

# Plus ou moins : Le vocabulaire de la latitude des formes

Authors: J.-L. Solère, Internationale Society for the Study of Medieval Philosophy Colloquium ((1998) Louvain-la-Neuve)

Persistent link: <http://hdl.handle.net/2345/4056>

This work is posted on [eScholarship@BC](#),  
Boston College University Libraries.

---

Published in *élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge*, pp. 437-488

JEAN-LUC SOLÈRE

**PLUS OU MOINS :  
LE VOCABULAIRE DE LA LATITUDE DES FORMES**

Il est aujourd'hui assez volontiers admis que, par le Moyen Âge, a été non seulement transmis mais élaboré ou réélabore un vocabulaire philosophique dont la pensée moderne et contemporaine a vécu. On voudrait tenir ici la gageure de le montrer non point pour des concepts d'allure imposante, dont les seuls signifiants annoncent la teneur philosophique, mais pour des mots plus humbles, dont les plus remarquables ne sont pas les adverbes de tous les jours « plus » et « moins », et qui ont pourtant été lexicalisés avec un sens technique. Qu'il y ait là matière à réflexion n'étonnera que celui qui ne sait pas que la philosophie commence par l'étonnement — étonnement dont Platon nous avertissait qu'il ne doit pas dédaigner les réalités les plus prosaïques. Ce n'était pas seulement infinies cavillations scolastiques lorsque les médiévaux se demandaient pourquoi et comment la couleur ou la charité, ou d'autres qualités, peuvent être plus ou moins intenses<sup>1</sup>. C'est ce que faisait encore Bergson dans un texte célèbre de 1889, l'introduction de *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, page dont la proximité avec les interrogations médiévales est remarquable, d'autant qu'elle a été sans doute écrite dans une amnésie totale de ce passé du vocabulaire qu'elle emploie<sup>2</sup>. Je ne crois pas en effet que Bergson ait eu conscience que les mots qu'il écrivait aient eu une histoire conceptuelle aussi longue ; et pourtant ces lignes pourraient quasiment être l'objet d'une rétroversion en latin :

Les états de conscience, sensations, sentiments, passions, efforts, sont susceptibles de croître et de diminuer (*augere et minuire*) ; quelques uns

<sup>1</sup> Pour une présentation de ces discussions, on peut voir l'étude d'A. MAIER, « Das Problem der intensiven Grösse », in *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie*, Rome, 1951<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Bergson a cependant pu, bien sûr, trouver mention du problème chez Aristote et ses commentateurs.

assurent même qu'une sensation peut être dite deux, trois, quatre fois plus intense (*intensa*) qu'une autre sensation de même nature [...] les adversaires mêmes de la psycho-physique ne voient aucun inconvénient à parler d'une sensation plus intense qu'une autre sensation, d'un effort plus grand qu'un autre effort, et à établir ainsi des différences de quantité entre des états purement internes. Le sens commun se prononce d'ailleurs sans la moindre hésitation sur ce point ; on dit qu'on a plus ou moins chaud, qu'on est plus ou moins triste, et cette distinction du plus et du moins (*magis et minus*), même quand on la prolonge dans la région des faits subjectifs et des choses inévidentes, ne surprend personne. Il y a là cependant un point fort obscur, et un problème beaucoup plus grave qu'on ne se l'imagine généralement<sup>3</sup>.

