ne sont pas vraiment (*sola monas est, id est solus Deus vere existit*) ; (b) la deuxième, *qua quaelibet res est una*, ajoute que l'être un de toute espèce d'unité provient de la Monade, sans laquelle il ne serait rien.¹⁴⁶

Nous avons vu plus haut qu'il existe trois sortes de pluralités : la pluralité sensible (composition de parties), la pluralité intelligible (composition de formes), et enfin la pluralité d'effets d'une même forme. Cette distinction des pluralités permet à Alain de Lille de disposer l'ensemble des créatures à partir de leur degré d'unité en monde intelligible (les êtres incorporels) et en monde sensible (ou corporel) : *In supercaelesti unitas, in caelesti alteritas, in subcaelesti pluralitas*.¹⁴⁷

L'on sait bien qu'en régime néoplatonicien, l'unité composée ne subsiste pas sans l'unité primordiale, *la Monade* simple dont l'unité composée n'est que la manifestation. Alain de Lille a fortement insisté sur l'efficience de la Monade, en ouvrant d'une part les *Regulae* par la maxime

fiunt verba), plutôt qu'au sens que les mots produisent, que ce à partir de quoi ils sont produits, dit : Dieu est juste, bienveillant, fort. "

¹⁴⁵ *Theologicae Regulae*, regula I, 623 A (PL vol. 210). Traduction inédite : " la Monade ou Dieu, dit-il, est ce par quoi le quelque chose est un. "

¹⁴⁶ Cf. *Theologicae Regulae*, Regula II, 624 A-B (PL vol. 210) : *Sola monas est, id est solus Deus vere existit, id est simpliciter, et immutabiliter ens ; caetera autem vere non sunt, quia nunquam in eodem statu persistunt. Sequitur finis primae regulae, qua quaelibet res est una. Nihil enim aliqua specie unitatis est unum, quod non sit unum a summa Monade*. Ce renvoi à Boèce est en fait un renvoi au *De Unitate et Uno*, du Pseudo-Boèce, édition P. Correns, *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene abhandlung des Dominicus Gundisalvi De unitate*, Münster, " *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 1/1, 1891, p. 3, § 8-9.

¹⁴⁷ *Theologicae Regulae*, reg. II, 623 D (PL vol. 210). Traduction Françoise Hudry, *Règles de théologie*, Cerf, 1995, p. 100: " Au-dessus des cieux l'unité, dans les cieux l'altérité, au-dessous des cieux la pluralité. "

*Monas est, qua qualibet res est una, et en marquant le statut de la créature dans la deuxième règle : nihil enim aliqua specie unitatis est unum, quod non sit unum a summa Monade.*¹⁴⁸

Toute pluralité est dès lors travaillée de l'intérieur par la Monade, par l'intermédiaire de quatre sortes d'opérations unitives :

L'unité numérique : c'est en faveur de l'unité accordée par le nombre que quelque chose est dit un singulièrement (*Est enim unitas singularitatis, secundum quam quidlibet dicitur esse unum numero*).¹⁴⁹ Cette mise en relation du concept de nombre avec l'opération singularisante de la Monade constitue un élément essentiel pour la compréhension de la conception d'altérité dans le néoplatonisme médiéval : le nombre n'est pas un concept second dérivé de la catégorie de quantité, il est le principe positif, qui interagit avec l'altérité (fondement négatif), et constitue l'identité dans la différence, en tant que signe caractéristique de la finitude de l'être créé. Le nombre, selon Alain de Lille, est le moyen que se donne la Monade afin d'assurer l'unité distinctive de l'être fini :

*Unitas etiam distinctionis, sive discretionis ab eodem trahit originem. Quod enim discretum, vel distinctum est, a Deo est.*¹⁵⁰

La deuxième opération unitive de la Monade est l'unification par l'espèce, qui fait que des individus, c'est-à-dire des unités singulières, peuvent être dits " un " de par leur union à une même forme :

*Est unitas unionis, secundum quam plures homines dicuntur esse unum non ab unitate, sed ab unione ; et haec etiam a Deo est : unde et testatur auctoritas super Joannem : "Omnia per ipsum facta sunt," etc.*¹⁵¹

La troisième sorte d'unité est l'unité d'intégralité, selon laquelle quelque chose est dit un malgré la composition de parties distinctes¹⁵² ;

¹⁴⁸ *Theologicae Regulae*, reg. II, 624 A (PL vol. 210). Traduction ibidem : " En effet, rien n'est un par quelque aspect de l'unité, sans être un par la Monade absolue ".

