

UNIVERSITÉ DE GENÈVE

Faculté des Lettres, Département de Philosophie

**L'influence du daimon platonicien et des substances séparées aristotéliennes sur
l'angéologie de Thomas d'Aquin**



Gustave Doré, *l'Annonciation*, © Bibliothèque nationale de France

Mémoire de Master en Philosophie

Thaïs Oviedo Castillo

Sous la direction de Madame Olga Lizzini

Janvier 2023

À Agnès,

Introduction	3
I. Modalité ascendante : Les anges gardiens et les daimones, intermédiaires entre Dieu et l'homme	12
1.1 Les anges gardiens dans la <i>Somme Théologique</i>	12
1.2 L'Ange et le daimon platonicien : une modalité ascendante	14
1.2.1 Le daimon et les théologiens chrétiens	17
1.3 Le daimon platonicien : gardien universel et individuel	20
1.3.1 Daimon gardien	20
1.3.2 Daimon-μεταξύ	23
1.4 Augustin et Apulée : "Du Dieu de Socrate" au "Du Démon de Socrate"	25
1.4.1 Anges et daimones chez Augustin	29
1.5 Thomas d'Aquin et le daimon platonicien	31
1.5.1 Daimones et démon : <i>Somme contre les Gentils</i>	31
1.5.2 Anges et daimones : <i>Somme Théologique</i>	37
1.6 Angélogie théologique et philosophique : étude des fonctions et des natures	40
II. Modalité descendante : Les anges-moteurs et les substances séparées aristotéliennes	44
2.1 Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs arabes	44
2.2 <i>Les Substances séparées</i> : une angélogie philosophique	50
2.2.1 Aristote au détriment de Platon : un choix philosophique ?	53
2.2.2 Cosmologie d'Aristote et nécessité des substances séparées comme moteurs des sphères célestes	60
2.3 Les substances séparées chez Thomas d'Aquin	64
2.3.1 Assimilation des substances séparées aux anges	68
2.3.2 Substances séparées et Vertus	70
Conclusion	75
Bibliographie	85
Sources primaires	85
Sources secondaires	87

(...) c'est Dieu qui est premier moteur par rapport à tous les mouvements, tant spirituels que corporels, comme le corps céleste est principe de tous les mouvements des corps inférieurs¹.

Introduction

La plupart des historiens de la philosophie ainsi que les théologiens décrivent l'angélologie comme principalement tributaire des théories platoniciennes à travers Augustin (354-430) et Denys (Ve -VIe s.) principalement. Chez Denys, les créatures célestes s'inscrivent comme intermédiaires entre l'homme et Dieu, au sein d'une dynamique ternaire de procession et de conversion héritée du platonisme. Avant cela, les anges apparaissent dans l'Écriture comme nombreux sans pour autant connaître d'ordre établi ; *La Hiérarchie céleste* de Denys vient apporter une structure nouvelle à l'angélologie chrétienne en posant neuf ordres angéliques, avec à chaque fois, une fonction appropriée au degré de perfection de chaque créature. Communément, l'ange apparaît dans les Écritures comme un gardien, un annonciateur et un serviteur de Dieu auprès des hommes. C'est donc avec étonnement que j'apprends, lors d'un cours donné en 2020 à l'Université de Fribourg par Tiziana Suarez-Nani, que les anges de Thomas avaient hérité d'une fonction cosmique au développement philosophique, à savoir celle de mouvoir les sphères célestes. Si l'angélologie avait déjà bien intégré Platon pour sa proximité avec la pensée chrétienne², elle prenait un tournant nouveau à travers cette fonction que Thomas, dans son ouvrage *Les Substances séparées*, déclarait hériter d'Aristote. Effectivement, dans *Métaphysique* XII, le philosophe avance que les astres sont mus par des causes secondaires - le Premier moteur étant la cause première - séparées de la matière. Si chez Aristote les substances séparées n'ont pas d'autre fonction que celle de mouvoir les sphères célestes, chez Thomas cette fonction appartient à une catégorie spécifique d'anges, celle des Vertus³. Cette assimilation des substances séparées

¹ THOMAS D'AQUIN, *Du Mal*, III, 2, traduit par Martin Kuolt, Paris : L'Harmattan, 2009.

² Comme Augustin l'indique dans *La Cité de Dieu*, VIII, les platoniciens sont supérieurs aux autres philosophes, car leur doctrine est la plus proche du christianisme : "Ainsi donc tous les philosophes, quels qu'ils soient, qui ont reconnu dans le Dieu suprême et véritable l'auteur des choses créées, la lumière de nos connaissances, le bien où tendent nos actions (...) soit qu'on les appelle plus exactement platoniciens ou qu'on donne à leur école n'importe quel nom, (...) tous nous les plaçons au-dessus des autres et nous déclarons qu'ils sont plus près de nous". AUGUSTIN, *Cité de Dieu*, VIII, IX, traduit par G. Combès, Paris : Desclée de Brouwer, 1959. Au sujet des divergences autour des hypostases entre Augustin, Plotin et Porphyre voir : MEESEN Yves, "Platon et Augustin : mêmes mots, autre sens", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Vol. 89, No. 3, 2005, p. 433-458.

³ *SG*, III, 80. J'utiliserai dans mon travail, l'abréviation *SG* pour la *Somme contre les Gentils* et *ST* pour la *Somme Théologique*. Les éditions utilisées sont les suivantes : THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*,

aristotéliennes aux anges n'est pas une absolue nouveauté et existait déjà chez des philosophes arabes⁴ tels qu'Al-Fārābī, Avicenne ou encore Averroès. Thomas n'était pas étranger à leurs écrits et leur doit beaucoup, peut-être même plus qu'à Aristote. Cette angéologie accordant aux anges un rôle cosmologique est présentée comme philosophique par Suarez-Nani dans son ouvrage : *Les anges et la philosophie : Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIIIème siècle*. S'il existe une angéologie philosophique, peut-il exister une angéologie théologique, ou s'agit-il d'une tautologie ? Ce que je suggère, est que Platon et Aristote ont eu un impact différent sur l'angéologie suivant les fonctions angéliques observées. Je souhaite montrer comment cela se ressent dans différents ouvrages de Thomas, plus particulièrement dans la *Somme Théologique* (1266 - 1273) et dans *Les Substances séparées* (1271), deux ouvrages aux ambitions différentes : le premier véhiculant l'enseignement de la foi, le second se voulant principalement philosophique.

Il existe, au sein de l'angéologie thomasiennne, une angéologie de l'illumination inspirée de Platon et ses successeurs et une angéologie plus strictement inspirée d'Aristote et des philosophes arabes. Je distingue donc une angéologie théologique et une angéologie philosophique. Cela doit évidemment être nuancé, car Platon n'est pas moins philosophe qu'Aristote. Cependant, comme Gilson l'indique, la pensée platonicienne s'est "naturellement alliée à des préoccupations religieuses"⁵, contrairement à celle d'Aristote qui fut intégrée à travers le développement et la résolution de problématiques plus strictement philosophiques⁶. Comme Anawati l'indique également, le courant augustinien traditionnel intégrait la philosophie de Platon en conservant un caractère conservateur et méfiant à l'égard d'Aristote⁷. Malgré tout, cette distinction très tranchée reste méthodologique avant tout ; il est évident que l'Aquinat ne peut se définir comme le fruit de deux uniques influences hermétiques l'une à l'autre. Prenons le cas de l'âme par exemple, sujet même du mouvement

Traduit par A.-M. Roguet, Paris : Cerf, 1984. THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, Traduit par M. Corvez et L.-J. Moreau, Paris : P. Lethielleux, 1951-1961.

⁴ À ce sujet voir : WOLFSON Harry, "The Plurality of Immovable Movers in Aristotle and Averroës" in : *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 63, 1958, p. 233-253.

⁵ GILSON Étienne, "Le Christianisme et la Tradition philosophique", dans : *Revue Des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Vol. 30, 1941, p. 252.

⁶ *Ibid.*, p. 253.

⁷ Dans son introduction à sa propre traduction de la *Métaphysique du Shifā*, Anawati présente les trois courants principaux présents à Paris à l'époque d'Avicenne. Il distingue un courant augustinien, un courant platonicien dionysien, ainsi qu'un courant aristotélien nouveau présent "dans les Écoles, chez les médecins et les artiens". *Introduction*, V, 1, dans : *La Métaphysique du Shifā*, traduit par Georges C. Anawati, Paris : J. Vrin, 1978, p. 57-58.

ascendant mais conçu et réinterprété par Thomas avec les outils de l'aristotélisme⁸ pour déboucher sur une théorie tout à fait indépendante. En un sens, Platon et Aristote ne répondent pas aux mêmes besoins de la théologie à cette époque, Gilson exprime très bien ce sentiment : "C'est d'ailleurs pourquoi, si l'on y regarde de près, il n'est même pas exact de dire que, dans l'histoire de la pensée chrétienne, Aristote ait jamais remplacé Platon. L'une ne pouvait pas remplacer l'autre, précisément parce que la nature de leurs influences n'était pas exactement comparable et que, dans l'élaboration de la pensée chrétienne, ils ne remplissaient pas les mêmes fonctions"⁹. Pour ces raisons, ce choix méthodologique me paraît justifiable.

J'envisagerai donc dans ce travail la dynamique ascendante comme héritière de Platon - et plus proche des préoccupations théologiques - et la dynamique descendante comme héritière d'Aristote - et plus proche des préoccupations philosophiques. Cela me permettra d'étudier comment l'influence hellénistique s'exprime suivant la fonction, ascendante ou descendante, envisagée. Par la première, comme indiqué, j'entends le rôle des anges auprès des hommes dans le cadre de l'illumination divine et par la seconde, leur rôle dans le bon fonctionnement de l'univers, à travers leur fonction de moteurs des sphères célestes.

Concernant la modalité ascendante, l'angéologie va considérer les anges dans leur rapport à Dieu, c'est-à-dire dans leurs rôles de messagers, de représentants, d'anges gardiens et d'adorateurs de leur créateur. L'ange, en tant que messager et gardien, accompagne l'homme dans un mouvement de conversion inspiré du *périagogè* de Platon, développé plus tard chez Plotin (*épistrophè*) et Proclus¹⁰ pour être intégré à l'angéologie à travers Denys et Augustin. Je pars d'une observation : les *daimones* platoniciens partagent le rôle fondamental d'intermédiaire entre l'homme et le divin et les textes ne permettent pas de nier que certaines fonctions de l'ange sont identiques à celles du *daimon* platonicien. Qui plus est, ces deux créatures connaissent un développement à la fois philosophique et religieux. Pouvons-nous retrouver chez ce dernier un lien avec les fonctions angéliques, un rôle dans l'ordre du cosmos et dans l'élévation de l'homme vers Dieu ? Il me semble que oui et les écrits de

⁸ Si Platon avait le mérite d'admettre une distinction entre les sens et l'intelligence, il indiquait cependant que comprendre et sentir étaient le propre de l'âme uniquement. Pour l'hylémorphisme aristotélien, l'homme est un composé d'âme et de corps et l'on ne peut donc réduire l'homme à l'âme. Thomas se rapproche d'Aristote, car il pense lui aussi que l'homme est un composé, mais il pense que l'âme en reste le principe, car elle est ce qui permet cette unité. A ce sujet, voir : MOREAU Joseph, "L'homme et son âme, selon saint Thomas d'Aquin", dans : *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 74, No. 21, 1976. p. 5-29.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Chez Plotin, cette ascension de l'âme se fait par le détachement de toute corporéité. PLOTIN, *Ennéades*, IV, 3, 9, traduit par M.-N. Bouillet, Paris : Hachette, 1857. Pour Proclus également, bien que ce rejet soit moins total. A ce sujet voir : TROUILLARD Jean, "Réflexions sur l'ὄχημα dans les *Eléments de Théologie* de Proclus", dans : *Revue des Études Grecques*, tome 70, fascicule 329-330, Janvier-juin 1957. p. 102-107.

Platon semblent l'attester. Cependant, l'angéologie chrétienne a totalement rejeté l'emploi de la notion de *daimon* pour signifier ses anges. Si je me refuse d'ailleurs à écrire "démon" et que je préfère employer le terme "daimon", c'est parce que la tradition chrétienne emploie le terme d'une manière très différente de ce que le *daimon* platonicien signifie à l'origine. Les démons sont par définition des figures du mal, car ils désignent les anges s'étant révoltés contre Dieu¹¹, mais le *daimon* platonicien n'a quant à lui pas de rapport avec un péché initial. C'est donc une adaptation du mot très réductrice pour son terme grec originel qui désigne tout autre chose. Cela étant dit, Thomas rejette les *daimones* platoniciens, non pas pour leurs fonctions, mais pour leur nature qui ne correspond pas à celle des anges¹² ; les *daimones* platoniciens sont formés d'un corps aérien et d'une âme raisonnable¹³, alors que les anges sont pour Thomas strictement séparés de tout corps¹⁴.

La seconde modalité - descendante - va considérer plus spécifiquement, suivant la théorie des substances séparées héritée de *Métaphysique* XII d'Aristote, les qualités philosophiques des anges en tant que causes secondaires. Chez le philosophe, les substances séparées de la matière sont des intermédiaires entre Dieu et les corps célestes et permettent leur mouvement. Thomas reprend cette idée et l'intègre à son angéologie ; les Vertus héritent de cette fonction et sont préposées aux corps célestes, comme des moteurs externes. A travers l'étude de son ouvrage *Les Substances séparées*, nous constaterons que la question remonte aux présocratiques et que Thomas fait le choix d'écarter Platon pour préférer Aristote, et ce, pour des raisons apparemment plus philosophiques que théologiques. Effectivement, nous verrons que les substances séparées chez Platon (correspondant aux Idées, mais aussi aux intellects séparés et aux âmes célestes) sont beaucoup plus nombreuses que chez Aristote et correspondent donc mieux aux besoins de la théologie car les Écritures indiquent l'existence d'une multitude de créatures célestes : "Je regardai, et j'entendis la voix de beaucoup d'anges autour du trône et des êtres vivants et des vieillards, et leur nombre était des myriades de myriades et des milliers de milliers"¹⁵. Les Vertus sont chez Thomas les anges ayant hérité

¹¹ Ce mythe a été développé à partir de *Genèse* 6.1-4. A ce sujet voir : DELCOR Mathias, "Le mythe de la chute des anges et de l'origine des géants comme explication du mal dans le monde, dans l'apocalyptique juive", dans : *Revue de l'histoire des religions*, Tome 190, N. 1, 1976. p. 3-53.

¹² SG, II, 90.

¹³ PLATON, *Épinomis*, 984e-985a, traduction de Victor Cousin, Paris : P.-J Rey Éditions, 1849.

¹⁴ La question de la nature angélique a été développée par Thomas dans de nombreux ouvrages : ST, I, 50, 51. SG, II, 49-51. L'ouvrage *Les Créatures spirituelles* (1267-1268) est consacré aux anges et plus particulièrement à leur nature et à leurs modes d'être.

¹⁵ Apocalypse, 5.11, Version Louis Segond, 1910.

des fonctions des substances séparées d'Aristote. Les anges deviennent donc les instigateurs du devenir, c'est-à-dire de la génération ainsi que de la corruption du monde terrestre.

Mais il me faut ajouter une précision sur ma démarche afin d'éviter toute confusion. Il est fréquent de considérer un mouvement *d'exitus* et de *reditus* dans la théologie de Thomas d'Aquin¹⁶ que nous pourrions également qualifier en un sens de descendant et d'ascendant. Je dois donc préciser que mon optique est différente. Celle que l'on considère généralement découle d'un héritage néoplatonicien considérant une procession à partir de Dieu et une conversion vers Dieu. Dans cette étude, la modalité descendante ne va donc pas directement concerner le rapport théologique entre Dieu et sa création, mais va concerner un aspect plus purement philosophique à travers l'étude de la causalité des substances séparées, indispensables au mouvement de génération et de corruption dans le monde sublunaire. Quant à la modalité ascendante, nous conservons sa version théologique, c'est-à-dire celle qui considère l'homme dans son retour vers Dieu à travers la médiation des anges de la dernière hiérarchie, celle préposée aux choses terrestres et donc aux hommes.

Cette distinction entre une angélogie philosophique et théologique est visible à travers deux champs lexicaux différents, la notion de "substance séparée" est utilisée dans des ouvrages au contenu particulièrement philosophique, tandis que la notion d'ange est plus propre au domaine théologique. Pourtant, anges et substances séparées sont pour Thomas une seule et même chose, et bien que Thomas assigne à l'un et à l'autre un champ disciplinaire différent, ce qui vaut pour l'un vaut pour l'autre. Il ne faut pas pour autant comprendre que ces deux angélogies sont totalement indépendantes, elles sont deux faces d'une même pièce auxquelles Thomas fait recours selon l'objet de son étude. L'univers est jalonné d'intermédiaires angéliques aux fonctions variées et il me semble que selon l'ordre dont il est question, Thomas va faire recours à une explication soit philosophique, soit théologique. C'est pourquoi dans ce travail, je souhaite me focaliser sur deux substances spirituelles parmi les neuf ordres constituant la hiérarchie céleste telle qu'établie par Saint Denys et reprise par Thomas : Les Vertus et les Anges. Afin d'éviter toute incompréhension, il nous faut signaler que l'Ange en tant qu'ordre diffère de l'ange en tant que notion communément utilisée pour désigner les créatures spirituelles de manière générale. L'ange, du grec *ἄγγελος* signifiant "messenger", s'applique à tous les esprits célestes qui ont tous pour rôle de manifester les

¹⁶ CHENU Marie-Dominique, *Introduction à l'Etude de Thomas d'Aquin*, Montréal, Paris : Institut d'études médiévales, J. Vrin, 1950, p. 261.

choses divines¹⁷, il est à distinguer de l'ordre qui fait partie de la dernière triade de la hiérarchie céleste et dont le rôle est celui de garder les hommes de manière particulière. Nous empêcherons la confusion en écrivant "Ange" lorsqu'il s'agira de l'ordre particulier et "ange" lorsqu'il s'agira de l'esprit céleste de manière générale.

Ce choix d'étudier l'ordre des Vertus et des Anges, est motivé par le fait que le premier a un rôle se rapportant à une dynamique descendante, philosophiquement justifié chez Thomas à travers les écrits d'Aristote. Effectivement, dans *Métaphysique XII*, ce dernier indique que les substances séparées agissent en tant que causes secondaires à travers leur rôle de mouvoir les sphères célestes. Chez Thomas les Vertus sont, dans la hiérarchie céleste, les anges préposés à cette fonction de "moteur des sphères" ; Thomas justifie cette association dans *Les Substances séparées*. Les Anges, quant à eux, ont un rôle se rapportant à la dynamique ascendante puisqu'ils sont préposés aux choses terrestres et plus particulièrement chargés d'accompagner et d'illuminer l'homme. Si de manière générale on considère l'influence (néo)platonicienne à travers l'idée de tripartition et de retour à l'un, je souhaite l'envisager sous un autre rapport, celui des *daimones*, créatures intermédiaires entre les dieux et les hommes aux fonctions identiques à celles de l'Ange. Bien que ces deux questions, celle du daimon et celle des anges moteurs, semblent ne pas avoir de lien particulier autre que l'angélologie, elles trouvent leur justification chez Thomas à travers un raisonnement continu sur les substances séparées ; les anges gardiens sont aux hommes ce que les substances séparées sont aux sphères et si certains théologiens tels que Thierry de Freiberg (1250-1310) ou Albert le Grand (c. 1193-1280) ont refusé toute association de ces deux termes, c'est parce que, justement, ils voulaient maintenir l'indépendance de la théologie face à la philosophie.

Afin que le lecteur puisse se faire une meilleure image mentale de ce sur quoi je souhaite travailler, je présente brièvement la hiérarchie céleste telle qu'établie par Denys et reprise par Thomas. Il me semble judicieux de le faire, car chaque ordre aura une providence plus faible à mesure qu'il s'éloigne du premier principe et sa situation au sein de la hiérarchie va donc impacter ses fonctions ; ainsi l'ordre des Vertus aura une providence s'étendant non seulement aux sphères célestes, mais aussi, par chaîne causale, au monde corruptible. Les Anges, quant à eux, dernier échelon avant le monde corruptible, auront une providence

¹⁷ Cela est expliqué par Denys dans le chapitre V de la *Hiérarchie céleste* : "Or, nous disons que, dans toute constitution hiérarchique, les ordres supérieurs possèdent la lumière et les facultés des ordres inférieurs, sans que ceux-ci aient réciproquement la perfection de ceux-là. C'est donc justement que, dans la théologie, on appelle anges toute la foule sacrée des intelligences suprêmes, puisqu'elles servent aussi à manifester l'éclat des splendeurs divines. Mais, à aucun titre, les célestes natures du dernier rang ne pouvaient recevoir la dénomination de principautés, de trônes, de séraphins, puisqu'elles ne partagent pas tous les dons des esprits supérieurs". DENYS, *La Hiérarchie Céleste*, traduit par Maurice de Gandillac, Paris : Ed. du Cerf, 1958.

restreinte aux individus. La hiérarchie suit une structure triadique composée de trois ordres, chacun étant divisé lui-même en trois hiérarchies avec des fonctions particulières et appropriées. Il existe au total neuf choeurs angéliques :

ORDRE I	ORDRE II	ORDRE III
Séraphins	Dominations	Principautés
Chérubins	<i>Vertus</i>	<i>Archanges</i>
Trônes	Puissances	<i>Anges</i>

La première triade, plus proche de Dieu, est composée de créatures célestes recevant la connaissance immédiatement de lui ; Le contempler est donc leur fonction principale¹⁸. Thomas, citant son maître à leur propos, indique que pour ce dernier : “Elles ne sont sanctifiées par d’autres substances, mais attirées par la divinité même jusqu’à elle, élevées, autant que faire se peut, à la contemplation de la beauté immatérielle et invisible, et à la connaissance de la pensée qui préside aux oeuvres divines”¹⁹. Il me faudra laisser ces hiérarchies premières de côté dans cette étude qui, pour se focaliser sur la double dynamique ascendante et descendante, choisit de s’intéresser aux ordres moins parfaits dont la providence plus restreinte est plus “active”, non pas au sens aristotélicien, mais dans le sens plus prosaïque où leur causalité s’exerce plus directement sur le monde matériel, à savoir les astres et les hommes.

Les Vertus appartiennent à la seconde triade, dont les fonctions concernent “la disposition générale des actions à accomplir”²⁰. Chez Thomas, ces anges font l’objet d’un développement philosophique particulier hérité des substances séparées d’Aristote ; ils deviennent causes du mouvement des sphères célestes et par relation causale, du mouvement dans le monde corruptible. Ce développement se retrouve dans son ouvrage *Les Substances Séparées (1271)* sur lequel nous baserons l’étude de cette première dynamique ascendante. Le deuxième ordre que je choisis d’étudier est celui des Anges, occupant le dernier rang de toute la hiérarchie - juste avant celui des hommes - dont la fonction principale est de représenter Dieu sur Terre. Nous devons, dans cette étude, également étudier le rôle des Archanges, ordre supérieur, qui est similaire à celui des Anges, mais qui en diffère par la plus

¹⁸ *La Hiérarchie céleste*, VII, 2.

¹⁹ *SG*, III, 80.

²⁰ *ST*, I, 108, art. 6.

grande universalité de son action ; ces derniers sont messagers auprès des nations, alors que les anges sont messagers de manière plus individuelle auprès de certains hommes, en tant qu'anges gardiens. Chez Denys, nous ne trouvons pas de doctrine des anges gardiens à proprement parler²¹, il s'agit d'un développement plus spécifiquement thomasien. Leurs fonctions sont détaillées principalement dans la *ST* et nous observons qu'elles sont très proches de celles des *daimones* platoniciens. Chez Platon et ses successeurs, les *daimones* sont des intermédiaires entre le divin et l'homme de la même manière que les Archange et les Anges. Je souhaite évaluer dans quelle mesure il est possible de justifier cette influence à travers les écrits.

Je considérerai principalement les *Sommes*, ainsi qu'un de ses ouvrages les plus tardifs, *Les substances séparées*. Ce dernier est fondamentalement philosophique, car bien que correspondant chez Thomas aux anges de sa théologie, l'étude des substances séparées de la matière est une thématique qui précède le christianisme. De ce fait, son étude démarre par un panorama historique de la thématique jusqu'à Aristote. Thomas rappelle, dans quelques brefs passages, que ces substances séparées doivent être assimilées aux anges du christianisme²². Je relève avec intérêt qu'il ne fait par contre pas d'association dans l'ouvrage avec l'ordre des Vertus ; celle-ci se fait dans la *Somme contre les Gentils*²³. Concernant cette modalité ascendante la notion de "substance séparée" est abandonnée au profit de celle d'"ange". Contrairement à l'ouvrage *Les Substances séparées*, *La Somme Théologique* est un ouvrage pédagogique destiné à l'enseignement théologique : les créatures célestes y sont appelées "anges" et la notion de "substance séparée" n'est quasiment pas employée. Nous retrouvons tout au plus celle de "créature spirituelle"²⁴ qui n'a évidemment pas la même connotation philosophique puisqu'y est sous-jacente l'idée de création.

²¹ ROQUES René, *L'Univers dionysien : Structure hiérarchique du Monde selon le Pseudo-Denys*, Paris : Editions du Cerf, 1983, p. 149.

²² "Nous avons mentionné cela parce que pour tous ces philosophes et leurs partisans, il ne semblait y avoir aucune substances incorporelles que nous appelons des anges". THOMAS D'AQUIN, *Les Substances séparées*, chap. 1, traduit par Nicolas Blanc, Paris : Les Belles Lettres, p. 68. Mais encore : "Si cela était vrai, tous ces ordres intermédiaires seraient considérés par nous comme ce que nous appelons des anges". *Ibid.*, p. 72.

²³ "Deuxièmement, l'agent et l'exécuteur de cet ordre providentiel le subdivise et le diversifie en vue des effets variés à produire. C'est le rôle des Puissances (*Virtutum*) dont le nom, d'après Denys, symbolise une virilité pleine de force pour l'accomplissement des œuvres divines, n'abandonnant pas à leur faiblesse native l'élan divin. En quoi il apparaît que le principe de tout l'agir relève de cet ordre. On voit dès lors comment appartiennent à cet ordre les mouvements des corps célestes dont découlent, comme de leurs causes génériques, les effets particuliers de la nature ; d'où ce nom de "Puissances des Cieux" (...)" . *SG*, III, 80.

²⁴ *ST*, I, 50, art. 1.

Cette étude me permettra non seulement d'étudier l'influence de la philosophie aristotélicienne et platonicienne sur l'angélologie de Thomas, mais également d'observer comment elle est liée à l'une des deux dynamiques (descendante ou ascendante) et comment cela se traduit dans ses écrits. Dans le premier chapitre, je souhaite m'arrêter sur la modalité ascendante et je traiterai de l'analogie entre les *daimones* platoniciens et les Anges, prenant place dans la troisième hiérarchie céleste préposée aux choses terrestres. Leurs fonctions sont similaires, mais la tradition chrétienne reprend le terme grec pour signifier les anges déchus. Je souhaite, brièvement, car la tâche est ardue et ne concerne pas directement mon étude, en déterminer les raisons, tout en observant les analogies existant entre le *daimon* et l'Ange. Il me faut en premier lieu rappeler que Thomas considère deux manières de garder l'homme pour l'ange²⁵: l'ordre des Anges qui garde l'homme de manière personnelle et l'ordre des Archanges qui garde l'homme de manière plus universelle en s'attachant plus proprement aux nations. Cette division est similaire à la platonicienne qui différencie également un *daimon* préposé à l'homme de manière universelle d'un *daimon* préposé à l'homme dans un rapport plus individuel. Dans le second chapitre, je m'arrêterai cette fois sur la modalité descendante ; ici, je m'intéresserai au rôle des Vertus, qui sont les moteurs des sphères célestes d'après un héritage aristotélicien, mais également arabe à travers Avicenne et Averroès. Je me concentrerai sur un ouvrage tardif de Thomas, *Les Substances séparées*, qui est probablement son ouvrage le plus philosophique. Il défend son angélologie à travers une étude historique et philosophique de la nature, l'origine et la providence des substances séparées. Je proposerai en conclusion une synthèse et une analyse plus poussée des influences croisées au sein de l'angélologie et plus largement de la théologie de Thomas d'Aquin. Mon projet est ambitieux et couvre un large spectre d'analyses et d'études comparatives variées. Il est entendu que la taille limitée de ce mémoire ne saura rendre totalement justice à mon dessein de base ; les questions variées soulevées et sur lesquelles je n'aurai pas l'occasion de m'attarder mériteraient d'être honorées par des études postérieures.

Dans le chapitre qui suit, je souhaite déterminer quelle a été l'influence platonicienne dans l'élaboration des fonctions angéliques de la hiérarchie du troisième degré dont la fonction est de représenter Dieu sur Terre ; mais nous ne pourrions comparer l'ange gardien au *daimon* sans en présenter d'abord les fonctions.

²⁵ *ST*, I, 113, art. 3.

I. Modalité ascendante : Les anges gardiens et les *daimones*, intermédiaires entre Dieu et l'homme

1.1 Les anges gardiens dans la *Somme Théologique*

Les anges gardiens occupent un chapitre de la *Somme Théologique*²⁶. Les neuf chœurs angéliques sont tous des anges gardiens, dans le sens où ils agissent en tant que gardiens de la création divine d'une manière plus ou moins universelle en fonction de leur perfection. Si les Vertus sont gardiennes des choses corporelles, les Anges sont les gardiens personnels des hommes et les Archanges ceux des nations. Toutefois, lorsque je parlerai d'anges gardiens, il faudra comprendre les anges préposés aux choses terrestres.

La garde des hommes, nous l'avons vu, peut être considérée de deux manières. Premièrement, en tant que garde personnelle, en ce sens qu'à chaque homme est assigné un ange spécial. Et cette garde appartient au dernier ordre des anges, dont c'est le rôle, selon S. Grégoire -, d'annoncer les choses les moins importantes. (...) La seconde garde est universelle, et elle se multiplie selon les divers ordres ; en effet, plus un agent est universel, plus il est élevé. Ainsi, la garde des multitudes humaines appartient à l'ordre des Principautés ou peut-être des Archanges, que l'on nomme les Princes des anges²⁷.

Bien que l'homme soit libre, rationnel et en capacité de reconnaître le bien, les passions de son âme peuvent l'affaiblir et l'en détourner. Il faut donc, d'après Thomas, que l'instruction spirituelle venant de Dieu, soit médiatisée par l'illumination angélique. Chaque être mû et changeant, doit avoir pour cause des êtres immobiles et constants²⁸ : "c'est ainsi que tous les êtres corporels sont guidés par les substances spirituelles et immobiles, et les corps inférieurs par les corps supérieurs, qui sont invariables dans leur substance"²⁹. Cette citation révèle cette cosmologie de l'illumination et est très représentative de l'influence croisée, au sein de l'Aquinat, du néoplatonisme et de l'aristotélisme. Ainsi, chaque homme se voit assigné, dès la naissance, un ange qui veille et l'accompagne dans sa progression vers le bien. Comment

²⁶ *ST*, I, 113. Thomas y traite des anges gardiens dans leurs rapports pratiques avec les hommes et répond à des questions telles que : "Les hommes sont-ils gardés par des anges ?", "Tout homme doit-il avoir un ange gardien", etc.

²⁷ *ST*, I, 113, art. 3.

²⁸ Le mouvement, tel que défini dans la *Physique* VIII d'Aristote, doit provenir d'un moteur non mû : "Si donc tout mû est nécessairement mû par quelque chose (...) il faut qu'il y ait un premier moteur qui ne soit mû par autre chose (...) En effet, il est impossible que la série des moteurs qui sont eux-mêmes mus par autre chose aille à l'infini, puisque dans les séries infinies il n'y a rien qui soit premier". ARISTOTE, *Physique*, VIII, 5, traduit par Henri Carteron, Paris : Les Belles Lettres, 1931.

²⁹ *ST*, I, 113, art. 1.

donc les anges aident l'homme à accomplir ce dessein ? C'est dans la *ST* que Thomas répond à cette question :

(...) la foi requiert que les vérités à croire soient proposées au croyant. Cela est accompli par l'homme en tant que "la foi vient de ce qu'on entend", comme dit S. Paul (Rm 10, 17), mais aussi par les anges à titre de principes, parce qu'ils révèlent aux hommes les choses divines. Par là, les anges contribuent à l'illumination de la foi. Cependant, les hommes sont illuminés par les anges, non seulement dans l'ordre de la foi, mais encore dans celui de l'action³⁰.

La thématique de la communication des anges (ou illumination d'un ange par un autre) a fait l'objet de nombreuses études³¹, néanmoins elle diffère dans son rapport avec l'homme. Comme Thomas l'explique³², l'illumination d'une intelligence inférieure se fait de deux façons : par renforcement de sa raison naturelle, ou par la présentation d'espèces intelligibles adaptées à la capacité de cette intelligence. L'homme - de part sa nature hylémorphique imparfaite - ne peut directement recevoir les vérités intelligibles, il faut donc qu'elles soient adaptées à ses facultés³³, ainsi les anges communiquent avec lui à travers des représentations sensibles. Cela peut se faire de manière "externe"³⁴ à travers des visions corporelles, c'est-à-dire lorsque la créature céleste se présente à l'homme par exemple sous l'apparence d'un homme, ou de manière "interne" à travers des visions imaginaires et intellectuelles - durant le songe ou l'état de veille par exemple³⁵.

Suite à cela, je dois préciser que les anges ne peuvent en aucun cas "forcer" l'homme auquel ils ont été assignés à agir ou à penser d'une certaine façon³⁶, ils ne peuvent que l'incliner à agir par persuasion ou en éveillant ses passions, qui elles, incitent la volonté. Ainsi si l'homme échoue ou pèche, nous ne pouvons attribuer cela à la négligence des anges.

³⁰ *ST*, I, 111, art. 1.

³¹ La sagesse et la connaissance du premier ordre "déborde" sur le second, la relation va donc d'un ange à un autre, thématique que je laisse de côté dans ce travail mais qui a connu de nombreux développements notamment à travers Emery, Suarez Nani ou encore Faes De Mottoni.

³² *ST*, I, 111, art. 1.

³³ *Ibid.*

³⁴ Je place ce terme entre guillemets, car l'action de l'ange s'effectue toujours à travers la capacité imaginative de l'homme. Il faut savoir que Thomas utilise tout de même le terme "extérieur" (*ST*, I, 111, art. 2), car l'ange ne peut mouvoir la volonté humaine de l'intérieur, seul Dieu peut le faire étant donné qu'il donne la nature aux choses, c'est-à-dire leurs inclinaisons naturelles. L'ange ne peut que présenter ce qu'il connaît comme un bien désirable, tout en laissant la possibilité à l'homme d'y consentir ou non.

³⁵ Les anges de la troisième hiérarchie agissent de trois manières selon Emery : à travers une vision corporelle, imaginaire ou intellectuelle. EMERY Gilles, "L'illumination et le langage des anges chez saint Thomas d'Aquin", *Nova et Vetera*, vol. 85, no. 3, 2010, p. 258. Cette division peut sembler quelque peu maladroite étant donné que les anges apparaissent à l'homme uniquement à travers sa faculté imaginative.

³⁶ *ST*, I, 111, art. 2.

Pour résumer, l'ange-gardien est un médiateur entre le divin et l'homme à qui il est attribué à la naissance³⁷, ils sont "envoyés"³⁸ par Dieu et leur action procède donc de lui. Leur rôle est de veiller à la progression de l'individu - ou dans une plus large mesure, d'un peuple ou d'une nation - vers Dieu sans le contraindre dans son choix, afin de respecter son libre-arbitre. Créatures séparées de la matière, les anges ne connaissent pas les mêmes passions que l'homme - provenant chez lui de ce qui est contraire à la volonté - car étant donnée que l'ange, purement immatériel et intelligible, privilégie toujours l'ordre de la justice divine, rien de ce qui arrive ne peut être contraire à sa volonté³⁹.

Ce qui a été dit jusqu'ici sur les anges de la troisième hiérarchie est tiré de la *Somme Théologique*, à savoir un ouvrage fondamentalement théologique - nous verrons que cela a une importance fondamentale dans la question qui nous occupe. Sous cet angle-là, les créatures célestes préposées aux choses terrestres ne semblent pas différer des fonctions des *daimones* platoniciens tels qu'ils sont présentés par Platon dans le *Banquet* ou le *Phédon* notamment. Maintenant que les aspects principaux des fonctions angéliques de la troisième hiérarchie ont été brièvement exposés, il me faut passer à une étude comparative des fonctions de leur pendant platonicien.