Les médiévaux s'étaient obligés à légitimer non seulement les expressions du sens commun, et de la philosophie aristotélicienne, mais également des énoncés théologiques tels que « Paul a plus de charité que Linus, ou un ange qu'un homme » — énoncés dont ils devaient rendre compte, un peu comme le philosophe analytique s'efforce de rendre raison des formulations ordinaires. Mais s'il leur fallait « sauver » ces expressions, cela n'a pourtant pas été sans s'interroger sur leur validité, comme y invite Bergson. Certes, ce dernier ne formule pas ces questions pour les qualités « objectives », les propriétés du monde physique, qui sont désormais toutes réduites à des grandeurs mesurables par la science moderne. Ou encore, ce sont les *sensations* de froid et de chaud qu'il a en vue<sup>4</sup>, et non les propriétés physiques de chaleur et froideur. Mais quant aux faits « subjectifs », psychiques : douleur, affects, émotions, désirs, plaisirs, etc., même si les concepts de la psychologie de son temps ont remplacé la charité qui occupait les scolastiques, Bergson pose le problème en termes strictement identiques à ceux des médiévaux. Ceux-ci demandaient également en quel sens on peut dire qu'une qualité croît, autrement dit s'il est légitime de transférer au domaine des qualités un vocabulaire issu de celui des quantités. Les objections les plus courantes dans les questions consacrées à ce problème cernent bien la difficulté majeure : une quantité peut augmenter ou diminuer, ou un *quantum* peut être dit plus grand ou plus petit qu'un autre, parce que toute quantité est divisible, comparable selon ses parties avec une autre ; mais cela ne semble guère possible pour des essences simples comme les

<sup>3</sup> In *Œuvres*, éd. A. ROBINET, Paris, P.U.F., 1970, pp. 5-6.

<sup>4</sup> *Id.*, p. 34.

qualités, et plus généralement pour les formes, qui ne peuvent varier en leur essence, puisqu'elles consistent en une quiddité bien définie<sup>5</sup>. C'est exactement cette même difficulté que souligne Bergson :

Quand on avance qu'un nombre est plus grand qu'un autre nombre ou un corps qu'un autre corps, on sait fort bien, en effet, de quoi l'on parle [...] l'on appelle plus grand espace celui qui contient l'autre. Mais comment une sensation plus intense contiendra-t-elle une sensation de moindre intensité ? [...] C'est esquiver la difficulté que de distinguer, comme on le fait d'habitude, deux espèces de quantité, la première extensive et mesurable, la seconde intensive qui ne comporte pas la mesure, mais dont on peut dire néanmoins qu'elle est plus grande ou plus petite qu'une autre intensité [...] que peut-il y avoir de commun, au point de vue de la grandeur, entre l'extensif et l'intensif, entre l'étendu et l'inétendu ? Si dans le premier cas, on appelle plus grande quantité celle qui contient l'autre, pourquoi parler encore de quantité et de grandeur alors qu'il n'y a plus de contenant ni de contenu ? Si une quantité peut croître et diminuer, si l'on y aperçoit pour ainsi dire le *moins* au sein du *plus*, n'est-elle pas par là même divisible, par là même étendue ? Et n'y a-t-il point alors contradiction à parler de quantité inextensive ? Pourtant le sens commun est d'accord avec les philosophes pour ériger en grandeur une intensité pure, tout comme une étendue<sup>6</sup>.

Les médiévaux n'étaient pas moins avertis de ces contraintes conceptuelles dans lesquelles ils risquaient de s'engager en parlant de grandeur intensives ou plutôt d'intensification des qualités : divisibilité, rapport de contenant à contenu entre les différents degrés. Certains étaient prêts à les assumer. Les tenants franciscains de la théorie de l'addition, comme nous le verrons, n'hésitaient pas à admettre qu'à la réalité de la forme donnée à tel degré, s'ajoute effectivement une réalité supplémentaire pour passer au degré supérieur — autrement dit que le processus d'intensification est décomposable en parties s'accumulant pour constituer des ensembles plus vastes. P.-J. Olivi soutient ainsi qu'on ne peut penser autrement l'intensification :

<sup>5</sup> L'autorité la plus souvent alléguée est celle du *Liber sex principiorum*, § 1 : « Forma vero est compositioni contingens, simplici et invariabili essentia consistens », éd. L. MINIO-PALUELLO et B.G. DOD, in *Aristoteles latinus*, I, 6-7 (*Categoriarum supplementa*), Bruges – Paris, Desclée De Brouwer, 1966, p. 35.

<sup>6</sup> *Id.*, pp. 5-6.

quicumque negat in aliquo quocumque partem et partem, et excrescentiam partium, eo ipso negat augmentum et maioritatem<sup>7</sup>.