¹⁴⁹ Cf. *Theologicae Regulae*, reg. II, 624 B (PL vol. 210) : *Est enim unitas singularitatis, secundum quam quidlibet dicitur esse unum numero. Unde Boetius : " Quidquid est, ideo est, quia unum numero est ; quidquid autem in hac unitate in hac unitate est unum, ab illo habet ut sit unum.*

¹⁵⁰ *Theologicae Regulae*, reg. II, 624 B (PL vol. 210). Traduction de Fr. Hudry, *Règles de théologie*, Cerf, 1995, p. 103 : "L'unité de distinction ou de différence tire également de lui son origine : le fait pour un objet d'être distinct ou différent d'un autre vient de Dieu."

¹⁵¹ *Theologicae Regulae*, reg. II, 624 B (PL vol. 210). Traduction de Fr. Hudry, *Règles de théologie*, Cerf, 1995, p. 103 : " Il y a une unité d'union, c'est-à-dire de conformité, selon laquelle on dit que plusieurs hommes par participation à l'espèce sont un, non d'unité mais d'union. Cela aussi vient de Dieu. Augustin l'atteste à propos de Jean [1,3] *Tout a été fait par lui [...]* ".

¹⁵² Cf. *Theologicae Regulae*, reg. II, 624 B (PL vol. 210) : *Unitas etiam integritatis, quae in partium compositione consistit, secundum quam homo dicitur esse unus, id est ex anima, et corpore integratus, a Deo est.*

Il y a enfin l'unité de rassemblement volontaire (*unitas adunationis*) par laquelle l'on parle d'un peuple qui accepte de vivre sous les mêmes lois.¹⁵³

Conclusion : la fonction du discours dans un tel jeu de langage

Si l'examen de la maxime fondamentale de la théologie (*Monas est qua quaelibet res est una*), ainsi que l'analyse de la définition de règle en tant que procédé méthodologique qui oriente l'entier déploiement de la science sacrée, insistent sur le caractère transcendant et ineffable du Principe, ils n'assurent pas la non-facticité de la référence du discours théologique. La science supra-céleste, telle que la conçoit Alain de Lille, n'a pas Dieu pour objet. Dieu, omniprésent dans le discours de la science théologique, ne fait pas l'objet d'une définition quidditative, et les procédés méthodologiques de la science théologique ont comme seul but de conduire à la perception du mystère, c'est-à-dire à la connaissance de l'incompréhensibilité plutôt qu'à la vision du Principe en lui-même.

Or cette problématique de la non-facticité de la référence du discours théologique est nettement posée lorsque l'on considère la Monade du point de vue de son agir, et elle devient clairement résolue, d'un point de vue néoplatonicien, si l'on considère l'inconsistance du principié lorsqu'il est privé de l'agir du Principe. C'est donc la relation cause-effet qui donne sa solidité à l'acte de référer dans discours théologique: *Unitas a nullo descendit : omnis pluralitas ab unitate defluit.*¹⁵⁴

C'est donc un agir, celui de la Monade envers les créatures, et non pas une définition de chose qui assure la référence de la science théologique.

Dans cette perspective, le rapport de dépendance qui existe entre la Monade et le nombre constitue l'expression la plus adéquate de cette causalité divine :

- a) *Sola monas est alpha et omega sine alpha et omega.*¹⁵⁵ [règle 5].
- b) *Omne limitatum alpha et omega aut est bonum ab alpha, aut est bonum ab alpha et omega.*¹⁵⁶ [règle 6]

¹⁵³ *Theologicae Regulae*, reg. II, 624 C (PL vol. 210) : *Unitas etiam adunationis, secundum quam plures homines conveniunt sub eodem jure vivendi, et sub ejusdem legis positi jugo, dicuntur unus populus, a Deo est. Unitas consensionis, secundum quam dicitur : Erat eis cor unum et anima una [...]*.