1.2 L'Ange et le *daimon* platonicien : une modalité ascendante

Lorsque l'on constate la forte similitude existant entre les fonctions de certains anges et les *daimones*, on peut être étonné par la signification diamétralement opposée que ce terme prend dans le monde théologique latin ; le *daemon* signifie les anges déchus et est lié au mal. Pour retracer l'histoire de la notion d'ange en tant qu'entité intercédant entre le divin et l'homme, il faut comprendre son étymologie, car ce que les théologiens entendent par "ange" n'a pas été stable à travers les périodes et les langues. Nous pouvons dans cette démarche, nous référer aux articles de Franz Cumont, "Les anges du paganisme" ainsi que de Glenn W. Bowersock, "Les anges païens de l'antiquité tardive", qui décrivent l'apparition du terme et son évolution. En grec *ἄγγελος*, qui donna *angelus* en latin, n'a pendant longtemps pas eu de connotation théologique et signifiait simplement "messager". Il semblerait qu'il acquit sa signification théologique lorsque les traducteurs de la Septante l'employèrent pour traduire le

³⁷ *ST*, I, 113, art. 5.

³⁸ Évidemment, les anges ne connaissent ni le temps ni le lieu, lorsque l'on dit qu'un ange est "envoyé pour un ministère" il faut comprendre que l'ange qui procède du créateur "commence à être" d'une nouvelle manière. *ST*, I, 112, art. 1.

³⁹ "Rien n'arrive dans le monde contre la volonté des bienheureux". *ST*, I, 113, art. 7.

mot hébreu *mal'āk* - qui ne signifiait d'ailleurs pas non plus autre chose que messenger⁴⁰ et s'appliquait d'abord à des hommes tels que les prophètes et les prêtres⁴¹.

Afin de déterminer quel terme se rapproche le plus de la fonction chrétienne de l'ange, il faut s'intéresser aux philosophes grecs. Denys - dans l'établissement de sa hiérarchie céleste - aurait été influencé par le *Banquet* de Platon dans lequel les *daimones* sont mentionnés comme des intermédiaires entre le divin et l'homme⁴². Thomas quant à lui, a vu dans les substances intermédiaires aristotéliennes un ordre angélique de la théologie chrétienne. Dans aucun de ces deux cas - dans le *Banquet* comme dans la théorie des substances séparées d'Aristote -, le terme *ἄγγελος* n'est pourtant utilisé. Il ne faut donc pas se circonscrire à son étude. Nous l'avons compris, la raison de cette absence dans les textes grecs païens est que le terme *ἄγγελος* est au départ utilisé pour désigner un messenger et, parfois aussi par extension, un "messenger des dieux". D'après Cumont cependant, cette dernière signification reste assez rare, car dans la mythologie grecque la communication entre les dieux et les hommes a tendance à se faire de manière directe par l'intervention des dieux eux-mêmes⁴³.

C'est chez le *δαίμων* (*daimon*) platonicien que nous trouvons des fonctions similaires à celles des créatures célestes des Écritures, mais il est bien plus difficile de retracer l'histoire de ce terme que celle de l'*ἄγγελος* aussi bien dans la littérature grecque que plus largement dans les religions païennes et monothéistes. Tantôt dieu, puissance indéterminée, esprit vengeur ou sorte d'ange-gardien, le développement de cette notion a mérité une large documentation se poursuivant jusqu'à aujourd'hui à travers les écrits de Bowersock, Timotin ou encore Angelini⁴⁴. Elle est parfois utilisée en substitut de *θεός* ou de *ἥρωας*, mais le *δαίμων* ne semble pas avoir connu de culte spécifique, contrairement au *θεός*, et ne participe pas à

⁴⁰ BOWERSOCK W. Glenn, "Les anges païens de l'antiquité tardive", dans : *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 2013, Vol. 24, p. 91-104. Voir aussi : ANGELINI Anna, *L'imaginaire du démoniaque dans la Septante : Une analyse comparée de la notion de "démon" dans la Septante et dans la Bible Hébraïque*, Leyde : Brill, 2021.

⁴¹ BONINO Serges-Thomas, *Les Anges et les Démons*, Les Plans-sur-Bex : Parole et Silence, 2007, p.16

⁴² PLATON, *Le Banquet*, 202d - 203a, traduit par Luc Brisson, Paris : Garnier-Flammarion, 2018.

⁴³ CUMONT Franz, "Les anges du paganisme", dans : *Revue de l'histoire des religions*, 1915, Vol. 72, p. 166.

⁴⁴ Quelques-uns des ouvrages et articles les plus récents à ce sujet : TIMOTIN Andrei, *La Démonologie platonicienne : Histoire de la Notion de Daimōn de Platon aux derniers Néoplatoniciens*, Leiden, Boston : Brill, 2012. TIMOTIN Andrei, "Éros, le démon philosophe et la polémique anti-gnostique : Plotin lecteur du Banquet", dans : *De Socrate à Tintin : Anges gardiens et démons familiers de l'Antiquité à nos jours*, Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2011, p. 51-65. BRISSON Luc, O'NEILL Seamus, TIMOTIN Andrei, *Neoplatonic Demons and Angels*, Leiden : Brill, 2018. ANGELINI Anna, "Chapitre 2 : Le contexte grec : démons, δαίμονες et δαιμόνια dans les traditions grecques et hellénistiques", dans : *L'imaginaire du démoniaque dans la Septante : Une analyse comparée de la notion de "démon" dans la Septante et dans la Bible Hébraïque*, Leyde : Brill, 2021, p. 51-78.

une catégorie spécifique non plus comme le ἥρωες⁴⁵. Avant qu'elle ne soit mieux définie, la notion désignait de manière floue des puissances divines qui entretenaient certains rapports avec l'homme. De manière plus générale, elle était liée à la notion de "sort" et de "destin"⁴⁶, ainsi le *daimon* désignait la figure divine responsable de la fortune ou de l'infortune des individus.

Effectivement, à ses débuts, son utilisation était souvent intégrée à un contexte mythique et religieux - à travers les récits d'Homère et d'Euripide principalement - pour se transformer, avec le pythagorisme tardif, en une notion philosophique plus "objectivée". C'est ce que veut montrer l'étude de Marcel Detienne intitulée "La Notion de Daïmôn dans le Pythagorisme ancien : de la Pensée religieuse à la Pensée philosophique". Il y indique que la notion peut être considérée comme une notion de type "mana" ou un "signifiant flottant" : "(...) nous entendons par là un signifiant sans signifié déterminé, mais disponible et seulement défini par son insertion dans une pensée et, plus encore, à tel ou tel niveau de cette pensée"⁴⁷. Il est donc assez difficile de trouver une classification par fonction et propriétés de ces créatures, comme cela est établi pour les anges chrétiens.

Nous trouvons dans la pensée pythagoricienne une forme première de hiérarchisation entre les *daimones*, les héros et les dieux. Dans un discours de Pythagore à Crotona, ce dernier affirme qu'il faut "rendre les honneurs aux dieux avant de les rendre aux démons, placer ensuite ceux-ci avant les demi-dieux, enfin les héros avant les hommes"⁴⁸. Il semble alors que la notion de δαίμων soit à présent dissociée de celle de θεός et de ἥρωες⁴⁹, pour acquérir un statut plus clair au sein d'une classification des "honneurs qu'il faut rendre"⁵⁰. Il est ainsi difficile de démontrer la part réelle de théologie dans cette hiérarchisation. Malgré cette avancée dans l'encadrement de la notion, il semblerait que l'essence de ces êtres ait du

⁴⁵ Les héros font partie de la classe des divinités mineures et connaissent un culte lié à leur légende héroïque. Le *daimon* par contre ne semble pas connaître de représentations figurées, ni de culte dans la cité, ni de mythe associé. À ce sujet voir : GERNET L. et BOULANGER A., *Le génie grec dans la religion*, Paris : La Renaissance du livre, 1932.

⁴⁶ Ce lien était accentué par les notions dérivées de κακοδαίμων (malheureux) et εὐδαίμων (heureux). À ce sujet : TIMOTIN Andrei, *La Démonologie platonicienne : Histoire de la Notion de Daimôn de Platon aux derniers Néoplatoniciens*, Leiden, Boston : Brill, 2012, p. 19.

⁴⁷ DETIENNE Marcel, *La Notion de Daïmôn dans le Pythagorisme ancien : de la pensée religieuse à la pensée philosophique*, Paris : Les Belles Lettres, 1963, p. 29.

⁴⁸ DETIENNE, 1963, p. 38.

⁴⁹ La distinction entre dieux, *daimones* et héros est également établie par Platon dans la *République* notamment : "Nous savons comment il convient de parler des dieux (θεῶν), des démons (δαίμωνων), des héros (ἡρώων) et des enfers". PLATON, *La République*, III, 392a, traduit par Robert Baccou, Paris : Garnier-Flammarion, 1966.

⁵⁰ Cependant, comme Detienne l'indique, il s'agit là surtout d'une réponse à des besoins pratiques des disciples du Pythagorisme, qui demandaient à savoir qui il fallait honorer en premier.

mal à être captée. Il me faut donc baliser cette recherche et la limiter à l'école platonicienne, dont la daïmonologie constitue pour plusieurs un moment "charnière" dans l'évolution de cette notion⁵¹.

1.2.1 Le *daimon* et les théologiens chrétiens

Comme indiqué par Édouard Des Places, le *daimon* a pu être une source d'inspiration dans l'élaboration de l'angéologie dionysiaque : "La conception platonicienne de démon intermédiaire, fixée dès le *Banquet*, développée dans *l'Épinomis* et reprise, entre autre, par Plutarque ou Apulée, est une des sources de l'angéologie dionysienne"⁵². Cette affirmation est pour notre étude intéressante, car Denys, écrivant en grec, s'est inspiré du *δαίμων* païen pour son angéologie, tout en attribuant un statut d'ange déchu au *δαίμων* chrétien dans *Les Noms Divins*⁵³. De manière générale - et nous aurons l'occasion de le constater plus loin - lorsque les théologiens traitent des *daimones* platoniciens, ce n'est pas pour tirer une analogie avec les anges, mais plutôt pour écarter cette idée.

Le démon est pour les chrétiens fondamentalement mauvais, il est l'ange déchu ayant désobéi à Dieu⁵⁴. Étant donné que, comme Denys, les premiers Pères de l'Église ont écrit en grec, le terme grec *δαίμων* appartenait à deux théories différentes : celle des théologiens chrétiens et celle des philosophes païens. Pourtant, le christianisme a toujours rejeté la définition païenne, alors que - nous le verrons - une ambiguïté a toujours subsisté⁵⁵. Henri Crouzel indique que : "Dans les rares emplois de la version grecque de l'Ancien Testament, la Septante, *daimonion* a toujours un sens péjoratif"⁵⁶. Dans les *Psaumes* ou le *Deutéronome*, les *daimones* sont uniquement considérés comme des esprits malveillants et sont

⁵¹ ANGELINI Anna, "Chapitre 2 : Le contexte grec : démons, δαίμονες et δαιμόνια dans les traditions grecques et hellénistiques", dans : *L'imaginaire du démoniaque dans la Septante : Une analyse comparée de la notion de "démon" dans la Septante et dans la Bible Hébraïque*, Leyde : Brill, 2021, p. 59.

⁵² DES PLACES Édouard, "Le pseudo-Denys l'Aréopagite, ses précurseurs et sa postérité", *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 7, 1981, p. 324.

⁵³ "Ainsi l'existence des démons est chose bonne, et elle procède du bien; le mal pour eux consiste en ce qu'ils sont déchus de leur destination propre, qu'ils n'ont pas su se maintenir immuables dans leur état originel, ni garder dans son intégrité la perfection angélique qui leur était départie". DENYS, *Les Noms Divins*, II, XXXIV, 405, traduit par Ysabel de Andia, Paris : Ed. du Cerf, 2016.

⁵⁴ Comme Delcor l'indique, le mythe de la chute des anges, développé à partir de Gen. 6, 1-4, a été l'une des explications de l'origine du mal dans le monde. DELCOR Mathias, "Le mythe de la chute des anges et de l'origine des géants comme explication du mal dans le monde, dans l'apocalyptique juive", dans : *Revue de l'histoire des religions*, tome 190, n°1, 1976. p. 3.

⁵⁵ Nous le verrons, les *daimones* étaient tantôt assimilés aux anges, tantôt aux démons.

⁵⁶ CROUZEL Henri, "Celse et Origène à propos des "démons", dans : *Frontières terrestres, frontières célestes dans l'Antiquité*, Perpignan : Presses Universitaires de Perpignan, 1995, p. 331-355.

particulièrement critiqués pour le culte qui leur est dévolu au détriment du Dieu unique⁵⁷. Dans son article sur la nature des démons Boureau indique que jusqu'au début du deuxième millénaire, il n'y eut pas de "relation univoque" entre les démons et les anges déchus⁵⁸. Boureau appuie cette conclusion sur un passage de l'Évangile selon Marc dans lequel le Christ libère un homme possédé par une foule de démons en les transférant dans des porcs qui se jettent ensuite à la mer. Ainsi, 2000 porcs périssent à Gerasa où se produit la scène. Il n'y a dans cette narration pas de rapport avec les anges déchus indique Boureau, l'image ici est celle d'un mal diffus et abondant qui rappelle les *daimones*⁵⁹.

Augustin traite de l'étymologie du terme *daemon* qu'il décrit comme venant du grec et signifiant une science "enflée", à savoir une science sans charité et orgueilleuse⁶⁰. Afin d'éviter toute confusion, il invite les théologiens à ne pas appeler les anges des "bons démons" et les incite à plutôt parler d'anges bons et mauvais. Comme je l'ai indiqué, le terme dans les Écritures saintes ne porte qu'une connotation négative. Augustin indique donc que dès lors qu'est employé le terme *daemones* ou *daemonia*, il faut conclure qu'il est question d'esprits malfaisants⁶¹. Il semblerait que les fonctions "positives" - d'intermédiaire entre dieu et l'homme - des *daimones* païens aient été complètement évacuées pour être confondues avec les fonctions des démons chrétiens. Augustin, ainsi que la plupart des théologiens, n'ignorait pas que les anges pouvaient être assimilés aux *daimones*, mais il rejetait cette idée qui entraînait en contradiction avec les Écritures. Comme l'évoque Lucia Saudelli dans son article traitant de la critique Augustinienne des *daimones*⁶², Philon d'Alexandrie, dans son *De Somniis*, et Clément d'Alexandrie, dans *Les Stromates*, signifiaient déjà ce rapprochement :

⁵⁷ Psaume 95 (96) : "Tous les dieux des nations sont des démons". Psaume 105 (106) : "ils s'immolèrent fils et filles aux démons", et Deutéronome 32:17 : "Ils sacrificèrent aux démons, non à Dieu". Repris tels que cités dans : CROUZEL, 1995, p. 331.

⁵⁸ BOUREAU Alain, "Effacement ou affaïssement : la nature déprimée des démons après leur chute" dans : *Adam, la nature humaine, avant et après : Epistémologie de la Chute*, Paris : Éditions de la Sorbonne, 2016, p. 46.

⁵⁹ Dans le *De Malo*, Thomas d'Aquin utilisera ce passage pour appuyer sa théorie de l'incorporité des démons contre Augustin, qui pensait qu'ils possédaient un corps aérien : En outre, saint Marc (5, 9) dit qu'au Seigneur qui demandait aux démons: "'Quel est ton nom ?'", il répondit: "*Légion, car nous sommes nombreux.*" Or la légion contient, selon le commentaire de saint Jérôme Sur saint Matthieu (IV, 26), six mille six cent soixante-six hommes. Or il ne serait pas possible que tant de démons se trouvent dans un seul corps humain, s'ils étaient corporels. Donc les démons n'ont pas de corps qui leur soient naturellement unis". D'AQUIN Thomas, *Du Mal*, q. 16, art. 1, traduit par Martin Kuolt, Paris : L'Harmattan, 2009. La thématique de la corporité des démons va jouer un rôle important dans sa critique des *daimones* païens nous le verrons.

⁶⁰ AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, IX, 20, Traduit par Jacques Perret, Paris : Garnier Frères, 1941.

⁶¹ *Cité de Dieu*, IX, 19.

⁶² SAUDELLI Lucia, "« Dieu » ou « démon » de Socrate ? Augustin contre Apulée", dans : *Revue d'Études augustiniennes et patristiques*, Vol. 60, 2014, p. 82.

Les philosophes appellent ces âmes des “démons”, mais l’Écriture sainte se sert d’un mot beaucoup plus proche et les appelle des Anges : de fait, elles transmettent les ordres du Père à ses enfants⁶³.

Et les anges des “petits”, des “moindres”, ces anges qui voient Dieu, comme dit l’Écriture, ainsi que la sollicitude qui descend sur nous par l’entremise des anges préposés à cette fonction, il les désigne, quand il n’hésite pas à écrire : “Quand toutes les âmes eurent choisi leur vie, elles s’avancèrent vers Lachésis dans l’ordre où elles avaient tiré leur lot et celle-ci adressa à chacune le génie (δαίμονα) qu’elle avait choisi pour lui servir dans sa vie de guide et de garde et lui permettre d’accomplir ses choix.” Sans doute aussi pour Socrate le “démon” (δαίμόνιον) avait-il indirectement une signification semblable⁶⁴.

Chez Philon, on trouve l’idée intéressante selon laquelle le terme *daimon* est propre aux philosophes et celui d’*ange* est propre aux théologiens sans pour autant décréter qu’il existe une différence de fonction entre les deux. Clément d’Alexandrie, quant à lui, semble plutôt supposer qu’il existe une analogie accidentelle. Il faut donc affirmer que les théologiens avaient conscience de cette analogie, mais que certains l’ont rejetée pour rester fidèle aux Écritures. Les dieux locaux des païens avaient subi, dès la religion pré-exil, un “recyclage” leur permettant d’être intégrés dans le monothéisme hébraïque sous la forme d’anges ou de démons⁶⁵. Comme l’indique Cunchillos dans son article “Cuando los angelos eran dioses”, les *mal’ak* ou les *Élohim* étaient d’anciennes divinités cananéennes qui devinrent dans la Bible des subordonnés⁶⁶ de Yahweh⁶⁷.

Si ces informations nous poussent à croire que les *daimones* ont été assimilés aux anges, nous verrons que l’ambiguïté autour de la question ne décroît pas, bien qu’elle fut remise sur le tapis par les Pères de l’Église au fur et à mesure que se précisa la doctrine

⁶³ PHILON D’ALEXANDRIE, *De Somniis*, I, §141, traduit par Pierre Savinel, Paris : Éditions du Cerf, 1962.

⁶⁴ CLÉMENT D’ALEXANDRIE, *Les Stromates*, V, XIV, 91, 3-4, traduit par Pierre Voulet, Paris : Éditions du Cerf, 1981.

⁶⁵ BONINO Serges-Thomas, *Les Anges et les Démons*, Les Plans-sur-Bex : Parole et Silence, 2007, p.18-19.

⁶⁶ La notion de “subordonné” fait partie du champ lexical du politique et du militaire, que l’on retrouve souvent en angéologie. On lit par exemple que les anges sont envoyés en ministère ou qu’ils sont les ministres de Dieu. Ils travaillent pour Dieu, en exécutant Sa providence. Voir l’introduction par Agamben dans : AGAMBEN Giorgio, COCCIA Emanuele, *Angeli. Ebraismo, Cristianesimo, Islam*, Vicence : Neri Pozza Editore, 2009. Voir aussi : ROQUES René, *L’Univers dionysien : Structure hiérarchique du Monde selon le Pseudo-Denys*, Paris : Cerf, 1983.

⁶⁷ Soulignons également que *Élohim*, en tant que nom propre, désigne Dieu dans la Bible hébraïque. Les *Élohim*, créatures intermédiaires, apparaissent dans la Bible hébraïque comme des dieux. L’utilisation de ce terme pour signifier les divinités plurielles a connu une évolution et s’est raréfiée au fil du temps. Cela révèle probablement une intégration graduelle du polythéisme primitif au nouveau monothéisme hébraïque. À ce sujet voir aussi : ZONTA Mauro, “L’angelologia nell’ebraismo antico e medievale”, dans : AGAMBEN Giorgio, COCCIA Emanuele, *Angeli. Ebraismo, Cristianesimo, Islam*, Vicence : Neri Pozza Editore, 2009, p. 14-56.

angéologique. L'argumentation de Thomas, que nous explorerons plus loin, vient d'après moi clore une partie du débat. À l'époque de Platon, il existait également une ambiguïté autour de ces créatures - qui se prolongea chez les théologiens - qui étaient considérées par les aèdes, à tort d'après Platon, comme des dieux.

1.3 Le *daimon* platonicien : gardien universel et individuel

Le *daimon* platonicien connaît, comme les anges du troisième ordre, diverses fonctions qui diffèrent par leur universalité. Dans le *Phédon*, le *Timée*, la *République* et l'*Apologie à Socrate*, il prend la forme d'un gardien tout en conservant sa position d'intermédiaire. On peut distinguer deux formes de *daimones* qui se rattachent plus proprement à l'individu : le *daimon* de Socrate et le *daimon-voûς*. Dans le *Banquet* et l'*Épinomis*, nous rencontrons plutôt un *daimon-μεταξύ*, à savoir un *daimon* intermédiaire entre le divin et l'homme, sans être attaché à ce dernier de manière individuelle. Ces *daimones* sont souvent individualisés et portent un nom, c'est le cas d'Éros dans le *Banquet*, qui est défini par Diotime comme un *daimon* et non pas comme un dieu, car les dieux sont séparés, sans contact avec les hommes.

1.3.1 *Daimon* gardien

Dans le *Phédon*, le *daimon* a un rôle de psychopompe, il est chargé d'amener le défunt à Hadès, pour effectuer son jugement dernier : "On dit en effet qu'après la mort, le démon que le sort a attaché à chaque homme durant sa vie se met en devoir de le conduire dans un lieu où les morts sont rassemblés pour subir leur jugement (...) ⁶⁸". Chez les chrétiens, dès les premiers siècles, l'Archange Michel était le conducteur des âmes et le juge lors de la psychostasie. Il semblerait qu'il n'ait pas été le seul ange portant la charge de cette tâche, Gabriel et la milice des anges entière semblaient la partager aussi d'après les Écritures ⁶⁹. Comme le montre cette citation d'Origène, c'est l'ange-gardien qui effectuait la tâche de psychopompe : "Au moment de la mort, l'ange gardien, le psychopompe céleste, recueille l'âme qui quitte le corps" ⁷⁰. Il y a dans la citation du *Phédon*, et dans la citation d'Origène, l'idée qu'un être intermédiaire est attiré à l'homme sous la forme d'un *daimon* pour le

⁶⁸ PLATON, *Phédon*, LVII, traduit par Émile Chambry, Paris : Garnier-Flammarion, 2016.

⁶⁹ MAURY Alfred, "Des divinités et des génies psychopompes dans l'antiquité et au moyen âge", dans : *Revue Archéologique*, Vol. 1, No. 2, 1844, p. 507.

⁷⁰ ORIGÈNE, *Comm. in lo.* XIX, 4.

premier, et d'un ange-gardien pour le second⁷¹. Nous pourrions dire que cette analogie est accidentelle, car la thématique du psychopompe est propre à tous les peuples⁷², mais nous ne doutons pas qu'Origène ait eu connaissance de la daïmonologie grecque, à l'époque où Plotin commentait encore les écrits de Platon sur le *daimon* de Socrate.

Lorsque l'on parle de *daimon-gardien*, on trouve chez Platon deux acceptions : le *daimon* personnel de Socrate et le *daimon-voûç*. Le *daimon* personnel est une sorte de guide intérieur - également traduit par génie intérieur - que l'on retrouve principalement dans *l'Apologie de Socrate*⁷³, le *Timée*⁷⁴ et *La République*⁷⁵.

(...) Cela tient à ce que vous m'avez souvent et partout entendu dire, qu'un signe divin et démoniaque se manifeste à moi, ce dont Méléto a fait par dérision un de ses chefs d'accusation. Cela a commencé dès mon enfance ; c'est une sorte de voix qui, lorsqu'elle se fait entendre, me détourne toujours de ce que je me propose de faire, mais ne m'y pousse jamais⁷⁶.

Ainsi, le *daimon* de Socrate le détourne de certains actes qui pourraient le nuire et se présente à lui depuis son enfance sous la forme d'une voix intérieure d'origine divine⁷⁷. Nous remarquons, que comme pour l'ange-gardien, le *daimon* ne peut forcer Socrate à agir ou penser d'une certaine manière. Ce que le christianisme et le platonisme ont en commun est l'idée du rôle nécessaire de la volonté de l'homme dans son propre salut⁷⁸, mais aussi dans son propre péché⁷⁹. On retrouve cette idée chez Plotin dans les *Ennéades* : "Platon dit avec vérité que "nous choisissons notre démon" : car, par le genre de vie que nous préférons, nous choisissons le démon qui préside à notre vie."⁸⁰ Effectivement, Platon indique dans

⁷¹ Nous devons noter ici une contradiction chez Platon. Dans le *Phédon*, le *daimon* est attribué à l'homme, alors que dans la *République*, c'est l'âme humaine qui choisit son *daimon*. À ce sujet voir : FRIEDLÄNDER Paul, *Platon*, Tome 1, Berlin : De Gruyter, 1964, p. 40-41.

⁷² MAURY, 1844.

⁷³ PLATON, *Apologie de Socrate*, 40 a-b, traduit par Bernard Piettre et Renée Piettre, Paris : Le Livre de poche, 2017.

⁷⁴ PLATON, *Timée*, 90b-c, traduit par Luc Brisson, Paris : Garnier-Flammarion, 2017.

⁷⁵ PLATON, 489d, 617d-e, *La République*, traduit par Robert Baccou, Paris : Garnier-Flammarion, 1966.

⁷⁶ *Apologie de Socrate*, II, 19.

⁷⁷ *Apologie de Socrate*, 31d.

⁷⁸ À ce sujet : HADOT Pierre, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris : Gallimard, 1997, p. 27-28.

⁷⁹ À ce sujet : HOFFMANN Tobias, *Free Will and the Rebel Angels in Medieval Philosophy*, Cambridge : Cambridge University Press, 2020. Voir aussi : "Le bon ange ramène l'homme à Dieu, non pas en mouvant directement la volonté, mais à la manière de celui qui persuade. Et c'est ainsi également que le diable incline au péché". *Du Mal*, q. III, art. 3, traduit par Martin Kuolt, Paris : L'Harmattan, 2009.

⁸⁰ PLOTIN, *Ennéades*, III, 4, 3, traduit par M.-N. Bouillet, Paris : Hachette, 1857.

République que chaque homme choisit son *daimon* et que “la responsabilité appartient à celui qui choisit, Dieu n'est point responsable”⁸¹.

Le *daimon-voûς*, quant à lui, est assimilé à la partie divine supérieure de l'âme⁸², il est évoqué comme une puissance de l'âme qu'il faut honorer par des actions justes.

De l'espèce d'âme qui a la plus haute autorité en nous, voici l'idée qu'il faut s'en faire : c'est que Dieu nous l'a donnée comme un génie (*δαίμονα*), et c'est le principe que nous avons dit logé au sommet de notre corps, et qui nous élève de la terre vers notre parenté céleste, car nous sommes une plante du ciel, non de la terre, nous pouvons l'affirmer en toute vérité⁸³.

Dans le stoïcisme romain, particulièrement chez Marc-Aurèle, le *daimon-voûς* et le *daimon* personnel semblent se confondre davantage ; *noûs* - ou le principe directeur associée à la partie la plus élevée de l'âme appelé *hégemonikon*- et *daimon* intérieur sont synonymes⁸⁴. Depuis Platon déjà, la conjonction du *noûs*, à savoir la raison, avec le *daimon*, intermédiaire entre les dieux et les hommes, reflétait une forme de “raison transcendante” comme l'indique Bertier⁸⁵. Il est difficile d'indiquer dans quelle mesure le *daimon-noûs* est différent du *daimon* de Socrate. Je remarque que le mot grec *δαίμων* se retrouve en français, tantôt traduit par démon, tantôt par génie et parfois au sein d'un même texte par un même traducteur⁸⁶. Cela est probablement une réminiscence du *genius* romain, également créature divine, forme d'alter ego gardant les hommes de manière individuelle dès la naissance. Je remarque cependant que le terme “génie”, chez les traducteurs, est souvent utilisé lorsque le texte traite du *daimon* gardien, conseiller et accompagnateur. Le terme *daimon* est préféré lorsque la créature est externe, détachée d'un individu particulier et dont le rôle est plutôt celui d'intercesseur ; c'est un *daimon-μεταξύ*. Cette manière de traduire renforce l'idée qu'il s'agit de deux créatures différentes, ce qui n'est pas le cas ; à la manière des anges, ils possèdent des fonctions différentes sans que leur nature doive aussi différer.

⁸¹ *République*, X, 617d-e.

⁸² *Timée*, 90a-c.

⁸³ *Timée*, 90a.

⁸⁴ À ce sujet voir aussi : “Le rôle du corps dans l'anthropologie platonicienne”, dans Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie, Herder & Co, 1970, p. 428–430.

⁸⁵ BERTIER Janine, “Aspects philosophiques de la démonologie antique”, dans : MILNER Max, *Entretiens sur L'homme et le diable*, Acte du congrès au Centre culturel international de Cerisy-la-Salle sur l'homme et le diable, 24 juillet au 3 août 1964, Paris, La Haye : Mouton, 1966, p. 25-50.

⁸⁶ Je pense ici à la traduction de Victor Cousin - qui n'est pas le seul à faire cela - qui traduit tantôt *δαίμων* par démon, tantôt par génie selon le contexte. On peut comparer par exemple *République* III et *République* X.

1.3.2 *Daimon-μεταξύ*

Dans le *Banquet* et l'*Épinomis*, le *daimon* prend le rôle d'intermédiaire (μεταξύ) entre les dieux et les hommes, liant les parties de l'univers entre elles. Dans le *Banquet*, les divers protagonistes du dialogue tentent de définir la nature d'Éros et concluent qu'il n'est pas un dieu, mais un être intermédiaire entre l'homme et le divin, à savoir un *daimon*, dont la fonction est d'accompagner l'homme dans son aspiration vers le Beau et le Bien. Il a ainsi non seulement une fonction d'intermédiaire (μεταξύ), mais également une fonction d'élévation. Il constitue un entremetteur et un messenger, chargé de communiquer aux dieux les prières et les sacrifices, et aux hommes, les prescriptions et les faveurs que tels sacrifices peuvent engendrer⁸⁷.

Le dieu n'entre pas en contact direct avec l'homme ; mais c'est par l'intermédiaire de ce démon, que de toutes les manières possibles les dieux entrent en rapport avec les hommes et communiquent avec eux, à l'état de veille ou dans le sommeil⁸⁸.

Je dois ici relever deux points importants dans cette citation. Premièrement, le *daimon* entre en contact avec l'homme par le songe, ou lors d'un état de veille et il faut comprendre cela de tous les *daimones* qui sont très nombreux. C'est une thématique que l'on retrouve à de nombreuses reprises dans la littérature biblique angéologique⁸⁹. Deuxièmement, les dieux n'ont pas de contact direct avec les hommes. Sans les *daimones*, le monde des hommes et celui des dieux manquerait d'un lien, ils permettent ainsi de maintenir l'harmonie dans l'univers et semblent indispensables. Ce contact avec l'homme est permis du fait de leur nature plus imparfaite, car ils nourrissent, contrairement aux dieux, certaines passions. Nous retrouvons ce constat dans le *Banquet* (202b-202d), lorsque Socrate rapporte la conversation qu'il a eue avec Diotime ; ce dernier l'a convaincu qu'Éros ne pouvait être un dieu, car ce dernier désire certaines choses belles et bonnes tout en étant éternel, les dieux sont certes éternels, mais n'ont pas ce genre de désir, il faut donc qu'il soit un intermédiaire : un *daimon*.

Joseph Souilhé a analysé en profondeur la thématique de l'Éros-μεταξύ dans sa monographie *La Notion Platonicienne d'Intermédiaire dans la Philosophie des Dialogues*. Nous y apprenons que Platon appliquait la notion de μεταξύ à de nombreux domaines (éthique, politique, psychologique, métaphysique) ; les intermédiaires chez Platon ont donc

⁸⁷ PLATON, *Le Banquet*, 202e-203b, traduit par Luc Brisson, Paris : Garnier-Flammarion, 2018.

⁸⁸ *Banquet*, 203a.

⁸⁹ Je pense principalement au songe de Jacob, mais également aux songes de Joseph ou encore de Paul.

mérité une attention toute particulière, car ils permettraient de structurer les niveaux du réel et d'en assurer la cohérence. Comme l'indique très justement Timotin, en choisissant de définir Éros comme un *daimon*, Platon défend une conception philosophique du divin, et de ce fait montre son désaccord avec les traditions religieuses qui dépeignent des dieux anthropomorphiques aux mauvaises mœurs. Il rappelle également un second point : Platon a cherché à se défaire de la croyance en l'existence de mauvais *daimones*, car c'est pour lui l'homme et non Éros qui est responsable des souffrances que peuvent causer l'amour et le désir⁹⁰.

Dans la *République*, Platon chasse effectivement les devins et les "prêtres mendiants"⁹¹ de sa cité idéale, qui assurent avoir reçu des dieux le pouvoir de guérison. Ces derniers se justifient, indique Platon, en ayant recours aux oeuvres de certains poètes dont Homère : "Les dieux eux-mêmes se laissent fléchir : Avec des sacrifices et des prières flatteuses, des libations et la fumée des victimes, on les apaise quand on s'est rendu coupables envers eux"⁹². Nous le verrons dans le prochain chapitre, Augustin critiquera Platon sur ce point, voyant dans sa philosophie une contradiction. Car si dans la *République* il chasse de sa cité idéale les "prêtres mendiants", il affirme dans le *Banquet* que les *daimones* ont parmi leurs pouvoirs tout ce qui a trait à la divination et la magie⁹³. Je précise qu'il n'y a sûrement pas là une pure contradiction, mais qu'il faut penser que Platon accusait ici l'exercice d'une pratique privée sans lien avec les cultes reconnus par la cité⁹⁴.

Dans cet exposé des fonctions des *daimones* platoniciens, plusieurs choses se sont révélées intéressantes et inclinent à voir dans la daïmonologie platonicienne, une source d'inspiration pour l'angélologie chrétienne. Afin de comprendre pourquoi l'angélologie chrétienne a choisi de considérer les *daimones* comme des démons et non comme des anges, il faut étudier les différences plutôt que les similitudes entre les deux créatures. Même si les fonctions sont similaires, la critique des théologiens va se concentrer sur des questions de nature. Il me faut donc à présent étudier les sources chrétiennes qui confrontent les *daimones* et qui ont influencé Thomas. Dans sa *SG*, Thomas mentionne la critique augustinienne des

⁹⁰ TIMOTIN, 2012, p. 48.

⁹¹ *République*, I, 364b-365a.

⁹² *République*, I, 364d-e.

⁹³ *Banquet*, 202e. Sur la contradiction de Platon soulignée par Augustin voir : SAUDELLI Lucia, "« Dieu » ou « démon » de Socrate ? Augustin contre Apulée", dans : *Revue d'Études augustiniennes et patristiques*, Vol. 60, 2014, p. 67-90.

⁹⁴ TIMOTIN, 2012, p. 49.

daimones tels que définis par Apulée dans son *De Deo Socratis*. Je ne trouve par contre pas de matériel à étudier chez Denys qui n'aborde pas le sujet directement. Cette étude permettra de mieux comprendre pourquoi la notion grecque δαίμων a été utilisée pour signifier les anges déchus, et non les anges gardiens, qui partagent pourtant des fonctions communes.

1.4 Augustin et Apulée : “Du Dieu de Socrate” au “Du Démon de Socrate”

Augustin prend position contre les *daimones* dans le Livre VIII du *De civitate Dei*. Dès le chapitre XVI, il entreprend une critique du *De Deo Socratis* qui se prolonge jusqu'au chapitre XVIII. Il s'oppose à Apulée et à sa croyance en la médiation des démons entre les dieux et les hommes. Il réfute plus particulièrement les cultes qui leur sont voués⁹⁵. Ce qui m'interpelle au premier abord, est qu'Augustin a su vanter les mérites du platonisme, le décrivant comme supérieur aux autres philosophies, car proche de la pensée chrétienne⁹⁶, mais a également su critiquer les aspects en désaccord avec la foi⁹⁷ sans nier pour autant les rapprochements subsistants. Pourquoi ne pourrait-il pas en faire autant avec les *daimones* platoniciens, qu'il semble rejeter entièrement, alors que leurs fonctions semblent si similaires? Celse s'est posé la question en 178 dans son *Discours Véritable* qui amorçait la dispute entre les *daimones* et les anges. D'après lui, ces derniers ne sont nullement différents des premiers⁹⁸ et partagent avec eux des fonctions similaires sous l'autorité d'un même Dieu ; les miracles que Jésus fait sont permis par les démons, il est donc insensé de les chasser⁹⁹. Qui plus est ils sont les gardiens des biens utiles aux hommes, ainsi leur rendre un culte

⁹⁵ “Et cette troupe de dieux ne suffit pas encore à leurs déplorables adorateurs, à cette pauvre âme humaine qui dédaigne les chastes embrassements du seul et vrai Dieu pour se prostituer à la foule des démons!”. *La Cité de Dieu*, IV, 8.