Elle ne peut se produire « nisi maius sit compositum ex eo, in quo cum minori convenit et aequatur, et ex eo, in quo ipsum excedit »<sup>8</sup>.

Bien que l'école thomiste objecte généralement à cette position que les formes sont de nature simple et que « le simple ajouté au simple ne donne rien de plus grand »<sup>9</sup> — comme un point à un autre point, un de ses chefs de file, Hervé Nédellec, sera obligé de reconnaître que :

intensus differt a remisso sicut *includens ipsum et plus*<sup>10</sup>.

Mais si Nédellec cède à la représentation du sens commun concernant les grandeurs intensives, c'est toutefois en pleine lucidité. Ce genre de transfert de la quantité à la qualité ne se fait pas sans règle, et par ailleurs, on s'efforce de distinguer nettement les deux domaines. Ainsi un auteur comme Jacques de Metz, qui, nous y reviendrons aussi, défend la théorie la plus qualitative possible, résume de cette manière la distinction classique entre le couple *maius / minus* et le couple *magis / minus* :

Differt aliquid dicere maius et minus, et magis et minus, et perfectum et magis perfectum. Maius enim et minus dicuntur secundum quantitatem, unde nichil dicitur maius et minus nisi quantitas uel quod modum induit quantitatis. Magis autem et minus dicuntur secundum qualitatem, secundum quod a qualitate subiectum natum est denominari diuersimode ; unde nichil dicitur magis et minus nisi secundum qualitatem uel secundum rationem qualitatis<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> *Quaestiones de virtutibus*, q. V, éd. A. EMMEN et E. STADTER, Grottaferrata, Collegio S. Bonaventura, Padri Editori di Quaracchi (Bibliotheca franciscana scholastica medii aevi, t. XXIV), 1981, p. 249.

<sup>8</sup> *Id.*, p. 259.

<sup>9</sup> Voir S. THOMAS, *Sent.*, I, d. 17, q. II, q. 2, obj. 1 (pour le « simplex simplici additum nihil maius efficit », cf. *De Gen.*, I, 2, 316a 29 - b 8).

<sup>10</sup> *Quodl.* II, q. XIII, éd. de Venise, O. SCOT, 1513, réimpr. Gregg Press, 1966, f. 61vb (sans qu'on puisse cependant détailler les parties : « non secundum partes signabiles », comme nous le verrons).

<sup>11</sup> *Prima lectura in Sententias*, I, I, d. 17 (Troyes, Bibl. mun., ms. 992, f. 44ra). Que les deux couples soient généralement distingués n'empêche pas que certains s'efforcent de les relier ensuite l'un à l'autre, surtout en suivant le modèle quantitatif pour l'*intensio*, comme nous le verrons avec la théorie de l'addition. Par

Les médiévaux ont en effet produit, à l'occasion de ces discussions, un sérieux effort de précision terminologique, dont nous allons maintenant étudier quelques exemples.

## I

1. En premier lieu, la distinction qui vient d'être évoquée, celle de *maius* et *magis*, n'était pas évidente, c'est-à-dire imposée par la langue. Anselme de Canterbury par exemple employait volontiers *maius* pour parler de quelque chose de qualitatif, et au premier chef de la suprême perfection et bonté de Dieu<sup>12</sup>, avant de l'utiliser dans la fameuse formule du *Proslogion* : « id quo *maius* cogitari nequit » — formule dont on ne peut nier l'importance historique, et qui donne ses lettres de noblesse conceptuelle au comparatif de *magnum*<sup>13</sup>. D'éventuelles sources philosophiques ou théologiques antiques pour cet emploi ne manquent pas, parlant de Dieu même : Cicéron (« id quo ne in Deo quidem quicquam *maius* intelligi potest »<sup>14</sup>), Sénèque (« qua nihil *maius* cogitari potest »<sup>15</sup>), S. Augustin (« Nihil autem *maius* est voluntate Dei »<sup>16</sup>). Cependant, Boèce, semble-t-il, dans ses traductions et commentaires

exemple Henri de Gand écrit : « omne quod dicitur secundum *magis* et minus in subiecto, dicitur secundum *maius* et minus in sua essentia » (*Quodl.* IV, q. 15, f. CXXIII v<sup>o</sup>, O. NB : il s'agit de *maius* et *minus* selon la quantité de perfection dans l'essence, ou quantité de puissance, notion transmise par Augustin ; voir *infra*, p. 458).

