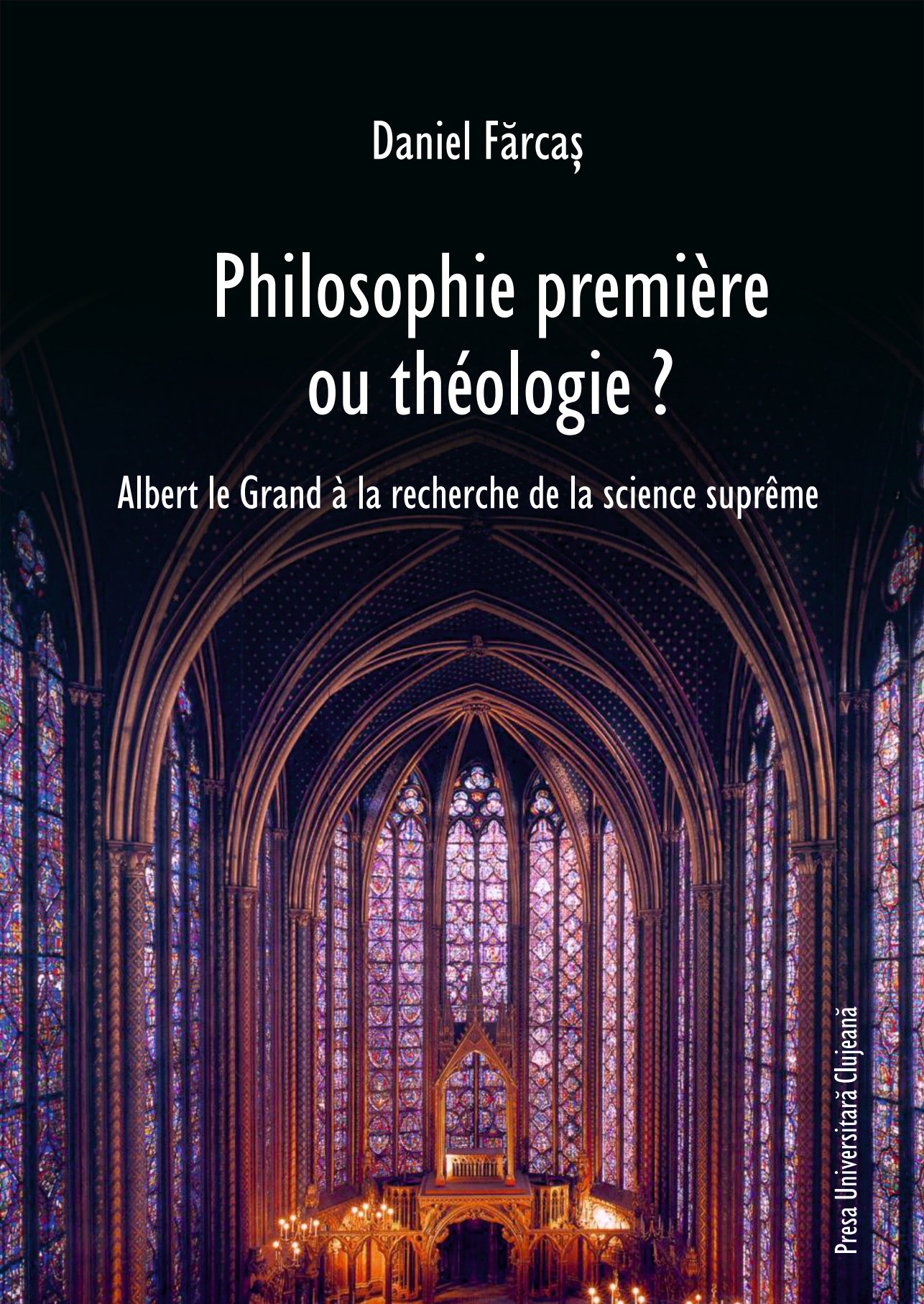
Daniel Fărcaș

Philosophie première ou théologie ?

Albert le Grand à la recherche de la science suprême



Presa Universitară Clujeană

Daniel Fărcaș

•

Philosophie première ou théologie ?

Albert le Grand à la recherche de la science suprême

Daniel Fărcaș

Philosophie première ou théologie ?

Albert le Grand à la recherche de la science suprême

Presa Universitară Clujeană
2026

Referenți științifici:

Conf. univ. dr. Alin Tat

Lect. univ. dr. Ionuț Mihai Popescu

ISBN 978-606-37-3159-4

© 2026 Autorul volumului. Toate drepturile rezervate. Reproducerea integrală sau parţială a textului, prin orice mijloace, fără acordul autorului, este interzisă şi se pedepseşte conform legii.