⁹⁶ “Ainsi, de tous les philosophes quels qu'ils soient, qui ont reconnu dans le Dieu suprême et véritable l'auteur des choses créées, la lumière de nos connaissances, le bien ou tendent nos actions : celui qui est pour nous le principe de la nature, la vérité de la doctrine, la félicité de la vie ; soit qu'on les appelle plus commodément Platoniciens ou qu'on donne à leur école n'importe quel nom ; [...] tous nous les plaçons au-dessus des autres et nous déclarons qu'ils sont plus près de nous”. *La Cité de Dieu* VIII, 8, 9.

⁹⁷ Dans *La Cité de Dieu* (VIII, 13), Augustin indique que la supériorité de leur doctrine réside dans leur mise en place d'un Dieu créateur. Cependant, indique Augustin, cela n'a pas empêché Platon, ou d'autres néoplatoniciens tels que Jamblique, Plotin et Porphyre, d'adorer plusieurs dieux.

⁹⁸ “Donc, ô Juifs et Chrétiens, nul Dieu ni fils de Dieu n'est descendu ni ne descendra jamais ici-bas. Voulez-vous dire que ce sont des envoyés de Dieu ? Mais que sont-ils à votre gré ? Des dieux ou quelque autre chose ? Je vous entends, c'est quelque autre chose, à savoir, des démons. Des envoyés de Dieu sur la terre chargés de faire du bien aux hommes, que pourrait-ce être sinon des démons?” CELSE, *Discours véritable*, II, traduit par B. Aubé, Genève : Arbre d'or, 2007.

⁹⁹ FICK Nicole, “Saint Augustin pourfendeur des démons païens, ou La critique de la démonologie d'Apulée, *De Civit. Dei*, VIII, 14-22”, Dans : *Discours religieux dans l'Antiquité. Actes du colloque de Besançon*, 27-28 janvier 1995, Besançon : Université de Franche-Comté, 1995, p. 191.

permet de s'en attirer leurs faveurs¹⁰⁰. Origène, par la suite, rédigera *Contre Celse* (c. 248) et s'attachera à répondre aux attaques du philosophe romain. Ce que montrent ces premiers écrits, celui d'Augustin compris, est que la critique se base sur l'autorité de l'Écriture, sans pour autant offrir une argumentation philosophique. J'estime que Thomas d'Aquin est peut-être le premier à offrir une réelle argumentation sur la base de principes aristotéliens dans la *SG*.

Dans *De Deo Socratis*, Apulée traite des différentes espèces de *daimones* - bien qu'il utilise le terme latin *daemon* il ne parle pas ici d'anges déchus - chez les philosophes et plus particulièrement celle du *daimon* de Socrate. Nous avons vu que les *daimones* étaient considérés comme des intermédiaires entre le divin et les hommes par les platoniciens, c'est ce que rapporte fidèlement Apulée :

Non, vous répondra Platon par ma bouche, non, les dieux ne sont pas tellement distincts et séparés des hommes, qu'ils ne puissent entendre nos vœux. Ils sont, il est vrai, étrangers au contact, mais non au soin des choses humaines. Il y a des divinités intermédiaires qui habitent entre les hauteurs du ciel et l'élément terrestre, dans ce milieu qu'occupe l'air, et qui transmettent aux dieux nos désirs et les mérites de nos actions : les Grecs les appellent démons¹⁰¹.

Apulée fait un exposé de la daïmonologie platonicienne en traitant de leur place dans le cosmos, de leurs fonctions et de leurs modalités d'apparition. Il distingue les différentes formes de *daimones* : le premier fait référence aux Lares et aux Mânes et les *daimones* indépendants du corps, jugés supérieurs par Apulée, qui sont de deux types : le *daimon* intermédiaire qui agit comme messenger entre les hommes et le divin et le *daimon* gardien qui est tantôt envisagé comme un conseiller, tantôt comme une partie de l'âme. Je ne m'arrêterai pas sur les premiers qui sont apparentés aux génies dans la religion romaine et associés au culte familial.

Il me faut relever, à la suite d'Augustin, qu'Apulée s'applique à définir les *daimones* comme des intermédiaires entre les hommes et les dieux inférieurs, mais qu'il intitule son traité "Du Dieu" de Socrate et non "Du daimon" de Socrate. Augustin le lui reprochera effectivement dans la *Cité de Dieu*, car d'après lui si le titre avait comporté le terme "daimon" on l'aurait mal jugé a priori étant donné l'opinion défavorable générale à leur sujet.

¹⁰⁰ CELSE, *Discours véritable*, IV, traduit par B. Aubé, Genève : Arbre d'or, 2007.

¹⁰¹ APULÉE, *Traité du Dieu de Socrate*, §6, traduit par Jean Beaujeu, dans : *Opuscules Philosophiques et Fragments*, Paris : Les Belles-Lettres, 1973.

Il est intéressant qu'il ait relevé ce point de détail, mais il est un peu plus décevant de constater qu'il ne le développe pas¹⁰².

Or il a préféré placer cette expression dans l'exposé lui-même plutôt que dans le titre du livre. Ainsi, en effet, par une saine doctrine qui a brillé sur les affaires humaines, tous ou presque tous abhorrent le nom des démons, si bien que quiconque lirait le titre du livre "Du démon de Socrate", avant de lire l'exposé d'Apulée, où l'on garantit la valeur des démons, penserait que ce grand homme n'avait rien de sain¹⁰³.

Ici, Augustin a pu vouloir dire deux choses : soit que les *daimones* païens ont une mauvaise réputation, par leurs liens aux cultes et aux déviances signalées par Platon, soit que les *daimones* ont une mauvaise réputation depuis que le christianisme les a assimilés aux anges déchus. Il est peut-être plus probable qu'il s'agisse de la deuxième option, car Augustin indique que cette haine envers les démons vient d'"une saine doctrine qui a brillé sur les affaires humaines". Cependant l'autre option n'est pas à écarter, car Augustin indique que le *daimon* tel que décrit par Apulée ne nous permet pas de penser qu'il puisse exister de bons *daimones* à cause, notamment, de leur passibilité - c'est-à-dire leur capacité d'éprouver du plaisir ou du déplaisir. Il est vrai que le *daimon* païen est enraciné dans un système de pensée qui semble remettre en cause non seulement la Providence divine, mais également son unicité à travers leur enracinement dans une théologie comprenant une pluralité de dieux. Les *daimones* semblent avoir une volonté propre et leurs actes ne semblent pas toujours être directement dictés par les dieux dans la littérature grecque. Qui plus est, il était commun de considérer l'existence de mauvais *daimones*, agissant comme des esprits vengeurs et malfaisants ou comme des divinités responsables de l'infortune et de la fortune ce qui mena l'homme à leur vouer des cultes différents afin de s'en attirer les bonnes grâces. C'est assurément l'effet de l'emploi de la notion dans la littérature grecque - qui avant les pythagoriciens et Platon n'était encadrée par aucune définition philosophique - qui a véhiculé cette idée d'esprits imprévisibles agissant sur la destinée des hommes¹⁰⁴.

Augustin fonde donc sa critique principale sur la "passibilité" des *daimones* et exprime cette opinion dans deux chapitres intitulés : "Les passion qui agitent l'âme des démons les rendent indignes de notre culte" et "L'indignité morale des démons les rend

¹⁰² À ce sujet voir : SAUDELLI Lucia, "«Dieu » ou « démon » de Socrate ? Augustin contre Apulée", dans : *Revue d'Études augustiniennes et patristiques*, Vol. 60, 2014, p. 67-90.

¹⁰³ AUGUSTIN, *La Cité de Dieu* VIII, 14.

¹⁰⁴ Voir : TIMOTIN, 2012, p. 13-36.

incapables d'être médiateur entre les dieux et nous"¹⁰⁵. Les *daimones*, explique Apulée, sont des substances corporelles, bien qu'invisibles, soumis, comme l'homme, aux sentiments liés à cette condition.

On peut les définir ainsi : les démons sont des êtres animés, raisonnables et sensibles, dont le corps est aérien et la vie éternelle : de ces cinq attributs, les trois premiers leur sont communs avec les hommes, le quatrième leur est propre; ils partagent le dernier avec les dieux immortels, dont ils ne diffèrent que par la sensibilité. Je les appelle sensibles, non sans raison, puisque leur âme est soumise aux mêmes agitations que la nôtre¹⁰⁶.

C'est une thématique expliquée par Platon dans le *Banquet* (202b-202d) : Éros ne peut être un dieu, car il désire certaines choses belles et bonnes et pourtant il n'est pas mortel, il faut donc qu'il soit une créature intermédiaire, un *daimon*. Mais nous pourrions rétorquer à Augustin que cette passibilité n'est pas étrangère aux anges déchus non plus, qui ont désobéi et se sont rebellés. Cette différence en est-elle vraiment une ? Car si certains théologiens ont voulu théoriser sur l'impeccabilité des anges, ils durent aussi souvent réviser leur doctrine face au cas des anges déchus. C'est le cas de Grégoire de Nazianze et de Grégoire de Nysse. Le dernier séparait le monde des anges et celui des hommes en caractérisant le premier par son absence de mal, mais il dut réviser sa position dans son *Discours Catéchétique* et affirmer que : "tout esprit créé, du fait qu'il est créé, est muable et donc peut se détourner du bien"¹⁰⁷. Pourtant, il semble propre aux êtres dotés d'un corps d'avoir des émotions et non aux substances incorporelles. Thomas indique dans son *Traité du Mal* et dans la *SG*, "rien ne s'incline vers le mal, si ce n'est accidentellement"¹⁰⁸, ainsi les démons ne peuvent pas être mauvais par nature, mais bien par volonté¹⁰⁹.

Dans les Écritures, il semble aller de soi que l'ange a une vie affective, car les Séraphins par exemple ont l'amour pour qualité principale. Cependant, cet amour est un acte de volonté qui relève de la partie intellectuelle contrairement aux passions appartenant à la

¹⁰⁵ AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, II, 17-18.

¹⁰⁶ APULÉE, *Du Dieu de Socrate*, §13.

¹⁰⁷ DANIELLOU Jean, "Grégoire de Nysse et le néo-platonisme de l'école d'Athènes", dans : *Revue des Études Grecques*, Vol. 80, No. 379/383, 1967, p. 398.

¹⁰⁸ *SG*, III, 107.

¹⁰⁹ Comme Thomas l'explique dans la question III, article 2 du *De Malo*, la nature ne peut être modifiée par le péché, mais le péché représente tout de même un obstacle, de la même manière que le froid "corrompt" le chaud. C'est donc en se tournant vers le contraire du bien, que la créature diminue sa disposition naturelle au bien de la grâce : "Or on a dit plus haut que la diminution de cette aptitude se produit par l'apport du contraire, c'est-à-dire lorsque la créature raisonnable se détourne de Dieu en se tournant vers son contraire". *Du Mal*, q. II, art. 12. Ainsi, nous comprenons que seule la volonté peut être responsable de ce détournement du bien.

partie sensible de l'âme : "ainsi aimer, c'est vouloir du bien à quelqu'un"¹¹⁰. Mais ces derniers sont dans l'incapacité de pécher, contrairement aux anges rebelles qui une fois qu'ils ont chuté, demeurent dans le mal : "il faut tenir fermement, selon la foi catholique, que la volonté des bons anges est confirmée dans le bien, tandis que la volonté des démons est devenue obstinée dans le mal"¹¹¹. C'est là peut-être une différence majeure ayant influencé les théologiens chrétiens dans leur rejet des *daimones*. Cependant, Platon a voulu se défaire de cette image de *daimones* imprévisibles comme vu précédemment¹¹², ce qui semble avoir été ignoré par Augustin¹¹³.

1.4.1 Anges et *daimones* chez Augustin

Je suggère que, bien qu'Augustin ne l'aborde pas directement, le rejet de l'analogie entre le *daimon* et l'ange est en arrière-plan de sa critique des *daimones*. Le chapitre V, qui précède sa critique des passions chez ces créatures païennes, porte sur les passions dans l'Écriture, il y oppose l'ange et l'homme¹¹⁴ refusant d'attribuer aux anges "l'infirmité de nos passions". Le chapitre VI ouvre sa critique du traité d'Apulée et commence par cette phrase : "Laissons de côté pour le moment la question des saints anges et voyons comment, selon les platoniciens, ces démons (*daemones*), situés dans l'entre-deux qui sépare les dieux des hommes, flottent au gré de ces passions bouillonnantes"¹¹⁵. Cela ne semble pas être un hasard, Augustin aborde la question des passions dans l'Écriture et montre qu'elles sont étrangères à l'ange et à dieu puis aborde la question des *daimones*, exposant dès la première phrase leur fonction d'intermédiaire - qui est également celle des anges - comme pour que la ressemblance et la dissemblance entre ces deux créatures soient simultanément montrées. La suggestion semble être la suivante : "comment les *daimones* pourraient-ils ressembler aux anges, s'ils sont mus par des passions, alors que les anges en sont dépourvus ?".

¹¹⁰ *ST*, I, 59, art. 4.

¹¹¹ *ST*, I, 64, art. 2.

¹¹² Voir chapitre 1.3.2.

¹¹³ "Et d'ailleurs, entre tous ces dieux de l'un et de l'autre sexe, s'ils ont un sexe, doit-on croire qu'il y en ait d'autres que de bons? Platon ne le permet pas, ni les autres philosophes, ni les sages qui ont gouverné les peuples. Comment donc la déesse Fortune est-elle tantôt bonne et tantôt mauvaise? Mauvaise, cesse-t-elle d'être déesse, se change-t-elle soudain en un perfide démon ?" *La Cité de Dieu*, IV, 18.

¹¹⁴ "Alors que les saints anges punissent sans colère ceux que l'éternelle loi divine leur livre pour être punis, alors qu'ils assistent les misérables sans que cette misère éveille leur compassion, alors qu'ils secourent sans aucune frayeur ceux qu'ils aiment et qui sont en péril. Et pourtant dans l'usage courant on emploie même à leur propos les mots qui désignent ces diverses affections, mais à cause de l'analogie de leurs actes avec les nôtres, non pour leur attribuer l'infirmité de nos passions (...)" *La Cité de Dieu*, II, 5.

¹¹⁵ *La Cité de Dieu*, II, 6.

Qu'est-il donc en eux qui soit libre, pleinement capable de sagesse, susceptible de les rendre agréable aux dieux et utiles aux hommes à qui ils proposeraient le modèle du bien, puisque leur esprit opprimé, subjugué par les passions vicieuses, emploie tout ce que la nature lui a donné de raison à tromper, à séduire, d'autant plus ardent à l'oeuvre que l'avidité de nuire le domine davantage ?¹¹⁶

Augustin indique, que si les anges sont un modèle pour les hommes, les *daimones* ne peuvent l'être en raison de leur imperfection; leurs actions ne sont pas conformes à la justice, mais simplement liées à des partis-pris¹¹⁷. D'après lui, les *daimones* n'ont pas dans leur nature, des caractéristiques qui leur permettraient de se distinguer d'êtres mauvais, car ils sont des êtres sensibles sujets aux passions et en cela ne sont pas différents de nous. Il ajoute encore, que leur ressemblance avec les dieux se fait à travers leur corps éternel et leur ressemblance avec les hommes se fait par leur âme "vicieuse", ils sont ainsi dans une position illogique d'après Augustin, car c'est par leur corps (qui est immortel) qu'on juge inférieur à l'âme qu'ils se rattachent aux dieux "bienheureux", et c'est par leur âme jugée supérieure qu'ils se rattachent aux hommes "malheureux".

Ce qui est plus surprenant, c'est qu'Augustin utilise la même définition pour les démons chrétiens et les *daimones* platoniciens. D'après le théologien, les anges déchus ont été précipités dans "les plus basses parties du monde"¹¹⁸, ils sont déchus de la région astrale où ils "résidaient" pour atterrir dans la région aérienne¹¹⁹. Ce que dit Augustin dans son *De la Genèse au Sens littéral*, c'est que les démons sont composés de l'élément aérien, un élément certes supérieur aux autres, mais inférieur¹²⁰ à la nature céleste des anges¹²¹. Jean Pépin traite de l'influence des *daimones* platoniciens sur les démons chrétiens, plus particulièrement chez Augustin, dans sa conférence intitulée : "Influences païennes sur l'angéologie et la démonologie de Saint Augustin". D'après lui, cette attribution d'un corps aérien aux démons

¹¹⁶ *La Cité de Dieu*, II, 6.

¹¹⁷ Par exemple, certaines villes, mais également certains personnages, ont la protection de certains *daimones*, notamment dans la guerre de Troie où les Grecs sont protégés par Athéna et les Troyens par Apollon et Poséidon.

¹¹⁸ *La Cité de Dieu*, XI, 28.

¹¹⁹ Au sujet des anges déchus et des théories autour de la nature des démons, voir : BOUREAU Alain, "Effacement ou affaïssement : la nature déprimée des démons après leur chute" dans : *Adam, la nature humaine, avant et après : Epistémologie de la Chute*, Paris : Éditions de la Sorbonne, 2016.

¹²⁰ AUGUSTIN, *De la Genèse au Sens littéral*, III, X, 14, traduit par P. Agaësse et A. Solignac, Paris : Desclée de Brouwer, 1972.

¹²¹ "Si ces anges prévaricateurs avaient, avant leur prévarication, un corps céleste, il n'est pas étonnant qu'à titre de châtement ce corps ait été transmué en corps aérien, en sorte qu'ils puissent désormais subir les atteintes du feu, élément d'une nature supérieure à celle de l'air". *Ibid.*, III, X, 15.

serait le fruit d’”emprunts latents ou de réminiscences inconscientes”¹²² qui s’expriment à travers l’habitat des démons, leur divination et leur action sur les hommes. D’après moi, il nous faut plutôt estimer qu’ils sont le fruit d’une réinterprétation et d’une intégration à la lumière des dogmes chrétiens, car comme Pépin l’indique¹²³, Augustin signale que cette conception tient, en partie, des théories antiques : “Je n’ignore pas que certains philosophes ont attribué à chaque élément ses êtres vivants propres”¹²⁴ ; quant à l’identité de l’auteur qui aurait pu l’influencer, il est difficile de déterminer de qui il s’agit entre Varron, Platon ou encore Porphyre indique Pépin¹²⁵.

1.5 Thomas d’Aquin et le *daimon* platonicien

1.5.1 *Daimones* et démon : *Somme contre les Gentils*

La thématique de l’ange protecteur n’est pas directement thomasienne mais a connu une certaine stabilité dans la doctrine chrétienne¹²⁶. À chaque homme Dieu assigne un ange pour le conduire jusqu’à la béatitude. Dans le *Psaume* (91,11) il est dit : “Il a ordonné à ses anges de te garder en toutes tes voies” et dans *l’Évangile selon Matthieu* (Matthieu 18) nous lisons aussi : “Gardez-vous de mépriser un seul de ces petits, car, je vous le dis, leurs anges dans les cieux voient sans cesse la face de mon Père qui est aux cieux”¹²⁷. Quant à Thomas, il traite des anges gardiens dans la *ST* (I, 113), après avoir traité de l’action des anges sur les hommes et de leurs missions de manière plus globale. Pour ce qui est des démons chrétiens, Thomas les dissocie plus fermement des *daimones* platoniciens qu’Augustin, puisque d’après lui, ils ne changent pas de nature corporelle après avoir déchu. Les démons ne sont pas composés de l’élément de l’air, cela est d’ailleurs pour lui, nous le verrons, ontologiquement impossible. Pour ce qui est des *daimones*, nous trouverons l’opinion de Thomas dans la *SG* (III, 76) où il démontre l’erreur des platoniciens quant à leur nature, ainsi que, dans une

¹²² PÉPIN Jean, “Influences païennes sur l’angéologie et la démonologie de Saint Augustin”, dans : MILNER Max, *Entretiens sur L’homme et le diable*, Acte du congrès au Centre culturel international de Cerisy-la-Salle sur l’homme et le diable, 24 juillet au 3 août 1964, Paris, La Haye : Mouton, 1966, p. 51.

¹²³ *Ibid.*, p. 52.

¹²⁴ *De la Genèse au Sens littéral*, III, 9.

¹²⁵ PÉPIN, 1964, p. 52-53.

¹²⁶ DANÉLOU Jean, *Les Anges et leur Mission*, Paris : Desclée, 1996, p. 103.

¹²⁷ Pour Denys et Thomas, les anges qui “voient” directement Dieu sont les plus élevés dans la hiérarchie angélique alors que les anges préposés aux choses humaines tout en bas de la hiérarchie n’en ont qu’une connaissance indirecte et amoindrie. Il y a cependant, dans Matthieu 18, l’idée très ancienne que les hommes sont gardés par les anges.

moindre mesure, dans la *ST* (I,115,5)¹²⁸, où est citée l'opinion platonicienne parmi les conceptions erronées au sujet des démons. Thomas avait connaissance de la daïmonologie platonicienne, dans la *SG* il traite de la Providence et fait référence à la tripartition du ciel - incluant les daimones païens - telle que présentée dans *l'Épinomis*.

La première, celle du Dieu souverain qui a pour objet premier et principal les essences, c'est-à-dire tous les êtres spirituels et intelligibles, et qui par conséquent s'étend au monde entier par les genres et les espèces et ces causes universelles que sont les corps célestes. - La deuxième qui pourvoit à chacun des animaux et des plantes et des autres êtres, soumis à la génération et à la corruption, sous cet aspect même de la génération, de la corruption et des autres changements. Platon attribue cette providence aux dieux qui parcourent le ciel. Aristote attribue la causalité de ceux-ci au cercle oblique¹²⁹. - La troisième providence a comme champ ce qui se rapporte à la vie humaine. Il l'attribue à quelques démons résidant sur terre qui, d'après lui, sont les gardiens des actions humaines.¹³⁰

Il ajoute ensuite que la seconde et la troisième de ces providences dépendent de la première et qu'en cela Platon est en accord avec la foi chrétienne. Cependant, il entre en désaccord avec ce dernier concernant la providence de Dieu, qui chez le philosophe est totalement ignorante des individus singuliers. C'est un reproche que Augustin a également fait à Platon. Toutes les providences qui sont en dessous de celle de Dieu, dit Thomas, sont fixées par lui, et l'exécution des effets revient aux providences inférieures qui leur sont proportionnées¹³¹, mais Dieu n'ignore pas les singuliers¹³². La question des *daimones* n'est pas abordée directement comme Augustin a pu le faire - ce dernier y a consacré neuf chapitres dans sa *Cité de Dieu* - car c'est la thématique de la Providence qui est centrale dans ce livre troisième.

C'est dans le Livre II, à la question "Seul le corps humain a pour forme une substance séparée", que Thomas déploie sa critique principale. Il s'accorde avec Augustin et rejette Apulée et les *daimones* platoniciens : "Ainsi est exclue l'opinion d'Apulée et de certains Platoniciens, pour qui *les démons (daemonia) étaient des animaux formés d'un corps aérien,*

¹²⁸ Je précise que Thomas traite des démons de manière générale et mentionne ceux d'Apulée comme l'une des opinions erronées à ce sujet.

¹²⁹ Le cercle oblique ou écliptique désigne chez Aristote la trajectoire du soleil qui, selon sa proximité avec nous ou son éloignement, produit ou détruit les choses.

¹³⁰ *SG*, III, 76.

¹³¹ *SG*, III, 77.

¹³² A ce sujet, voir : DURAND Emmanuel, "La providence du salut selon Thomas d'Aquin. Un bénéfice théologique de la métaphysique des singuliers", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Vol. 96, No. 3, 2012, p. 481-484.

*raisonnables quant à l'esprit, passifs quant à l'âme, éternels quant au temps.*¹³³ Avant de conclure de la sorte, Thomas cherche à savoir si seul le corps humain a pour forme une substance intellectuelle (l'âme) ou si d'autres corps présentent cette union¹³⁴. Il conclura que seul le corps humain présente cette union.

Dans la *SG*, je constate une approche très différente de celle d'Augustin ; Thomas souhaite apporter un poids plus philosophique à la réfutation initiée par son prédécesseur et ne parle plus d'anges, mais de substances intellectuelles. Cette question 90 de la *SG* fait partie d'une interrogation plus large sur la nature des êtres créés. Elle prend place dans le livre II, qui s'ouvre sur un préambule justifiant l'importance de l'étude de la création au regard de la foi, car elle permet de réfuter certaines erreurs au sujet de Dieu. Ce préambule se termine par une comparaison entre le philosophe et le théologien, qui lorsqu'ils s'intéressent à la création et à ses créatures, adoptent deux points de vue différents. Il semble que ce qui y est dit conforte notre hypothèse de départ concernant deux angéologies, l'une théologique et l'autre philosophique, s'exprimant à travers deux vocabulaires différents.

Le philosophe considère en elles [les créatures] ce qui leur appartient selon leur nature propre: par exemple, la propriété qu'a le feu de s'élever. Le théologien ne voit en elles que ce qui leur convient en tant précisément qu'elles se rapportent à Dieu, comme d'avoir été créées par lui, de lui être soumises, et autres choses semblables¹³⁵.

Thomas indique donc qu'il existe deux regards, le philosophe qui observe le feu établira qu'il a la propriété de s'élever, peut-être définira-t-il également que son lieu naturel est ainsi quelque part dans les cieux, mais chez théologien le feu sera par contre envisagé comme un symbole de l'élévation divine. Les propriétés des choses sont regardées par le théologien avec moins d'attention, car le croyant argumente "à partir de la cause première" là où le philosophe argumente "à partir des causes propres des choses". C'est pour Thomas la science théologique qui est la plus parfaite, car pour les théologiens c'est évidemment Dieu qu'il faut considérer en premier. C'est pourquoi, dit Thomas, le premier livre est consacré à Dieu et le deuxième aux créatures, car il fallait que cet ordre demeure¹³⁶.

¹³³ *SG*, II, 90.

¹³⁴ Partisan de l'hylémorphisme aristotélien, Thomas indique que l'homme est un composé d'âme et de corps. Cependant, c'est la forme qui vient actualiser la matière et permettre l'unité du composé ; elle en reste le principe. L'âme humaine est ainsi particulière, elle est la seule à posséder l'intellection.

¹³⁵ *SG*, II, 4.

¹³⁶ "Cette dernière doctrine est donc plus parfaite que la philosophie, de par sa ressemblance plus grande avec la science divine, puisque Dieu se connaît d'abord lui-même et voit en lui-même tout le reste. Conformément à cet

Revenons à présent à la question 90 qui traite des *daimones* platoniciens et qui s'intitule : "Seul le corps humain a pour forme une substance intellectuelle"¹³⁷. La majeure partie de la question tourne autour de l'impossibilité pour les éléments (eau, feu, terre, air) d'être unis à une substance intellectuelle. Rappelons que d'après Apulée, les *daimones* sont composés d'un corps aérien et d'une âme. D'après Thomas, l'être humain est le seul corps auquel peut être unie une substance intellectuelle, à savoir l'âme en tant que forme¹³⁸. Les éléments ne peuvent être unis à une substance intellectuelle pour plusieurs raisons. Les arguments utilisés par Thomas feront appel à la physique et à la métaphysique. Thomas propose huit arguments, certains présentent un argumentaire similaire, je les présenterai donc de manière conjointe, afin de montrer comment ils s'articulent logiquement entre eux.

Premièrement, Thomas s'attaque à la nature des éléments. Ils ne sont pas des corps mixtes - c'est-à-dire des corps dotés d'une complexion équilibrée comme c'est le cas chez l'homme - ainsi leur associer une substance intellectuelle serait inutile, car les corps simples n'ont pas les fonctions sensibles que l'on peut trouver chez l'homme notamment¹³⁹. Il me faut élaborer ce premier point en me référant au livre II, question 68, qui traite de l'union de la substance intellectuelle avec le corps en tant que forme chez l'homme. Thomas y développe l'idée dionysienne que, ce qu'il y a de plus parfait dans un genre - parmi les corps, il s'agit de l'homme - touche ce qu'il y a de plus bas dans le genre supérieur - ici l'âme humaine¹⁴⁰. Si l'homme est supérieur aux autres corps, c'est par sa complexion particulièrement équilibrée, il est donc impossible et inutile qu'un élément simple et si peu

ordre, après avoir traité de Dieu considéré en lui-même, dans le Ier Livre, il nous reste à parler de ce qui procède de lui". *SG*, II, 90.

¹³⁷ Je rappelle que Thomas est héritier de l'hylémorphisme d'Aristote, l'homme est donc un composé d'âme et de corps, l'âme correspondant à la forme et le corps à la matière. À ce sujet voir : MOREAU Joseph, "L'homme et son âme, selon saint Thomas d'Aquin", dans : *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, Tome 74, No. 21, 1976, p. 5-29.

¹³⁸ Je note qu'il précise que l'étude se restreint aux corps élémentaires et ne s'étend pas aux corps célestes. La question de l'âme des sphères reste pour Thomas, comme pour son prédécesseur Augustin, sans réponse.

¹³⁹ Il reprend ici le *De Anima*, II, 2. Dans *Les Substances séparées*, Thomas explique qu'Aristote considérait que les seuls corps animés, à part les célestes, étaient les animaux et les plantes, car un corps simple et élémentaire "ne peut suffire à l'organe du toucher". *Sub. Sép.*, chap. 2, traduction de Le Blanc, Paris : Les Belles Lettres, 2017, p. 75. Voir aussi : " (...) comme la nature ne fait jamais défaut en ce qui est nécessaire pour l'accomplissement des opérations propres aux êtres, - ainsi aux animaux pourvus d'une âme sensible et motrice, elle donne les organes appropriés du sens et du mouvement (...)" *SG*, II, 83.

¹⁴⁰ Une nature supérieure touche parce qu'il y a de plus bas en elle, ce qu'il y a de plus élevé dans la nature qui lui est inférieure. Mais la nature intellectuelle est supérieure à la corporelle. Or elle la touche par une certaine partie d'elle-même, qui est l'âme intellectuelle. Le corps informé par l'âme pensante étant le sommet de l'ordre des corps, il faut donc admettre que l'âme intellectuelle qui lui est unie, représente le dernier degré des substances intellectuelles." *SG*, II, 91.

noble - ce manque de noblesse se justifie pour Thomas par le fait qu'il soit plus en puissance qu'en acte - puisse accéder aux substances intellectuelles¹⁴¹. Il y aurait là une inadéquation entre la noblesse de la forme et celle du corps. Or, l'univers, créé par Dieu, ne contient rien de démesuré ou d'inutile¹⁴², ainsi "la substance d'une chose doit être proportionnée à son opération"¹⁴³ ; l'intellection étant l'opération propre à la substance intellectuelle, il faut que son être y soit adapté. Si dans le cas de l'homme, l'âme s'unit au corps à titre de forme, c'est parce qu'elle est proportionnée à sa matière¹⁴⁴, en des termes plus aristotéliens, le corps est en puissance par rapport à l'âme. Cette explication de Thomas est quelque peu maladroite, nous pouvons, pour la rendre plus intelligible, rappeler que Thomas est partisan de l'hylémorphisme aristotélien ; il pense donc que l'homme est un composé d'âme et de corps, à l'inverse de Platon qui dissocie fondamentalement les deux. Cependant, c'est la forme qui vient actualiser la matière et permettre l'unité du composé ; elle en reste donc le principe. L'âme humaine est ainsi particulière, elle est la seule à posséder l'intellection en plus des fonctions végétatives et sensibles qu'on retrouve parmi certaines autres formes d'être. Elle est également la seule capable d'éternité, et donc d'être séparée du corps. Il semble à partir de là, illogique qu'un élément tel que l'air possède cette fonction, alors qu'il est tout en bas de l'échelle ontologique, avant les plantes et les animaux. Thomas n'utilisera pas ici cet argument, mais il semble pertinent de le rappeler ici.

Ensuite, Thomas avance un autre argument basé sur la nature des éléments et plus particulièrement sur leur corruptibilité. Il déclare qu'il est impossible de trouver de la vie dans les corps élémentaires, car ils sont à l'origine de tous les "excès d'une contrariété" - excès de chaleur, de froid, d'humidité, etc. - qui peuvent corrompre les choses. Il serait donc inapproprié que leur soit adjoint un principe vital tel que l'âme. Deuxièmement, l'élément

¹⁴¹ Pour Thomas, l'âme humaine est différente de l'âme animale de part sa faculté intellectuelle qui ne peut s'exercer qu'à travers les fonctions sensibles de l'homme. Cependant, elle peut être subsistante car "Le corps n'est pas requis pour l'acte intellectuel à la manière d'un organe, mais en raison de l'objet qu'il lui donne : l'image, qui est à l'intelligence ce que la couleur est à la vue". *ST*, I, 75, art. 2. Il refuse ainsi l'idée platonicienne selon laquelle, l'âme humaine possédait toutes les vérités avant son union au corps, au contraire, l'union de l'âme au corps ne cause pas l'ignorance, mais se fait dans le but d'amener l'homme vers les vérités divines. *SG*, II, 83.

¹⁴² " (...) car la nature ne fait jamais rien au hasard (...)" . ARISTOTE, *Du Ciel*, II, 8, traduit par J. Barthélémy Saint-Hilaire, Paris : Librairie philosophique de Ladrangue, 1866. "et comme la nature ne fait quoi que ce soit sans motif raisonnable ni en vain (...)". *Du Ciel*, II, 11. Voir aussi : *Parties des Animaux*, traduit par Barthélémy St-Hilaire, I, 1, 642a ; II, 10 658b.

¹⁴³ *SG*, II, 91.

¹⁴⁴ "On a vu plus haut que l'âme s'unit au corps à titre de forme. Or les formes doivent être proportionnées à leurs matières propres: puisque leurs rapports mutuels sont des rapports de puissance et d'acte; l'acte propre répond à sa propre puissance". *SG*, II, 83.

peut être corrompu seulement en tant que partie, non pas en tant que tout¹⁴⁵. Si certaines parties étaient unies à des substances intellectuelles connaissantes, cela serait encore une fois inutile, car les parties de l'élément ne posséderaient pas les facultés sensibles qui lui permettraient de discerner les agents corrupteurs, afin de se préserver des maux qu'ils lui causeraient. Cet argument rejoint la conclusion du paragraphe précédent.

La deuxième approche argumentative de Thomas repose sur le mouvement. Il prend pour exemple l'air - bien que cet argument s'applique à tous les éléments. Ce choix n'est pas hasardeux, il vise les *daimones* platoniciens qui, tels que décrits par Apulée, possèdent un corps aérien. Au sein d'un même élément, indique Thomas, on trouve le même mouvement dans les parties comme dans le tout, il n'y a pas de mouvement local particulier qui nous permettrait de dire que l'élément est animé, comme par exemple le mouvement de croissance et de décroissance des plantes. S'il se meut, c'est à cause de moteurs naturels, non parce qu'il existe une activité vitale en lui : "à des moteurs semblables, il faut des formes semblables"¹⁴⁶. Par conséquent, si une partie seulement de l'élément recevait une âme, il faudrait que toutes les parties l'aient aussi puisqu'elles ne se distinguent pas du tout. Or, Thomas indique que nous ne constatons pas d'activité vitale dans les éléments en tant que partie ou en tant que tout.

Thomas fait ensuite l'hypothèse d'un contre-argument qui lui permet de développer sa doctrine des substances séparées causes du mouvement des sphères célestes. Il effectue ainsi une transition vers la question suivante qui traite des substances intellectuelles non unies aux corps, à savoir les anges. Thomas suppose donc ceci : "On dira peut-être qu'une substance intellectuelle, sans s'unir à un corps élémentaire ou à une partie de ce corps à titre de forme, s'y unit cependant comme moteur"¹⁴⁷. Thomas répond en trois points. Reprenant l'air comme exemple, il indique qu'il est impossible d'y unir une substance intellectuelle en tant que moteur, puisque cet élément ne possède pas de parties qui soient limitées par elles-mêmes, il n'y a ainsi pas d'unité du mouvement possible. Deuxièmement, et en conséquence de ce premier point, la puissance motrice de la substance intellectuelle doit être limitée au corps qu'elle meut. Or, nous ne saurions prétendre - et cela semblerait ridicule d'après Thomas - que la puissance d'une substance intellectuelle ne saurait dépasser en efficacité motrice une partie d'un élément ou un corps mixte. Troisièmement, le mouvement des corps élémentaires peut

¹⁴⁵ Nous pouvons imaginer par exemple qu'une partie de l'eau s'évapore.