<sup>12</sup> « At nullum bonum, quod per aliud est, aequale aut *maius* est eo bono, quod per se est bonum [...] quod est summe bonum, est etiam summe magnum » (*Monologion*, c. I).

<sup>13</sup> Toutefois, ce *maius* peut être remplacé par un *melius* tout ce qu'il y a de qualitatif, comme S. Anselme le fait lui-même ensuite au chap. XIV (3) du même ouvrage, et comme le faisait avant lui Boèce : « nihil deo *melius* excogitari queat » (*Consolatio*, III.10). Ils suivaient en cela l'indication de S. Augustin : « idem est esse *maius* quod *melius* » (*De Trin.*, VI.8).

<sup>14</sup> *Tusc.*, I.xxvi.65.

<sup>15</sup> *Quaest. nat.*, I.i, préf.

<sup>16</sup> *De 83 quaest.*, q. 18.

d'Aristote<sup>17</sup>, a introduit l'emploi réservé de *maius et minus* pour la quantité, et de *magis et minus* pour la qualité, afin de traduire le μάλλον καὶ ἥττον (par opposition au μείζον καὶ ἔλαττον quantitatif) qu'Aristote reconnaît comme propriété de certaines qualités dans les *Catégories*.

Retraçons brièvement l'histoire du problème né de ces quelques lignes d'Aristote. Certaines qualités, comme le blanc ou le juste, remarque le Stagirite, sont susceptibles d'une prédication en termes de plus et de moins<sup>18</sup>. Cela peut se faire en comparant deux individus entre eux, ce qui suppose qu'un accident puisse exister avec deux intensités différentes : des êtres qui ont la même affection et forme, mais caractérisée par le plus et le moins, sont en effet dits semblables<sup>19</sup>, c'est-à-dire sont dans la même qualité. Cela peut aussi se faire en comparant le même individu à deux moments différents, auquel cas il y a une intensification (ἐπιδοσις) proprement dite. Il s'agit, comme nous le verrons, d'une altération, mais une altération contenue dans certaines limites, qui fait demeurer dans la même forme<sup>20</sup> et ne conduit pas à une corruption du sujet<sup>21</sup>, ni même à un passage à la détermination contraire, comme il se doit normalement dans le changement, défini comme passage d'un extrême à un autre<sup>22</sup>. D'une manière générale, la différenciation selon le plus ou le moins s'effectue donc à l'intérieur d'une certaine « marge », où la qualité considérée demeure elle-même et ne franchit pas les limites de son espèce<sup>23</sup>. À la suite de Simplicius, on

<sup>17</sup> Martianus Capella toutefois emploie déjà ce syntagme dans le même sens (*De Nupt.*, IV.370, 372, 377, 380, 382).

<sup>18</sup> *Cat.*, 8, 10b 27-29. Cette propriété n'appartient pas à toutes les qualités, et n'est donc pas un propre de ce prédicament. Par exemple les figures et les formes, qui sont la quatrième sorte de qualité, ne sont pas susceptibles de plus ou de moins : une figure est ou n'est pas un triangle, et un triangle n'est pas plus ou moins triangle qu'un autre (*Id.*, 11a 5-14). Seules sont en fait concernées par le changement en plus et en moins les qualités des première et troisième sortes, c'est-à-dire les états et dispositions (comme la vertu ou la science en l'âme), et les affections (comme la douceur, ou la froidure, etc., ou les affections de l'âme comme la colère).

<sup>19</sup> *Met.*, X.3, 1054b 9-11.

<sup>20</sup> *Phys.*, V.2, 226b 1-2 : ἐν τῷ αὐτῷ εἶδει.