Universitatea Babeş-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruţa Săcelean
Str. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@ubbcluj.ro
http://www.editura.ubbcluj.ro/

Dilectissimo patri meo, Aurelio Fărcaș

Table des matières

Introduction **11**
1. Sur l'aristotélisme albertien 11
2. Le destin historique d'Albert le Grand 19
3. Le destin de l'œuvre albertienne et le début de sa réception moderne 21
4. Métaphysique, théologie, analogie 24

Première partie
Philosophie et théologie. Le cadre du débat sur l'analogie **27**
Chapitre 1 : Le vocabulaire de la réduction.
Resolutio, reductio* et *remotio **31**
1. La *resolutio* et la philosophie comme science résolutoire 31
La science de l'homme et la science de Dieu ; *resolutio* et *compositio* 31
La *resolutio* et les noms divins 35
2. *Remotio*, *resolutio* et *processio* (*De divinis nominibus*, V, 3-4) 39
Remotio et *resolutio* 39
Processio et *substantia* 41
Processio, *fluxus* et *profusio* 43
3. *Reditio completa* et *reductio* 51
Le retour sur soi (*reditio completa*) 51
Reditio completa et la méthode de *composition* 54
Variations terminologiques 59
4. Le tableau des réductions 62
Le vocabulaire de la « réduction » 62
Synopsis 65

5. Entre philosophie et théologie 66
Philosophie et théologie 66
Théologie affirmative et philosophie 69

Chapitre 2 : La réduction et la *scientia Dei*, la *theologia* et la *philosophia prima* 77
1. *Compositio* et *resolutio* 77
2. *Modus compositivus* et *modus resolutorius*. La causalité univoque. 80
Les deux sens de la *resolutio* (*cataphatique* et *apophatique*) 80
Modus significandi/res significata ; quid est/quia est 82
Simplicitas et *quid est* 86
3. *Modus divinus* et *modus philosophicus*. La voie négative et la voie affirmative 88
4. Le statut de la théologie 92
Le statut épistémique de la théologie 92
La théologie comme science pratique 96
5. La théologie et la *scientia Dei*. L'équivocité épistémique 99
La science de Dieu et les singuliers 99
Science de Dieu et théologie 104
Équivocité épistémique et anthropologie 109
6. *Scientia divina* et *scientia Dei* 112
7. La *reductio* comme *participatio* (la participation résolutoire ou réductrice). La participation transcendantale philosophique 115
L'autonomie épistémique 116
Philosophie première et participation transcendantale 122
8. La *reductio* des sciences. Sur l'analogie épistémique 125
L'analogie épistémique 125
La participation épistémique 130
9. Albert et Bonaventure sur la *reductio* des sciences 134
Le problème du rapport entre les sciences 134
La *reductio* épistémique chez Albert et chez Bonaventure 135
Différences 140
10. La participation transcendantale philosophique et la participation transcendantale théologique 145

Deuxième partie
Les visages de l'analogie chez Albert le Grand.
Entre l'image et le verbe 157
Chapitre 3 : Le statut de l'imagination dans le *De anima* 161
1. Le poids onto-théo-logique de l'imagination albertienne.
Métaphore, théologie symbolique et herméneutique 163
L'imagination (ses niveaux) 163
Onto-théo-logie noétique 165
De l'image à la théologie symbolique 167
2. Image, ciel et *impressio* dans la théologie symbolique 174
La « sensibilité » de la théologie 174
La théologie du ciel 179
Impressio et théologie symbolique 183
3. Le temps du récit. L'image comme synthèse du laps temporel
(une sémiotique de la temporalité) 187
La temporalisation par image 189
L'estimative et la question du temps 192

Chapitre 4 : *Oculus* et *manus*.
Visuel et tactile dans la doctrine de l'analogie 195
1. La métaphysique « tactile » d'Albert le Grand 198
2. La « main » de l'Intelligence. *Contactus* et *eductio formarum* 202

Conclusions 207
1. Entre métaphysique et théologie 207
2. La bipolarité épistémique 209
3. Vers la théologie… 212