¹⁴⁶ *SG*, II, 90, 2.

¹⁴⁷ *SG*, II, 90.

s'expliquer par d'autres principes, il n'y a pas besoin d'avoir recours aux substances intellectuelles. Thomas fait référence à la thèse du lieu naturel aristotélicien, chaque élément a un lieu dans lequel il se tient naturellement et qu'il rejoint naturellement¹⁴⁸. Certains obstacles l'en empêcheront parfois, mais l'air va ainsi toujours se diriger vers le haut, car il tend vers son lieu naturel. Thomas conclut ainsi sa réfutation :

Ainsi est exclue l'opinion d'Apulée et de certains Platoniciens, pour qui les démons étaient des animaux formés d'un corps aérien, raisonnables quant à l'esprit, passifs quant à l'âme, éternels quant au temps. Ceci écarte aussi l'erreur de ces païens qui croyaient à la vie des éléments, auxquels en conséquence, ils rendaient un culte divin. Réfutée aussi l'opinion prétendant que les anges et les démons possédaient des corps qui leur étaient unis naturellement, appartenant à la nature des éléments supérieurs ou inférieurs¹⁴⁹.

Cela suffit, d'après Thomas, pour réfuter l'opinion d'Apulée sur la composition des *daimones*, mais également l'opinion de certains païens qui accordaient la vie aux éléments et leur rendaient un culte. C'est le cas notamment d'Ibn Gabirol, dont Thomas réfute l'hylémorphisme dans *Les Substances séparées*, mais cela peut également faire référence à certains de ses prédécesseurs - notamment Augustin nous l'avons vu - qui considéraient qu'une fois déchus, les anges devenaient des démons aériens ou encore Origène, qui n'accordait l'incorporéité qu'à la trinité.

1.5.2 Anges et *daimones* : *Somme Théologique*

Dans la *Somme Théologique*, Apulée n'est mentionné qu'une seule fois (I,115, art.5) et nous obtenons des informations précieuses sur les *daimones* platoniciens. Dans cet article, la question est de savoir si les démons sont soumis à l'action des corps célestes. Dans cette démarche, Thomas indique qu'il existe trois opinions au sujet des démons. Premièrement, il y a celle des péripatéticiens qui nient leur existence, préférant attribuer leurs fonctions aux corps célestes. Thomas rejette cette option, car elle ne rend pas compte de certaines observations¹⁵⁰. Deuxièmement, il y a celle des platoniciens d'après qui les *daimones* sont "des animaux au corps aérien et à l'esprit passif". Cette opinion a déjà été réfutée, car les

¹⁴⁸ "Parmi les êtres, les uns existent par nature, les autres en vertu d'autres causes. Ceux qu'on déclare exister par nature, ce sont les animaux et leurs parties, les plantes et les corps simples, tels que la terre, le feu, l'eau et l'air". *Physique*, II, 1, 192b.

¹⁴⁹ *SG*, II, 90.

¹⁵⁰ "Mais cette opinion est manifestement fausse. L'expérience enseigne que beaucoup de choses sont accomplies par les démons, alors que la puissance des corps célestes n'y suffirait en aucune façon ; par exemple, que les possédés parlent une langue inconnue, qu'ils récitent des vers et des sentences qu'ils n'ont jamais apprises, que les nécromanciens fassent parler et se mouvoir des statues, etc.". *ST*, I, 115, art. 5.

substances intellectuelles ne peuvent être unies à un corps, comme nous l'avons vu et comme Thomas le répète ici¹⁵¹. Pourtant, il n'y a qu'un terme en latin (*daemon*), et ce même chez Augustin, pour signifier le *daimon* platonicien et le démon chrétien. Il semblerait qu'ils aient fini par être confondus :

Comme disent S. Augustin et S. Jean Chrysostome, les démons se firent souvent passer pour les âmes des morts afin de confirmer l'erreur des païens qui avaient cette croyance. C'est pourquoi on peut croire que Simon le Magicien était trompé par quelque démon qui se faisait passer pour l'âme de l'enfant tué par lui¹⁵².

Cet extrait est une source très intéressante, car il indique que Thomas se base sur la définition des démons de la tradition chrétienne pour critiquer la définition platonicienne de manière rétrospective. Si leur angéologie est inspirée des *daimones*, les philosophes ayant théorisé leurs fonctions ne sont pas cités, comme l'est par exemple Aristote lorsque Thomas traite de cosmologie ou de physique.

Ainsi Thomas, suivant les pas d'Augustin, rejette toute analogie entre les anges et les *daimones*. Si pour Augustin la raison de ce rejet était leur passibilité, l'argumentation de Thomas puise dans la physique d'Aristote et dans la métaphysique dionysienne. Je suggère qu'il y a eu une influence indirecte des *daimones* sur l'angéologie chrétienne, mais qu'une discussion à ce sujet n'existe pas chez Augustin ou chez Thomas. Édouard Des Places avance que la daïmonologie platonicienne serait une source de l'angéologie dionysienne : "La conception platonicienne de démon intermédiaire, fixée dès le Banquet (202 c-e), développée dans l'Épinomis et reprise, entre autre, par Plutarque ou Apulée, est une des sources de l'angéologie dionysienne"¹⁵³. Des Places fait appel à l'article de Von Ivanka, "Sur les chœurs angéliques chez Denys"¹⁵⁴, pour soutenir son propos. Nous ne trouvons cependant, dans aucun de ces deux articles, une source littéraire qui permette avec certitude de confirmer cette hypothèse. Certes, Denys est tributaire du platonisme dans sa hiérarchisation triadique du monde céleste, est-il pour autant tributaire de sa daïmonologie comme Des Places semble l'indiquer ? Pour Ivanka, c'est depuis les néoplatoniciens tels que Porphyre, Proclus ou Jamblique que l'importance des êtres spirituels au sein de cette organisation triadique fut

¹⁵¹ "L'âme séparée ne peut, par sa puissance naturelle, mouvoir un corps" *ST*, I, 117, art. 4.

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ DES PLACES Édouard, "Le pseudo-Denys l'Aréopagite, ses précurseurs et sa postérité", *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 7, 1981. p. 324.

¹⁵⁴ VON IVANKA Endre, "Sur les chœurs angéliques chez Denys", dans : *Recherches de science religieuse*, tome 36, 1949, p. 5-25.

exacerbée, notamment à travers les dieux olympiens, les demi-dieux, les démons et les héros¹⁵⁵. L'influence de Proclus sur Denys fut le fruit de nombreuses études, notamment l'étude exégétique de Saffrey trouvant des correspondances de vocabulaire entre les deux auteurs¹⁵⁶ et l'étude plus récente de Perczel envisageant le chapitre IV des *Noms divins* comme une paraphrase du *De l'Existence du Mal*¹⁵⁷. Si Proclus semble important, c'est parce qu'il propose, dans sa *Théologie platonicienne*, une stratification du cosmos peuplée d'intermédiaires spirituels¹⁵⁸ jouant un rôle important dans la remontée de l'âme humaine vers son démiurge. La daïmonologie que Proclus expose dans son commentaire du premier *Alcibiade* de Platon établit une doctrine beaucoup plus précise et fournie, attribuant à chaque daïmon un rôle précis dans le cosmos¹⁵⁹. Quand bien même la structure angéologique dionysienne doit beaucoup au néoplatonisme, cet aspect n'est pas abordé par Thomas qui ne mentionne pas les fonctions des *daimones* dans la critique qu'il expose dans sa *SG* ; il les traite comme n'importe quelle erreur philosophique l'ayant précédé. Tout au long de cette étude, j'ai pu remarquer que la démarche des théologiens avait été de montrer les dissemblances entre anges et *daimones* tout en ignorant les ressemblances. Je continue cependant de penser, qu'il y a eu une influence dans le développement de l'angéologie au début du christianisme et que pour répondre à cette question, il faudrait concentrer l'étude sur les prédécesseurs d'Augustin, en remontant aux Pères de l'Église. Cette recherche n'est malheureusement pas le lieu d'une étude plus approfondie, mais mériterait une attention plus particulière et soutenue.

¹⁵⁵ VON IVANKA, 1949, p. 10..

¹⁵⁶ SAFFREY Henri-Dominique, "Nouveaux liens objectifs entre le Pseudo-Denys et Proclus", dans : *Revue Des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Vol. 63, No. 1, 1979, p. 3–16.

¹⁵⁷ CHIARADONNA Riccardo, "Proclus et la théologie platonicienne", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2001/2, Tome 85, p. 287-298. Chiaradonna cite principalement l'étude exégétique de Perczel I., "Pseudo-Dionysius and the Platonic Theology. A Preliminary Study", p. 491-532. Également : Steel C., "Proclus et Denys : De l'existence du mal", dans *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, Actes du Colloque International, Paris 21-24 septembre 1994, édités par Y. de Andia, Paris 1997, p. 89-108.

¹⁵⁸ Cette hiérarchie englobe neuf degrés : L'un, les hénades, les dieux intelligibles, les dieux intelligibles-intellectifs, les dieux intellectifs, les dieux hypercosmiques, les dieux encosmiques, les âmes universelles et les êtres supérieurs comprenant anges, démons et héros. Comme l'indiquent Saffrey et Westering dans l'introduction de leur traduction de *La Théologie platonicienne*, les traités restant en notre possession n'incluent que les six premiers degrés. Il est regrettable de ne pas pouvoir étudier celui traitant des êtres supérieurs et comprenant les anges ainsi que les démons, car il est intéressant qu'ils soient dissociés. PROCLUS, *La Théologie platonicienne*, I, traduit par Saffrey et Westerink, Paris : Les Belles Lettres, 1981.

¹⁵⁹ PROCLUS, *Sur le premier Alcibiade de Platon*, Tome I, 68, traduit par A. Ph. Segonds, Paris : Les Belles Lettres, 1985.

1.6 Angéologie théologique et philosophique : étude des fonctions et des natures

Lorsque Thomas récusé l'opinion d'Apulée, il a déjà à l'esprit sa théorie des moteurs des sphères célestes - il les mentionne au début de sa question -¹⁶⁰. Son rejet des *daimones* semble donc s'exprimer à travers le prisme des substances séparées en tant qu'étude philosophique et non en tant qu'étude théologique - comme cela s'observe chez Augustin. C'est pourquoi, lorsque Thomas traite des anges-gardiens dans la *Somme Théologique* - qui ont pour rôle l'accompagnement de l'homme dans son ascension vers Dieu - il n'emploie pas le terme de "substance séparée". Thomas change donc d'approche selon qu'il étudie la fonction ou la nature des substances célestes. Héritage augustinien, Thomas distingue donc la nature de la fonction angélique :

Or, les anges sont des esprits; mais ils ne sont point des anges par cela même qu'ils sont des esprits; ils ne le deviennent que quand ils sont envoyés; car le nom d'ange désigne un ministère, et non une nature. Tu cherches le nom de cette nature, c'est celui d'esprits; le nom de leur ministère, c'est celui d'anges. Exister, pour eux, c'est être esprits; agir, c'est devenir anges¹⁶¹.

Ainsi, lorsqu'il exécute sa fonction illuminatrice auprès des hommes, Thomas emploie la notion d'*ange-gardien*, et lorsqu'il s'agit de débattre sur sa nature et ses propriétés, il utilise l'appellation *substance séparée*. Il y a là une différence, comme nous l'avons vu, entre l'approche théologique et l'approche philosophique de l'angéologie. La réfutation philosophique des *daimones* païens se fait à travers une analyse de leurs propriétés en tant que substances séparées et c'est probablement la raison pour laquelle Thomas laisse de côté la critique de leurs fonctions. S'il existe une grande similarité entre les fonctions des *daimones* et les fonctions des anges, Thomas s'applique plutôt à montrer quelles sont les différences de nature entre ces deux créatures intermédiaires.

Au début du christianisme, l'angéologie ne comportait pas de corps doctrinal et les fonctions des créatures spirituelles restaient floues. Dans les premiers siècles du christianisme les anges avaient des fonctions tout aussi variées que les *daimones* (anges des quatre vents, de

¹⁶⁰ "Reste à examiner si à quelque autre corps une substance intellectuelle s'unit comme forme. Quant à la question de savoir si les corps célestes sont animés par une âme intellectuelle, on a indiqué sur ce sujet la pensée d'Aristote et l'on a dit qu'Augustin a laissé le problème en suspens." *SG*, I, 90,

¹⁶¹ *Commentaire sur les Psaumes*, Psaume 103, 1, 15.

l'eau, du feu, des animaux sauvages, des voyageurs, du châtement, etc.)¹⁶² sans qu'un ordre particulier soit établi parmi elles. Il y en avait en fait des milliers¹⁶³, tout comme il semble y avoir un grand nombre de *daimones* païens. Leurs fonctions ont plus que probablement influencé l'angéologie chrétienne, voire se sont confondues avec les fonctions des anges. Georges Tavard indique que le *Nouveau Testament* mentionne les "anges du diable" et les "démons" sans reconnaître entre eux d'identité formelle¹⁶⁴. C'est avec les apologistes qu'a réellement commencé la spéculation chrétienne autour des démons contre les débuts de la gnose qui s'emparait de l'angéologie. Concernant le péché des anges déchus, une considération qui fut abandonnée par la suite était celle d'une union avec les femmes humaines de laquelle naquirent les géants¹⁶⁵. A partir de là fut supposé qu'ils avaient une forme de corps - puisque capable de procréer - et qu'ils étaient capables des mêmes passions que l'homme. Athénagore pensait étrangement que les âmes des géants qui erraient à travers le monde étaient les démons, ce qui dénote d'une influence fortement païenne. Pour Justin le Martyr ou encore Tatien, les démons correspondaient aux anges déchus et les cultes qui entraient en opposition aux doctrines de l'Église étaient perçus comme le fruit de l'influence démoniaque. Origène perpétue cette tradition accordant des corps aux anges, le théologien n'accorde l'incorporéité qu'à la trinité. Ses théories sont particulièrement originales, d'après lui, les démons - anges déchus - se nourrissent de la fumée des sacrifices faits aux idoles, idoles qui sont pour lui des démons¹⁶⁶. Il semblerait donc qu'au IIe siècle l'identité entre les mauvais anges et les démons ne soit toujours pas claire, conséquence probablement de l'influence directe ou indirecte du *daimon* païen, mais aussi de l'absence d'un réel corps de doctrine au sein de l'angéologie et donc de la démonologie également. Les substances séparées aristotéliennes, en tant que moteurs des sphères célestes, ont par contre connu une intégration à l'angéologie bien plus directe, et ce, probablement à cause de leur rôle proprement philosophique comme nous le verrons dans le chapitre suivant.

¹⁶² Dans l'Ancien Testament, il n'y a pas d'angéologie organisée, les anges héritent donc de fonctions païennes. On retrouve un ange pour chaque élément, pour chaque vent et pour chaque saison. Dans le *Livre des Jubilés*, au chapitre 2, nous retrouvons une liste des esprits créés par Dieu pour le servir. Dans le *Livre d'Hénoch*, beaucoup d'anges sont cités par leurs prénoms, les fonctions des sept archanges sont décrites dans le chapitre XX.

¹⁶³ "Non, vous, au contraire, vous vous êtes approchés de la montagne de Sion, de la cité du Dieu vivant, de la Jérusalem céleste, avec ses milliers d'anges en fête." *l'Épître aux Hébreux*, 12:22 (Version Semeur). Mais aussi : "Je regardai, et j'entendis la voix de beaucoup d'anges autour du trône et des êtres vivants et des vieillards, et leur nombre était des myriades de myriades et des milliers de milliers". *Apocalypse*, 5.11 (Version Segond).

¹⁶⁴ TAVARD Georges, *Les Anges*, Paris : Éditions du Cerf, 1971.

¹⁶⁵ TAVARD, 1971. Cette union avec les femmes est racontée dans le *Livre d'Hénoch*.

¹⁶⁶ TAVARD, 1971, p. 79.

Pour conclure ce chapitre, je souhaite brièvement évoquer l'évolution de l'angéologie que nous avons pu constater à travers l'étude de la critique augustinienne et thomasienne des *daimones*. Premièrement, il faut rappeler qu'entre Augustin et Thomas, l'angéologie n'a pas connu de changement particulier, pourtant 900 ans les sépare. La différence majeure entre les deux, semble-t-il, est l'influence sur Thomas de Denys et d'Aristote, à travers notamment les philosophes arabes. Il faut cependant rappeler que *La Cité de Dieu* d'Augustin est un ouvrage ancré dans le contexte des polémiques du sac de Rome de 410. Les païens se retournent contre les chrétiens, voyant l'abandon de la religion traditionnelle comme la cause de la chute de Rome. C'est pour cette raison qu'Augustin consacre une large partie, si ce n'est la moitié de son contenu, à la critique du paganisme et principalement aux cultes qu'ils rendent aux dieux, afin de promouvoir la doctrine monothéiste chrétienne. C'est également dans la *Cité de Dieu* qu'Augustin développe sa théorie - qui sera suivie jusqu'au XIIe siècle - désignant les hommes comme étant amenés à combler la place laissée dans la "cité céleste" par les anges déchus. L'homme est donc appelé à ressembler à l'ange et s'accompagne à cette idée un mépris des choses temporelles et matérielles - ainsi le moine est désigné comme le plus proche de la vie angélique. Si l'angéologie augustinienne accorde une certaine importance à la divinisation de l'homme, son approche ne semble pas interroger de manière centrale la fonction d'intermédiaire de l'ange et son importance dans la bonne harmonie du cosmos, comme cela peut se retrouver chez Thomas. Augustin a permis à l'angéologie de connaître un développement précieux, notamment à travers sa théorie de la connaissance angélique, mais c'est dans la deuxième moitié du XIIIe siècle que l'angéologie acquiert un "statut scientifique"¹⁶⁷ - pour reprendre les mots de Tiziana Suarez-Nani - à travers les thématiques dionysiennes de médiation et d'ordre.

Une autre différence que l'on peut constater entre Thomas et Augustin, et qui est liée à la période respective à laquelle ils écrivaient et aux sources auxquelles ils avaient accès, est l'accent mis sur la supériorité de la médiation christique. Il y avait à l'époque des Pères de l'Église, un certain danger à trop parler des anges¹⁶⁸, Paul reprochait aux Colossiens de leur vouer un culte : "Ne vous laissez pas condamner par ces gens qui prennent plaisir à s'humilier et à s'adonner à un « culte des anges » (θρησκεία τῶν ἀγγέλων). Ils se livrent à leurs visions, ils s'enflent d'orgueil sans raison, poussés par leurs pensées tout humaines¹⁶⁹".

¹⁶⁷ SUAREZ-NANI Tiziana, *Les Anges et la Philosophie*, Paris : Vrin, 2002, p. 14.

¹⁶⁸ DANÉLOU, 1994, p. 8. Voir aussi : BAREILLE Georges, "Le culte des anges à l'époque des Pères de l'Église", dans : *Revue Thomiste*, Tome VIII, 1900, p. 41-49.

¹⁶⁹ *Épître aux Colossiens*, 2:18 (Version Semeur).

Jean Chrysostome partageait cette conviction : “Nous n’accepterons pas et rejetterons celui qui leur rendrait un culte au détriment de Dieu”¹⁷⁰. L’angéologie qui a précédé Augustin - principalement à travers Irénée de Lyon - devait se défendre face au gnosticisme, qui donnait aux anges une place beaucoup trop importante¹⁷¹, et s’attachait à rappeler que toutes les créatures, célestes comprises, étaient créées par Dieu et donc lui étaient subordonnées. C’est pourquoi à cette période, l’accent était mis sur la médiation du Christ. Effectivement, chez Augustin, le Christ remplace les intermédiaires en tant que seul véritable Médiateur. Émile Bréhier dit d’ailleurs à propos d’Augustin sur les platoniciens : “Ce qui leur manque ce n’est donc pas l’idée du but qu’il faut atteindre, mais celle de la voie par laquelle on y arrive, le Christ”¹⁷². C’est à travers son incarnation passagère qu’il est le médiateur par excellence, supérieur aux intermédiaires fixes entre Dieu et les hommes qui n’ajoutent d’après Augustin, que de la distance entre eux.

Thomas considère également le Christ comme le médiateur par excellence, car il a réconcilié le genre humain avec Dieu, " Dieu s’est fait homme pour que l’homme devienne Dieu”, disait en effet Augustin. Dans un article intitulé “Est-il propre au Christ d’être médiateur entre Dieu et les hommes?”¹⁷³, Thomas précise cependant que cela n’empêche pas l’existence d’autres médiateurs. Ils sont de deux types : êtres humains (prophètes et prêtres) ou substances intellectuelles (anges et démons). Thomas indique qu’Augustin ne considère pas les anges comme de véritables médiateurs entre Dieu et les hommes, car ils ne partagent rien de la condition humaine “mortelle et misérable”¹⁷⁴, ainsi ils devraient être complètement détournés des hommes et unis à Dieu. C’est pourquoi le Christ est un médiateur plus parfait, étant donné qu’il est Dieu incarné. Thomas se réfère à Denys et précise que les anges sont médiateurs d’une manière "ministérielle et dispositive” et non d’une manière “primordiale et perfective”, c’est-à-dire qu’ils ne font qu’exécuter la providence de Dieu et c’est en cela que leur action se distingue de celle du Christ dont la nature à la fois divine et humaine lui permet d’agir en dehors de la hiérarchie angélique et donc de manière primordiale¹⁷⁵. Le but de la

¹⁷⁰ *Commentaire sur l’Épître aux Colossiens*, IX; P.G. LXII, 365.

¹⁷¹ Dans la gnose telle que présentée par Basilide, ce sont les anges qui créent la matière et la rédemption passe par une union avec eux. TAVARD, 1971, p.

¹⁷² BRÉHIER Émile, “Héllenisme et christianisme aux premiers siècles de notre ère”, dans : *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, Vol. 103, 1927, p. 27.

¹⁷³ *ST*, III, 26, art. 1.

¹⁷⁴ Il est amusant de remarquer, que d’après cette affirmation, il semblerait que les *daimones* soient plus qualifiés pour être des intermédiaires étant donné qu’ils possèdent un corps matériel.

¹⁷⁵ Les anges supérieurs communiquent aux anges inférieurs les connaissances qu’ils reçoivent de Dieu. Le Christ partage la même essence que le Saint Esprit et Dieu, Thomas en parle ainsi (*ST*, I, 39, art. 2) : “tres

hiérarchie est l'assimilation et l'union à Dieu, mais elle est sans cesse tournée vers Dieu qu'elle imite, ainsi chaque ordre est illuminé par la médiation des ordres qui le précèdent. La hiérarchie ne peut donc exister indépendamment de sa finalité (Dieu) et la connaissance divine existe à travers elle. Il existe chez Thomas une approche nouvelle par rapport à Augustin que nous pouvons attribuer à Denys. Thomas va placer les anges au cœur de l'harmonie de l'univers, comme un rouage indispensable à son bon fonctionnement, à travers l'identification de l'ange avec la substance séparée de la philosophie aristotélicienne. Une partie minoritaire de l'angéologie chrétienne, influencée par Augustin et portée par Albert le Grand et Thierry de Freiberg, va refuser cette assimilation, préférant que l'ange ne soit considéré que du point de vue moral et théologique.

II. Modalité descendante : Les anges-moteurs et les substances séparées aristotéliciennes

2.1 Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs arabes

Il me faut à présent envisager l'influence hellénistique sur l'angéologie de Thomas dans sa modalité descendante, c'est-à-dire dans son expression au sein d'un univers jalonné d'intermédiaires, non pas cette fois associée à une fonction illuminatrice, mais à un rôle cosmologique central repris d'Aristote et des philosophes arabes. Ici, l'influence de Denys s'efface, pour laisser place à un langage aristotélicien. C'est ce qui ressort dans l'ouvrage *Les Substances Séparées* (1271), sur lequel je souhaite me baser pour cette étude. Évidemment, je ne peux dire que l'influence de Denys "s'efface" totalement, car, nous le verrons, cette théorie des anges-moteurs est indissociable de l'univers dionysien, où la créature la plus élevée d'une espèce communique avec la créature la plus inférieure de l'espèce supérieure. Nous nous retrouvons donc face à un mélange d'influences dionysiennes et aristotéliciennes en matière d'arrangement du cosmos. Il ne faut pas négliger non plus l'influence arabe sur l'angéologie de Thomas ; je devrai brièvement évoquer le *Liber de Causis*, ainsi que

Personae unius essentiae". Il en découle nécessairement que l'action du Christ soit supérieure à celle des anges. Le salut du genre humain s'accomplit par l'incarnation du Christ. Emery a abondamment écrit au sujet de la trinité, l'article traitant plus particulièrement de la problématique de l'essence et de la distinction des personnes dans la trinité est le suivant : EMERY G., "Essentialisme ou personnalisme dans le traité de Dieu chez saint Thomas d'Aquin", dans : "Revue Thomiste", 98, p. 5-38.

l'influence d'Averroès¹⁷⁶ et d'Avicenne¹⁷⁷, dont le rôle autour du développement de la thématique des substances séparées est central. Nicolas Blanc suggère d'ailleurs avec raison, en introduction de sa traduction des *Substances séparées* de Thomas, que le théologien chrétien a probablement plus emprunté aux philosophes arabes qu'à Aristote¹⁷⁸.

Dans *Les Créatures spirituelles*, art. 6, (1267-1268), Thomas entreprend de répondre à la question de l'union des substances spirituelles aux corps célestes et s'interroge sur leur capacité à être moteurs de ces derniers. Nous le verrons, la question de l'animation des sphères est intimement liée à la question de l'assimilation des substances séparées aux anges. Denys est cité de manière plus centrale dans les *Créatures spirituelles*¹⁷⁹, alors que dans *Les Substances séparées* Aristote prend une place plus importante ; ce qui peut s'expliquer par la volonté de Thomas de traiter le problème d'un point de vue principalement philosophique. Dans la *SG* (II, 91, 92), lorsque Thomas récuse l'opinion d'Apulée sur les *daimones*, il cite d'autres positions en faveur de la corporéité des substances séparées, mais choisit de ne pas élaborer davantage sur le sujet. C'est dans *Les Substances séparées* qu'il précise son point de vue, se concentrant sur les théories des philosophes Ibn Gabirol, Ibn Sīnā et Origène. Il semble qu'il préparait, avec cette démonstration dans la *SG*, l'exposition de sa théorie des intelligences motrices. Effectivement, la capacité pour certaines substances d'être séparées de la matière repose en partie, pour Thomas, sur leur capacité à n'être qu'exclusivement forme des corps humains, nous le verrons. Qui plus est, cela indique que la réfutation des *daimones* platoniciens se fait à travers l'analyse des substances séparées - donc d'un point de vue philosophique et non théologique.

Il me faut comme promis exposer l'influence des prédécesseurs arabes de Thomas. Comme l'indique Agamben "l'equazione fra angelologia e governo del mondo si consolida

¹⁷⁶ À ce sujet voir : WOLFSON Harry A., "Averroès' lost-Treatise on the prime Mover", in: *Hebrew Union College Annual*, Vol. 23, No. 1, 1950-1951, p. 683-710. WOLFSON Harry, "The Plurality of Immovable Movers in Aristotle and Averroès" in: *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 63, 1958, p. 233.

¹⁷⁷ À ce sujet voir : JANOS D., "Moving the Orbs : Astronomy, Physics and Metaphysics, and the Problem of Celestial Motion according to Ibn Sīnā", dans : *Arabic Sciences and Philosophy*, Vol. 21, 2011, p. 165-214. LIZZINI Olga, "L'angelologia filosofica di Avicenna", dans : AGAMBEN Giorgio, COCCIA Emanuele, *Angeli. Ebraismo, Cristianesimo, Islam*, Vicence : Neri Pozza Editore, 2009, p. 1845-1963. SUAREZ-NANI Teresa, "Hiérarchies, miracles et fonction cosmologique des anges au XIIIe siècle", *Mélanges de l'École française de Rome, Moyen-Age*, vol. 114, no. 2. 2002, p. 717-751.

¹⁷⁸ *Substances séparées*, 2017, p. 24-25.

¹⁷⁹ "Denys dit en effet au chapitre XIII de *La Hiérarchie céleste* que les choses les plus hautes sont jointes aux choses les plus basses par des intermédiaires ; or entre la substance spirituelle et le corps (...)". THOMAS D'AQUIN, *Les Créatures spirituelles*, art. 3, traduit par Jean-Baptiste Brenet, Paris : J.Vrin, 2010.

nell'incontro con l'aristotelismo"¹⁸⁰, mais cette rencontre et association, comme je l'ai indiquée, ne date pas de Thomas, mais bien des philosophes arabes. Gardet distingue dans son article "Thomas et ses prédécesseurs arabes" un courant oriental et occidental au sein de la falsafa représentés principalement par Avicenne et Averroès¹⁸¹. Il poursuit en développant l'idée de Gilson selon laquelle Thomas aurait tendance à se référer au "platonisant Avicenne"¹⁸² concernant les questions de métaphysique et à "l'aristotélicien Averroès" concernant les questions de physique¹⁸³. Ce que cela indique d'après lui, est que toute influence platonisante aura tendance à être intégrée au versant théologique de l'Aquinat et que toute influence aristotélicienne sera quant à elle intégrée à un discours plus strictement philosophique. Il est certain, ajoute Gardet, que des nuances doivent être apportées et que ce discours dichotomique ne tient pas en toutes occasions. Cette étude de Gardet renforce encore une autre idée : le monde chrétien aurait d'abord subi l'influence des philosophes arabes orientaux, ce qui se transcrit dans les premières oeuvres de Thomas - Gardet se réfère principalement le *Commentaire des Sentences* (1254-1256) - dans lesquelles il cite plus volontiers Avicenne. Dans ses ouvrages plus tardifs, Thomas citera Averroès bien plus abondamment et ce, comme le remarque Gilson, non pas parce que l'influence d'Avicenne se serait effacée, mais parce qu'il l'aura "assimilée une fois pour toutes"¹⁸⁴. Cette hypothèse est intéressante et peut s'étendre à notre recherche ; effectivement, Platon est rarement cité comme autorité par Thomas, parce qu'il a déjà été intégré à la théologie et à l'angéologie à travers Augustin et Denys. Pour cette raison, il est plus difficile d'étudier l'influence du platonisme chez Thomas qui reste diffus. Je rappelle que comme Gilson l'indique,

¹⁸⁰ AGAMBEN Giorgio, COCCIA Emanuele, *Angeli. Ebraismo, Cristianesimo, Islam*, Vicence : Neri Pozza Editore, 2009, p. 8.

¹⁸¹ GARDET Louis, "Saint Thomas et ses prédécesseurs arabes", *St. Thomas Aquinas, 1274-1974. Commemorative Studies*, Tome 1, Toronto : Pontifical Institute of Medieval Studies, 1974, p. 419. Gardet renvoie au passage de l'étude de Gilson suivante : GILSON E., "Avicenne en Occident au Moyen Âge", dans : *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 1969, p. 89-121.

¹⁸² Il reste très réducteur de voir Avicenne comme héritier de Platon, l'influence d'Aristote reste considérable sur les questions de physique et de causalité.

¹⁸³ GARDET, 1974, p. 421.

¹⁸⁴ Gardet citant Gilson. *Ibid.*, p. 436. Il donne la référence de l'ouvrage de Gilson suivante : GILSON E., "Avicenne en Occident au Moyen Âge", dans : *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 1969, p. 105. Anawati soutient également cette remarque concernant le nombre de citations d'Avicenne décroissantes au fil du temps. Il ajoute dans le même ordre d'idée : "À partir du moment où on intègre organiquement une notion ou une distinction, on n'éprouve pas le besoin de dire où on l'a empruntée". *Introduction*, V, 1, dans : *La Métaphysique du Shifā*, traduit par Georges C. Anawati, Paris : J. Vrin, 1978, p. 67.

l'intégration d'Aristote grâce aux philosophes arabes est quant à elle plus "active", car elle s'est faite à travers le développement et la résolution de problématiques philosophiques¹⁸⁵.

Le *Liber de Causis*¹⁸⁶ est un ouvrage dont l'auteur reste inconnu et qui date des alentours du IXe siècle¹⁸⁷. Attribué à Aristote par les arabes déjà, c'est en 1268, lorsque fut publiée la traduction des *Éléments de Théologie* de Proclus par Moerbeke, que Thomas y reconnaît des éléments de la doctrine proclusienne. C'est une période où Thomas améliore effectivement sa connaissance des courants néoplatoniciens à travers la redécouverte de certains ouvrages. Avant cette période relativement tardive, Thomas pensait que Denys était principalement héritier d'Aristote¹⁸⁸ : "En effet, Basile, Augustin et plusieurs saints ont suivi les opinions de Platon pour les questions philosophiques qui ne concernent pas la foi. (...) Mais Denys suit Aristote presque partout, comme cela ressort pour celui qui examine ses livres avec attention ; aussi sépare-t-il les corps célestes des autres corps"¹⁸⁹. Cette opinion va définitivement être écartée comme le suggèrent les multiples rapprochements entre Denys, Platon et Proclus qui parcourent son commentaire du *Liber de Causis*¹⁹⁰.

Lorsque Thomas écrit *Les Substances séparées* en 1271, il a donc connaissance de cette influence néoplatonicienne - il cite d'ailleurs le *Liber de Causis* à deux reprises, ce qui

¹⁸⁵ "La définition de l'homme, la nature de l'âme, la notion de Dieu et les modalités de l'acte créateur qui avaient paru d'abord autant de terrains d'entente providentiellement préparés entre la pensée chrétienne et le platonisme, se seraient plus tard avérées grosses d'oppositions insurmontables. La découverte de l'aristotélisme arabe, au XIIIe siècle, aurait donc été le signal d'une libération attendue, et non seulement le signal, mais le moyen". GILSON, 1941, p. 250-251.

¹⁸⁶ Concernant l'influence du *Liber Causis*, je me réfère principalement aux écrits prolifiques d'Ancona Costa, mais également de Taylor et Mansion. D'ANCONA COSTA Cristina, *Recherches sur le Liber de Causis*, Paris : Librairie Philosophique J.Vrin, 1995. D'ANCONA COSTA Cristina, "La doctrine néoplatonicienne de l'être entre l'antiquité tardive et le moyen âge. Le "Liber de Causis" par rapport à ses sources", dans : *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, Vol. 59, Janvier-Décembre 1992, p. 41-85. MANSION Auguste, "Saint Thomas et le « Liber de Causis ». À propos d'une édition récente de son Commentaire", dans : *Revue Philosophique de Louvain*, Troisième série, tome 53, No. 37, 1955, p. 54-72. TAYLOR C. Richard, St. Thomas and the Liber de causis on the Hylomorphic Composition of Separate Substances, dans : *Mediaeval Studies*, Vol. 41, p. 506-513.

¹⁸⁷ Au sujet des origines de l'ouvrage, voir le bilan de recherches contemporaines dans : D'ANCONA COSTA Cristina, *Recherches sur le Liber de Causis*, Paris : Librairie Philosophique J.Vrin, 1995, p. 229.

¹⁸⁸ "The *Elements* confirmed what Aquinas discerned to be Dionysius's Platonic style and way of thinking, when he had explicated *The Divine Names* (1265-68); his earliest view had been that the Areopagite "mostly followed Aristotle." HENKEY Wayne, "Aquinas, Plato, and Neoplatonism", in : DAVIS Brian, STUMP Eleonor (éd.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford : Oxford University Press, 2012, p. 55.

¹⁸⁹ *Super Sent.*, lib. 2 d. 14 q. 1 a. 2 co.