<sup>21</sup> *Phys.*, VII.3, 246b 15-17.

<sup>22</sup> *De Gen.*, I.4, 319b 12-14, 25-26.

<sup>23</sup> *Eth. Nic.*, X.3, 1187a 27-28 ; *Polit.*, I.13, 1259b 37-38 ; *Meteor.*, I.4, 341b 5, I.11, 347b 14-16 ; *Gen. An.*, II.3, 737b 6, II.4, 739b 31-32.

parlera de cette « marge » d'indétermination de certaines formes, leur permettant d'exister à des degrés différents (cette possibilité devant encore être analysée et expliquée), comme d'une « latitude », *latitudo*<sup>24</sup>.

Tout cela est d'une évidence empirique. Mais dans son exposé des *Catégories*, Aristote signale que s'il est facile d'admettre que le blanc puisse être plus ou moins intense dans une chose, il n'en va pas de même pour la justice ou la santé, qui, selon certains, demeurent toujours identiques à elles-mêmes, sans degrés ni variations en elles-mêmes, le plus et le moins se trouvant seulement dans les sujets, la chose juste, la chose saine, qui reçoivent ces accidents<sup>25</sup>. Le Stagirite a laissé en suspens ce problème, à savoir si l'intensification se produit dans la forme en elle-même ou dans le sujet. Les commentateurs antiques s'en sont emparés (Alexandre, Porphyre, Simplicius, Boèce) et ont proposé diverses solutions, connues au Moyen Âge par l'intermédiaire de Boèce d'abord, puis de Simplicius (traduit dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle). La question philosophique héritée de la tradition est donc de savoir si toute forme est nécessairement de nature fixe et invariable, ou si au contraire certaines peuvent admettre une « marge » en elles-mêmes, dans leur propre nature ; et ensuite comment s'opère l'intensification ou la diminution, que ce soit dans la forme elle-même ou dans son rapport avec le sujet.

C'est toute cette problématique qui se trouve incluse à partir de Boèce dans l'usage de l'expression *magis et minus*, laquelle peut acquérir ainsi un sens très technique. S. Thomas par exemple oppose explicitement en ce sens *magis et maius* : il distingue le fait pour une chose de devenir « *magis frigidum* », plus froide, et « *maius frigidum* », une chose froide de plus grandes dimensions<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Cf. SIMPLICIUS, *In Cat.*, éd. KALBFLEISCH (CAG, t. VIII), p. 284, l. 21 : πλάτος γὰρ ἔχουσιν αἱ μετοχαί ; ID., p. 286, l. 27 : πλατέως ἢ ἐν πλατεῖ (les participants « participent latitudinairement, ou selon une latitude ») ; ID., p. 287, l. 28 : ἐν πλατεῖ μέθεξι. Traduction de GUILLAUME DE MOERBEKE : « in participantibus autem esse intensionem et remissionem ; latitudinem enim habent participationes, et hi quidem magis participant, hi autem minus », « late vel in latitudine participant », « in latitudine participationem », éd. PATTIN (CLCAG, V, T. II), p. 392, l. 80-82, p. 394, l. 57, p. 396, l. 4.

<sup>25</sup> *Cat.*, 8, 10b 30 - 11a 2.

<sup>26</sup> *Sum. theol.*, IaIIae, q. 52, a. 2.

Le syntagme *magis et minus* se rencontre bien sûr aussi en dehors de la question prédicamentale proprement dite, mais non sans évoquer cette dernière et élargir par là son champ d'application. Il est par exemple présent dans la tradition théologique, chez S. Augustin surtout, à propos de la charité et du péché, et également dans une proposition de portée ontologique :

cur ergo non dicantur paria peccata ? an forte quia magis facit contra caritatem, qui grauius peccat, minus, qui leuius, et hoc ipso admittit magis et minus, quo fit quidem omnium reus [...]27 ;

quod autem recipit magis et minus, sine dubitatione mutabile est28.