¹⁵⁴ *Theologicae Regulae*, reg. I, 624 C (PL vol. 210) ; traduction de Fr. Hudry, p. 100 : " L'unité ne descend de rien et toute pluralité en découle. "

¹⁵⁵ *Theologicae Regulae*, reg. V, 625 C (PL vol. 210) ; traduction de Fr. Hudry : " Seule la Monade est l'alpha et l'oméga sans alpha et sans omega. "

- c) *Deus est sphaera intelligibilis, cujus centrum ubique, circumferentia nusquam.*¹⁵⁷
[règle 7]¹⁵⁸

Cette relation de causalité est déterminante, car c'est elle qui ratifie en dernière instance non seulement la possibilité de discourir sur le divin, mais aussi la modalité de ce discours. Autrement dit, ce qui supporte la théologie en tant que science ou discours sur le divin n'est nullement la quiddité divine, laquelle demeure dans son essence même ineffable, c'est-à-dire au-delà de toute discursivité, mais bien plutôt la relation d'inhérence qui existe entre Dieu et la créature.

La question cruciale que pose Alain de Lille devient alors celle de l'élaboration d'une théorie de la signification qui, dans l'acte même de se référer au Principe, n'énonce pas sa quiddité mais bien plutôt sa providence, c'est-à-dire son agir envers les créatures, et cela sans porter atteinte à sa transcendance.

Les notions de causalité et de structure de la proposition affirmative aboutissent à la conclusion que c'est la Monade qui est en dernière instance le principe de l'affirmation, puisque le propre de l'affirmation est de signifier l'agir de cette unité ou l'unité elle-même. Mais l'affirmation ne peut signifier cette unité primordiale qu'à condition d'être *incompacta*, car elle ne signifie pas dans ce cas une unité composite. Elle est alors métaphorique, c'est-à-dire qu'elle va à l'encontre de ce qu'elle semble signifier. Parler de la divinité, c'est énoncer quelque chose du rapport de celui qui parle avec la référence de son discours, et non quelque chose de la divinité elle-même.

Or il faut noter que le passage du propre au métaphorique dans le langage ne s'opérerait pas sans la négation. C'est la négation qui, en écartant le sens propre d'une proposition, ouvre une possibilité au langage métaphorique. Autrement dit, on n'interprète métaphoriquement une affirmation sur Dieu que si l'on présuppose le travail de la négation qui nous détourne du sens que les mots ont acquis lors de la première institution, et si l'on considère le sens à partir de quoi le nom est donné.

Dans le domaine ontologique, la négation a la même fonction. L'on n'est apte à reconnaître la vérité de l'Être Divin et le caractère métaphorique de la créature que si l'on est prêt à reconnaître

¹⁵⁶ *Theologicae Regulae*, reg. VI, 626 C (PL vol. 210) ; traduction idem : " Tout alpha et oméga limité, est bon par l'alpha, ou par l'alpha et l'oméga. "

¹⁵⁷ *Theologicae Regulae*, reg. VII, 627 A (PL vol. 210) ; traduction ibidem : " Dieu est une sphère intelligible dont le centre est partout, la circonférence nulle part. "

¹⁵⁸ Cette exposition mathématique du rapport en Dieu et les créatures est influencée par les spéculations mathématiques de Thierry de Chartres concernant la Trinité et l'engendrement du nombre.

le négatif agissant au cœur même de l'être créé. La raison en est que la métaphore s'opère par le glissement du sens propre au sens métaphorique dans un contexte donné.

Ce qui instaure la métaphore, aussi bien au niveau du langage qu'à celui de l'Être, n'est pas la ressemblance entre ce qui est dit de la créature et ce qui est dit du Créateur, mais bien plutôt leur dissemblance : ce qui est signifié métaphoriquement est dit forcément par l'autre (le sens propre), la signification métaphorique ayant lieu à travers le nom de la *prima impositio* ; de même dans le domaine de l'Être : c'est la dissemblance entre la créature et son Créateur qui instaure le mode d'être transférique selon lequel la créature tient d'un autre qu'elle-même tout ce qu'elle tient d'Être, de juste, de bon...