Chronologie 215

Bibliographie 225

Introduction

1. Sur l'aristotélisme albertien

Auteur particulièrement prolifique, Albert le Grand est l'auteur d'une œuvre aux dimensions impressionnantes. Il se propose de reprendre, à un autre niveau, le projet philosophique et scientifique d'Aristote. Témoin majeur de la résurgence de l'aristotélisme au XIII^e^ siècle, Albert le Grand élabore un système philosophique – véritable architectonique portant l'empreinte de la monumentalité gothique de son temps – qui manifeste son attachement au projet aristotélicien d'une connaissance scientifique organisée dans sa totalité. Chez l'un comme chez l'autre, cette ambition se concrétise dans une œuvre de caractère encyclopédique, ce qui a valu à Albert le titre de Docteur universel (*Doctor universalis*). Il demeure toutefois tout aussi attaché aux orientations théoriques du Stagirite, qu'il entend reprendre dans le cadre d'une lecture chrétienne de ses écrits, selon le projet d'une philosophie aristotélicienne pensée dans l'horizon de la révélation chrétienne. D'ailleurs, la conception de la théologie au XIII^e^ siècle est façonnée aussi bien par l'approche augustinienne, transmise notamment par les *Sentences* de Pierre Lombard que par la théorie aristotélicienne de la connaissance, reçue par la scolastique du XIII^e^ siècle grâce aux traductions de l'œuvre du Stagirite[1]. Ces deux éléments sont fondus ensemble, néanmoins ils ne se superposent jamais parfaitement : c'est à partir de cette dualité épistémologique – connaissance par révélation et connaissance naturelle – que s'ouvre le débat autour des rapports entre philosophie première et théologie.

Ainsi, l'œuvre albertienne porte la marque de ce qu'on a appelé « la grande entrée de l'aristotélisme au XIII^e^ siècle », qui rend nécessaire une

[1] Mikołaj OLSZEWSKI, « The Nature of Theology According to Albert the Great », in Irven M. RESNICK (éd.), *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Sciences*, Leiden, Brill, 2013, p. 69-70.

nouvelle thématisation des rapports entre l'aristotélisme et la révélation, entre la philosophie et la théologie, entre la *facultas artium* et la *facultas theologiae* de l'Université de Paris[2]. Notons que l'aristotélisme parisien ne peut être séparé des célèbres controverses suscitées par la réception d'Aristote, dont témoignent notamment les interdictions de 1210 et de 1215. Le concile provincial de la province ecclésiastique de Sens, réuni à Paris en 1210 sous la présidence de l'archevêque Pierre de Corbeil, condamne l'hérésie amauricienne et ordonne que les écrits de David de Dinant soient brûlés ; de même, le concile interdit la lecture aussi bien des livres de philosophie naturelle d'Aristote que de leurs commentaires. En 1215, les interdictions sont reprises et étendues aux livres de métaphysique d'Aristote par le légat Robert de Courçon. Les années 1270 et 1277 sont marquées par deux importantes condamnations de propositions philosophiques considérées comme incompatibles avec la foi chrétienne et liées, pour une large part, à la réception de la philosophie gréco-arabe au sein de la faculté des arts de l'Université de Paris. Certaines des propositions condamnées reprennent des doctrines attribuées soit à Aristote, soit à ses commentateurs arabes. À propos de ce premier contexte, Gabriel Théry a formulé l'hypothèse selon laquelle la préférence d'Albert pour la version des *Noms divins* du Pseudo-Denys par Jean le Sarrazin (1167), au détriment de celle de Jean Scot Érigène, aurait été déterminée par les accusations de panthéisme auxquelles la pensée d'Érigène avait été associée. Au XIII^{e} siècle, la question du panthéisme revient en effet au premier plan avec Amaury de Bène et David de Dinant, dont les doctrines sont mises en rapport avec les nouveaux débats philosophiques suscités par la réception d'Aristote. Les statuts universitaires promulgués en 1215 par le cardinal Robert de Courçon témoignent de la méfiance qui entourait alors l'enseignement à l'Université de Paris. Cependant, Francis Ruello estime que l'on ne dispose pas d'éléments suffisants pour déterminer pourquoi Albert a choisi la version de Jean le Sarrazin[3]. Albert critique néanmoins avec

[2] Cf. F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII^{e} siècle*, Louvain-la-Neuve/Paris, Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie/Éditions Peeters, 1966, p. 81-101, 287.