Non moins importante, de ce dernier point de vue, est certainement l'influence du Pseudo-Denys, qui, dans les traductions d'Érigène, Sarrazin et Grosseteste, fait grand usage du syntagme *magis et minus* pour la participation au Bien, et de là pour l'existence elle-même29. Ce qui se dit de la qualité de bonté, en termes de plus et de moins, s'applique en régime néoplatonicien à l'être même : plus une chose est proche de la Cause première, plus elle est. On trouve déjà chez Proclus une application ontologique de ces notions décrivant à l'origine la croissance et la décroissance de qualités non substantielles :

Mais il est impossible qu'il [l'être] soit dit homonymement, puisque nous disons celui-ci plus être, celui-là moins (τὸ μὲν μᾶλλον ὄν φημεν, τὸ δὲ ἥττον) ; or il n'y a pas de plus ni de moins dans les homonymes30.

Ainsi, le problème du *magis et minus* a dépassé le cadre aristotélicien originaire, lequel le restreignait à certaines qualités, en excluant les formes substantielles ou de la plupart des formes accidentelles, qui n'admettent pas une telle marge d'indétermination. En

27 *Epist.*, 167.

28 *De ciuitate Dei*, VIII, 6.

29 Cf. *De diu. nom.*, 717 D, 720 A, éd. B.R. SUCHLA (Patristische Texte und Studien, 33), Berlin, De Gruyter, 1991 : « c'est selon qu'une chose est plus ou moins proche du Bien qu'elle devient bonne dans la mesure de cette proximité [...] Certains êtres participent totalement au Bien, d'autres en sont plus ou moins privés, d'autres n'obtiennent qu'une présence plus ténue du Bien, et chez d'autres encore le Bien n'apparaît plus que sous forme d'écho très affaibli » (trad. M. DE GANDILLAC, Paris, Aubier, 1943, p. 113).

30 *In Parmenidem*, éd. COUSIN, Paris, 1864, col. 709.

fait, l'expression a été appliquée plus largement, par exemple aux transcendants. Nous voyons S. Thomas utiliser ce couple de concepts dans la « quarta via », où *magis* se substitue au *maius* de la preuve d'Anselme :

Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile, et sic de aliis huiusmodi [...] <sup>31</sup>.

De même Henri de Gand les utilise pour organiser la hiérarchie des êtres :

[...] substantia et accidens comparantur in ente secundum magis et minus, est enim substantia magis ens quam accidens [...] sed etiam [comparantur] diuersa accidentia et diuersae substantiae, secundum quod perfectiorem habent in se gradum naturae et essentiae. Dicitur enim quantitas magis ens quam qualitas, et qualitas quam relatio, et substantiae incorporales quam corporales, et universaliter incorporalia et intransmutabilia quam corporalia et transmutabilia, et semper magis habent esse minus corporalia et transmutabilia quam ea quae magis sunt transmutabilia et corporalia [...] Et ideo deus quia omnino est immutabilis, maxime habet esse, et creaturae respectu illius minime, immo, ut dicit Avicenna, vix sunt aut non sunt [...] Unde non est verum usquequaque quod communiter dicitur, quod magis et minus non diuersificant speciem, nec habent fieri nisi in aliquo uniuoce dicto <sup>32</sup>.

Preuve de l'importance instrumentale de ces lexèmes, on trouve encore une validation de l'usage transcendantal de « plus ou moins », au seuil de la métaphysique classique, chez Descartes, qui en fait aussi

<sup>31</sup> *Sum. theol.*, Ia p., q. 2, a. 3. Cf. cependant la formulation par Boèce de la loi de l'existence du maximum, qui vaut pour n'importe quel genre d'être : « Natura igitur rerum fert ut ubi quid *maius et minus* est, ibi maximum quoque aliquid inesse necesse sit » (*In Top. Ciceronis Commentaria*, l. I, PL 64, 1051 B).

<sup>32</sup> *Quodl.* IV, q. 15, Paris, 1518, f. CXXV v<sup>o</sup> Z - CXXVI r<sup>o</sup>.

bien un descripteur ontologique<sup>33</sup>, qu'un des ressorts de sa preuve a posteriori de l'existence de Dieu<sup>34</sup> ou un axiome logique<sup>35</sup>.