Dans la perspective alanienne, aucune des perfections que l'on attribue si naturellement et si catégoriquement aux créatures ne leur appartient en propre. Ce n'est que sur fond d'oubli de ses limites que la créature s'approprie par égarement la justice et s'octroie le droit de se dire juste, ou bonne, ou belle, comme si sa limite et sa dépendance vis-à-vis de son Créateur ne comptaient pas dans le moment même où de telles affirmations sont énoncées.

BIBLIOGRAPHIE

- ALAIN DE LILLE, *Anticlaudianus*, Liber Secundus, VI, 342, (PL, 210).
- ALAIN DE LILLE, *Distinctiones Dictionum theologialium* (P.L, 210).
- ALAIN DE LILLE, *Summa "Quoniam homines"*, Liber I, pars prima, 9b ; éd. P. Glorieux, in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 1953 (XX).
- ALAIN DE LILLE, *Theologicae Regulae* ; PL vol. 210). Traduction Françoise Hudry, *Règles de théologie*, Cerf, 1995.
- ALVERNY M. T. d', *Hermetica philosophica. Appendix I, Liber XXIV philosophorum*, in *Catalogus translationum et commentariorum : Medieval and Renaissance Latin Translations and Commentaries*, I, ed. Washington P. O. 1960.
- ALVERNY M.-T. d', "Alain de Lille et la *Theologia*", dans *L'homme devant Dieu*, Mélanges offerts au Père Henri de Lubac, t. II, Du Moyen Age au siècle des lumières, Aubier, Lyon, 1964, p. 111.
- ARISTOTELES, *De Interpretatione*, 16 a ; édition H. P. Cooke, Harvard University Press, Cambridge, 2002.
- AUGUSTIN, *De genesis ad Litteram* ; éd. Bibliothèque Augustinienne, t. 48, *Desclée de Brouwer*, 1972.
- BEIERWALTES W., *Pensare l'Uno* ; trad. italienne, édition Vita e Pensiero, Milano, 1991.
- BOECE, *Boethius commentarii in Librum Aristotelis Peri Hermeneias*, ed. Carl Meiser, Teubner, 1880.
- BOECE, *Comment la Trinité est un et non trois Dieux*, IV, 12 ; dans *Traité théologiques*, traduction Axel TISSERAND, Flammarion, 2000.
- CHATILLON J., "La méthode théologique d'Alain de Lille" ; in H. Roussel, et F. Suard (éds.), *Alain de Lille, Gautier de Châtillon, Jakemart Giélée et leur temps*, Actes du colloque de Lille, octobre 1978, Presses Universitaires de Lille, 1980.
- CHENU M.-D., "Un cas de platonisme grammatical au XII^e siècle"; dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, t. LI, n° 4, Octobre 1967.
- CHENU M.-D., *La Théologie au douzième siècle*, Vrin, 1976.
- DENIS L'AREOPAGITE, *Hiérarchies Célestes*. Traduction de René Roques, *Sources Chrétiennes* n° 53.
- DENYS L'AREOPAGITE, *De Divinis Nominibus* ; Traduction M. de Gandillac, *Oeuvres Complètes du*, Aubier, Paris, 1947.
- DENZINGER-SCHÖNMETZGER, *Enchiridion Symbolorum, diffinitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Frigurgi Brisboviae, Herder, 36^e éd.
- GILBERT DE LA PORREE, *Commentaire du De hebdomadibus*. Cf. *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, édition N. M. Häring, Toronto, 1966.
- HÄRING N. M. (éd.), "A Commentary on Boethius "De Trinitate" by Thierry of Chartres (Anonymus Berolinensis)", dans *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, t. XXXI, 1956, p. 291.
- HUGUES DE SAINT VICTOR, *Commentaire à l'Hiérarchie Céleste*, P.L. 175.
- IOHANNIS SCOTI ERIUGENAE, *Expositiones in Ierarchiam Coelestem* ; J. Barbet (éd.) *Corpus Christianorum* t. XXXI, Brepols, 1975.
- JEAN DE DACIE, *Opera*, ed. A. Otto (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi), GAD, 1955.
- JEAN SCOT ERIGÈNE, *Periphyseon* ; Ed., Edouard Jeuneau, Turnholt, Brepols, 1996 .
- JEAN SCOT ERIGÈNE, *Versio Operum S. Dionysii - Caelestis Ierarchia*, 1041 C (PL vol. 122).
- JEAUNEAU E., "Mathématiques et Trinité chez Thierry de Chartres"; dans W. Gruyter (éd.), *Die Metaphysik im Mittelalter*, Miscelanea Mediaevalia, Berlin, 1963.
- JOLIVET J. et LIBERA A. de (éds), *Gilbert de Poitiers et ses contemporains aux origines de la logica modernorum*. Naples, Bibliopolis, 1987.
- JOLIVET J., "Quelques cas de "platonisme grammatical" du VII^e au XII^e siècle", dans *Mélanges offerts à René Crozet*, P. Gallais et Y.-J. Riou, Supplément aux Cahiers de Civilisation Médiévale, Poitiers, t. I, 1966.
- JOLIVET J., "Remarques sur les 'Regulae Theologicae' d'Alain de Lille; in H. ROUSSEL, et F. SUARD (éds.), *Alain de Lille, Gautier de Châtillon, Jakemart Giélée et leur temps*, Actes du colloque de Lille, octobre 1978, Presses Universitaires de Lille, 1980.
- JOLIVET J., *Abélard ou la philosophie dans le langage*, Cerf et Editions Universitaires de Fribourg, Paris-Fribourg, 1994.