[3] Cf. G. THÉRY, *Autour du Décret de 1210, I : David de Dinant. Étude sur son panthéisme matérialiste*, Paris, 1925, pp 120-143, *apud* F. RUELLO, *Les 'Noms Divins' et leurs 'raisons' selon saint Albert le Grand commentateur du 'De Divinis Nominibus'*, Paris, Vrin, 1963, p. 22-23 ; F. VAN STEENBERGHEN, *op. cit.*, p. 89-91.

virulence les interprétations qu'il juge panthéistes, notamment celles attribuées à David de Dinant. Il prend ainsi position contre David et les amauriciens, dans son *Gutachten* et dans sa *Summa theologiae*, en raison des conséquences théologiques qui résultent de leurs options philosophiques[4]. En ce qui concerne le débat autour de l'unité de l'intellect, Albert intervient dès 1256, dans une controverse portant sur la noétique d'Aristote et sur la thèse de l'unité de l'intellect (*De unitate intellectus*) ; en 1270, Albert rédige le traité *De quindecim problematibus*, qui examine quelques propositions débattues dans les milieux universitaires parisiens[5], dont treize correspondent à celles qui seront ensuite officiellement condamnées par Étienne Tempier, le 10 décembre 1270[6]. L'engagement d'Albert dans les controverses aristotéliciennes du XIII^e^ siècle témoigne ainsi de sa volonté de rendre possible une réception chrétienne de l'aristotélisme et d'en déterminer les limites au regard de

[4] Sur ce problème, cf. A. de LIBERA, *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*, Paris, Vrin, 2005, p. 130 *sqq.* (référence à ALBERT LE GRAND, *Gutachten*, in J. de GUIBERT, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia*, Rome, 1931, p. 115-127 ou in W. PREGER, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, Leipzig, 1974, p. 461-471).

[5] Le thème de l'unité de l'intellect est déjà discuté par Albert dans sa *Summa de creaturis*, plus précisément dans la seconde partie de cet ouvrage, intitulée *De homine* et rédigée après 1242. Selon Matthew Robinson, Albert répond à une aporie formulée par Guillaume d'Auvergne concernant la relation entre l'intellect agent aristotélicien et l'intellect individuel. Pour Albert le Grand, l'intellect agent, en raison notamment de son activité continue, constitue ce que Robinson appelle un « concept-limite » (*a limit concept*) (Matthew ROBINSON, « William of Auvergne, Albertus Magnus and The Metaphysics of the Individual Agent of Thought », in Stephen OGDEN, Gyula KLIMA, Alexander HALL (éd.), *The Metaphysics of Personal Identity*, Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics, vol. 13, Cambridge, Scholars Publishing, 2016. p. 1-32). L'unité de l'intellect est difficilement compatible avec le personnalisme chrétien, qui affirme l'unité psycho-physique de l'être humain. C'est encore dans le *De homine* qu'Albert développe ce thème (Henryk ANZULEWICZ, « The Systematic Theology of Albert the Great », in Stephen OGDEN, Gyula KLIMA, Alexander HALL (éd.), *The Metaphysics of Personal Identity*, Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics, vol. 13, Cambridge, Scholars Publishing, 2016, p. 46).

Albert traite de la question de l'intellect humain dans le *De intellectu et intelligibili* (1256). Anzulewicz insiste aussi bien sur la conception albertienne de l'homme défini comme *solus intellectus* que sur le fait qu'Albert fait de la théorie de l'intellect une discipline relevant de la philosophie naturelle (Henryk, ANZULEWICZ, « *De intellectu et intelligibili* des Albertus Magnus. Eine Relektüre der Schrift im Licht Ihrer Peripatetischen Quellen », *Przegląd Tomistyczny*, XXV, 2019, p. 71-104).

[6] Sur ce débat dans lequel s'engagent à la fois Albert le Grand et Thomas d'Aquin, cf. A. de LIBERA, *L'unité de l'intellect. Commentaire du « De unitate intellectus contra averroistas » de Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2004 ; *idem*, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991 ; A. BAUMGARTEN, *Principiul cerului. Eternitatea lumii şi unitatea intelectului în filosofia secolului al XIII-lea*, Cluj-Napoca, Dacia, 2002, p. 26-34, 144-147, 153-156.

la révélation. Cette entreprise le conduit notamment à polémiquer contre la doctrine de l'unité de l'intellect ou du « monopsychisme », principalement associée, dans les controverses latines, à Averroès[7]. D'une manière générale, s'agissant de l'unité de l'intellect, Albert réfléchit avant tout au statut de l'intellect humain, à son rapport avec les intelligences séparées et avec l'intellect divin, ainsi qu'aux conditions d'une réception chrétienne de la noétique aristotélicienne. Notons enfin que la primauté de l'intellect dans la hiérarchie des facultés de l'âme constitue l'un des accents majeurs de la tradition théologique dominicaine à laquelle appartiennent aussi bien Albert que Grand et Thomas d'Aquin.