¹⁹⁰ D'ANCONA COSTA Cristina, "Saint Thomas lecteur du *Liber de Causis*", dans : *Recherches sur le Liber de Causis*, Paris : Librairie Philosophique J.Vrin, 1995.

suggère qu'il en avait déjà entamé le commentaire¹⁹¹. Avant cela, l'ouvrage était considéré comme un complément du douzième livre de la *Métaphysique* d'Aristote - dans lequel il développe son idée de substances séparées motrices des sphères célestes - et fut diffusé sous cette attribution. Comme Thomas s'est appliqué à le démontrer, l'ouvrage reprenait en fait des éléments de Proclus, mais ce qu'il ignorait en son temps, c'était que ces éléments étaient empreints des *Plotiniana arabica*¹⁹², à savoir des traductions et paraphrases de fragments des *Ennéades* de Plotin (IV-VI) commentées et remaniées avec un regard philosophico-théologique. Si je fais l'effort de brièvement parcourir ce sinueux chemin d'histoire, c'est pour pouvoir montrer qu'en un temps, l'aristotélisme et le néoplatonisme étaient au cœur d'une tentative de réconciliation menée par les théologiens, qui put se solder parfois par une dénaturation de leur philosophie. Comme l'indique Hankey, on peut penser que l'Aristote de Thomas était fort néoplatonicien du fait qu'il avait subi, à travers les philosophes arabes, la tentative d'une réconciliation avec Platon¹⁹³. Étant donné le sujet de notre étude, mentionner le *Liber de Causis* est d'autant plus important qu'il présente une reformulation, d'après des dogmes monothéistes, de la métaphysique des causes proclusiennes, élaborant autour des causes secondaires et de leur providence. L'auteur du *Liber* affirme par exemple l'impossibilité d'une pluralité de déités - correspondant dans les ordres proclusiens aux formes dont la causalité est universelle - pour affirmer l'unité du Divin à travers une doctrine, non pas émanatiste, mais créationniste¹⁹⁴.

Ce lien entre des causes secondaires - propres à une certaine cosmo-métaphysique - et l'angélologie précède donc Thomas¹⁹⁵. Parmi les philosophes arabes, Avicenne - également influencé par le *Liber* - établit des causalités secondaires dans la *Métaphysique* du *Kitāb*

¹⁹¹ Introduction, p. XXXIV par le père Saffrey de sa traduction latine du commentaire de Thomas du *Liber de Causis*. THOMAS D'AQUIN, *Super Librum de Causis Expositio*, Paris : J.Vrin, 2002.

¹⁹² Il existe effectivement une fusion des thèses Proclusiennes et Plotiniennes en certains endroits. Voir à ce sujet : D'ANCONA COSTA Cristina, 1995. p. 121-138.

¹⁹³ HENKEY Wayne, "Aquinas, Plato, and Neoplatonism", in : DAVIS Brian, STUMP Eleonor (éd.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford : Oxford University Press, 2012.

¹⁹⁴ *Commentaire du Livre des Causes*, proposition 3. MANSION Auguste, "Saint Thomas et le « Liber de Causis »". À propos d'une édition récente de son Commentaire", dans : *Revue Philosophique de Louvain*, Troisième série, tome 53, No. 37, 1955, p. 55-56. D'Ancona Costa l'indique également, l'auteur abolit ou remplace certaines propositions proclusiennes à travers des interventions soit théologiques, soit philosophiques. Les interventions théologiques visent notamment la pluralité de déités présente chez Proclus. Les interventions philosophiques concernent les hypostases, le premier principe est "Être pur" et n'est pas "au-delà de l'Être" comme chez Plotin. ANCONA COSTA (D') Cristina, *Recherches sur le Liber de Causis*, Paris : Librairie Philosophique J.Vrin, 1995, p. 45-46.

¹⁹⁵ A ce sujet voir : FESTUGIÈRE André-Jean, "Les Premiers Moteurs d'Aristote", dans : *Revue Philosophique de La France et de l'Étranger*, Vol. 139, 1949, p. 66-71.

al-Šifā' qu'il assimile aux anges : dans sa hiérarchisation du cosmos viennent premièrement les anges séparés de toute matière (intellects), puis les anges spirituels (âmes), et enfin les corps célestes, qui sont le dernier degré avant le monde corruptible et généré¹⁹⁶. Comme Janos l'indique, la cosmologie et la métaphysique d'Avicenne a été le fruit de nombreuses études, mais c'est surtout son émanatisme qui en a été l'objet principal et non sa théorie du mouvement des planètes¹⁹⁷. Depuis, cette thématique liée à l'angéologie a été développée dans les travaux notamment de Lizzini et Sebti¹⁹⁸ auxquels je me réfère ici. L'angéologie d'Avicenne est tributaire d'une cosmologie héritée d'Al-Fārābī et d'Aristote, considérant un moteur proche, ainsi qu'un moteur lointain¹⁹⁹; les corps célestes possèdent une âme intrinsèque avec au-dessus d'elle un intellect séparé, agissant à titre de cause finale, c'est-à-dire en inspirant le désir. Les âmes célestes, quant à elles, désirent s'unir avec le premier principe ; elles vont donc tenter d'imiter les principes supérieurs que sont les intellects séparés résultant en ce mouvement circulaire et perpétuel des orbes²⁰⁰. Dans sa hiérarchisation du cosmos, Avicenne place en premier les Archanges - ou Intelligences pures -, puis les Kerubim - Chérubins -, suivis des Anges, âmes motrices des sphères célestes, et finalement, les âmes humaines - ou anges terrestres²⁰¹. Thomas cite volontiers Avicenne dans nombreux de ses écrits, bien qu'il en critique l'émanatisme dans le chapitre 10 des *Substances séparées*. Qui plus est, l'idée d'une procession éternelle proposée par le philosophe arabe place les substances séparées comme des créateurs intermédiaires, ce qui

¹⁹⁶ SEBTI Meryem, "La prophétie chez Avicenne : perspectives psychologique, éthique et politique", dans : *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, No. 128, 2021, p. 317-324.

¹⁹⁷ JANOS D., "Moving the Orbs : Astronomy, Physics and Metaphysics, and the Problem of Celestial Motion according to Ibn Sīnā", dans : *Arabic Sciences and Philosophy*, Vol. 21, 2011, p. 165-214.

¹⁹⁸ LIZZINI Olga, "L'angelologia filosofica di Avicenna", dans : AGAMBEN Giorgio, COCCIA Emanuele, *Angeli. Ebraismo, Cristianesimo, Islam*, Vicence : Neri Pozza Editore, 2009, p. 1845-1963. SEBTI Meryem, "L'angéologie comme fondement de l'expérience prophétique chez Avicenne", dans : *Anges et démons dans les traditions théologiques et métaphysiques*, éd. par MARGEL Serge, SCHNEIDER J.-P., Genève : Droz, 2021, p. 105-124. SEBTI Meryem, "La prophétie chez Avicenne : perspectives psychologique, éthique et politique", dans : *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, No. 128, 2021, p. 317-324.

¹⁹⁹ JANOS D., "Moving the Orbs : Astronomy, Physics and Metaphysics, and the Problem of Celestial Motion according to Ibn Sīnā", dans : *Arabic Sciences and Philosophy*, Vol. 21, 2011, p. 165-214.

²⁰⁰ A ce sujet voir : LIZZINI Olga, "L'angelologia filosofica di Avicenna", dans : AGAMBEN Giorgio, COCCIA Emanuele, *Angeli. Ebraismo, Cristianesimo, Islam*, Vicence : Neri Pozza Editore, 2009, p. 1845-1963. JANOS D., "Moving the Orbs : Astronomy, Physics and Metaphysics, and the Problem of Celestial Motion according to Ibn Sīnā", dans : *Arabic Sciences and Philosophy*, Vol. 21, 2011, p. 165-214.

²⁰¹ CORBIN Henri, *Avicenne et le Récit visionnaire*, Téhéran : Imprimerie de l'Institut franco-iranien, 1952, p. 53.

porte atteinte à la toute puissance de Dieu²⁰². Quant à Averroès, malgré ses désaccords avec Avicenne concernant la doctrine émanatiste notamment²⁰³, il attribue également à chaque sphère une âme, qu'il assimile aux anges, et dont la fonction est de la mouvoir²⁰⁴ par désir pour l'intelligence séparée. Refusant cependant tout engendrement par procession, le degré de perfection parmi les hiérarchies reliant Dieu aux hommes n'est pour lui pas le fruit d'une postériorité dans les émanations successives, mais le fruit uniquement d'une plus grande proximité avec le premier principe²⁰⁵.

Si l'on remonte au judaïsme de Philon, on trouve déjà l'association de certaines puissances intermédiaires - sous le nom de ἄγγελοι, mais aussi de δαίμονες²⁰⁶ - qui étaient impliqués dans le gouvernement et la gestion des astres²⁰⁷. Outre la pensée déjà réfutée par Thomas, selon laquelle les éléments puissent être animés²⁰⁸, Philon avançait déjà, que ces êtres existaient en nombre égal aux astres.²⁰⁹ L'étude des substances séparées en tant que causes secondaires, ainsi que leur assimilation aux anges, n'est donc pas une nouveauté thomasienne. Ce dernier a consciemment bénéficié des doctrines imbibées d'hellénisme des philosophes musulmans et juifs, tout en développant une cosmo-angéologie héritée de Denys. Afin de se démarquer de ses prédécesseurs, il consacre pas moins de quatre chapitres des *Substances séparées* à la réfutation d'Ibn Gabirol et de son hylémorphisme universel, ainsi qu'à la réfutation de l'émanatisme présent chez certains philosophes arabes, notamment

²⁰² *Introduction*, V, 1, dans : *La Métaphysique du Shifā*, traduit par Georges C. Anawati, Paris : J. Vrin, 1978, p. 74-75. Cette critique n'est pas la seule faite à l'égard d'Avicenne, il me faut encore souligner que pour le philosophe arabe la dernière des émanations est l'intellect agent, associée aux anges de la révélation. Thomas s'oppose à l'idée que la connaissance puisse dépendre d'une intelligence séparée, on retrouve ici la même critique que celle faite à Platon. *SG*, II, 74.

²⁰³ Avicenne définit l'univers comme statique et éternel, fruit de l'héritage païen ayant influencé toute la philosophie arabe. A ce sujet : CORBIN Henri, *Avicenne et le Récit visionnaire*, Téhéran : Imprimerie de l'Institut franco-iranien, 1952, p. 65.

²⁰⁴ CORBIN, 1952, p. 53.

²⁰⁵ A ce sujet voir : WOLFSON Harry, "The Plurality of Immovable Movers in Aristotle and Averroës" in : *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 63, 1958, p. 233-253.

²⁰⁶ J'ai indiqué dans le premier chapitre, que Philon considérait que les termes étaient synonymes, bien que le premier fût d'après lui utilisé par les théologiens, et le second, par les philosophes. Philon considérait que l'air était peuplé d'âmes dépourvues de corps répondant à une hiérarchie particulière. Au sujet de Philon et des "anges", voir : LEMMONYER A., "L'air comme séjour d'anges, d'après Philon d'Alexandrie", dans : *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 1, no. 2, 1907, p. 305-311.

²⁰⁷ DE MOTTONI Faes, SUAREZ-NANI Teresa, «Hiérarchies, miracles et fonction cosmologique des anges au XIIIe siècle», *Mélanges de l'École française de Rome, Moyen-Age*, vol. 114, no. 2. 2002, p. 739.

²⁰⁸ On retrouve cette pensée de Philon dans le *De Gigantibus*, 2 : "Il est, en effet, nécessaire que le monde tout entier soit animé, chacune de ses parties premières et élémentaires contenant les êtres qui lui sont propres et lui conviennent (...)"

²⁰⁹ PHILON D'ALEXANDRIE, *De Somniis*, I, 137, traduit par Pierre Savinel, Paris : Éditions du Cerf, 1962.

Avicenne. Il offre ainsi à l'angéologie une justification philosophique nouvelle basée sur l'étude des substances séparées.

2.2 Les Substances séparées : une angéologie philosophique

Dans le chapitre précédent, l'influence platonicienne des *daimones* sur l'angéologie thomasiennne devait être prouvée et j'ai dû entreprendre une vaste archéologie de la question. L'influence d'Aristote sur la fonction angélique de moteur des sphères est à l'inverse attestée par Thomas lui-même ; il suffit, pour y répondre, d'exposer le traité des *Substances séparées*, car Thomas effectue lui-même ce travail d'archéologie en retraçant l'histoire de la question des substances séparées depuis les présocratiques jusqu'à Aristote. Or, ce constat n'est en lui-même pas dénué d'intérêt ; Gilson indiquait que Thomas citait plus abondamment Avicenne dans ses écrits précoces que dans ses écrits tardifs, et ce non pas parce qu'il était passé à autre chose, mais parce qu'il l'avait "assimilée une fois pour toutes"²¹⁰. La question des substances séparées et du mouvement des sphères était une question d'actualité et débattue lorsque Thomas écrivait son traité en 1271. Elle rencontrait une opposition, notamment de la part de Thierry de Freiberg, nous le verrons. C'est pour cette raison probablement que la question des substances séparées se retrouve chez Thomas aussi bien documentée. Il est clair que la problématique autour des *daimones* et des anges n'était plus d'une actualité aussi brûlante qu'au temps des Pères de l'Église et que le sujet n'a pas mérité une attention plus particulière chez Thomas. Cependant, comme nous l'avons vu, ce dernier s'est tout de même penché sur la question discutée de la nature des anges, car cela était nécessaire à l'exposition de sa théorie des anges-moteurs. Effectivement pour Thomas, seul le corps humain a pour forme une substance séparée²¹¹, à savoir l'âme, et il avance ensuite l'idée suivante : "On dira peut-être qu'une substance intellectuelle, sans s'unir à un corps élémentaire ou à une partie de ce corps à titre de forme, s'y unit cependant comme moteur"²¹². J'exposerai dans ce chapitre quel cheminement Thomas entreprend afin d'aboutir à sa théorie des anges-moteurs séparés. Ce qui va se relever intéressant ici, c'est de quelle façon Thomas s'est approprié une thématique philosophique aristotélicienne, pour l'intégrer à son angéologie au détriment peut-être de la théorie platonicienne, dont les nombreux échelons métaphysiques entre Dieu et l'homme se rapprochent plus des degrés angéliques et donc des

²¹⁰ Gardet citant Gilson. *Ibid.*, p. 436. Il donne la référence de l'ouvrage de Gilson suivante : GILSON E., "Avicenne en Occident au Moyen Age", dans : *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 1969, p. 105.

²¹¹ *SG*, II, 90.

²¹² *SG*, II, 90.

besoins théologiques. Cette dernière affirmation a fait l'objet de discussions²¹³ et je reviendrai la nuancer dans ma conclusion au regard de ce que ce chapitre nous aura enseigné. De manière générale, l'assimilation des anges aux substances séparées a permis d'assurer une cohésion nouvelle à l'angéologie chrétienne, ce que certains théologiens chrétiens, nous le verrons, se sont refusés à faire.

Thomas consacre un petit ouvrage, inachevé, sur les substances séparées, comptant vingt chapitres et s'interrompant, sans offrir de fin, sur le sujet des mauvais esprits. Il ne s'agit pas d'un écrit destiné à l'enseignement, comme a pu l'être la *ST*, mais un écrit contenant des éléments métaphysiques importants sur la nature, l'origine et la providence des substances séparées. Ce traité a été rédigé tardivement, précisément après la première moitié de 1271. Cela est déterminable d'après certains éléments du texte²¹⁴, dont notamment une référence aux condamnations de thèses averroïstes et aristotéliennes par Étienne Tempier en 1270. Il est postérieur également, comme indiqué plus tôt, à l'attribution par Thomas du *Liber de Causis* non pas à Aristote, mais à Proclus. Ce traité est ainsi une œuvre de maturité dont le contenu est riche, dense et éclairant. Il ne faut pas s'attendre à un exposé sur les anges à la manière de la *ST*, il ne sera pas question du mouvement des anges, de leur rapport au lieu ou de leur puissance cognitive ; il est en ce sens étonnamment philosophique. Cet ouvrage se consacre davantage à l'histoire des substances séparées, leur origine et nature, ainsi que leur providence, tout en évacuant les théories précédentes ne s'accordant pas avec la foi chrétienne. Il va ainsi mettre en lumière les erreurs de ses prédécesseurs grecs, musulmans ou encore chrétiens sur la nature et la providence des substances séparées. Thomas indique explicitement en prologue de son oeuvre :

²¹³ BAZÁN Bernardo Carlos, "On angels and human beings : Did Thomas Aquinas succeed in demonstrating the existence of angels?", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, Vol. 77, No. 1, 2010, p. 48-49. DOOLAN Gregory T., "Aquinas on the demonstrability of angels", in : HOFFMANN Tobias, *Free Will and the Rebel Angels in Medieval Philosophy*, Cambridge : Cambridge University Press, 2020, p. 19-20.

²¹⁴ Comme Nicolas Blanc l'explique dans l'Introduction *Des Substances séparées*, plusieurs éléments mènent à situer l'oeuvre à cette date. Par exemple, elle contient deux citations des *Éléments de Théologie* de Proclus dont la traduction par Guillaume de Moerbeke a été achevée en 1268. Thomas ferait également référence aux condamnations de 1270 par Étienne Tempier, qui concernaient notamment la négation de la providence universelle de Dieu, dans son chapitre 13 "Au sujet de l'erreur de quelques-uns concernant la connaissance et la providence des substances spirituelles". Pour en savoir plus, voir l'introduction de Nicolas Blanc dans : D'AQUIN Thomas, *Les Substances séparées*, Paris : Les Belles Lettres, 2017, p. 12. La traduction que j'utilise est celle de Nicolas Blanc (2017). L'ouvrage se sépare en chapitres courts aux paragraphes non numérotés. J'abrèvié dès à présent le titre de l'ouvrage par *Sub. sép.* et le fait suivre du numéro de chapitre, ainsi que du numéro de page de l'édition que j'utilise.

Puisque donc notre intention est de dégager de quelque manière l'excellence des saints anges, il semble qu'il nous faille commencer par ce qui a été humainement conjecturé dans l'antiquité au sujet des anges, afin que s'il se trouve quelque chose de conforme à la foi, nous l'acceptions, mais que nous réfutions les choses qui s'opposent à la doctrine catholique²¹⁵.

Évidemment, puisque cet écrit suit de peu les condamnations de 1270, il existe chez Thomas la volonté d'asseoir, au sein d'un contexte agité, la légitimité philosophique de son angéologie en retraçant l'histoire de la thématique dans l'antiquité ; ce qui lui donne l'occasion d'en souligner les erreurs et d'affirmer la supériorité des dogmes chrétiens. Ainsi, l'ouvrage se divise en deux parties : dans la première, il s'exprime en historien de la philosophie, dans la seconde il offre une réponse théologique. Il n'existe pas, que je sache, ailleurs dans son œuvre, de pareille synthèse philosophique, et il faut en souligner le caractère inusuel, car il situe son angéologie comme l'achèvement d'une réflexion continue, ayant débuté chez les présocratiques.

2.2.1 Aristote au détriment de Platon : un choix philosophique ?

Les premiers philosophes, indique Thomas en début de son ouvrage, ont considéré leur monde et leurs premiers principes comme composés uniquement de corps. L'eau pour Thalès, l'air pour Diogène, ou encore les quatre à la fois pour Empédocle, la matière était élevée au rang de divinité - nous avons pu voir précédemment comment Thomas réfute cela - car on ne considérerait rien au-delà des corps. Il me faut brièvement sortir de cette analyse de texte, afin de considérer un très beau passage de la *Somme contre les Gentils* (1258-1265) dans lequel Thomas justifie l'incorporité de Dieu en soulevant l'erreur des premiers philosophes : "Ce qui est contemplé par l'intelligence, et non par la vue, c'est en effet les réalités corporelles. Par là est confondue l'erreur des premiers philosophes de la nature, pour qui seules comptaient les causes matérielles, telles que l'eau, le feu, etc...; pour eux les premiers principes étaient des corps, et c'est à ces corps qu'ils donnaient le nom de Dieu"²¹⁶. Il existe de nombreuses similitudes entre la partie historique du traité des *Substances séparées* et ce passage, qui se situe au centre d'un développement plus vaste des théories philosophiques antiques, à la différence qu'il fait référence aux Écritures et porte un discours plus apologétique. De la même manière, la question XVI du *De Malo* (1272) présente une

²¹⁵ *Sub. sép.*, chap. 1, p. 65.

²¹⁶ *SG*, I, 20.

forte similarité²¹⁷ avec la première partie du traité des *Substances séparées*, mais avec des réponses aux objections faisant encore beaucoup appel aux Écritures, notamment au livre d'Isaïe et de Marc²¹⁸.

Dans la partie historique des *Substances séparées*, Thomas ne cite que des philosophes païens, contrairement aux ouvrages que je viens de citer dans lesquels il fait référence à ses prédécesseurs chrétiens et aux Écritures. Poursuivant son exposé historique, Thomas indique que le premier à avoir posé un principe séparé est Anaxagore, qui définit l'intellect comme principe de distinction entre les corps matériels. Cependant, il n'est qu'un principe de distinction entre les êtres et non un principe communiquant l'être, ce qui reste insuffisant pour Thomas. D'après lui, c'est Platon qui effectue cette transition en posant un monde séparé de la matière, ne subissant aucun changement, et par conséquent, un monde donnant accès - à travers l'intellect - à une vérité stable. Platon pose ensuite des ordres intermédiaires entre le monde sensible et le principe premier. Ces ordres sont au nombre de quatre²¹⁹, voici comment ils sont décrits dans le premier chapitre²²⁰ :

1) Les dieux secondaires : qui correspondent aux Idées (ou espèces) et qui viennent avant les intellects séparés, car ils intelligent de manière supra-intellectuelle, c'est-à-dire par eux-mêmes et non en participant à certaines espèces.

2) les intellects séparés : qui participent aux espèces des étants pour intelliger en acte.

3) les âmes célestes : dont le propre est de se mouvoir par elles-mêmes, puisque le corps séparé d'elles ne peut se mouvoir que par un autre.

4) les corps immortels aériens ou éthérés : correspondent aux démons (*Daemonum*), bons et mauvais²²¹, dont certains sont séparés des corps terrestres et d'autres sont liés à l'homme en tant que partie de l'âme, comme un "pilote dans son navire"²²².

²¹⁷ Il indique entre autres : "Certains en effet qui, les premiers, commencèrent à scruter les choses, ont estimé qu'il n'existait rien que des corps (...)." *De Malo*, q. XVI, art. 1.

²¹⁸ "En outre, saint Marc (5, 9) dit qu'au Seigneur qui demandait aux démons: "*Quel est ton nom ?*", il répondit: "*Légion, car nous sommes nombreux.*" (...) Or il ne serait pas possible que tant de démons se trouvent dans un seul corps humain, s'ils étaient corporels. Donc les démons n'ont pas de corps qui leur soient naturellement unis". "Aucun composé d'âme et de corps n'est appelé esprit; aussi dit-on en Isaïe (31, 3): "*L'Égyptien est un homme et non un dieu, et leurs chevaux sont chair et non esprit.*" " *De Malo*, q. XVI, art. 1.

²¹⁹ Cette hiérarchie de quatre ordres, je l'ai indiqué plus tôt, est celle que l'on retrouve chez Proclus mais elle est ici attribuée à Platon. A ce sujet, voir : D'ANCONA Cristina, "Saint Thomas lecteur du *Liber de Causis*", dans : *Recherches sur le Liber de Causis*, Paris : Librairie Philosophique J.Vrin, 1995.

²²⁰ *Sub. sép.* chap. 1, p. 69-72.

²²¹ "Et sicut hominum quosdam dicebant esse bonos, quosdam autem malos, ita et Daemonum." *Ibid.*

²²² *Ibid.*, p. 72. Il fait référence ici au *daimon-voûç* platonicien mentionné dans notre premier chapitre.

Le dernier des ordres présenté ici est le premier parmi les ordres corporels, il ne comprend donc pas de substances séparées de la matière, puisque comme indiqué plus tôt, les *daimones* sont composés d'un corps aérien. Bien que les *daimones* platoniciens ne soient pas compris parmi les substances séparées de la matière - à cause de leur corps aérien - ils restent cependant assimilés aux anges, Thomas indique que "tous ces intermédiaires seraient considérées comme des anges par la tradition chrétienne" et que cette abondance se rapproche de ce que les Écritures montrent. Aristote, quant à lui, ne pose que deux ordres parmi les substances intellectuelles :

1) les substances séparées : fins des mouvements célestes.

2) les âmes des sphères célestes : qui se meuvent par l'appétit et le désir²²³.

Il est intéressant de constater, qu'une des justifications que donne Thomas à cet agencement économe du cosmos aristotélicien, est l'un des arguments qu'il avançait dans la *SG* (II, 90) contre l'attribution d'une substance séparée aux corps élémentaires. Thomas indique que pour Aristote, rien n'est animé au-dessous des corps célestes hormis les animaux et les plantes, puisqu'aucun corps simple - c'est-à-dire élémentaire dans ce cas précis - ne suffit à l'organe du toucher²²⁴. Pour cette raison, nous ne trouvons pas d'autres intermédiaires entre les sphères célestes et les hommes chez Aristote. Thomas indique dans son *De Malo*, que le philosophe n'a pas établi l'existence de démons et que les fonctions qui leur étaient attribuées étaient plutôt le fait de l'influence des corps célestes²²⁵. S'observe ici une première tension entre le modèle aristotélicien et les besoins du christianisme, que Thomas ne manque pas de signifier : "Cette thèse d'Aristote semble plus certaine en raison du fait qu'elle ne s'éloigne pas beaucoup des évidences du sensible. Cependant, elle semble moins satisfaisante que la thèse de Platon"²²⁶. Je reviendrai sur cette tension plus loin, mais avant il me faut apporter quelques nuances à la théorie aristotélicienne telle que présentée par Thomas.

²²³ *Sub. sép.*, chap. 2, p. 75.

²²⁴ "Mais au-dessous des corps célestes, selon Aristote, les seuls corps animés étaient ceux des animaux et des plantes. Il n'a pas soutenu en effet qu'un corps simple et élémentaire puisse être animé, parce qu'un corps simple ne peut suffire à l'organe du toucher, qui appartient nécessairement à tout animal." *Les Substances séparées*, chap. 2, p. 75. Les références aux textes aristotéliciens soutenant ces affirmations sont fournies par Nicolas Blanc et sont les suivantes : *Métaphysique*, XI, 1, 1068a, ainsi que *De l'Âme*, II, 2, 413b.

²²⁵ "Ayant donc vu ce qui touche le corporel et l'incorporel, il faut remarquer à propos des démons que les Péripatéticiens, disciples d'Aristote, n'ont pas établi qu'il existait des démons, mais ils disaient que ce qui est attribué aux démons provenait de la puissance des corps célestes et des autres réalités naturelles". *De Malo*, q. XVI, art. 1.

²²⁶ *Sub. sép.*, chap. 2, p. 75.

Bien que le théologien l'indique dans ce passage des *Substances séparées*, depuis les travaux menés par Jaeger et publiés dans son ouvrage *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, il semblerait qu'Aristote n'ait pas toujours envisagé des moteurs secondaires au Premier Moteur²²⁷. Se basant sur le traité perdu d'Aristote intitulé *Peri Philosophias*²²⁸, Jaeger indique que le philosophe a considéré au départ que les sphères célestes étaient mues par le Premier Moteur à titre de cause finale - d'où leur mouvement circulaire - et que les mouvements qui étaient particuliers aux planètes, étaient quant à eux, le fait d'âmes qui leur étaient immanentes²²⁹. Il n'y avait pas, au sein de cette première théorie, des substances séparées avec comme rôle de mouvoir les sphères célestes. Cette conception de la causalité serait d'après Jaeger née du débat lié aux théories de Callippe portant sur la possibilité d'une pluralité de moteurs immobiles. D'après lui, le chapitre 6 de *Physique VIII* dans sa forme originelle ne considérerait qu'un moteur immobile sans que la thématique du mouvement des planètes soit considérée²³⁰. Aristote évoque tout de même dans ce chapitre, mais d'une manière qui semble hypothétique, une pluralité de moteurs : "Puisqu'il faut que le mouvement existe toujours et ne s'interrompe jamais, il doit y avoir une chose éternelle qui meurent en premier, soit une seule, soit plusieurs, et le premier moteur doit être immobile"²³¹. Dans le chapitre 8 de la *Métaphysique XII*, Aristote avance par contre une théorie affirmée : "Il est, par conséquent, manifeste qu'autant il y a de mouvements des astres, autant il doit y avoir de substances, éternelles de leur nature, essentiellement immobiles et sans étendue (...)"²³². Cette contradiction au sujet de l'unité ou de la pluralité des substances séparées dans les écrits d'Aristote pousse Jaeger à affirmer que ce chapitre 8 de la *Métaphysique* a été ajouté postérieurement : "La métaphysique aristotélicienne ultérieure a, comme on le sait,

²²⁷ JAEGER Werner, "Zweites Kapitel : Die Programmschrift περί φιλοσοφίας", dans : *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin : Weidmannsche Buchhandlung, 1923, p.125-170. Voir aussi : WOLFSON Harry, "The Plurality of Immovable Movers in Aristotle and Averroës" in : *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 63, 1958, p. 233.

²²⁸ Aristote renvoie notamment dans le *Περὶ Ψυχῆς* (I, 2, 404b) à un certain περί φιλοσοφίας : "καὶ ἐν τοῖς περί φιλοσοφίας λεγομένοις (...)". Des passages de la *Physique*, de la *Métaphysique* appartiendraient ou renverraient également à ce traité perdu. De nombreux auteurs grecs et romains s'y réfèrent également, notamment Cicéron qui en présente un fragment dans la *Nature des Dieux*. CHROUST Anton Hermann, "A fragment of Aristotle's *On Philosophy*", dans : *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, Vol. 27, No. 3, Juillet-Septembre 1972, p. 287-292. Voir aussi : SAFFREY H.D., *Le "Peri Philosophias" d'Aristote et la théorie platonicienne des idées et des nombres*, Leiden : Brill, 1971, p. 10-11.

²²⁹ WOLFSON Harry, "The Plurality of Immovable Movers in Aristotle and Averroës" in : *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 63, 1958, p. 233. Au sujet de ce traité perdu, voir : CHROUST Anton Hermann, "A fragment of Aristotle's *On Philosophy*", dans : *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, Juillet-Septembre, Vol. 27, No. 3, 1972, p. 287-292.

²³⁰ *Ibid.*, p. 233.

²³¹ *Physique*, VIII, 6, 258b. Mais aussi (259a 7-20, 259b 28-31). Voir à ce sujet WOLFSON, 1958.

²³² *Métaphysique XII*, 8, 1073a.

sorti le principe du mobile immobile de son isolement et a donné un mobile transcendant particulier à chacune des sphères (...). On ne trouve aucune trace de cette conception dans notre dialogue"²³³. Malgré certaines oppositions à cette théorie de Jaeger²³⁴, il reste possible que cette modification de la théorie des moteurs secondaires ait effectivement été un ajout postérieur. Il me fallait apporter ce complément d'information avant de poursuivre ma recherche, car il suggère que la théorie aristotélicienne des substances séparées n'était pas, même aux yeux de son auteur, absolument évidente. Aristote avançait avec précaution, si bien que concernant le nombre de ces substances séparées, il préférait s'abstenir de toute affirmation²³⁵. Cependant, il faut nuancer cette conclusion, car le *De Philosophia* reste un traité perdu et les opinions à son sujet ont divergé²³⁶ ; de la source primaire, il ne reste que des témoignages, il faut donc se montrer prudent bien qu'il soit plus probable que le *De la Philosophie* soit un dialogue de jeunesse du stagirite, ce qui pourrait corroborer la théorie de Jaeger selon laquelle la pensée d'Aristote au sujet des substances séparées ait connu une évolution²³⁷.

Bien que la hiérarchie de substances séparées que propose Platon semble être plus à même de rendre compte des besoins de l'angélogie et de la démonologie, Thomas préfère opter pour celle d'Aristote. Dans les chapitres trois et quatre de l'ouvrage, Thomas passe en revue les points d'accord et de désaccord entre les thèses de Platon et du Stagirite. Il y a

²³³ Il s'agit ici d'une traduction personnelle du texte original allemand : "Die spätere aristotelische Metaphysik hat bekanntlich das Prinzip des unbewegten Bewegers aus seiner Isolierung herausgenommen und jeder der Sphären, (...). Von dieser Anschauung findet sich in unserem Dialog keine Spur." JAEGER Werner, "Zweites Kapitel : Die Programmschrift περί φιλοσοφίας", dans : *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin : Weidmannsche Buchhandlung, 1923, p.144.

²³⁴ Philip Merlan ne voit lui aucune contradiction, car les substances séparées - en tant que premiers moteurs immobiles - appartiennent à la métaphysique et non à la théologie. MERLAN Philip. "ARISTOTLE'S UNMOVED MOVERS", dans : *Traditio*, Vol. 4, 1946, p. 1-30. Voir aussi : FESTUGIÈRE André-Jean, "Les Premiers Moteurs d'Aristote", dans : *Revue Philosophique de La France et de l'Étranger*, Vol. 139, 1949, p. 66-71.

²³⁵ *Métaphysique*, XII, 8, 1074a.

²³⁶ Certains philosophes tels que Rose, Bernays ou Heitz et Zeller ont considéré ce traité comme un recueil de transcriptions des cours oraux de Platon. SAFFREY H.D., *Le "Peri Philosophias" d'Aristote et la théorie platonicienne des idées et des nombres*, Leiden : Brill, 1971, p. 1.

²³⁷ Je n'ai pas l'opportunité de pousser cette étude plus loin, mais il faut garder à l'esprit que ce dialogue mettait potentiellement en scène son maître Platon. Pourrions-nous penser que ce que Jaeger a vu comme une théorie d'Aristote différente à celle exposée dans *Métaphysique* XII, 8 soit en fait une théorie platonicienne ? Un article de Pépin indique que certains fragments du *De Philosophia* peuvent effectivement sembler contraires aux écrits postérieurs, cependant il ne faut pas oublier que quelques-uns de ces fragments sont tirés de textes de philosophes divers et ont pu être modifiés ou connaître des traductions approximatives. PÉPIN Jean, "L'interprétation du *De Philosophia* d'Aristote d'après quelques travaux récents", dans : *Revue des Études Grecques*, tome 77, fascicule 366-368, Juillet-décembre 1964, p. 452.

premièrement trois points sur lesquels ils s'accordent : le mode d'existence, la nature et la providence des substances séparées. Sur le premier point, leur accord repose sur la croyance partagée que les substances séparées sont créées par Dieu et tiennent leur unité et leur bonté de ce dernier. A propos de leur nature, tous deux s'accordent sur leur immatérialité²³⁸. Nous pourrions ici être confus, car nous venons de voir que les *daimones* avaient été critiqués par le théologien pour leur composition aérienne. Mais Thomas ne fait pas ici d'association entre les substances séparées et les *daimones*. Ils ne sont pas le pendant platonicien des substances séparées aristotéliennes, ce sont les formes immanentes et séparées qui le sont. Ainsi, quand Thomas indique que Platon et Aristote se rejoignent sur la question de la nature immatérielle des substances séparées, il n'inclut pas les *daimones*, mais tout ce qu'il y a entre ces créatures aériennes et Dieu. Le problème, de manière générale, est que les *daimones* sont constamment associés aux anges et pourtant ils sont ici dissociés des substances séparées. Or les substances séparées ne sont rien d'autre que les anges pour Thomas d'Aquin. Pourtant, le théologien indiquait dans le premier chapitre des *Substances séparées* que les quatre ordres platoniciens (dieux secondaires, intellects séparés, âmes célestes et démons) seraient considérés comme des anges par la chrétienté. Nous voyons à quel point l'influence païenne du *daimon* sur le démon chrétien crée une forme d'ambiguïté. Elle s'éclaircit si l'on considère que, comme Origène a commis l'erreur de considérer que les anges avaient un corps, les platoniciens ont commis l'erreur de considérer que les *daimones* avaient un corps. Thomas intègre donc les platoniciens dans une continuité de la recherche autour des intermédiaires entre Dieu et les hommes. Mais cela est avant tout symptomatique de la coexistence de deux regards, celui du théologien et celui du philosophe qui considère la nature des créatures et non seulement leur rapport à Dieu. Concernant leur troisième point d'accord, à savoir la providence des substances séparées, les deux philosophes s'accordent sur l'harmonie du cosmos permise par le souverain bien²³⁹ et l'ordre de causalité graduelle qui en découle. Ces trois points sont assez superficiels et l'on pourrait discuter certains aspects de ce rapprochement très général entre Aristote et Platon, surtout concernant le mode d'existence et la providence des substances séparées, basés tout de même sur deux cosmo-théologies très différentes.

²³⁸ La question de la nature des substances séparées a connu plusieurs développements en angéologie. Si Thomas reprend la théorie de l'individuation hylémorphiste d'Aristote, il se retrouve face à un problème s'il affirme que la nature des anges est matérielle. L'ange ne peut être un composé de matière et de forme, mais doit rester un composé afin de préserver la seule unité de Dieu. Ainsi, les anges sont des composés de puissance et d'acte d'après Thomas, et non de matière et de forme.

²³⁹ *Métaphysique*, XII, 10.