- JOLIVET J., *Arts du langage et Théologie chez Abélard*, Vrin, Paris, 1982.
- LIBER VIGINTI QUATTUOR PHILOSOPHORUM, I ; cura et studio F. HUDRY, Corpus Christianorum CXLIII A, *Turnholti Typographi Brepols editores Pontificii*, MCMXCVII.
- LIBERA A. de, "Logique et Théologie dans la Summa 'Quoniam homines' d'Alain de Lille"; in J. Jolivet, A. de Libera (éds) : *Gilbert de Poitiers et ses contemporains aux origines de la logica modernorum*. Naples, Bibliopolis, 1987.
- LIBERA A. de, *La philosophie médiévale*, Paris, PUF, 1993.
- MARION Jean-Luc, *L'idole et la distance*, Paris, PUF.
- PLOTIN, *Ennéades V-VI*; traduction E. Bréhier, Belles Lettres, Paris, 1989-1991.
- PRISCIEN, *Institutiones Grammaticae*, XVII,I,3 ; éd. M. HERTZ (*Grammatici latini*, 2 et 3), Leipzig, 1859.
- PSEUDO-BOECE, *De Unitate et Uno*, éd. P. Correns, *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene abhandlung des Dominicus Gundisalvi De unitate*, Münster, " *Beiträge zur Geshichte der Philosophie des Mittelalters*, 1/1, 1891.
- ROSIER I., "Res significata et modus significandi" : Les implications d'une distinction médiévale ; in S. Ebbesen (ed.), *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, Günter Narr Verlag, Tübingen, 1995.
- ROSIER I., *La grammaire spéculative des Modistes*, Presses Universitaires de Lille, Lille, 1983.
- ROSIER-CATACH I., "La notion de *translatio*, le principe de compositionnalité et l'analyse de la prédication accidentelle chez Abélard", dans *Langage, Sciences, Philosophie au XIIe siècle*, J. Biard (éd.), Paris, Vrin, 1999.
- THIERRY DE CHARTRES, *Commentaries on Boethius* ; éd. N.M. Häring, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1971.
- THIERRY DE CHARTRES, *De sex dierum operibus*, édition N.M. Häring, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1971.
- VICAIRE Cf. M.H., "Les Porrétains et l'Avicennisme avant 1215", dans la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, t. 26, 1937.