Il serait cependant erroné de chercher Aristote à l'état pur dans l'aristotélisme d'Albert le Grand. Celui-ci présente des particularités et, par conséquent, des différences non seulement par rapport à la doctrine historiquement reconstructible à partir des écrits du Stagirite lui-même, mais également par rapport à l'aristotélisme de certains de ses contemporains, notamment celui de Thomas d'Aquin. Le caractère spécifique de l'aristotélisme albertien repose sur plusieurs éléments :

– D'abord, il convient de considérer le rapport du Docteur universel à la tradition philosophique. En effet, l'aristotélisme albertien s'accommode aisément du néoplatonisme médiéval. Ainsi, la philosophie d'Albert le Grand porte également la marque de l'influence augustinienne, notamment dans son orientation vers la béatitude chrétienne et dans sa réflexion sur la théologie comme science pratique (*practica*). Tous ces accents se retrouvent, sous des formes diverses, chez Albert le Grand. Ces traits augustiniens sont entrés dans sa philosophie grâce à ce qu'Étienne

[7] Sur l'averroïsme d'Albert le Grand et sur son influence sur l'averroïsme latin, les positions des exégètes sont diverses. Alain de Libera soutient, avec Bruno Nardi, qu'une telle filiation est incontestable, le thème de la félicité intellectuelle constituant à cet égard un argument important, tandis que Fernand Van Steenberghen conteste une telle interprétation de l'œuvre d'Albert, car, selon lui, l'averroïsme se caractérise nécessairement par monopsychisme, ce qui n'est pas le cas chez Albert le Grand (cf. A. de LIBERA, *op. cit.*, p. 329-330 ; F. VAN STEENBERGHEN, *op. cit.*, p. 296 *et passim*, la polémique de F. Van Steenberghen avec les idées de B. NARDI, *Studi di filosofia medievale*, Rome, Storia e Letteratura, 1960).

Kurt Flasch a étudié la réception d'Averroès dans la pensée latine, notamment celle de la noétique arabe. Il s'est particulièrement intéressé à l'apport de la philosophie arabe à la mystique de Maître Eckhart (Kurt FLASCH, *D'Averroès à Maître Eckhart. Les sources « arabes » de la mystique allemande*, Paris, Vrin, 2008).

Gilson a appelé « augustinisme avicennisant »[8]. La conception albertienne de la lumière (l'intellect comme lumière, l'émanatisme lumineux etc.) témoigne elle aussi de cette filiation intellectuelle. Ainsi, le péripatétisme arabe contribue à transmettre un aristotélisme fortement néoplatonisé. À cela s'ajoute l'influence, nullement négligeable, du corpus dionysien. La participation *quantum potest*, l'analogie des récepteurs, l'émanatisme et la causalité exemplaire sont des thèmes dionysiens qui passent dans la pensée du Docteur universel, ce qui plaide en faveur de l'idée d'un « péripatétisme dionysien »[9]. C'est précisément ce filon qui sera exploité plus tard par la mystique rhénane, laquelle se développera dans le sillage de la tradition albertienne, en renouvelant l'intérêt pour Augustin et pour le Pseudo-Denys. D'autre part, la dimension scolastique de sa pensée sera poursuivie par Thomas d'Aquin, qui prend pour point de départ l'héritage de son maître afin d'élaborer sa propre synthèse philosophique. Le Docteur angélique entreprend une reconfiguration de cet héritage en prenant pour repère la philosophie aristotélicienne, sans pour autant renoncer totalement aux catégories néoplatoniciennes et dionysiennes.

Une autre source notable de la pensée d'Albert qui influe profondément sur sa réception de l'aristotélisme est sans conteste la philosophie arabe. Alain de Libera, Kurt Flasch et, plus récemment, plusieurs chercheurs qui ont contribué à l'ouvrage coordonné par Katja Krause et Richard C. Taylor ont mis en évidence l'ampleur de cette influence[10]. Le péripatétisme arabe a ainsi fourni le cadre intellectuel dans lequel s'est élaborée la réflexion d'Albert sur la science[11].

---

[8] Cf. É. GILSON, « Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 1929, p. 5-149.

[9] Cf. A. de LIBERA, *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*, Paris, Vrin, 2005, p. 239-246.