Le désaccord principal entre les philosophes, et la raison pour laquelle Thomas préfère Aristote, repose sur la question de l'existence de substances à la fois séparées et à la fois en les choses²⁴⁰. Le fait que Platon ait posé plusieurs ordres de substances immatérielles au-dessus des sphères célestes est certes une force, mais également une faiblesse dans sa théorie. Premièrement une force, car cela permet de rendre compte de certaines observations que la hiérarchie des substances séparées d'Aristote - ne comportant qu'un seul ordre de choses au-dessus des âmes des cieux - ne permet pas de faire : "il y a de nombreux phénomènes sensibles dont on ne peut rendre raison à partir de ce qu'Aristote nous a transmis"²⁴¹. Thomas fait référence ici aux démons et à leurs actions sur les hommes, à travers notamment les opérations des magiciens. D'un point de vue théologique, Platon correspond davantage aux besoins des Écritures, mais si Thomas choisit de s'orienter vers Aristote, c'est pour des raisons plus fortement philosophiques.

Aussi, selon Aristote, ces substances qui sont les fins des mouvements célestes sont à la fois des intellects qui intelligent et des espèces intelligibles. Non pas cependant de sorte qu'elles soient les espèces ou les natures des substances sensibles, comme l'ont soutenu les Platoniciens, mais en étant absolument plus élevées²⁴².

La théorie platonicienne pose problème à la logique du mouvement. Des principes premiers immobiles ne peuvent être directement causes des mouvements irréguliers présents dans le monde corruptible, car "d'une cause régulière provient un effet régulier"²⁴³. De la même façon, d'après Thomas, les corps composés de forme et de matière ne peuvent avoir pour cause des formes "pures" non composées²⁴⁴. Les corps célestes sont cet échelon manquant entre le monde immatériel, immobile et éternel et le monde matériel, irrégulier et corruptible. Il semble que ce soit la volonté d'Aristote, de ne pas s'éloigner des observations du sensible, qui soit à l'origine des défauts que présente sa théorie aux yeux de Thomas, mais également à l'origine de sa force. Comme l'affirme très justement Nicolas Blanc dans son introduction,

²⁴⁰ "L'autre substance est immobile ; elle a, suivant certains philosophes, une réalité entièrement séparée ; les uns la divisent en deux groupes, d'autres confondent dans une nature unique les Idées et les Choses mathématiques, d'autres enfin ne reconnaissent de ces deux substances que les Choses mathématiques". *Métaphysique*, XII, 1, 1.

²⁴¹ *Sub. sép.*, Chap. 2, p. 75.

²⁴² *Sub. sép.*, Chap. 4, p. 84.

²⁴³ "Car d'une cause régulière provient un effet régulier ; or ces formes étaient conçues comme immobiles ; il serait donc nécessaire que la génération soit toujours causée par elles de façon uniforme dans les réalités inférieures de ce monde ; mais nous avons l'évidence sensible du contraire". THOMAS D'AQUIN, *Questions disputées sur la Vérité*, q.5, art. 9, traduction par les moines de l'Abbaye Abbaye sainte Madeleine du Barroux.

²⁴⁴ "Ce n'est donc pas la forme seule qui fait les êtres naturels mais le composé". *Les Opérations cachées de la Nature*, II, 445, Traduit par Bruno Couillaud, Paris : Les Belles Lettres, 2008.

l'un est dans l'erreur par défaut et l'autre par excès²⁴⁵. L'angélologie de Thomas est une forme de synthèse, concrétisant en un sens la tradition, ayant commencé au médioplatonisme, d'harmoniser Aristote et Platon²⁴⁶. D'après Thomas, l'approche aristotélicienne est rationnellement plus plausible car procédant par la voie du mouvement, elle permet de mettre en relief le cœur de la problématique qui va le mener à poser la nécessité de l'existence de ces substances : "Cette thèse d'Aristote semble plus certaine en raison du fait qu'elle ne s'éloigne pas beaucoup des évidences du sensible"²⁴⁷. Thomas ne choisit pas Aristote "au détriment" de Platon, mais il est vrai que la réflexion fournie par le théologien ici est philosophique, il indique lui-même que la hiérarchisation platonicienne correspond plus aux besoins de l'Écriture. Cependant, cette conception aristotélicienne des substances séparées ne peut être considérée en dehors d'une conception religieuse du monde platonicienne. En un sens, si Aristote ne plaçait pas d'autres intermédiaires tels que les *daimones*, on peut penser que c'est en partie à cause de son rejet de la noétique platonicienne attachée à l'idée de ressouvenance ; l'hylémorphisme aristotélicien rend les intelligibles accessibles puisqu'ils entrent dans la composition des créatures, l'homme n'a ainsi pas besoin d'un intermédiaire participant et l'accompagnant vers sa "ressouvenance".

2.2.2 Cosmologie d'Aristote et nécessité des substances séparées comme moteurs des sphères célestes

La cosmologie aristotélicienne conduit à concevoir l'univers comme un tout ordonné, sphérique et fini. Au centre se trouve la terre, la plus imparfaite des sphères, car soumise au changement et à la corruption. Au-delà de la lune se trouve le monde céleste qui au contraire est incorruptible et soumis au seul mouvement circulaire parfait. Ainsi, Aristote distinguait deux mondes : le supralunaire et le sublunaire. Contrairement à ce que la physique indique aujourd'hui, ces mondes étaient régis par des lois différentes. Les mouvements sont de trois types : linéaires, circulaires et une composition des deux. Les deux premiers sont dits simples et appartiennent aux corps qui le sont tout autant, quant au mouvement mixte, il appartient aux corps composés de plusieurs éléments (feu, terre, air, eau). Puisque, selon la théorie du lieu naturel, un corps se meut suivant l'élément qui prédomine en lui, un corps simple suivra

²⁴⁵ *Sub. sép.*, Introd., p. 28.

²⁴⁶ À ce sujet voir : GAVRAY Marc-Antoine, "L'harmonie des doctrines dans le néoplatonisme tardif. Platon et Aristote chez Simplicius", dans : *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, Vol. 120, 2013, 83-90.

²⁴⁷ *Sub. sép.*, chap. 1, p. 75.

un mouvement simple et un corps mixte suivra un mouvement mixte²⁴⁸, c'est-à-dire à la fois linéaire et circulaire. Les corps vont donc tendre vers un lieu qui leur est approprié selon leur nature. Si l'on sépare un corps de son lieu naturel, le mouvement sera dit violent car contre nature et l'objet, une fois les forces exercées par l'initiateur du mouvement estompées, va naturellement regagner un lieu approprié. Le corps grave tombera, le corps léger s'élèvera vers le haut en raison de l'élément prédominant dans leur composition - à savoir la terre pour le premier et le feu pour le second. Le monde supralunaire, quant à lui, n'est pas de même nature que le monde inférieur, il est le domaine de la perfection et de l'éternité, ainsi le mouvement des sphères est circulaire et uniforme, sans fin ni début.

Bien que cette thèse du lieu naturel et ses implications renforce l'idée d'opposition et d'hétérogénéité entre les deux régions cosmiques, l'univers est continu et sans vide ; il n'y a ainsi que de la matière²⁴⁹. Dans le livre IV de la *Physique*, Aristote explique que le mouvement ne peut se faire dans le vide, car il n'y a rien vers quoi le mouvement peut tendre. De plus, l'objet qui se meut ne peut le faire sans milieu dans lequel évoluer. L'observation, d'après Aristote, indique qu'une pierre connaîtra plus de résistance dans l'eau que dans l'air, mais aussi que la résistance sera plus faible si je la lance avec plus de force. De ce fait, tout mouvement n'est possible qu'à travers un "véhicule" et le repos également, car rien ne justifie son arrêt à un endroit plutôt qu'à un autre si rien n'est là pour le freiner ou l'emporter. Ainsi, le vide n'existant pas, l'univers est « rempli » de matière et bien qu'il existe deux mondes, l'un sublunaire et corruptible, l'autre supralunaire et éternel, il y a contiguïté entre ces derniers.

Dans *Physique* VII, Aristote indique que tout ce qui est mû, est mû par une autre chose. Ainsi, puisque le vide n'est pas et d'après le principe du mouvement, le changement sur terre, par causalité régressive jusqu'au premier moteur immobile, dépendra des sphères précédentes. Ce premier moteur doit donc être mû en-soi et non par autre chose. D'après la cosmologie aristotélicienne, le premier mobile est la sphère des fixes, le mouvement se communique ensuite de sphère en sphère jusqu'au monde terrestre, causant tous les processus de génération et de corruption. Il y a donc une dépendance descendante du monde terrestre à l'égard du monde céleste, divin. Or, si ce premier moteur est non mû et immobile, comment provoque-t-il le mouvement ? Entre en jeu ici la notion de cause finale, elle est le but vers

²⁴⁸ARISTOTE, *Du Ciel*, Livre I, Chap. II, §4-5, traduit par J. Barthélemy Saint-Hilaire, Paris : Librairie philosophique de Ladrangé, 1866.

²⁴⁹ *Physique*, IV, 6-8.

lequel l'univers tendrait, non pas comme dans le cas du lieu naturel comme une « attraction » physique, mais en tant que principe intellectuel. Si le mouvement est éternel, il doit y avoir un principe tout aussi éternel dont la substance même est en acte. Ce principe - dont Aristote traite dans *Physique* VIII et *Métaphysique* XII - est le premier moteur immobile, c'est Dieu. Il est éternel, immobile et acte pur, il meut parce qu'il est désirable²⁵⁰ : « Et la cause finale meut comme objet de l'amour, et toutes les autres choses meuvent du fait qu'elles sont elles-mêmes mues »²⁵¹. Ainsi le premier mobile, à savoir la sphère céleste la plus extérieure, est mû par attraction intellectuelle vers le principe premier.

Pour comprendre la problématique qui amène Aristote à poser des substances intermédiaires, se baser uniquement sur l'exposition faite dans *Métaphysique* XII serait insuffisant. Ce qui ressort de ce passage sont les choses suivantes : l'être premier est immobile, éternel et unique, il produit ainsi le mouvement du ciel éternel et unique comme lui, mais nous observons que les planètes ont également un mouvement propre et éternel. Aristote distingue donc deux types de mouvements éternels, le premier est celui du Tout, qui se caractérise par un mouvement simple et uniforme²⁵² et qui est permis par la substance première et immobile. Le second, plus particulier, est celui des planètes qui est circulaire et uniforme. Il faut donc, poursuit le philosophe, qu'il existe pour chacun de ces mouvements éternels, une substance qui soit éternelle et immatérielle, car le premier principe immobile ne peut expliquer la modalité de fonctionnement de chacun de ces mouvements.

Il est, par conséquent, manifeste qu'autant il y a de mouvements des astres, autant il doit y avoir de substances, éternelles de leur nature, essentiellement immobiles et sans étendue, pour la raison que nous avons donnée précédemment ²⁵³.

Aristote, me semble-t-il, a peu développé cette théorie qui semble presque hypothétique - alors qu'il a plutôt tendance à répéter ses théories jusqu'à ce qu'elles deviennent des adages - nous demandant de trouver dans son œuvre physique et métaphysique, les éléments qui permettraient de la justifier. Cela est peut-être le fait, comme l'a suggéré Jaeger, d'un ajout postérieur lié à un contexte de débats cosmologiques, poussant Aristote à proposer cette

²⁵⁰ “Le premier Moteur est donc un être nécessaire, et, en tant que nécessaire, son être est le Bien, et c'est de cette façon qu'il est principe”. *Métaphysique*, VII, 7, 1072b.

²⁵¹ *Ibid.*

²⁵² Dans son commentaire de la *Métaphysique*, Thomas y fait référence comme du “cycle journalier du Ciel entier”. D'AQUIN Thomas, *Commentaire de la Métaphysique d'Aristote*, XII, 9, 2556, traduit par Guy François Delaporte, Paris : L'Harmattan, 2012.

²⁵³ *Métaphysique*, XII, 8.

théorie en tant qu'hypothèse probable. C'est pourquoi il me faut à nouveau insister sur l'influence du monde arabe dans la réception d'Aristote chez Thomas. La théorie des substances séparées motrices se retrouve chez Thomas étoffée, non seulement dans *Les Substances Séparées*, mais également dans *Les Créatures Spirituelles* (a.6), ainsi que dans la *Somme contre les Gentils* (II, 91), où il consacre une question aux substances intellectuelles non unies aux corps.

Une première interprétation de cette théorie apparaît dans le *Commentaire des Sentences*, une oeuvre chronologiquement proche du *Des Principes de la Nature* et du *De l'Être et de l'Essence* plus directement influencées par les philosophes arabes Avicenne et Averroès²⁵⁴. Il est d'ailleurs intéressant de noter qu'il ne parle pas encore de *substances séparées*, mais *d'intelligences* et *d'âmes*, un vocabulaire théologique d'influence néoplatonicienne. Dans le texte, le jeune Thomas utilisait un ton quelque peu prudent lorsqu'il traitait des substances séparées et en appelait à l'autorité théologique de ses prédécesseurs :

C'est pourquoi d'autres disent qu'il est nécessaire que le mouvement du corps céleste vienne d'une intelligence et d'une volonté, mais non pas immédiatement de Dieu lui-même. En effet, cela ne convient pas à l'ordre de la sagesse divine, dont les effets atteignent leur point ultime par des intermédiaires, comme le dit Denys. C'est pourquoi Grégoire dit que la créature corporelle est dirigée par la créature spirituelle. Il est donc probable qu'une intelligence créée soit le moteur rapproché du ciel²⁵⁵.

Dans sa démonstration, Thomas commence par dire que, d'après Aristote, le mouvement du ciel est naturel et que donc il ne peut venir d'une âme ou d'une intelligence. Contre cette première affirmation, il indique que le mouvement naturel s'achève dans un repos naturel une fois le lieu naturel atteint, ce qui ne s'observe pas chez les corps célestes²⁵⁶. Il faut donc que le moteur des sphères célestes soit autre que ceux des mouvements naturels. Or, le mouvement provient soit de la nature, soit du désir à titre de cause finale ; le moteur des corps céleste mouvra donc parce qu'il est désirable. Ensuite, le moteur doit être tout aussi immuable que le mobile ; ainsi, un mouvement éternel doit être imprimé par un mouvement

²⁵⁴ BORGIO Marta, "La Métaphysique d'Aristote dans le Commentaire de Thomas d'Aquin au Ier livre des Sentences de Pierre Lombard. Quelques exemples significatifs.", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 91, no. 4, 2007, p. 659.

²⁵⁵ *Super Sent.*, lib. 2 d. 14 q. 1 a. 3 co.

²⁵⁶ *Ibid.*

éternel et un mouvement unique par un être unique²⁵⁷. Ainsi était donc prouvée l'existence de moteurs intermédiaires entre Dieu et les sphères dans le *Commentaire des Sentences*. La problématique aristotélicienne est ici bien synthétisée, réunissant les adages aristotéliens principaux entrant en compte dans la démonstration : tout ce qui est mû est mû par un autre²⁵⁸, tout agent agit en vue d'une fin²⁵⁹ et la substance d'une chose doit être proportionnée à son opération²⁶⁰.

2.3 Les substances séparées chez Thomas d'Aquin

La thèse thomasiennne des substances séparées s'est affirmée avec le temps. Thomas indiquait dans le *Commentaire des Sentences* qu'elle n'était que "probable" et s'appuyait sur l'autorité de Denys et de Grégoire. Il cherche à donner un poids philosophique aux créatures angéliques en signalant l'importance du rôle qu'ils jouent dans l'harmonie du monde. La cosmologie reste chez Thomas la même, à peu de choses près, que celle d'Aristote : un monde continu, plein et fini. Il peut ainsi reprendre sa théorie des substances séparées, à la différence qu'il les assimile aux anges, tout en conservant leur rôle dans le mouvement de l'univers.

Dans d'autres ouvrages plus matures, Thomas s'affirme et précise son point de vue. Il développe son argumentation dans la *SG*, en insistant sur ce point : "Un mouvement continu, régulier et, autant qu'il est en lui, sans défaillance, doit procéder d'un moteur qui n'est pas mû par soi ni non plus accidentellement"²⁶¹. Prenant l'exemple des âmes humaines, qui se séparent du corps après la mort, il conclut que leur union doit être accidentelle. Ainsi, le moteur intellectuel, uni à un corps, est mû accidentellement selon le mouvement du corps. Or, à ce qui est accidentellement, dit Thomas, doit être présupposé ce qui est par soi. Il doit donc exister des substances intellectuelles, sans corps et précédant les âmes en perfection. C'est ainsi qu'il veut justifier l'existence de substances intellectuelles séparées : les anges sont des

²⁵⁷ *Du Ciel*, II, 6 et *Physique*, VIII, 6.

²⁵⁸ *Physique*, VIII, 4.

²⁵⁹ *Physique*, II, 8.

²⁶⁰ *Physique*, II.

²⁶¹ A l'inverse "Aucun mouvement issu d'un moteur corporel ne peut être continu et régulier ; en tout mouvement local, le moteur corporel meut en effet par attraction ou par impulsion". *SG*, I, 20.

forma subsistens. Le moteur des sphères célestes, dont le mouvement est parfait et éternel, ne peut donc être uni aux sphères, indique Thomas, autrement leur mouvement serait accidentel - comme nous l'avons vu pour l'âme. Le moteur doit donc être séparé et non uni au corps. Concernant les substances séparées, unies aux sphères en tant qu'âmes, Thomas se montre prudent²⁶². Bien qu'avant lui, Origène et Jérôme l'admettent - à l'exception de Jean Damascène qui s'y oppose - Thomas suit Augustin²⁶³ en refusant de se prononcer.

En faisant cette analyse, passant par l'interprétation dionysienne du cosmos qui lie l'ordre le plus inférieur d'une nature à l'ordre le plus supérieur d'une autre, Thomas permet de renforcer l'idée d'intermédiaires hiérarchisés au sein du cosmos. Il y a, en effet, entre le premier principe immatériel et un, qui est Dieu, et l'homme, qui est un mélange d'âme et de corps, des substances sans corps, intermédiaires²⁶⁴. Il me faut insister sur cette capacité à tendre vers le bon en soi, qui est le fait de l'appréhension de l'intellect uniquement, et non du sensible. Le désir étant une faculté de l'âme et le mouvement étant le fait des corps uniquement, il faut conclure que le premier mobile est un corps animé doué d'une âme intellectuelle. Les sphères célestes se trouvent en quelque sorte dans un "entre-deux". C'est pourquoi Aristote doit introduire des substances intermédiaires de nature intellectuelle. On trouve ici l'idée de fin prochaine et de fin éloignée que Thomas développe dans *Les Substances séparées*, impliquant qu'il faut que "chaque chose soit d'une certaine manière proportionnée à sa fin prochaine" ; Thomas se présente ici comme un héritier d'Aristote, reprenant l'idée de cause efficiente, ou motrice, et de cause finale²⁶⁵.

Il y a en effet une fin prochaine et une fin éloignée. Or il n'est pas nécessaire que la fin prochaine du ciel suprême soit la substance immatérielle suprême, qui est le Dieu souverain. Mais il est plus probable qu'entre la première substance immatérielle et les corps célestes il y ait plusieurs ordres de substances immatérielles, parmi lesquelles l'inférieure est ordonnée à la supérieure comme à une fin, et qu'à la dernière de ces substances immatérielles soit ordonné le corps céleste comme à sa fin prochaine²⁶⁶.

²⁶² A ce sujet voir : LITT Thomas, *Les Corps célestes dans l'Univers de Saint-Thomas d'Aquin*, Louvain, Paris : Publications universitaires, Béatrice-Nauwelaerts, 1963, p. 108-109.

²⁶³ "Ce que nous avons dit sur la vie et l'âme du ciel, nous n'avons point entendu l'avancer selon la doctrine de la foi, à laquelle ce débat est étranger. Aussi Augustin dit-il à ce sujet: *Le soleil, la lune et tous les astres appartiennent-ils à la société des anges? Je n'ai point de certitude là-dessus; encore qu'à certains, ils semblent des corps lumineux, dépourvus de sens et d'intelligence*". SG, II, 70. Dans l'œuvre d'Augustin nous retrouvons cette opinion dans l'*Enchiridion* (58) et *Les Rétractations* (I, XI, 4).

²⁶⁴ SG, II, 91.

²⁶⁵ *Physique* II, 3-9.

²⁶⁶ *Les Substances séparées*, II, p. 77.

Si l'imperfection existe, c'est qu'il y a quelque chose de plus parfait qui la précède. Il serait improbable que les sphères célestes, matérielles, soient directement mues par la première substance, immatérielle. Faisant référence à la *Métaphysique* de son prédécesseur Thomas indique : "C'est la raison pour laquelle Avicenne soutenait que la Cause première n'était pas la fin immédiate des mouvements célestes mais une Intelligence première"²⁶⁷. Ainsi, le mouvement dans le monde sublunaire et corruptible est permis par les sphères célestes, elles-mêmes mues par des substances séparées, elles-mêmes mues par le premier moteur immobile. Il semble que l'extrait cité, s'intéresse à la finalité, non pas en tant que résultat causal d'un moteur, mais en tant que volonté intellectuelle, en tant qu'aspirant à un principe de perfection absolu²⁶⁸. De manière étonnante - de prime abord - Thomas poursuit : "Les corps célestes sont encore moteurs, et de ce point de vue ils ressemblent à Dieu en exerçant leur causalité sur d'autres êtres"²⁶⁹. C'est pourquoi Thomas indique dans sa *SG* (III, 23), que les corps célestes tendent à l'intellect humain, qui est supérieur à toute autre forme corporelle, il faut donc que leurs moteurs soient des êtres intelligents, puisque tout agent indique Thomas "cherche à produire un être qui lui ressemble". Cela est très révélateur de la double dynamique néoplatonicienne qu'il existe au sein des intermédiaires entre Dieu et les hommes, qui illuminent les créatures inférieures pour exécuter la providence divine, tout en se tournant vers Dieu pour lui ressembler.

Cette idée de hiérarchie parmi les substances séparées est également présente dans *Métaphysique* XII, se résumant par une phrase : "Que les moteurs soient donc des substances, que l'un d'eux soit le premier, l'autre, le second, dans le même ordre que celui qui règne entre les mouvements de translation des astres, cela est clair"²⁷⁰. Cependant, quant à savoir combien de substances séparées il existe, Aristote ne propose pas de réponse claire - car il pense ne pas en avoir les capacités - mais il suggère qu'il y en a autant qu'il y a de mouvements célestes. Or pour Thomas, il semble incohérent que le nombre de substances intellectuelles soit limité par le nombre de substances corporelles, car ce ne sont pas les êtres supérieurs qui existent en vue des êtres inférieurs, mais l'inverse²⁷¹ : "Or, il est faux que les substances immatérielles soient ordonnées aux substances corporelles, puisque la fin doit être

²⁶⁷ *Ibid.*

²⁶⁸ Dans *Physique* II, 2, Aristote traite en profondeur de la finalité, il en évalue les formes distinctes : "il ne suffit pas qu'un terme soit le dernier pour qu'il soit toujours une fin véritable, et il n'y a que le bien qui en soit une".

²⁶⁹ *SG*, III, 22.

²⁷⁰ *Métaphysique* XII, 8, 1073b.

²⁷¹ *Sub. Sép.*, Chap. 2, p. 76.

plus noble que ce qui lui est ordonné²⁷². Qui plus est, nous l'avons vu, les substances intellectuelles sont des fins pour des êtres inférieurs, ici les sphères ; en d'autres termes, c'est la matière qui est en puissance vis-à-vis de la forme, et non l'inverse²⁷³. Chez Thomas, les substances séparées seront donc surnuméraires par rapport aux sphères²⁷⁴.

D'après Thomas, le corps céleste à lui seul ne saurait "générer" l'homme bien que supérieur à lui dans sa matérialité. Il faut qu'un agent spirituel y prenne part, à savoir le moteur des sphères célestes, défini comme étant une intelligence séparée. Contrairement aux idées platoniciennes figées, le mouvement du ciel permanent mais non immobile semble être plus apte à rendre compte du mouvement sublunaire constant. Or, plus une cause est élevée, plus sa providence est large, or dans le monde corruptible nous pouvons observer que certaines activités dépendent des qualités élémentaires²⁷⁵ et que d'autres, plus complexes²⁷⁶ - et donc ne pouvant s'expliquer par ces élémentaires - doivent dépendre de principes supérieurs, à savoir les sphères célestes.

Le point de vue d'Aristote sur le sujet semble ne pas avoir connu de développement plus sérieux, mais rappelons cette phrase de *Physique* (II, 2, 194b) "Homo generat hominem, et sol", signifiant que la génération au sein des hommes ne serait possible sans la causalité exercée par les corps célestes. Nous retrouvons une idée similaire chez Denys, bien que d'influence plus platonicienne : "Même le soleil concourt à la production des êtres organisés : il les amène à la vie, les alimente, leur donne accroissement et perfection, les purifie et les renouvelle"²⁷⁷. Ils sont des causes universelles ou principales (ou équivoques), contrairement aux corps inférieurs qui sont causes particulières ou instrumentales (ou univoques), c'est-à-dire qu'ils causent l'espèce, car autrement la cause inférieure serait cause d'elle-même. La causalité des corps célestes s'exerce donc sur les corps inférieurs, leurs actions et leur mouvement ; ils permettent ainsi la génération et la corruption. D'après ce qui

²⁷² *ST*, I, 50, art. 3.

²⁷³ "Une forme n'est pas en vue de la matière, c'est la matière qui est en vue de la forme". *Les Créatures spirituelles*, art. 2, §5. En note de bas de page, Brenet cite Averroès comme source de l'adage : AVERROÈS, *In Phys.*, II, comm. 26.

²⁷⁴ Les substances séparées chez Thomas, contrairement à ce qu'on retrouve chez Aristote, n'existent pas uniquement à travers un rôle de moteur des sphères. Nous l'avons vu, leurs fonctions sont multiples et sont déterminées par leur statut au sein de la hiérarchie céleste telle que définie par Denys.

²⁷⁵ Par exemple : la pierre tombe parce que l'élément qui domine en elle est la terre.

²⁷⁶ Thomas indique par exemple que certains hommes naissent avec des prédispositions pour certains arts, qui ne sauraient s'expliquer autrement qu'à travers la causalité des sphères célestes. *Questions disputées sur la Vérité*, q.5, art. 10. Thomas Litt regroupe tous les passages de l'Aquinat dans lesquels Thomas indique une différence de causalité entre certaines activités sublunaires. LITT, 1963, p. 110-129.

²⁷⁷ *Les Noms divins*, IV, iv, 375.

vient d'être expliqué, les astres sont les instruments des substances intellectuelles motrices, permettant le lien entre le mouvement éternel et parfait - supralunaire - et le monde corruptible - sublunaire.

Il existe chez le docteur angélique une élaboration plus convaincante de la théorie des substances séparées motrices à travers une inspiration dionysienne, cependant il y a peu de points sur lesquels Thomas s'écarte d'Aristote. Certains écarts concernant la cosmologie doivent être établis, car l'éternité du mouvement que pose Aristote s'oppose au dogme chrétien de la création. Pour Thomas, cela n'annule aucunement le raisonnement d'Aristote qui se maintient même si l'on refuse l'éternité du mouvement : « Mais si l'on prête soigneusement attention à son raisonnement, on se rend compte qu'il tient même en refusant l'éternité du mouvement »²⁷⁸. Cependant, de cette éternité découle que le premier moteur immobile aristotélicien soit cause finale sans être à la fois cause efficiente. Dans le christianisme, le premier moteur endosse les deux rôles, car si Dieu est effectivement principe de tout mouvement à titre de cause finale, il est aussi cause efficiente, car il est créateur. Un autre écart nécessaire est celui qui, suivant Ptolémée, requiert l'ajout d'une sphère au-delà de celle des fixes, elle est dite « anastrique » - car elle ne porte aucun astre - : c'est celle du premier mobile. La tradition théologique place encore une dixième sphère ultérieure à la sphère des fixes nommée empyrée ; c'est là que Dieu, les êtres bénis et célestes résident. Immédiatement sous celle-ci se trouve le ciel cristallin, qui est un ajustement apporté d'après le passage de la Genèse I, 7 : « Dieu fit le firmament, qui sépara les eaux qui sont sous le firmament d'avec les eaux qui sont au-dessus du firmament (...) ». Il y a donc des adaptations aux dogmes de l'Eglise, celle contre l'éternité du monde étant la plus évidente, mais même en admettant cette position, cela ne remettrait pas en cause l'existence des substances séparées, car la position du Stagirite se déduit d'observations du sensible sans rapport direct à la théologie.

2.3.1 Assimilation des substances séparées aux anges

Comme l'indique Nicolas Blanc dans l'introduction de sa traduction française des *Substances séparées*, l'ouvrage a connu plusieurs titres qui contenaient la notion d'ange : *Livre sur la Nature des Anges (Liber de natura angelorum)*, *Traité des Anges (Tractatus de*

²⁷⁸ *Ibid.*

angelis) et *Des Anges ou Substances séparées (De angelis seu substantiis separatis)*²⁷⁹. D'après lui, cette hésitation s'exprime par le contexte théologique d'un certain naturalisme porté par Albert le Grand et Thierry de Freiberg qui refusaient l'assimilation des anges aux substances séparées. Albert ne niait pas que le mouvement des sphères célestes puisse être causé par des substances séparées de la matière, mais se refusait à les assimiler aux anges²⁸⁰. Il voyait cette association comme absurde et considérait ceux qui la défendaient avec mépris, cependant ses propos n'étaient pas particulièrement soutenus par de bons arguments comme Callus et Manteau-Bonamy l'indiquent. D'après eux, Albert soutient qu'une telle opinion est "non-philosophique, fantaisiste et imbécile; aucun philosophe n'a jamais réussi à la démontrer. C'est donc faux et impossible en philosophie."²⁸¹ Bien que le style d'Albert nous rappelle celui d'Augustin réfutant les *daimones*, les raisons qu'il évoque sont pertinentes. Nous verrons plus loin, que prouver cette association semble illusoire si l'on perçoit la philosophie et la théologie comme deux choses indépendantes.

Thierry s'opposait également à cette fusion, mais il avançait, en outre, une théorie de l'individuation différente de celle d'Albert et de Thomas qui lui permit d'aboutir à la conclusion que les anges n'étaient pas des formes pures, et par conséquent, de distinguer les substances séparées des anges au sein de l'*ordo rerum*. De surcroît, cette thèse lui permettait d'accepter l'existence d'une multiplicité d'individus au sein d'une même espèce angélique²⁸², ce qui chez Thomas est impossible, du fait justement, de sa théorie de l'individuation. Pour Thierry, l'individu est un composé d'essence et de parties qualitatives surajoutées, contrairement à Thomas - héritier d'Aristote - chez qui le principe de l'individualisation repose sur la matière et la forme. La forme, reçue dans un substrat matériel, opère la différenciation numérique au sein de l'espèce. Chez les anges, puisque nécessairement immatériels - et donc formes pures - cette différenciation n'est pas possible ; l'individu ange est simultanément espèce²⁸³. Conséquemment, la place que prennent les anges dans l'ordre

²⁷⁹ Au sujet du titre et de la date du *Substantiis separatis* voir : LESCOE F. J., "De Substantiis separatis : title and date", dans : *St. Thomas Aquinas, 1274-1974. Commemorative Studies*, Tome 1, Toronto : Pontifical Institute of Medieval Studies, 1974, p. 51-66.

²⁸⁰ A ce sujet voir notamment : WEISHEIPL James A., "Celestial movers in medieval physics", in : *The Thomist : A Speculative Quarterly Review*, Vol. 24, No. 2, 3, and 4, April, July, October, 1961, p. 301-212.

²⁸¹ CALLUS et MANTEAU-BONAMY, "Une œuvre récemment découverte de S. Albert le Grand : *De XLIII problematibus ad Magistrum Ordinis* (1271)", dans : *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Avril, Vol. 44, No. 2, 1960, p. 253.

²⁸² La pluralité des individus au sein d'une même espèce chez les anges est également acceptée par Henri de Gand. D'une certaine façon, affirmer des anges qu'ils sont des "individus-espèce" revient à - pour reprendre les mots de Suarez-Nani - "nier leur créaturalité", c'est-à-dire leur dépendance au créateur.

²⁸³ *ST*, I, 50, art. 4.

cosmique chez Thierry est très différente de celle que leur attribue Thomas ; il place en premier l'Un (Dieu), puis les intelligences séparées, les âmes des cieux, les anges, et finalement, les âmes humaines²⁸⁴. Comme l'indique Suarez-Nani, il suit un schéma présent dans *Les Éléments de Théologie*²⁸⁵; il fait donc le choix de rester proche de Platon, là où Thomas avait préféré Aristote. Il est intéressant de constater que si Thomas considérait la totalité de ces ordres intermédiaires comme des anges, Thierry fait le choix de les distinguer des intelligences²⁸⁶. La raison réside d'une part dans leur divergence d'opinion sur le procédé de l'individuation ; les anges d'après Thierry De Freiberg, ne sont pas des substances purement intellectuelles - comme les intelligences et les âmes des cieux - mais des réalités individuées et donc composées. De ce fait, ils occupent une place inférieure dans l'*ordo rerum* mais restent qualifiables, en termes philosophiques, de substances séparées de la matière. D'autre part, concernant le problème du mouvement des sphères célestes, Thierry adopte la position qui considère une animation intrinsèque ; la distinction entre intelligences et anges se fait donc "ipso facto" toujours d'après Suarez-Nani²⁸⁷. Finalement, ce point de vue se rapporte également à une volonté de séparer l'ordre de la "providence naturelle" (intelligences) et celui de la "providence volontaire" (anges), afin de conserver une forme d'indépendance entre la philosophie et la théologie²⁸⁸.

Cette théorie, refusant l'assimilation des substances séparées aux anges, reste néanmoins secondaire. Dès 1100, la majorité des théologiens pensait que les corps célestes étaient soit vivants, c'est-à-dire animés par des êtres qui l'étaient, à savoir des substances séparées²⁸⁹. Rappelons que les anges avaient déjà été associés, par les philosophes arabes, aux substances séparées avant Thomas ; d'après Nicolas Blanc, cette interprétation des substances

²⁸⁴ Cette formulation est tirée du *De cognitione entium separatorum*. Il existe différentes formulations plus générales, notamment dans le *De substantiis spiritualibus*, mais le terme "ange" n'est pas explicitement formulé, il traite plutôt d'"entités spirituelles". A ce sujet voir : SUAREZ-NANI Tiziana, "Substances séparées, intelligences et anges chez Thierry de Freiberg", dans : *Dietrich von Freiberg : Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft*, à l'occasion du symposium sur Freiberg tenu du 10 - 13 mars 1997, p. 52.

²⁸⁵ *Ibid.* La proposition 20 des *Éléments de Théologie* est la suivante, telle que citée par Suarez-Nani : "Au delà de tous les corps est la substance psychique, au delà de toutes les âmes l'ordre de l'esprit, au delà de toutes les substances pensantes l'un".

²⁸⁶ Alors que substances et intelligences séparées sont pour Thomas synonymes. Thierry les distingue dans son *De cognitione entium separatorum* en posant cinq degrés : Dieu, les intelligences et les âmes des cieux, les anges et les âmes humaines. SUAREZ-NANI, "Remarques sur l'identité de l'intellect et l'altérité de l'individu chez Thierry de Freiberg", dans : *Revue philosophique et théologique de Fribourg*, no. 48, 1998, p. 101.

²⁸⁷ SUAREZ-NANI, 1997, p. 60.

²⁸⁸ SUAREZ-NANI Tiziana, *Les Anges et la Philosophie*, Paris : Vrin, 2002, p. 69.

²⁸⁹ DALES Richard C., "The De-Animation of the Heavens in the Middle Ages", in : *Journal of the History of Ideas*, Oct. - Dec., 1980, Vol. 41, No. 4, p. 535.

séparées aristotéliennes comme étant au nombre de deux - intellects séparés et âmes des sphères - est probablement le fait d'une influence islamique, plus qu'aristotélienne.

2.3.2 Substances séparées et Vertus

Thomas ne se contente pas d'assimiler les intelligences aux anges, il assimile celles dont la fonction est de mouvoir les sphères aux Vertus (*Virtutes*). Il me faut le rappeler brièvement, les Vertus occupent le milieu de la triade intermédiaire dans la hiérarchie céleste, où Denys ordonne les anges hiérarchiquement selon leur fonction spécifique. Le second ordre s'attache à l'exécution des dispositions divines et est composé des Dominations, des Vertus, ainsi que des Puissances. Les premiers, plus proches du premier principe, sont chargés de distribuer les tâches aux ordres angéliques subalternes. Les Vertus devront appliquer les commandements divins et les Puissances auront un rôle conservateur, avec pour tâche de préserver l'ordre institué. Dans la *Hiérarchie céleste* de Denys, l'association des Vertus à la fonction de moteur des sphères n'apparaît pas, ce dernier se limite à décrire la hiérarchie intermédiaire comme rattachée au gouvernement général. Dans *Les Substances séparées*, bien que Thomas associe les intelligences aux anges, il ne pousse pas l'identification aux Vertus ; ceci renforce notre idée qu'il s'agit d'un ouvrage éminemment philosophique.