2. Le terme d'emblée plus technique d'« intensité » (ou ceux apparentés : intensivité, intensification, [grandeur] intensive), doit également sa lexicalisation philosophique en partie à cette question du *magis et minus*. En effet, la possibilité qu'ont certaines propriétés de varier selon le plus ou le moins a été désignée par les mots d'*intensio et remissio (formarum)*, que la postérité a retenus dans les traductions boécienne de l'expression ἐπίτασις καὶ ἄνεσις introduite par les commentateurs grecs.

Certes, ces notions sont employées par Aristote lui-même dans des domaines très divers, par exemple pour désigner l'intensification ou le relâchement permettant d'éviter les excès contraires et de rester dans le juste milieu vertueux<sup>36</sup>, l'accélération et la décélération d'un mouvement local non-uniforme<sup>37</sup>, l'application de l'esprit ou de l'attention<sup>38</sup>, le relèvement et l'abaissement du cens<sup>39</sup>, ou le renforcement et le

<sup>33</sup> Cf. *Med. Met.*, III : « cum maxime clara et distincta sit, et plus realitatis objectivae quam ulla alia contineat, nulla est per se *magis vera* » (AT VII, p. 46 l. 8-10), « namque hoc ipsum, gradatim augeri, certissimum imperfectionis argumentum. Praeterea, etiamsi cognitio mea semper *magis et magis augeatur* [...] » (Id., p. 47 l. 13-16).

<sup>34</sup> Id. : « Jam vero lumine naturali manifestum est tantumdem ad minimum esse debere in causa efficiente et totali, quantum in ejusdem causae effectu [...] Hinc sequitur, nec posse aliquid a nihilo fieri, nec etiam id quod *magis perfectum* est, hoc est quod *plus realitatis* in se continet, ab eo quod *minus* » (Id., p. 40, l. 21 - p. 41, l. 1). Cf. *Resp. Hae*, axioma VI, p. 165 ; *Obj. et Resp. Illae*, n° IX, pp. 184-185.

<sup>35</sup> « Qui peut le plus peut le moins » : cf. *Resp. Hae*, axioma VIII, AT VII p. 166, *Lettre à Mesland* du 2 mai 1644 (AT IV, p. 111, l. 24-26).

<sup>36</sup> *Eth. Nic.*, VI.1, 1138b 22-23. Cf. Id., X.3, 1173a 27. L'ἀνεσις peut aussi désigner un excès : Id., II.5, 1105b 27, III.5, 1114a 5 ; cf. *Rhet.*, II.13, 1390a 15.

<sup>37</sup> Par exemple *De caelo*, II.5, 288a 17 sq. (cf. Id., 288b 26-28, *Phys.*, VI.7, 238a 5-6, et *De respir.*, 4, 483a 3 : ἡ ἀνωμαλία γίνεται καὶ ἐπίτασις [τοῦ σφυγμοῦ]).

<sup>38</sup> *De caelo*, II.14, 297b 2-3 : ἰδεῖν δ' οὐ χαλεπὸν μικρὸν ἐπιτείναντας. *Polit.*, VII.4, 1326a 28 : πολιτεία ἀνεμμένη πρὸς τὸ πλῆθος. Cf. *Rhet.*, III.14, 1415b 10.

<sup>39</sup> *Polit.*, V.8, 1308b 4 : ἐπιτείνειν ἢ ἀνιέναι τὰ τιμήματα.

relâchement d'un type de constitution — avec dans ce dernier cas une association explicite de ce syntagme à la variation selon le plus et le moins dans la qualité<sup>40</sup>. Toutefois, nous avons vu que dans le passage des *Catégories* qui est à l'origine de cette problématique, c'est le terme d'ἐπίδοσις qui est utilisé pour désigner le fait que par exemple une chose devienne plus blanche qu'elle n'était<sup>41</sup>.