[10] A. de LIBERA, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991 ; Kurt FLASCH, *D'Averroès à Maître Eckhart. Les sources « arabes » de la mystique allemande*, Paris, Vrin, 2008; Katja KRAUSE, Richard C. TAYLOR (éd.), *Albert the Great and his Arabic Sources Medieval Science between Inheritance and Emergence*, Turnhout, Brepols, 2024.

[11] Katja KRAUSE, Richard C. TAYLOR, « Introduction. Albert's Philosophical *scientia*. Origins, Geneses, Emergences », in Katja KRAUSE, Richard C. TAYLOR (éd.), *Albert the Great and his Arabic Sources Medieval Science between Inheritance and Emergence*, p. 16.

Au XIII[e] siècle, la philosophie occidentale entre en contact avec la philosophie arabo-islamique. Cependant, dans le cas d'Albert le Grand, cette rencontre ne semble pas s'être opérée par une lecture du Coran, mais plutôt par l'intermédiaire de différentes sources: les commentaires d'Averroès, généralement désigné comme le *Commentator* ; un autre *Commentator*, mentionné par

– Ensuite, il s'agit de considérer la conception albertienne de l'aristotélisme et sa manière de concevoir l'étendue et la composition du corpus aristotélicien. En effet, le fameux opuscule qu'est le *Livre des causes* est considéré par Albert le Grand comme appartenant à l'héritage péripatéticien et, à ce titre, comme un supplément à la métaphysique aristotélicienne. L'opuscule aurait été pour lui une suite de formules lapidaires tirées d'une épître d'Aristote et réunies (avec quelques autres thèses empruntées à Al-Farabi et Avicenne) par David le Juif en un ouvrage à part[12]. La position d'Albert le Grand n'est pas singulière à l'époque. Olivier Boulnois cite un *Guide de l'étudiant* anonyme qui présente la métaphysique comme comprenant trois ensembles : d'abord, la *Metaphysica vetus* (le livre II (α) et éventuellement I (A), 5-8) ; ensuite, les livres III (B) à XII (Λ), mais non pas le livre XI (K) ; enfin, c'est le *Livre des causes*[13]. Selon H.-D. Saffrey, cette intégration du *Livre des causes* au champ de la métaphysique aristotélicienne avait déjà été signalée par Martin Grabmann, à propos de ce guide destiné aux étudiants, en usage à l'Université de Paris entre 1230 et 1240. De plus, ajoute Saffrey, la charte universitaire de 19 mars 1255 rattache également le *Livre des causes* à la *Métaphysique* d'Aristote[14]. Il apparaît ainsi que l'aristotélisme d'Albert le Grand s'inscrit largement dans l'horizon du péripatétisme arabe, avec ses traits néoplatonisants[15].

Albert dans son commentaire de l'*Éthique à Nicomaque* ; enfin, le recours à l'autorité d'Abū Maʿšar, qui associe la prophétie de Mahomet au signe astrologique du Scorpion et donc du mensonge (Amos BERTOLACCI, « La rappresentazione dell'Islam nelle opere di Alberto Magno. una fonte di ispirazione per la Divina Commedia? », in Anna RODOLFI (éd.), *« Frate e maestro fummi ». Dante e la filosofia di Alberto Magno*, Roma, Aracne, 2025, p. 39-71).

[12] Cf. ALBERT LE GRAND, *De causis et de processu universitatis a prima causa*, II, 1, cap. 1, 65-68, p. 61. Sur la position d'Albert le Grand à l'égard du *Livre des causes*, cf. A. de LIBERA, *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*, Paris, Vrin, 2005, p. 74-87.

[13] Cf. O. BOULNOIS, « Necesitatea metafizicii. Teologia şi structura metafizicilor medievale », in B. TĂTARU-CAZABAN (éd.), *Pluralitatea metafizicii medievale. Istorie şi structuri*, Iaşi, Polirom, 2005, p. 115, 117-120 (*Guide de l'étudiant*, C. Lafleur, J. Carrier).

[14] Cf. H.-D. SAFFREY, « L'état actuel des recherches sur le *Liber de Causis* comme source de la métaphysique au Moyen Âge », in *Miscellanea Mediaevalia*, Band II, 1963, p. 277 *et passim*.