C'est dans la *SG* (III, 80) qu'est fait ce rapprochement, étonnamment je n'ai trouvé au cours de mes lectures aucun autre passage le mentionnant :

Deuxièmement, l'agent et l'exécuteur de cet ordre providentiel le subdivise et le diversifie en vue des effets variés à produire. C'est le rôle des Puissances (*Virtutum*) dont le nom, d'après Denys, symbolise une virilité pleine de force pour l'accomplissement des œuvres divines, n'abandonnant pas à leur faiblesse native l'élan divin. En quoi il apparaît que le principe de tout l'agir relève de cet ordre. On voit dès lors comment appartiennent à cet ordre les mouvements des corps célestes dont découlent, comme de leurs causes génériques, les effets particuliers de la nature ; d'où ce nom de "Puissances des Cieux" (...)»²⁹⁰.

Les Vertus, mouvant les sphères célestes, jouent donc un rôle crucial dans l'ordre de l'univers, principalement à travers une dynamique causale descendante ; Dieu meut les êtres inférieurs par l'intermédiaire d'êtres supérieurs. En effet, nous avons vu plus tôt, que d'après la cosmologie d'Aristote, partagée par Thomas, l'univers est divisé en deux régions

²⁹⁰ À ma première lecture de ce passage de la *SG* traduite par Corvez et Moreau en français, je fus passablement confuse étant donné que le terme choisi pour traduire le latin *Virtutum* fut *Puissances*. Ce choix de traduction prête à confusion car les *Puissances* dans la hiérarchie céleste correspondent à un ordre différent de celui des Vertus.

hétérogènes de nature différente, mais liée par le mouvement des sphères. Ainsi, les Vertus meuvent les sphères à cause des hiérarchies supérieures et déploient leur influence sur le monde sublunaire. Plus une substance séparée est proche du premier principe, plus sa causalité est universelle²⁹¹. Il existe également un mouvement ascendant au sein de la hiérarchie céleste, puisque toutes les créatures d'après Thomas "même celles qui ne sont pas dotées d'intelligence - tendent à Dieu comme à leur fin dernière, et elles atteignent cette fin dans la mesure où elles participent à sa ressemblance"²⁹². Toute créature spirituelle d'après Thomas d'Aquin a pour fin de connaître Dieu par un acte intellectuel.

Les anges effectuent donc la liaison entre Dieu et les corps célestes, mais aussi indirectement entre les corps célestes et le monde sublunaire. Tout comme les sphères exerçant un mouvement continu et circulaire, l'activité intellectuelle des substances séparées est elle-même continue²⁹³. Ces principes sont donc indispensables à l'établissement d'un rapport entre le monde matériel et le monde immuable de Dieu. Leur rôle est donc primordial et leur causalité universelle puisqu'elles permettent le mouvement dans le monde céleste et le devenir dans le monde matériel terrestre. Cette théorie permet donc d'expliquer les changements dans le monde sublunaire, ce qui était une des faiblesses de la théorie platonicienne des idées et de l'âme du monde d'après Aristote dont Thomas partage l'avis. Les phénomènes étaient expliqués par les platoniciens comme le reflet imparfait du monde intelligible des formes séparées, parfaites, uniques et immobiles. Ces causes séparées immobiles ne peuvent expliquer le changement dans le monde sublunaire puisque chaque cause produit des effets lui ressemblant²⁹⁴. Il faut donc introduire un principe causal qui soit mobile, mais invariable dans sa substance. Tout comme les anges sont le rapport médian entre Dieu et les sphères célestes, les sphères permettent le rapport entre le monde matériel immuable et stable et le monde matériel corruptible et changeant. L'ange possède donc un pouvoir causal astronomique, relatif à sa proximité avec le premier principe, là où, chez

²⁹¹ *ST*, I, 106, art. 1 et *SG*, III, 80.

²⁹² *ST*, III, 25, "S'unir à Dieu par l'Intelligence est la fin de toute substance spirituelle".

²⁹³ *ST*, II, 97, « L'intellect de la substance séparée est toujours en acte d'intellection ».

²⁹⁴ "La perfection, et déjà la forme de l'effet est une similitude de sa cause, puisque tout agent produit un effet semblable à lui". *ST*, I, 3, art. 6. "Mais puisque tout agent produit un effet semblable à lui (...)". *ST*, I, 25, art. 3. "Puisque tout agent produit un être semblable à lui, le principe de l'action peut se juger à partir de son effet : ainsi le feu engendre le feu". *ST*, I, 45, art. 6. "Il est manifeste que ce qui est fait est semblable à celui qui le fait, puisque tout agent accomplit un être semblable à lui-même. C'est pourquoi ce qui réalise les choses naturelles est semblable au composé qu'il produit, soit parce qu'il est lui-même composé, comme le feu engendre le feu ; soit parce que tout le composé, matière et forme, préexiste virtuellement en lui, ce qui est le propre de Dieu". *ST*, I, 110, art. 2.

Thierry, sa fonction au sein de l'*ordo rerum* est quasiment anecdotique²⁹⁵. Effectivement, certains théologiens tels qu'Albert le Grand, s'accordaient sur la nécessité de substances séparées, mais étaient moins sûrs quant à leur assimilation avec les anges de la théologie.

Chez Thomas d'Aquin, la nécessité des substances séparées comme causes des mouvements des sphères célestes est démontrée en long et en large dans *Les Substances séparées*, la *SG* ainsi que dans *Les Créatures spirituelles*. Cependant, leur assimilation aux Vertus ne connaît pas un développement démonstratif particulier, elle semble simplement logique, du fait de la coïncidence de leurs natures et providence. En 1271, Jean de Verceil fait parvenir une liste de quarante-trois questions à trois maîtres de théologie dominicains²⁹⁶, dont Thomas d'Aquin. La première partie concerne la puissance des anges sur la matière et questionne leur rôle de moteurs des sphères célestes. Plusieurs articles sont précisément dirigés sur cette analogie et s'enquière de ses fondements. Je constate que les réponses de Thomas, que l'on trouve dans *Réponse de Saint-Thomas d'Aquin à quarante-deux articles du Frère Jean de Verceil, supérieur général de l'ordre des frères prêcheurs*²⁹⁷, n'essayent pas de satisfaire la philosophie, car elles ne font finalement que soutenir la nécessité de substances séparées comme moteurs des sphères, et non la nécessité de leur assimilation aux anges de la théologie. Cependant, la théologie et la philosophie ne procèdent pas de la même façon et pour cette raison Thomas indique souvent que certaines opinions philosophiques n'importent pas à la foi. Voici ce qu'il indique en prologue de ses réponses aux questions de Verceil :

Néanmoins, j'ai fait mon possible pour répondre à toutes les questions douteuses, tout en faisant observer d'abord qu'un grand nombre de ces articles ne relève pas de la doctrine de la foi, mais bien plus aux opinions des philosophes. Or, se prononcer pour ou contre des idées qui ne touchent pas à la doctrine de la foi, comme si c'était des dogmes définis, c'est nuire à la piété des fidèles (...)²⁹⁸.

²⁹⁵ Comme Suarez-Nani l'indique, chez Freiberg "dès qu'on quitte le niveau de la totalité et de l'universalité - aussi partielle soit-elle - on quitte par là-même l'ordre essentiel et son réseau de relations constitutives". SUAREZ-NANI, 2002, p. 58. Les créatures en dessous des âmes des cieux, et donc les anges, n'ont qu'une causalité accidentelle.

²⁹⁶ Cette liste fut également envoyée à Robert Kilwardby et Albert le Grand. A ce sujet voir : CHENU M.D., "Les réponses de S. Thomas et de Kilwardby à la consultation de Jean de Verceil (1271)", dans : *Mélanges Mandonnet*, Paris, 1930, Tome 1, p. 191-222. Ainsi que, CALLUS et MANTEAU-BONAMY, "Une œuvre récemment découverte de S. Albert le Grand : *De XLIII problematibus ad Magistrum Ordinis* (1271)", dans : *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Avril, Vol. 44, No. 2, 1960, p. 243-261.

²⁹⁷ J'utilise l'édition numérique Louis Vivès de 1857.

²⁹⁸ THOMAS D'AQUIN, "Prologue", dans : *Réponse de Saint-Thomas d'Aquin à quarante-deux articles du Frère Jean de Verceil, supérieur général de l'ordre des frères prêcheurs*, édition numérique Louis Vivès, 1857.

Il semblerait que certaines opinions philosophiques soient acceptables parce qu'elles ne vont pas à l'encontre de la foi, mais elles ne sont pas indispensables au fidèle. Ici Thomas veut surtout montrer que sa cosmologie ne contredit pas les Écrits, c'est pourquoi lorsqu'il répond à la troisième question posée par Verceil, "Les anges sont-ils les moteurs des sphères célestes?", il fait principalement appel aux Écritures, à Augustin et à Denys. Que les corps célestes reçoivent leur mouvement des anges est ici seulement pour Thomas de manière "vraisemblable"²⁹⁹, il rappelle également que "ces questions (autour de la causalité des anges et des sphères célestes) importent peu ou pas du tout à la doctrine de la foi, mais plutôt aux sciences naturelles"³⁰⁰. Ce qu'il faut en déduire, c'est que l'opinion de Thomas au sujet des moteurs des sphères célestes, est tributaire de ses prédécesseurs arabes et grecs, mais aussi chrétiens et donc il doit pouvoir intégrer ce rôle cosmologique philosophique au sein d'une théorie de l'illumination basée sur les Écritures. Par conséquent, ces substances séparées ontologiquement supérieures aux astres, mais inférieures au premier principe semblent correspondre avec les anges du christianisme. Thomas ne remet jamais en cause cette assimilation, si bien que lorsqu'on lui pose une question concernant les anges, il voit là une question qui concerne tout aussi bien les substances séparées. C'est parce que Thomas définit les anges comme des substances séparées, en acte, immatérielles et donc individus-espèces³⁰¹ qu'il peut les faire coïncider. Si par exemple Freiberg distingue les intelligences des anges, c'est parce qu'il qualifie les anges d'ontologiquement inférieurs aux premières³⁰². Malgré cette correspondance entre anges et substances séparées, nous voyons que Thomas ne souhaite pas mélanger l'approche théologique et philosophique. Dans *Les Substances séparées*, il évoque l'analogie entre anges et substances séparées en quelques endroits, mais sous la forme d'un rappel uniquement :

Il ressort ainsi qu'entre nous et le Dieu souverain Platon posait quatre ordres, à savoir celui des dieux secondaires, celui des intellects séparés, celui des âmes célestes et celui des démons bons ou mauvais. Si cela était vrai, tous ces ordres intermédiaires seraient considérés par nous comme ce que nous appelons des anges. En effet, dans la sainte Ecriture les démons sont nommés anges, et même les âmes

²⁹⁹ "(...) il s'ensuit ou bien que les corps célestes sont animés et reçoivent le mouvement de leurs propres âmes, ou bien des anges, ce qui paraît plus vraisemblable". *Ibid.*, art. 5.

³⁰⁰ *Ibid.*, art. 7.

³⁰¹ La théorie de l'individuation thomasienne est héritière d'Aristote, c'est la matière qui est le principe d'individuation. Dépourvus de matière - mais composés de puissance et d'acte - les anges sont donc essentiellement différents les uns des autres. *ST*, I, 50, art. 2.

³⁰² Pour Freiberg, la matière n'est pas le seul principe d'individuation, il faut tenir compte également de propriétés immatérielles telles que les relations, ce qui lui permet de justifier l'individualité de l'intellect humain face à la doctrine averroïste de l'intellect agent. SUAREZ-NANI, 2002, p. 56-73.

des corps célestes, pour autant qu'ils soient animés, sont à compter parmi les anges, ainsi qu'Augustin le définit dans son *Enchiridion*³⁰³.

Se retrouvent également dans les chapitres quatorze et quinze, concernant la connaissance et la providence de Dieu, de brefs passages signifiant cette analogie : “Quant aux intellects inférieurs séparés, que nous appelons des anges, ils s'intelligent eux-mêmes par leurs essences (...)”³⁰⁴, ainsi que dans ce passage : “Parmi ces causes se trouvent les substances spirituelles, que nous appelons les anges (...)”³⁰⁵. Ces substances spirituelles ou séparées sont des intermédiaires qui exécutent la providence divine et qui ont une causalité relative à leur proximité avec la première Cause (Dieu). Le terme “ange” n'est que rarement utilisé, sauf à partir du chapitre dix-huit, qui marque le début de la partie théologique de l'ouvrage et qui s'appuie principalement sur les ouvrages de Denys.

Conclusion

Il serait réducteur d'affirmer que l'influence d'Aristote sur l'angéologie de Thomas d'Aquin se retrouve plus proprement au sein d'ordres aux fonctions descendantes et que celle de Platon se retrouve au sein d'ordres aux fonctions ascendantes, et il est certain que cette recherche ne peut se mener comme deux études parallèles et indépendantes. D'une part, il faut rappeler que la thématique angéologique thomasienne des anges moteurs doit beaucoup aux philosophes arabes, peut-être même plus qu'à Aristote. D'autre part, il est évident que l'angéologie thomasienne n'est pas seulement le fruit de deux influences grecques païennes croisées ; elle propose une doctrine indépendante s'appuyant effectivement sur certains principes aristotéliens et platoniciens, mais restant également tributaire de l'enseignement de ses prédécesseurs, c'est-à-dire Augustin, Denys ou encore Grégoire³⁰⁶. La révélation chrétienne reste donc centrale et lorsque Thomas réfute l'existence des *daimones*, il argumente non seulement avec l'aide des outils aristotéliens, mais également à partir d'arguments tirés de la théologie Dionysienne. Thomas accordera toujours la philosophie par rapport à la foi et non l'inverse, ainsi il ne faut pas confondre l'influence des théologiens platoniciens avec celle de Platon directement.

Cela étant dit, au sein de l'angéologie thomasienne, deux visions coexistent ; d'une part, une angéologie rattachée à l'illumination et à la théologie et d'autre part, une

³⁰³ *Sub. sép.*, Chap. 1, p. 72.

³⁰⁴ *Ibid.*, Chap. 14, p. 138.

³⁰⁵ *Ibid.*, Chap. 15, p. 141.

³⁰⁶ BONINO Serges-Thomas, *Les Anges et les Démons*, Les Plans-sur-Bex : Parole et Silence, 2007, p. 49.

angéologie rattachée à l'étude philosophique des substances séparées. Les anges gardiens sont aux hommes ce que les substances séparées sont aux sphères célestes ; c'est une comparaison que Thomas ne fait pas directement, de la même manière qu'il n'emploie pas simultanément dans la même étude les notions d'*angelus* et de *substantia separata*. On retrouve tout de même, parsemées dans son oeuvre, de très belles citations exemplifiant cette harmonie :

Il est en effet nécessaire que tous les mouvements des causes secondes aient pour cause le premier moteur, comme tous ceux des corps inférieurs sont causés par le mouvement du ciel. Or c'est Dieu qui est premier moteur par rapport à tous les mouvements, tant spirituels que corporels, comme le corps céleste est principe de tous les mouvements des corps inférieurs³⁰⁷.

Bien que ces deux termes, "ange" et "substance séparée", appartiennent à deux champs lexicaux différents, ils sont les signifiants d'un même signifié chez Thomas.

En point de départ de mon travail, j'ai souhaité me concentrer sur deux types d'ouvrages, l'un s'intéressant à une thématique philosophique de causalité, *Les Substances séparées*, et l'autre s'intéressant à la question théologique de l'illumination, *La Somme Théologique*. Je me suis engagée dans une mise en abyme d'analyses comparatives, qui avaient pour dessein d'étudier non seulement le rapport entre ces deux dynamiques, mais également l'influence avérée du *daimon* sur l'ange gardien, ainsi que l'influence des substances séparées sur l'ordre des Vertus. Le premier chapitre a été beaucoup plus aventureux que le second, car l'influence platonicienne dans l'oeuvre de Thomas est beaucoup plus diffuse ; comme cette étude l'a montrée, *daimones* et anges n'ont pour Thomas - d'un point de vue ontologique - rien en commun³⁰⁸, alors que l'autorité d'Aristote s'applique ouvertement concernant les substances séparées. Cependant, cela n'est pas catégorique, car comme Thomas l'indique dans *Les Substances séparées*, la hiérarchisation aristotélicienne présente des désavantages théologiques par rapport à celle de Platon. La hiérarchie des substances séparées aristotélicienne, ne comportant que deux ordres, n'était pas assez étoffée pour rendre compte de tous les phénomènes surnaturels³⁰⁹. La hiérarchie platonicienne quant

³⁰⁷ *Sur le Mal*, III, 2.

³⁰⁸ D'un point de vue ontologique certes, mais du point de vue de l'histoire de la philosophie et de la théologie, il est certain que les deux ont soit fusionné, soit se sont confondus à un moment donné, comme expliqué au point 1.2.1.

³⁰⁹ "Ainsi, selon la thèse d'Aristote, entre nous et le Dieu suprême, il n'y avait qu'un double ordre de substances intellectuelles, à savoir les substances séparées, qui sont les fins des mouvements célestes, et les âmes des sphères, qui se meuvent par l'appétit et le désir. Cette thèse d'Aristote semble plus certaine en raison du fait qu'elle ne s'éloigne pas beaucoup des évidences du sensible. Cependant, elle semble moins satisfaisante que la thèse de Platon. Premièrement, parce qu'il y a de nombreux phénomènes sensibles dont on ne peut rendre raison

à elle, reste plus proche des besoins de la théologie et des Écritures³¹⁰. Si, de prime abord, j'ai trouvé étonnant que Thomas choisisse de privilégier les intérêts de la philosophie plutôt que ceux de la théologie - Thomas indique préférer la hiérarchisation aristotélicienne à la platonicienne³¹¹ - surtout compte tenu qu'elle est la science la plus parfaite des deux³¹², j'ai par la suite compris que cela était à nuancer. Comme Thomas l'indiquait dans la *SG*, la philosophie répond aux questions de propriétés et de nature³¹³, et la théologie va étudier les créatures sous l'angle de leur rapport à Dieu. C'est pourquoi Thomas garde "le meilleur des deux mondes" et que les anges gardiens sont aux hommes ce que les substances séparées sont aux sphères. Elles ne sont plus simplement causes secondaires du mouvement, mais deviennent également causes de l'illumination des êtres inférieurs dans une optique platonicienne de conversion.

Ma première difficulté s'est présentée au premier chapitre, lorsque pour connaître l'opinion de Thomas sur les *daimones*, il m'a fallu puiser dans d'autres ouvrages que la *ST*, notamment la *SG*, qui bien que restant un traité principalement théologique, propose une argumentation philosophique plus riche, du fait notamment de sa visée plus apologétique. J'avais effectivement dans l'idée de concentrer cette première étude sur la *ST*, une œuvre éminemment théologique, afin d'accomplir mon intention d'étudier séparément les deux modalités - descendante et ascendante - présentes au sein de l'angéologie thomasiennne. Seulement, je m'étais également donné la tâche, peut-être trop ambitieuse, d'étudier l'influence réelle des *daimones* platoniciens sur la hiérarchie des anges préposés aux choses terrestres. Je voulais donc entreprendre une étude comparative de leurs fonctions telles que présentées dans la *ST* et dans les textes platoniciens, mais je n'ai trouvé sous la plume de Thomas, aucune attestation d'une influence avouée. Il est pourtant certain, que Thomas savait

à partir de ce qu'Aristote nous a transmis. On constate en effet chez les hommes opprimés par des démons et dans les opérations des magiciens, des choses qui ne pourraient advenir sinon par une certaine substance intellectuelle. (...) Mais il est évident qu'il y a des choses dans de telles opérations qui ne peuvent en aucune manière se ramener à une cause corporelle, comme le fait que les devins parlent parfois des sciences qu'ils ignorent (...). Mais à qui pourrait-on manifestement attribuer la cause de ces effets sinon, d'après les Platoniciens, au démons ?" *Les Substances séparées*, chap. 2, p. 75-76.

³¹⁰ Sur le nombre des anges voir : *ST*, I, 50, art. 3. Thomas explique que les platoniciens envisagent les substances séparées comme les espèces des choses sensibles, il y en a donc tout autant. Pour Aristote, étant donné que la matière fait partie de l'essence des êtres sensibles, la théorie platonicienne ne tient plus. Les substances séparées sont donc absolument séparées et supérieures chez le philosophe, elles obtiennent le rôle de moteurs et causes finales des choses sensibles. Il fait donc l'erreur d'en poser autant qu'il y a des sphères célestes.

³¹¹ "C'est pourquoi Aristote procède d'une manière plus évidente et plus certaine dans sa recherche sur les substances séparées de la matière, à savoir par la voie du mouvement". *Les Substances séparées*, chap. 2, p. 73.

³¹² *Ibid.*

³¹³ *SG*, II, 4. À ce sujet, voir p. 30-31 de ce travail.

et comprenait, que par rapport à leurs fonctions, les *daimones* pouvaient être associés aux anges³¹⁴ et il reste incontestable que les *daimones* païens ont été intégrés ou recyclés³¹⁵ d'une manière ou d'une autre à chaque monothéisme avant l'établissement d'une doctrine angéologique précise. C'est pour cette raison que les anges continuent de porter des fonctions liées aux phénomènes physiques, notamment cosmiques :

La deuxième providence est celle qui s'occupe des réalités individuelles dans lesquelles se réalise la nature des choses qui naissent et se corrompent, et Platon l'attribue aux dieux qui parcourent les cieux, c'est-à-dire aux substances séparées qui meuvent circulairement les corps célestes³¹⁶.

L'influence de ces derniers sur l'angéologie de Thomas et ses prédécesseurs est certaine, mais la nature du *daimon* est tout à fait rejetée par Thomas. À ma connaissance, il ne traite que peu des fonctions de ces créatures auprès des hommes, contrairement à Augustin qui y consacre plusieurs chapitres dans *La Cité de Dieu*. Quant à savoir pourquoi Thomas leur accorde si peu d'importance, je suggère qu'étant donné leur impossibilité ontologique prouvée, s'intéresser à leurs fonctions a pu lui paraître inutile, d'autant plus que son maître Augustin avait déjà traité le sujet³¹⁷. Il semblerait que la problématique principale pour Thomas soit celle de leur nature. Pour lui, et d'après les Écritures, les démons sont forcément mauvais, ainsi ne pas user de deux termes permettant de dissocier les bons et les mauvais anges est une erreur :

Et bien que, comme l'explique Augustin dans le neuvième livre de la *Cité de Dieu*, certains aient soutenu que les bons et les mauvais esprits étaient des dieux et qu'ils aient appelé indifféremment les démons les bons et les mauvais esprits, d'autres cependant ont correctement estimé que les dieux

³¹⁴ “Il ressort ainsi qu'entre nous et le Dieu souverain Platon posait quatre ordres, à savoir celui des dieux secondaires, celui des intellects séparés, celui des dieux secondaires, celui des intellects séparés, celui des âmes célestes et celui des démons bons ou mauvais. Si cela était vrai, tous ces ordres intermédiaires seraient considérés par nous comme ce que nous appelons des anges. En effet, dans la sainte Écriture les démons sont nommés anges, et même les âmes des corps célestes, pour autant qu'ils soient animés, sont à compter parmi les anges, ainsi qu'Augustin le définit dans son *Enchiridion*”. *Les Substances séparées*, chap. 1, p. 72.

³¹⁵ Je reprends ici le terme utilisé par le P. Bonino : “Primo, les dieux des païens ont été fermement subordonnés à Yahweh, “le Dieu des dieux”, puis ils ont peu à peu perdu aux yeux d'Israël leur statut proprement divin ; ils ont été “recyclés” et réduits au rang de serviteurs du Dieu unique, préposés à telle ou telle mission ou voué à la garde de telle ou telle nation”. BONINO Serges-Thomas, *Les Anges et les Démons*, Les Plans-sur-Bex : Parole et Silence, 2007, p. 18-19.

³¹⁶ *ST*, I, 22, art. 3.

³¹⁷ Voir chap. 1.4.

n'étaient que les bons esprits, que nous, nous appelons anges, tandis que les démons selon l'usage commun de la langue ne concernaient que les esprits mauvais³¹⁸.

Ce qui a attiré mon attention, est que l'opinion de Thomas sur les *daimones* platoniciens se retrouve dans des ouvrages ou dans des questions philosophiques concernant les substances séparées : *SG (III, 76*, "L'intellect agent n'est pas une substance séparée, mais il fait partie de l'âme") et *Les Substances séparées* (Chap. 20). Il y a donc une distinction fondamentale faite par Thomas dans l'étude des fonctions des anges et des substances séparées en tant qu'objets philosophiques. Effectivement, comme je l'ai répété, Thomas distingue deux approches possibles de l'étude de la création³¹⁹ : la première est théologique et considère les choses dans leur rapport à Dieu, la seconde est philosophique et considère les choses d'après ce qui leur appartient "selon leur nature propre", à savoir leurs propriétés. Effectivement, la substance séparée est un synonyme de l'ange pour Thomas, mais la première appartient au domaine philosophique et la seconde au domaine théologique³²⁰.

Cependant cela n'a pas toujours été le cas, comme nous l'avons vu dans la partie historique des *Substances séparées*, c'est une notion qui a connu un long développement, et ce, depuis Anaxagore. Dans la *ST*, Thomas fait le choix d'utiliser le mot "ange", parce que le dessein de l'ouvrage est fondamentalement théologique. Dans le premier Livre, les questions 50 à 63 sont consacrées aux anges, il y étudie leurs fonctions auprès de Dieu et des hommes. La *ST* permet de faire une analyse comparative avec les fonctions des *daimones*, mais ne permet pas une analyse comparative approfondie de leur nature et propriétés. Pour ce faire, il faut se tourner vers la *SG* (1258 - 1265), *Les Substances séparées* (1271) ou encore *Les Créatures spirituelles* (1267-1268). Dans la *SG* - où l'on trouve la critique des *daimones* d'Apulée - le terme le plus utilisé est celui de "substances intellectuelles", le mot "ange" est rare³²¹, quasi inexistant. L'intention de cette *Somme* a été l'objet d'opinions bien diverses³²², pour certains elle était un manuel apologétique à visée missionnaire, pour d'autres il s'agissait d'une œuvre destinée aux philosophes aristotéliens. Certains y voient encore un ouvrage pour philosophes et théologiens entrant en contact avec des "gentils" d'autres milieux intellectuels³²³. Le langage philosophique étant commun à l'homme rationnel et la

³¹⁸ *Les Substances séparées*, p. 167-168.

³¹⁹ *SG*, II, 4.

³²⁰ C'est pourquoi Thomas, nous l'avons indiqué, a autant de mal à répondre aux questions de Jean de Verceil.

³²¹ Tavad fait la même constatation : "(...) dans le *Contra Gentes*, écrit destiné aux non-chrétiens, Thomas d'Aquin évite le mot "ange", terme théologique". TAVARD, 1971, p. 176.

³²² TORRELL, 1993, p. 154.

³²³ Hypothèses soutenues par Van Steenberghen ou Patfoort d'après Torrell. Voir : TORRELL, 1993, p. 155-156.

théologie relative et commune à une religion, il paraît déductible que l'ouvrage ait été destiné à un cadre non-exclusivement exégétique. Je ne m'avance pas en disant que cet ouvrage est absolument philosophique, mais j'observe qu'il use d'un langage plus "universel" et comme l'indique Léon Gauthier, il est possible que cette *Somme* se soit voulue "utile à tous les temps"³²⁴. Il est possible également, que les termes "substance intellectuelle" soient une appellation intermédiaire qui évolua par la suite en "substance séparée", effectivement la SG a été rédigée entre 1258 et 1265 et *Les Substances séparées* en 1271 ; Thomas aurait-il pu changer de lexique entre deux ? Je pense qu'il s'agit plutôt d'un choix lié à la visée de l'ouvrage : le second plus proprement philosophique car répondant à une demande privée et retraçant l'histoire des substances séparées dès les présocratiques. Dans *Les Créatures spirituelles* (1267-68), il emploie les notions de substance spirituelle, mais fait tout de même référence aux substances séparées d'Aristote : "Aristoteles autem posuit plures substantias separatas"³²⁵. Ce choix est intéressant et se rapporte probablement au fait que *spirituel* est moins connoté que *intellectuel* et *séparé* ; effectivement, pour Origène les anges ont des corps, car seul Dieu peut être réellement séparé de la matière, mais ces corps sont "subtiles", c'est-à-dire impalpables et invisibles. Cette ambiguïté se poursuit avec Augustin qui définissait les démons, nous l'avons vu, comme possédant des corps aériens. Thomas est bien conscient de cette ambiguïté qu'il rappelle dans *ST* (I, 51, 1)³²⁶. Le terme ange est très largement employé et préféré dans la *ST*, il fait référence à la créature telle qu'elle est nommée dans les Écritures. Lorsque Thomas cherche à répondre à des questions concernant la nature des anges, il indique qu'elles sont des substances intellectuelles et immatérielles, car une substance peut être intellectuelle mais "attachée" à un corps ; c'est le cas de l'âme. Cette appellation est souvent utilisée lorsque le texte à trait à des thématiques théologiques de noétique, puisque la question de l'intellection angélique a été un vaste sujet de débat. L'ange est intellect en acte, contrairement à l'homme chez qui certaines formes sont uniquement présentes à son intelligence en puissances³²⁷. Quant aux substances séparées, Thomas en parle le plus souvent en mentionnant Aristote³²⁸. Il arrive qu'il emploie cette appellation dans le titre de quelques questions, en les faisant suivre d'une précision : "Le premier homme a-t-il

³²⁴ *Ibid.*

³²⁵ *Les Créatures spirituelles*, art. 5.

³²⁶ "Comme nous l'avons déjà dit, certains croyaient que tout ce qui existe est corporel. C'est cette opinion qui semble les avoir conduits à penser que toutes les substances spirituelles sont unies à des corps ; certains sont allés jusqu'à dire que Dieu est l'âme du monde, comme le rapporte S. Augustin".

³²⁷ L'ange contemple toujours en acte le Verbe et ce qui est en lui, puisque c'est cette vision qui constitue sa béatitude et que, selon Aristote, la béatitude consiste dans un acte, non dans un habitus.

³²⁸ *ST*, I, 50, art. 3, mais aussi *ST*, I, 52, art. 2 et *ST*, I, 22, art. 3.

pu voir les substances séparées, c'est-à-dire les anges ?³²⁹. C'est là une manière de rappeler l'association, qui n'était pas acceptée par tous les théologiens de l'époque. Bien que ces termes - ange, substance spirituelle, substance intellectuelle et substance séparée - trouvent une application relative au contexte de l'écrit auquel ils appartiennent, ils sont tous synonymes et se substituent l'un à l'autre.

Comme nous l'avons déjà souligné, Thomas est platonicien particulièrement dans son adhésion à la métaphysique du Bien et à une conception du monde jalonnée d'intermédiaires dans laquelle il existerait deux modalités : une illumination descendante par paliers et une réalisation ascendante à travers toute une hiérarchie qui rattache l'humanité à la divinité. À travers Aristote, Thomas a donné un sens philosophique nouveau à la modalité descendante, un sens cosmologique lié à la causalité du mouvement. C'est pourquoi lorsque Thomas justifie la théorie des substances séparées comme moteurs des sphères célestes, il prend non seulement Aristote comme autorité, mais également Denys³³⁰. Car, bien que philosophique, cette théorie s'inscrit dans la conception dionysienne platonicienne du monde. C'est là la force de la théorie telle qu'on la retrouve chez Thomas en comparaison à Aristote. De manière générale, nous trouvons dans la cosmologie païenne, un lien avec une éthique du perfectionnement de l'homme, mais chez Platon se développe l'idée particulière de conversion et non seulement de proportions harmonieuses. La cosmologie platonicienne met en place plusieurs intermédiaires qui permettent cette ascension de l'âme par étapes, mais qui permet également d'expliquer le phénomène descendant de procession. C'est une dynamique qui se retrouve dans le christianisme, qui en redécouvrant les auteurs grecs, se l'est approprié et a développé certaines de leurs idées. Chez Thomas, nous constatons que cette idée de modalité à la fois ascendante et descendante prend une nouvelle dimension à cause d'une influence à la fois aristotélicienne et arabe. Cependant, elle n'enlève pas au cosmos l'unité permise par ce mouvement d'*exitus reditus* (de sortie et de retour)³³¹ hérité du néoplatonisme, elle la renforce au contraire à travers la subordination des causalités.

Or c'est Dieu qui est premier moteur par rapport à tous les mouvements, tant spirituels que corporels, comme le corps céleste est principe de tous les mouvements des corps inférieurs³³².

³²⁹ *ST*, I, 94, art. 2. Nous trouvons la même chose en II, 3, art. 7.

³³⁰ Nous l'avons dit dans *Les Créatures spirituelles*, mais également dans la *SG*.

³³¹ CHENU Marie-Dominique, *Introduction à l'Étude de Thomas d'Aquin*, Montréal, Paris : Institut d'études médiévales, J. Vrin, 1950.

³³² *Sur le Mal*, III, 2.

L'influence aristotélicienne sur l'angéologie de Thomas est plus apparente et fondamentalement philosophique. Il me faut rappeler que *Les Substances séparées*, ouvrage sur lequel je me suis basée dans le second chapitre, répond à une demande privée³³³, il est donc très précis sur l'objet de sa recherche contrairement au contenu varié des *Sommes*. Se concentrant notamment sur l'évolution des substances séparées, qui sont d'un point de vue théologique, les anges. L'étude a bénéficié d'une tradition antérieure arabe (Avicenne, Averroès, Maïmonide) qui assimilait déjà moteurs des sphères, substances séparées et anges. Thomas s'en distingue en refusant certaines affirmations sur la nature et la providence des substances séparées faites par ses prédécesseurs (Avicbron, Avicenne, Origène), notamment l'affirmation selon laquelle elles seraient matérielles. Ce que Thomas apporte en plus, est l'attribution de cette fonction à une classe particulière d'anges, appartenant à la seconde hiérarchie d'après Denys.

Mon dessein, dans ce second chapitre, était d'étudier l'influence d'Aristote à travers les Vertus, créatures spirituelles de la hiérarchie céleste associée à une dynamique descendante. Leur rôle dans le gouvernement des astres représente le chaînon manquant entre le monde spirituel et celui de la matière, faisant sens et permettant la corruption et la génération dans le monde sublunaire. Cependant, s'est à nouveau imposé à moi ce problème : bien que dans l'ouvrage Thomas indique l'assimilation des substances séparées aux anges de la théologie, il ne lie pas précisément le concept philosophique de substance séparée avec l'ordre théologique des Vertus. Il traite effectivement des substances séparées en tant que causes des mouvements des sphères célestes, mais il n'évoque à aucun moment leur assimilation à un ordre particulier. La raison à cela est principalement que l'ouvrage se veut philosophique, Thomas fait une stricte séparation entre l'étude philosophique des anges en tant que substances séparées et en tant que créatures à l'héritage dionysien. C'est donc à nouveau dans des ouvrages moins philosophiques qu'il faut se tourner pour assister à cette assimilation :

Deuxièmement l'agent et l'exécuteur de cet ordre providentiel le subdivise et le diversifie en vue des effets variés à produire. C'est le rôle des Puissances dont le nom, d'après Denys, symbolise une virilité pleine de force pour l'accomplissement des œuvres divines, n'abandonnant pas à leur faiblesse native l'élan divin. En quoi il apparaît que le principe de tout l'agir relève de cet ordre. On voit dès lors comment appartiennent à cet ordre les mouvements des corps célestes dont découlent, comme de leurs

³³³ TORRELL, 1993, p. 321.

causes génériques, les effets particuliers de la nature; d'où ce nom de « Puissances des Cieux », d'après Luc: « Les Puissances des Cieux seront mues »³³⁴.