[15] Sur le néoplatonisme d'Albert et de Berthold de Moosburg, cf. M.R. PAGNONI-STURLESE, « À propos du néoplatonisme d'Albert le Grand. Aventures et mésaventures de quelques textes d'Albert dans le Commentaire sur Proclus de Berthold de Moosburg », *Archives de philosophie*, 43, 3, 1980, p. 635-654. Voir aussi, au sujet du néoplatonisme albertien, A. de LIBERA, « Albert le Grand et le platonisme : de la doctrine des idées à la théorie des trois états de l'universel », in *On Proclus and His Influence in Mediaeval Philosophy*, éd. E. P. Bos et P.A. Meijer, Leiden, 1992.

– Enfin, il convient de considérer la conception d'Albert le Grand de l'histoire de la philosophie. Selon lui, à propos du premier principe de toutes choses, trois grandes orientations philosophiques s'opposent : l'épicuréisme, le stoïcisme et le péripatétisme[16]. Dans la reconstruction albertienne, les stoïciens correspondent largement aux platoniciens : ils séparent les formes de la matière et leur attribuent une existence séparée, car les formes sont imprimées dans la matière par le donateur des formes (*dator formarum*). Quant aux épicuriens, ils sont les matérialistes, qui refusent de croire à l'existence des formes séparées. Seule la position des péripatéticiens apparaît finalement à Albert comme philosophiquement acceptable. Cette esquisse de l'histoire de la philosophie explique en partie la disponibilité d'Albert à l'égard de certains écrits d'inspiration néoplatonicienne, ce qui marque profondément son aristotélisme. Ainsi, des néoplatoniciens comme Porphyre sont rangés parmi les péripatéticiens.

Concluons donc avec Édouard Wéber que, « au prix du labeur immense requis pour ses savantes paraphrases d'Aristote, d'Avicenne et du *De Causis*, dont le dessein est de "rendre Aristote intelligible aux Latins", Albert a été l'initiateur de l'Occident à l'aristotélisme »[17].

Cette situation particulière de l'aristotélisme albertien soulève deux problèmes exégétiques concernant les rapports intellectuels d'Albert avec ses disciples et ses héritiers. D'abord, Thomas d'Aquin demeure dans l'horizon ouvert par Albert, tout en prenant progressivement ses distances avec certains aspects de son platonisme. L'identification du *Livre des causes* comme écrit dérivé de Proclus et non comme une œuvre aristotélicienne[18], d'une part, et, de manière plus discrète, la réélaboration progressive de sa propre doctrine de l'analogie – des *Super Sententiarum* au *De Veritate*, puis à la *Summa contra Gentiles* et *Summa theologiae* –,

[16] ALBERT LE GRAND, *De causis et de processu universitatis a prima causa*, I, 1, cap. 1, 11-13, p. 1 : « De primo enim omnium principio diversa tradidisse videntur Epicurei scilicet et Stoici et Peripatetici ».

[17] É. WÉBER, « La relation de la philosophie et de la théologie selon Albert le Grand », *Archives de philosophie*, 43, 1980, p. 562.

[18] Pour une analyse de l'importance du *Livre des causes* dans la philosophie d'Albert le Grand et dans celle de Thomas d'Aquin, cf. A. de LIBERA, « Albert le Grand et Thomas d'Aquin interprètes du *Liber de causis* », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 3, 74, 1990, p. 347-378.

d'autre part, témoignent de cette reconfiguration de l'héritage philosophique de son maître. Ensuite, à ses héritiers allemands, parmi lesquels se trouvent plusieurs auteurs mystiques, l'héritage albertien transmet notamment les éléments augustiniens, proclusiens – reçus, entre autres, par l'intermédiaire du *Livre des causes* – et avicenniens de sa pensée.

Une autre question exégétique, soulevée par la position singulière d'Albert le Grand, est de savoir s'il a véritablement fait sienne la doctrine du *Livre des causes* ou celle d'Aristote. Bruno Nardi estime que l'attitude d'Albert est plutôt celle d'un commentateur soucieux de comprendre de l'intérieur les textes qu'il commente – ceux d'Aristote, le *Livre des causes* etc. – sans pour autant adhérer pleinement aux doctrines qu'ils véhiculent. Fernand Van Steenberghen, en revanche, affirme – à l'instar de P. Mandonnet, Bernard Geyer, L. de Raeymaeker et M. Grabmann – le caractère foncièrement aristotélicien de la pensée d'Albert le Grand, aristotélisme qui serait à la fois « chrétien » et « platonisant »[19].

Dans un registre similaire s'inscrit la controverse, plus récente, entre Alain de Libera et Fernand Van Steenberghen, au sujet du rapport du Docteur universel à l'averroïsme. Pour Libera, en effet, le problème de la félicité intellectuelle, qui deviendra chez Eckhart la question de la béatitude de l'homme noble, est un sujet plutôt averroïste. En revanche, pour l'historien belge de la philosophie, l'averroïsme se définit avant tout par l'adhésion à la doctrine de l'unité de l'intellect ou monopsychisme[20].

Tous ces problèmes exégétiques témoignent de la position complexe qu'occupe la pensée albertienne dans le paysage intellectuel de son époque, ainsi que des limites de toute approche réductionniste de son œuvre.

---

[19] Cf. B. NARDI, *Studi di filosofia medievale*, Rome, Storia e Letteratura, 1960, p. 19-123 ; M. GRABMANN, « Aristoteles im Werturteil des Mittelalters, in Mittelalterliches Geistesleben », II, Munich, 1936, p. 63-102 ; B. GEYER, « De aristotelismo B. Alberti Magni », in *Atti della Settimana Albertina*, Rome, 1932, p. 63-80 ; L. de RAEYMAEKER, « Albert le Grand, philosophe », *Revue Néo-scolastique*, 35, 1933, p. 5-36 *apud* F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain-la-Neuve/Paris, Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie/Éditions Peeters, 1966, p. 294-295.

[20] Cf. A. de LIBERA, *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*, Paris, Vrin, 2005, p. 329-330 *sqq*.

Le XIII[e] siècle est probablement le siècle le plus fécond de la philosophie médiévale. L'Europe occidentale est le témoin d'un renouveau intellectuel et assiste à la consolidation d'une institution étrange du savoir, à savoir l'université. C'est le siècle où l'œuvre d'Aristote est récupérée par le biais de versions latines, tandis que l'Université de Paris connaît les célèbres disputes autour de la réception d'Aristote et de l'averroïsme latin. Sous les auspices de cette même université ont lieu les disputes entre les docteurs franciscains et dominicains, regroupés respectivement dans les deux chaires de la Faculté de théologie. Paris connaît une effervescence intellectuelle qui engage des thèmes philosophiques profonds, à savoir : l'unité de l'intellect, l'éternité du monde, les transcendantaux, les limites de la connaissance humaine et, bien sûr, la transcendance. Cette effervescence intellectuelle contraste clairement avec l'image presque usée d'un Moyen Âge obscur.

Tous ces thèmes ont également été étudiés et débattus par les étudiants et les professeurs de l'Université de Paris. Le siècle dont il est question a produit des esprits brillants, et la figure emblématique de l'intellectuel parisien de ce siècle est probablement Thomas d'Aquin lui-même. Le présent ouvrage est consacré au précurseur du Docteur angélique, à savoir Albert le Grand. Mais Albert est l'auteur d'une œuvre monumentale et, en même temps, impressionnante par son ampleur. La figure d'Albert le Grand est importante, d'une part, parce qu'elle a nourri le sommet absolu de la scolastique latine, incarné par Thomas d'Aquin, et, d'autre part, parce qu'elle a fourni des éléments théoriques à la mystique latine du XIV[e] siècle.

Daniel Fărcaș a étudié la philosophie et les lettres (français et grec ancien) à l'Université Babeș-Bolyai de Cluj-Napoca et à l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne. Il est titulaire d'un doctorat en histoire de la philosophie de l'Université Paris IV-Sorbonne. Entre 2010 et 2011, il a effectué un séjour de recherche postdoctoral au Fonds Ricœur / Institut Protestant de Théologie, à Paris, puis, entre 2011 et 2012, un second séjour de recherche postdoctoral à l'Université Babeș-Bolyai de Cluj-Napoca. Il a également étudié la psychothérapie systémique à l'Institut de Thérapie Familiale et de Pratique Systémique Areopagus, à Timișoara.

En 2008, les éditions Polirom lui ont décerné le prix du concours de manuscrits inédits Ioan-Petru Culianu pour son livre *Meister Eckhart. Misticul din căușul ochiului*. Il a publié des traductions de l'anglais et du latin, ainsi que plusieurs articles dans des revues culturelles (*Familia*, *Vatra*, *Echinox*, *Caietele Echinox*) et sur des plateformes en ligne (*Convergente.ro*, *Contributors.ro*, *Republica.ro*). Pendant neuf ans, il a enseigné à la Rawlings School of Divinity de Liberty University, à Lynchburg (Virginie, États-Unis), en qualité de chargé de cours.

ISBN 978-606-37-3159-4