Cette citation tirée du chapitre “De la hiérarchie angélique” est l’un des rares passages où Thomas évoque cette assimilation. Il y décrit les rôles associés à chaque hiérarchie, la signification de leur dénomination, tout en se référant continuellement à Denys et aux Écritures. Cette rareté est révélatrice d’un contexte quelque peu partagé sur la question des substances séparées. Nous pouvons nous demander si cette réappropriation des substances séparées aristotéliennes est un succès. En un sens, Thomas renforce son angéologie en plaçant les créatures spirituelles comme un rouage essentiel au fonctionnement physique de l’univers, au-delà de leurs fonctions purement théologiques liées à la destinée surnaturelle des hommes. Elle n’est pourtant pas une totale réappropriation de la théorie aristotélienne, et ce, pour des raisons théologiques comme l’indique Bazàn dans son article “On angels and human beings : Did Thomas Aquinas succeed in demonstrating the existence of angels?”. Si le problème rencontré avec la théorie aristotélienne était sa focalisation sur le donné matériel afin d’en déduire des causes supérieures, celui de Platon était inverse. Pourtant, elle présentait pour Thomas des défauts. Comme Thomas l’indique, les substances séparées d’Aristote sont trop peu nombreuses pour rendre compte de certains événements surnaturels. Ce défaut est une conséquence de sa démonstration de l’existence de causes secondaires en partant de l’observation de leurs effets. Il est évident pour Thomas, qu’on ne peut tirer le nombre d’anges du nombre de sphères, car ce ne sont pas les causes qui dépendent de leurs effets, mais bien l’inverse. D’après Bazàn, cette affirmation ne tient pas - philosophiquement parlant - car l’argument prouvant l’existence des substances séparées est de type « quia »³³⁵, c’est-à-dire qu’il part d’un effet sensible pour remonter à sa cause plus parfaite ; il serait donc incohérent de reprocher à Aristote de déduire le nombre de substances séparées à partir du nombre de sphères. Effectivement, comme Thomas l’indique, le mouvement éternel et parfait des sphères requiert l’existence de principes plus puissants que leurs effets : les substances

³³⁴ Dans sa traduction française, elle prête à confusion dans les termes choisis. Le texte latin est bien plus clair : “Secundo autem, ab operante et exequente distribuitur et multiplicatur ad varios effectus. Quod quidem fit per ordinem *Virtutum*, quarum nomen, ut Dionysius ibidem dicit, significat *quandam fortem virilitatem in omnes deiformes operationes, non relinquentem suimet imbecillitate aliquam deiformem motum*. In quo patet quod principium universalis operationis ad hunc ordinem pertinet. Unde videtur quod ad hunc ordinem pertineat motus caelestium corporum, ex quibus, sicut ex quibusdam universalibus causis, consequuntur particulares effectus in natura : et ideo *Virtutes caelorum* nominantur Luc. XXI, 26, uni dicitur : *Virtutes caelorum movebuntur*. SG, “De la hiérarchie angélique”, III, 80.

³³⁵ BAZÀN Bernardo Carlos, “On angels and human beings : Did Thomas Aquinas succeed in demonstrating the existence of angels?”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, Vol. 77, No. 1, 2010, p. 48-49.

séparées. A partir de là, Thomas, ne peut conclure sans commettre une erreur, qu'il existe plus de causes que d'effets, effets qu'ils prenaient pour point de départ afin de prouver l'existence de ces dites causes³³⁶. Il est exagéré de penser que les arguments de Thomas présentés dans *Les Substances séparées*, sont purement théologiques comme semble l'avancer Bazàn³³⁷, mais il est certain que, concernant leur nombre, la justification philosophique n'entraîne pas en concordance avec les besoins de l'Écriture. Il est parfois délicat de déterminer les limites de la théologie. Cependant, il est vrai que Thomas ne prouve pas que l'existence des anges, dans la mesure où, nous l'avons vu, il ne prouve pas que les substances séparées sont les créatures célestes de la théologie. Comme l'indique Thomas, que les substances séparées soient au final assimilées aux anges ou même aux Vertus, cela n'importe pas aux sciences de la nature³³⁸. Nous devons constater que, quand bien même l'objectif thomiste est la réconciliation du donné philosophique avec le théologique, il existe une limite.

³³⁶ Rappelons ce que Thomas indiquait dans *Les Substances séparées* : “Cette thèse d'Aristote semble plus certaine en raison du fait qu'elle ne s'éloigne pas beaucoup des évidences du sensible”. *Sub. Sép.*, chap. 1, p. 75.

³³⁷ DOOLAN Gregory T., “Aquinas on the demonstrability of angels”, in : HOFFMANN Tobias, *Free Will and the Rebel Angels in Medieval Philosophy*, Cambridge : Cambridge University Press, 2020, p. 19-20.

³³⁸ Concernant l'assimilation des substances séparées aux anges : “En un mot, je dirais que toutes ces questions importent peu ou pas du tout à la doctrine de la foi, mais plutôt aux sciences naturelles”. *Réponse de Saint-Thomas d'Aquin à quarante-deux articles du Frère Jean de Verceil, supérieur général de l'ordre des frères prêcheurs*, Article VII.

Bibliographie

Sources primaires

AVICENNE, *La Métaphysique du Shifā*, traduit par Georges C. Anawati, Paris : J. Vrin, 1978.

APULÉE, *De la Doctrine de Platon*, Traduit par Jean Beaujeu, dans : *Opuscules Philosophiques et Fragments*, Paris : Les Belles-Lettres, 1973.

APULÉE, *Traité du Dieu de Socrate*, Traduit par Jean Beaujeu, dans : *Opuscules Philosophiques et Fragments*, Paris : Les Belles-Lettres, 1973.

ARISTOTE, *De l'Âme*, traduit par Edmond Barbotin, Paris : Les Belles Lettres, 1966.

ARISTOTE, *Du Ciel*, traduit par J. Barthélemy Saint-Hilaire, Paris : Librairie philosophique de Ladrangé, 1866.

ARISTOTE, *Métaphysique*, traduit par Jules Tricot, Paris : J.Vrin, 1991.

ARISTOTE, *Physique*, traduit par Henri Carteron, Paris : Les Belles Lettres, 1931.

AUGUSTIN, *De la Genèse au Sens littéral*, traduit par P. Agaësse et A. Solignac, Paris : Desclée de Brouwer, 1972.

AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, Traduit par Jacques Perret, Paris : Garnier Frères, 1941.

CELSE, *Discours véritable*, traduit par B. Aubé, Genève : Arbre d'or, 2007.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates V*, traduit par Pierre Voulet, Paris : Éditions du Cerf, 1981.

DENYS, *Hiérarchie céleste*, traduit par Maurice de Gandillac, Paris : Ed. du Cerf, 1958

DENYS, *Les Noms Divins*, traduit par Ysabel de Andia, Paris : Ed. du Cerf, 2016.

PHILON D'ALEXANDRIE, *De Somniis*, traduit par Pierre Savinel, Paris : Éd. du Cerf, 1962.

PLATON, *Apologie de Socrate*, traduit par Bernard Piétte et Renée Piétte, Paris : Le Livre de poche, 2017.

PLATON, *Épinomis*, traduction de Victor Cousin, Paris : P.-J Rey Éditions, 1849.

PLATON, *La République*, traduit par Robert Baccou, Paris : Garnier-Flammarion, 1966.

PLATON, *Le Banquet*, traduit par Luc Brisson, Paris : Garnier-Flammarion, 2018.

PLATON, *Phédon*, traduit par Émile Chambry, Paris : Garnier-Flammarion, 2016. (en ligne)

PLATON, *Timée*, Paris : Garnier-Flammarion, 2017.

PLOTIN, *Ennéades*, traduit par M.-N. Bouillet, Paris : Hachette, 1857.

PROCLUS, *Éléments de Théologie*, traduit par Jean Trouillard, Paris : Aubier, 1965.

PROCLUS, *La Théologie platonicienne*, traduit par Saffrey et Westerink, Paris : Les Belles Lettres, 1981.

PROCLUS, *Sur le premier Alcibiade de Platon*, traduit par A. Ph. Segonds, Paris : Les Belles Lettres, 1985.

THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de la Métaphysique d'Aristote*, traduit par Guy François Delaporte, Paris : L'Harmattan, 2012.

THOMAS D'AQUIN, *Commentaire des Sentences*, traduit par Jacques Ménard, Paris : Le Cerf, 2007.

THOMAS D'AQUIN, *Commentaire du Livre des Causes*, traduit et commenté par Béatrice et Jérôme Decossas, Paris : Vrin, 2005.

THOMAS D'AQUIN, *Du Mal*, traduit par Martin Kuolt, Paris : L'Harmattan, 2009.

THOMAS D'AQUIN, *L'Âme et le Corps*, traduit par J.-B Brenet, Paris : J.Vrin, 2016.

THOMAS D'AQUIN, *Les Créatures spirituelles*, Paris : Librairie Philosophique J.Vrin, 2010.

THOMAS D'AQUIN, *Les Opérations cachées de la Nature*, Traduit par Bruno Couillaud, Paris : Les Belles Lettres, 2008.

THOMAS D'AQUIN, *Les Substances séparées*, traduit par Nicolas Blanc, Paris : Les Belles Lettres, 2017.

THOMAS D'AQUIN, *Réponse de Saint-Thomas d'Aquin à quarante-deux articles du Frère Jean de Verceil, supérieur général de l'ordre des frères prêcheurs*, En Ligne, Editions Louis Vivès, 1857.

THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, Traduit par M. Corvez et L.-J. Moreau, Paris : P. Lethielleux, 1951-1961.

THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, Traduit par A.-M. Roguet, Paris : Cerf, 1984.

Sources secondaires

AGAMBEN Giorgio, COCCIA Emanuele, *Angeli. Ebraismo, Cristianesimo, Islam*, Vicence : Neri Pozza Editore, 2009, p. 1845-1963.

ANAWATI Georges C., "S. Thomas et la métaphysique d'Avicenne", dans : *St. Thomas Aquinas, 1274-1974. Commemorative Studies*, Tome 1, Toronto : Pontifical Institute of Medieval Studies, 1974, p. 449-464.

D'ANCONA COSTA Cristina, "La doctrine néoplatonicienne de l'être entre l'antiquité tardive et le moyen âge. Le "Liber de Causis" par rapport à ses sources", dans : *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, Vol. 59, Janvier-Décembre 1992, p. 41-85.

D'ANCONA COSTA Cristina, "La notion de l'un dans Thomas d'Aquin : Une confrontation des commentaires sur les noms divins et sur la métaphysique", *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, Vol. 64, No. 2, 1997, p. 315-351.

D'ANCONA COSTA Cristina, *Recherches sur le Liber de Causis*, Paris : Librairie Philosophique J.Vrin, 1995.

ANGELINI Anna, "Chapitre 2 : Le contexte grec : démons, δαίμονες et δαιμόνια dans les traditions grecques et hellénistiques", dans : *L'imaginaire du démoniaque dans la Septante : Une analyse comparée de la notion de "démon" dans la Septante et dans la Bible Hébraïque*, Leyde : Brill, 2021, p. 51-78.

BADAWI 'Abdurrahmân, *Averroès (Ibn Rushd)*, Paris : J. Vrin, 1998.

BAREILLE Georges, "Le culte des anges à l'époque des Pères de l'Église", dans : *Revue Thomiste*, Tome VIII, 1900, p. 41-49.

BAZÁN Bernardo Carlos, "On angels and human beings : Did Thomas Aquinas succeed in demonstrating the existence of angels?", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, Vol. 77, No. 1, 2010, p. 47-85.

BONINO Serges-Thomas, "L'ange et le prophète: la médiation angélique dans la révélation prophétique selon saint Thomas d'Aquin, *Dans : Revue thomiste*, Vol. 108, 2008, p. 531-571.

BONINO Serges-Thomas, *Les Anges et les Démons*, Les Plans-sur-Bex : Parole et Silence, 2007.

BORGO Marta, “La Métaphysique d’Aristote dans le Commentaire de Thomas d’Aquin au Ier livre des Sentences de Pierre Lombard. Quelques exemples significatifs.”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Vol. 91, No. 4, 2007, p. 651-692.

BOUREAU Alain, “Effacement ou affaïssement : la nature déprimée des démons après leur chute” dans : *Adam, la nature humaine, avant et après : Epistémologie de la Chute*, Paris : Éditions de la Sorbonne, 2016.

BOYANCÉ Pierre, “La religion astrale de Platon à Cicéron”, dans : *Revue des Études Grecques*, Tome 65, Fascicule 306-308, Juillet-décembre, 1952, p. 312-350.

BOYANCÉ Pierre, “La religion de Platon”, dans : *Revue des Études Anciennes*, Tome 49, No. 1-2, p. 178-192.

BOWERSOCK W. Glenn, “Les anges païens de l’antiquité tardive”, dans : *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 2013, Vol. 24, p. 91-104.

BRÉHIER Émile, “Héllénisme et christianisme aux premiers siècles de notre ère”, dans : *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, Vol. 103, 1927, p. 5-35.

BRISSON Luc, O’NEILL Seamus, TIMOTIN Andrei, *Neoplatonic Demons and Angels*, Leiden : Brill, 2018.

BROZE Michèle, LIEFFERINGE Carine Van, “Le démon personnel et son rôle dans l’ascension théurgique chez Jamblique”, dans : *De Socrate à Tintin : Anges gardiens et démons familiers de l’Antiquité à nos jours*, Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2011, p. 67-77.

CALLUS et MANTEAU-BONAMY, “Une œuvre récemment découverte de S. Albert le Grand : De XLIII problematibus ad Magistrum Ordinis (1271)”, dans : *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Avril, Vol. 44, No. 2, 1960, p. 243-261.

CARONE Gabriela Roxana, *Plato's Cosmology and its Ethical Dimensions*, Cambridge : Cambridge University Press, 2010.

CHENU Marie-Dominique, *Introduction à l’Étude de Thomas d’Aquin*, Montréal, Paris : Institut d’études médiévales, J. Vrin, 1950.

CHENU Marie-Dominique, “Les réponses de S. Thomas et de Kilwardby à la consultation de Jean de Verceil (1271)”, dans : *Mélanges Mandonnet*, Paris, 1930, Tome 1, p. 191-222. Ainsi

que, CALLUS et MANTEAU-BONAMY, “Une œuvre récemment découverte de S. Albert le Grand : *De XLIII problematibus ad Magistrum Ordinis* (1271)”, dans : *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Avril, Vol. 44, No. 2, 1960, p. 243-261.

CHIARADONNA Riccardo, “Proclus et la théologie platonicienne”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2001/2, Tome 85, p. 287-298.

CHROUST Anton Hermann, “A fragment of Aristotle’s *On Philosophy*”, dans : *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, Vol. 27, No. 3, Juillet-Septembre 1972, p. 287-292.

CORBIN Henri, *Avicenne et le Récit visionnaire*, Téhéran : Imprimerie de l’Institut franco-iranien, 1952.

CORBIN Michel, “Le système et le chemin : De Hegel à Thomas d’Aquin”, *Archives de Philosophie*, Vol. 39, No. 4, 1976, p. 551.

CROUZEL Henri, “Celse et Origène à propos des “démons”, dans : *Frontières terrestres, frontières célestes dans l’Antiquité*, Perpignan : Presses Universitaires de Perpignan, 1995, p. 331-355.

CUMONT Franz, “Le nom des planètes et l’astrolatrie chez les Grecs”, dans : *L’Antiquité Classique*, Tome 4, Fascicule 1, 1935, p. 5-43.

CUMONT Franz, “Les anges du paganisme”, dans : *Revue de l’histoire des religions*, 1915, Vol. 72, p. 159-182.

DALES Richard C., “The De-Animation of the Heavens in the Middle Ages”, in : *Journal of the History of Ideas*, Oct. - Dec., 1980, Vol. 41, No. 4, p. 531-550

DANIÉLOU Jean, “Grégoire de Nysse et le néo-platonisme de l’école d’Athènes”, dans : *Revue des Études Grecques*, Vol. 80, No. 379/383, 1967, p. 395-401.

DANIÉLOU Jean, *Les Anges et leur Mission*, Paris : Desclée, 1994.

DELCOR Mathias, “Le mythe de la chute des anges et de l’origine des géants comme explication du mal dans le monde, dans l’apocalyptique juive”, dans : *Revue de l’histoire des religions*, tome 190, n°1, 1976. p. 3-53.

DAVIDSON Herbert Alan, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, New York, Oxford : Oxford University Press, 1992.

DAVIS Brian, STUMP Eleonor (éd.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford : Oxford University Press, 2012.

DETIENNE Marcel, *La Notion de Daïmôn dans le Pythagorisme ancien : de la Pensée religieuse à la Pensée philosophique*, Paris : Les Belles Lettres, 1963.

DES PLACES Edouard, “Le pseudo-Denys l’Aréopagite, ses précurseurs et sa postérité”, *Dialogues d'histoire ancienne*, Vol. 7, 1981. p. 323-332.

DUBOIS Claude-Gilbert, “L’invention du mythe des “anges rebelles””, dans : *Imaginaire & inconscient*, Vol. 19, No. 1, 2007, p. 31-50.

DURAND Emmanuel, “La providence du salut selon Thomas d'Aquin. Un bénéfice théologique de la métaphysique des singuliers”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Vol. 96, No. 3, 2012, p. 451-492.

ELDERS J. Leo, *Thomas d’Aquin et ses prédécesseurs*, Paris : Les Presses universitaires de l’IPC, 2015.

EMERY Gilles, “Essentialisme ou personnalisme dans le traité de Dieu chez saint Thomas d’Aquin”, dans : “Revue Thomiste”, 98, p. 5-38.

EMERY Gilles, “La relation de création”, in : *Nova et Vetera*, Vol. 88, No. 1, 2013, p. 9-43.

EMERY Gilles, “L’illumination et le langage des anges chez saint Thomas d’Aquin” dans : *Nova et Vetera*, Vol. 85, No. 3, 2010, p. 255-280.

FABRO Cornelio, *Participation et causalité selon S. Thomas d’Aquin*, Louvain, Paris : Publications universitaires de Louvain, Béatric-Nauwelaerts, 1961.

FALQUE Emmanuel, “Chapitre VIII. L’altérité angélique (Thomas d'Aquin)”, dans : *Dieu, la chair et l'autre. D’Irénée à Duns Scot*, sous la direction de FALQUE Emmanuel, Presses Universitaires de France : Paris, 2008, p. 393-428.

FAUCON Pierre, *Aspects néoplatoniciens de la doctrine de Saint-Thomas d’Aquin*, Lille, Paris : Atelier reproduction des thèses université Lille III, Librairie Honoré Champion, 1975.

FAURE Philippe, “Les cioux ouverts : les anges et leurs images dans le christianisme médiéval (XIe-XIIIe siècles)”, dans : *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, Vol. 13, 1994.

FESTUGIÈRE André-Jean, “Les Premiers Moteurs d’Aristote”, dans : *Revue Philosophique de La France et de l’Étranger*, Vol. 139, 1949, p. 66–71.

FICK Nicole, “Saint Augustin pourfendeur des démons païens, ou La critique de la démonologie d’Apulée, De Civit. Dei, VIII, 14-22”, dans : *Discours religieux dans*

l'Antiquité, Actes du colloque de Besançon, 27-28 janvier 1995, Besançon : Université de Franche-Comté, 1995, p. 189-206.

FOREST A., *La Structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, Paris: J. Vrin, 1956.

FREY J.-B., “L'Angélologie Juive Au Temps De Jésus-Christ”, *Revue Des Sciences Philosophiques Et Théologiques*, Vol. 5, No. 1, 1911, p. 75–110.

GARDET Louis, “La connaissance que Thomas d'Aquin put avoir du monde islamique”, dans : *Aquinas and Problems of his Time*, Leuven : Leuven University Press, p. 139-149.

GARDET Louis, “Saint Thomas et ses prédécesseurs arabes”, *St. Thomas Aquinas, 1274-1974. Commemorative Studies*, Tome 1, Toronto : Pontifical Institute of Medieval Studies, 1974, p. 420-448.

GERNET L. et BOULANGER A., *Le génie grec dans la religion*, Paris : La Renaissance du livre, 1932.

GERVAIS Michel, “Nature et grâce chez saint Thomas d'Aquin”, dans : *Laval théologique et philosophique*, Vol. 30, No. 3, 1974, p. 333-348.

GEIGER Louis-Bertrand, *La participation dans la Philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris : J.Vrin, 1953.

GILSON Étienne, “Le Christianisme et la Tradition philosophique”, dans : *Revue Des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Vol. 30, 1941, p. 249–66.

GILSON Étienne, “Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin”, dans : *Archives d'histoire Doctrinale et Littéraire Du Moyen Âge*, Vol. 1, Librairie Philosophique J. Vrin, 1926, p. 5–127.

GILSON Étienne, “Sur quelques difficultés de l'illumination augustinienne”, dans : *Revue néo-scolastique de philosophie*, Vol. 36, No. 41, 1934, p. 321-331.

HENKEY Wayne, “Aquinas, Plato, and Neoplatonism”, in : DAVIS Brian, STUMP Eleonor (éd.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford : Oxford University Press, 2012.

HOFFMANN Tobias (éd.)d, *Free Will and the Rebel Angels in Medieval Philosophy*, Cambridge : Cambridge University Press, 2020.

IMBACH Ruedi, “L'antithomisme de Thierry de Freiberg”, dans : *Revue Thomiste*, 1997, p. 245-258.

IMBACH Ruedi, “Pourquoi Thierry de Freiberg a-t-il critiqué Thomas d’Aquin? Remarques sur le *De Accidentibus*”, dans : *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, Vol. 45, p. 116-129.

INGE W. R., “The Permanent Influence of Neoplatonism upon Christianity”, in : *The American Journal of Theology*, Vol. 4, No. 2, 1900, p. 328–44.

JACOB Edmond, “Variations et constantes dans la figure de l’ange de YHWH”, dans : *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 68e année No. 4, Novembre-décembre 1988. p. 405-414.

JACOBS Hubert, “La question de l'Un dans la pensée grecque”, Dans : *Variations sur Dieu : Langages, sciences, pratiques*, Bruxelles : Presses de l’Université Saint-Louis, 2005, p. 147-161.

JAEGER Werner, *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin : Weidmannsche Buchhandlung, 1923.

JANOS D., “Moving the Orbs : Astronomy, Physics and Metaphysics, and the Problem of Celestial Motion according to Ibn Sīnā”, dans : *Arabic Sciences and Philosophy*, Vol. 21, 2011, p. 165-214.

KAUFMANN N., “La finalité dans l'Ordre moral. Étude sur la téléologie dans l'éthique et la politique d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin”, *Revue néo-scholastique*, 6e année, No. 23, 1899, p. 280-299.

LARCHET Jean-Claude, “La divinisation comme projet et modèle chrétien du perfectionnement et de l’augmentation de l’homme”, *Revue d'éthique et de théologie morale*, Vol. 286, No. 4, 2015, p. 181-197.

LEFEBVRE Arianne, “L’Union à Dieu dans le système hiérarchique du Pseudo-Denys l’Aréopagite”, Mémoire de Master en Études anciennes, Québec, Université de Laval, 2013.

LEGRAND S.J., *L’Univers et l’Homme dans la Philosophie de Saint Thomas*, Bruxelles, Paris : L’Edition universelle, Desclée de Brouwer, 1946.

LESCOE F. J., “De Substantiis separatis : title and date”, dans : *St. Thomas Aquinas, 1274-1974. Commemorative Studies*, Tome 1, Toronto : Pontifical Institute of Medieval Studies, 1974, p. 51-66.

DE LIBERA Alain, *Introduction à la Mystique Rhénane : d’Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris : Éditions du Seuil, 1994.

LIPPMAN Edward, “Hellenic Conceptions of Harmony”, *Journal of the American Musicological Society*, Spring, 1963, Vol. 16, No. 1, p. 3-35.

LITT Thomas, *Les Corps célestes dans l'Univers de Saint-Thomas d'Aquin*, Louvain, Paris : Publications universitaires, Béatrice-Nauwelaerts, 1963.

LÓPEZ-FARJEAT Luis Xavier, "Avicenna's influence on Aquinas' early doctrine of creation in "In II Sent." D. 1, Q. 1, A. 2", in : *Recherches de théologie et philosophie médiévales* , 2012, Vol. 79, No. 2 (2012), p. 307-337.

LOTTIN Odon, "La syndérèse chez Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin", dans : *Revue néo-scholastique de philosophie*, Vol. 30, No. 17, 1928. p. 18-44.

LIZZINI Olga, "Causality as Relation: Avicenna (and al-Ghazali)", dans : *Quaestio*, Vol. 13, 2014, p. 165-195.

LIZZINI Olga, "L'angelologia filosofica di Avicenna", dans : AGAMBEN Giorgio, COCCIA Emanuele, *Angeli. Ebraismo, Cristianesimo, Islam*, Vicence : Neri Pozza Editore, 2009, p. 1845-1963.

LIZZINI Olga, "The Islamic Angelology. Revelation, Tradition and Philosophical Elaboration. Some brief Observations", dans : *Encounter* (PISAI, Roma), 227, 1996, p. 3-22.

LYTTKENS Hampus, *The Analogy between God and the World : An Investigation of its Background and Interpretation of its Use by Thomas of Aquino*, Uppsala : Almqvist & Wiksells, 1953.

MANSION Auguste, "Saint Thomas et le « Liber de Causis ». À propos d'une édition récente de son Commentaire", dans : *Revue Philosophique de Louvain*, Troisième série, tome 53, No. 37, 1955, p. 54-72.

MARGERIE (DE) Bertrand, "L'objet, l'ordre et les cheminements de la révélation", in: *Divus Thomas*, Vol. 87, No. 1/ 2, 1984, p. 3-47.

MAURY Alfred, "Des divinités et des génies psychopompes dans l'antiquité et au moyen âge", dans : *Revue Archéologique*, Vol. 1, No. 2, 1844, p. 501-524.

MEESSEN Yves, "Platon et Augustin : mêmes mots, autre sens", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Vol. 89, No. 3, 2005, p. 433-458.

MERLAN Philip, "Aristotle's unmoved Movers", dans : *Traditio*, Vol. 4, 1946, p. 1–30.

MOORE G.F, "Intermediaries in Jewish Theology: Memra, Shekinah, Metatron", *Harvard Theological Review* , Vol. 15 , No. 1 , Janv. 1922, p. 41 – 85.

MORAVCSIK Julius, "Inner Harmony and the Human Ideal in Republic IV and IX", *The Journal of Ethics* , 2001, Vol. 5, No. 1, Ancient Greek Ethics, p. 39- 56.

MOREAU Joseph, "L'homme et son âme, selon saint Thomas d'Aquin", dans : *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 74, No. 21, 1976. p. 5-29.

MOTTONI (DE) Faes, SUAREZ-NANI Teresa, "Hiérarchies, miracles et fonction cosmologique des anges au XIIIe siècle", *Mélanges de l'École française de Rome, Moyen-Age*, Vol. 114, No. 2. 2002, p. 717-751.

MUNIER Charles, *L'Apologie de Saint Justin : philosophe et martyr*, Fribourg : Éditions Universitaires de Fribourg, 1994.

NILSSON Martin P., "The Origin of Belief among the Greeks in the Divinity of the Heavenly Bodies", in : *The Harvard Theological Review*, Vol. 33, No. 1, Jan. 1940, p. 1-8.

PALUCH Michael, "Saint Augustin et Saint Thomas : Le De praedestinatione sanctorum dans l'œuvre de Thomas d'Aquin", dans : *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Vol. 86, No. 4, 2002, p. 641-647.

PASQUA Hervé, "La réception d'Avicenne dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin", dans : *Noesis*, Vol. 32, 2018, p. 189-220.

PÉPIN Jean, "Chapitre II - La notion de médiation en histoire des religions", *Les deux approches du christianisme*, sous la direction de Pépin Jean, *Éditions de Minuit*, 1961, p. 116-137.

PÉPIN Jean, "Chapitre III - La représentation du monde chez Saint Augustin et chez le pseudo-Denys l'Aréopagite", *Les deux approches du christianisme*, Paris : Éditions de Minuit, 1961, p. 157-204.

PÉPIN Jean, "Influences païennes sur l'angélologie et la démonologie de Saint Augustin", dans : MILNER Max, *Entretiens sur L'homme et le diable*, Acte du congrès au Centre culturel international de Cerisy-la-Salle sur l'homme et le diable, 24 juillet au 3 août 1964, Paris, La Haye : Mouton, 1966, p. 51-74.

PÉPIN Jean, "L'interprétation du *De Philosophia* d'Aristote d'après quelques travaux récents", dans : *Revue des Études Grecques*, tome 77, fascicule 366-368, Juillet-décembre 1964, p. 445-488.

PÉPIN Jean, *Théologie cosmique et Théologie chrétienne*, Paris : Presses universitaires de France, 1964.

PETIT Alain, "Harmonie pythagoricienne, harmonie héraclitéenne", *Revue de Philosophie Ancienne*, 1995, Vol. 13, No. 1, p. 55-66.

PERA Ceslas, “Denys le mystique et la ΘEOMAXIA”, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1936, Vol. 25, No. 1, p. 5-75.

PERCZEL István, “Une théologie de la lumière : Denys l’Aréopagite et Évagre le Pontique”, *Revue des Études Augustiniennes*, vol. 49, 1999, p. 79-120.

RICHARD Jean, “Le processus psychologique de la révélation prophétique selon saint Thomas d’Aquin”, dans : *Laval théologique et philosophique*, Vol. 23, No. 1, 1967, p. 42–75.

ROBIN Léon, *La Théorie platonicienne de l’Amour*, Paris : Presses Universitaires de France, 1964.

RÖMER, DUFOUR, PFITZMANN, UEHLINGER, *Entre dieux et hommes: anges, démons et autres figures intermédiaires : actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 19 et 20 mai 2014*, Fribourg : Academic Press, 2017.

ROUGIER Louis, *La Religion astrale des pythagoriciens*, Paris : Presses universitaires de France, 1959.

ROQUES René, *L’Univers dionysien : Structure hiérarchique du Monde selon le Pseudo-Denys*, Paris : Cerf, 1983.

SAFFREY Henri-Dominique, “Nouveaux liens objectifs entre le Pseudo-Denys et Proclus”, dans : *Revue Des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Vol. 63, No. 1, 1979, p. 3–16.

SAFFREY Henri-Dominique, *Le “Peri Philosophias” d’Aristote et la théorie platonicienne des idées et des nombres*, Leiden : Brill, 1971.

SAUDELLI Lucia, “« Dieu » ou « démon » de Socrate ? Augustin contre Apulée”, dans : *Revue d’Études augustiniennes et patristiques*, Vol. 60, 2014, p. 67-90.

SEBTI Meryem, *Avicenne : L’âme humaine*, Paris : Presses Universitaires de France, 2000.

SEBTI Meryem, “L’angélologie comme fondement de l’expérience prophétique chez Avicenne”, dans : *Anges et démons dans les traditions théologiques et métaphysiques*, éd. par MARGEL Serge, SCHNEIDER J.-P., Genève : Droz, 2021, p. 105-124

SEBTI Meryem, “La prophétie chez Avicenne : perspectives psychologique, éthique et politique”, dans : *Annuaire de l’École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, No. 128, 2021, p. 317-324

SOUILHÉ Joseph, *La Notion Platonicienne d’Intermédiaire dans la Philosophie des Dialogues*, Paris : Librairie Félix Alcan, 1919.

SCIACCA Michele Federico, *Saint Augustin et le Néoplatonisme*, Louvain, Paris : Publications Universitaires de Louvain, Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1956.

SUAREZ-NANI Tiziana, *Les Anges et la Philosophie*, Paris : Vrin, 2002.

SUAREZ-NANI Tiziana, “Remarques sur l’identité de l’intellect et l’altérité de l’individu chez Thierry de Freiberg”, dans : *Revue philosophique et théologique de Fribourg*, Vol. 45, 1998, p. 96-115.

SUAREZ-NANI Tiziana, “Substances séparées, intelligences et anges chez Thierry de Freiberg”, dans : KANDLER Karl-Hermann, *Dietrich von Freiberg : Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft, Freiburger Symposion*, Amsterdam : John Benjamins Publishing Company, 1997.

TAVARD Georges, *Les Anges*, Paris : Cerf, 1971.

TAYLOR C. Richard, “Aquinas, the ‘Plotiniana Arabica and the Metaphysics of Being and Actuality””, dans : *Journal of the History of Ideas*, Vol. 59, No. 2, 1998, p. 217–39.

TAYLOR C. Richard, “St. Thomas and the Liber de causis on the Hylomorphic Composition of Separate Substances””, dans : *Mediaeval Studies*, Vol. 41, p. 506-513.

TEYSSÈDRE Bernard, *Anges, astres et cieux : figures de la destinée et du salut*, Paris : Albin Michel, 1986.

THERME Anne-Laure. “Des racines empédocléennes chez Platon ?”, dans : *Études platoniciennes*, Vol. 11, [En ligne], 2014, mis en ligne le 15 avril 2015, consulté le 10 mars 2022. DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.528>

THIERRY Thomas, “Sagesse et divinité chez Plotin et Origène”, dans : *Revue de Philosophie Ancienne*, Vol. 22, No. 1, 2004, p. 51-60.

TIMOTIN Andrei, *La Démonologie platonicienne : Histoire de la Notion de Daimōn de Platon aux derniers Néoplatoniciens*, Leiden, Boston : Brill, 2012.

TIMOTIN Andrei, “Éros, le démon philosophe et la polémique anti-agnostique : Plotin lecteur du Banquet”, dans : *De Socrate à Tintin : Anges gardiens et démons familiers de l’Antiquité à nos jours*, Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2011, p. 51-65.

TONQUÉDEC Joseph, *Questions de Cosmologie et de Physique chez Aristote et Saint Thomas*, Paris : Vrin, 1950.

TORRELL O.P. Jean-Pierre, *Initiation à Saint Thomas d’Aquin : Sa Personne et son Oeuvre*, Fribourg, Paris : Editions universitaires, Cerf, 1993.

TORRELL O.P. Jean-Pierre, *Saint Thomas d'Aquin : Maître spirituel*, Fribourg, Paris : Editions universitaires, Cerf, 1996.

TROUILLARD Jean, "Le cosmos du Pseudo-Denys", *Revue de Théologie et de Philosophie*, No.5, 1955, p. 51-57.

TROUILLARD Jean, "Réflexions sur l'ὄχημα dans les *Eléments de Théologie* de Proclus", dans : *Revue des Études Grecques*, tome 70, fascicule 329-330, Janvier-juin 1957. p. 102-107.

VANNIER Marie-Anne, "Aspects de l'idée de création chez Saint Augustin", dans : *Revue des Sciences Religieuses*, tome 65, fascicule 3, 1991. p. 213-225.

VÉRITÉ Mickaël, "S.Thomas d'Aquin lecteur du *Liber Fontis Vitae* d'Avicébron", dans : *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Vol. 86, No. 3, 2002, p. 443-448.

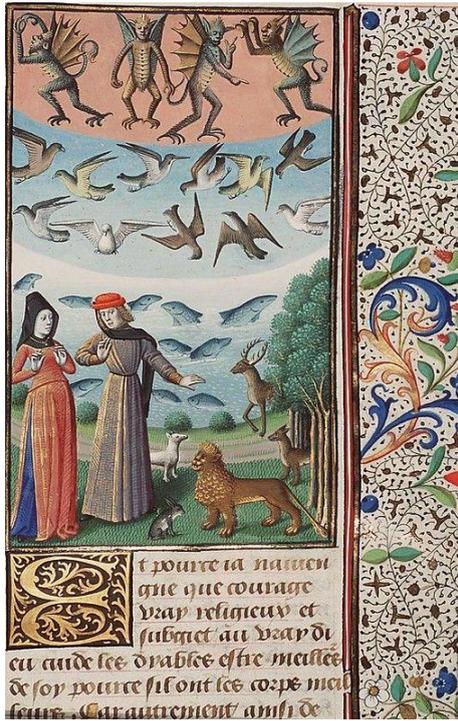
VERWILGHEN Albert, "Le Christ médiateur selon Ph 2, 6-7 dans l'œuvre de Saint-Augustin", dans : *Augustiniana*, 1991, Vol. 41, No. 1/4, 1991, p. 469-482.

VON IVANKA Endre, "Sur les chœurs angéliques chez Denys", dans : *Recherches de science religieuse*, tome 36, 1949, p. 5-25.

WEISHEIPL James A., "Celestial movers in medieval physics", in : *The Thomist : A Speculative Quarterly Review*, Vol. 24, No. 2, 3, and 4, April, July, October, 1961, p. 286-326.

WOLFSON Harry, "The Plurality of Immovable Movers in Aristotle and Averroës" in : *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 63, 1958, p. 233-253.

WOLFSON Harry, "The Problem of the Souls of the Spheres from the Byzantine Commentaries on Aristotle Through the Arabs and St. Thomas to Kepler", dans : *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 16, 1962, p. 65-93.



La cité de Dieu, manuscrit français, 1475-1480,
Fol. 435v of the Hague MMW, 10 A 11,
Bibliothèque Nationale des Pays-Bas.



Eugène Delacroix, *Socrate et son Démon*, 1838,
peinture murale à l'huile et à la cire,
Bibliothèque de l'Assemblée nationale de France