Or ce mot, s'il signifie « accroissement » d'une manière générale<sup>42</sup>, convient aussi pour désigner une augmentation quantitative<sup>43</sup>, ce qui pourrait s'avérer gênant dans le cadre de l'étude d'une propriété purement qualitative. C'est peut-être pourquoi Porphyre, dans son *Commentaire des Catégories*, le remplace dans ce passage par ἐπίτασις (et corrélativement ἄνεσις)<sup>44</sup>. Par ailleurs, le contexte montre que Porphyre donne une acception stoïcienne à certains termes techniques (comme celui de ἕξις)<sup>45</sup>, et c'est donc peut-être aussi à la

<sup>40</sup> *Polit.* V.1, 1301b 13-17 : ἐτι περὶ τοῦ μᾶλλον καὶ ἧττον, οἷον ἢ ὀλιγαρχίαν οὖσαν εἰς τὸ μᾶλλον ὀλιγαρχεῖσθαι ἢ εἰς τὸ ἧττον, ἢ δημοκρατίαν οὖσαν εἰς τὸ μᾶλλον δημοκρατεῖσθαι ἢ εἰς τὸ ἧττον ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν πολιτειῶν, ἢ ἵνα ἐπιταθῶσιν ἢ ἀνεθῶσιν. Cf. *Id.*, V.9, 1309b 25-33 (ἐὰν ἐπιτείνῃ τις ἐτι μᾶλλον εἰς τὴν ὑπερβολὴν [...]), IV.3, 1290a 26-28, IV.6, 1293a 26, VI.6, 1320b 30 ; *Rhet.*, I.4, 1360a 23-30.

<sup>41</sup> 10b 28-29. Cf. *Top.*, II.10, 115a 3-4 (en 115a 32-33 : τὴν τοῦ μᾶλλον ὑπεροχήν), *Probl.*, XXI.13, 929a 3-4.

<sup>42</sup> Par exemple : progrès du savoir (*Eth. Nic.*, I.7, 1098a 24-25, *Ref. soph.*, 34, 183b 21, où il est synonyme αὐξησις qui vient juste ensuite, 22), progrès de l'être vers son entéléchie (*De An.*, II.5, 417b 7), amélioration des mœurs (*Cat.*, 10, 13a 24-29), voire d'une manière plus neutre tendance, poussée (*Eth. Nic.*, II.8, 1109a 17).

<sup>43</sup> Ἡ γὰρ αὐξησις ἐστι τοῦ ἐνυπάρχοντος μεγέθους ἐπίδοσις, ἢ δὲ φθίσις μείωσις (*De Gen.*, I.5, 320b 30-31). Cf. *Gen. An.*, II.6, 744b 36, *Meteor.*, I.14, 351b 26, *Hist. An.*, V.14, 546a 8-9, VI.2, 560a 19-20, *Probl.*, IV.11, 877b 17. Cependant, μέγεθος peut n'avoir pas un sens vraiment quantitatif : ἀρετὴ εἰς ἐπίδοσιν βαδίζουσα μεγέθους χειρὸς ποιήσει (*Mag. Mor.*, II.3, 1200a 21-22). Même polyvalence d'ἐπίδοσις chez Platon, *Lois*, 679b 2, 700a 8.

<sup>44</sup> Éd. BUSSE (CAG), p. 137, l. 26-28 (on les trouve dans l'*Isagoge* également, *passim*). Simplicius (*In Cat.*, éd. KALBFLEISCH, p. 284, l. 4) fait de même et précise bien qu'ἐπίτασις est l'équivalent d'ἐπίδοσις (*additio*, traduit Guillaume de Moerbeke, éd. PATTIN, p. 391, l. 63).

<sup>45</sup> Les substitutions opérées par Porphyre peuvent être source de confusion, comme le remarque Simplicius (237, 25 - 238, 20). Les notions d'ἐπίτασις et ἄνεσις étaient justement pour les stoïciens le critère permettant de distinguer ἕξις et

physique du Portique qu'il emprunte le syntagme ἐπίτασις καὶ ἄνεσις. Ce passage de Porphyre, et ceux, parallèles, de Simplicius sont précisément nos sources principales pour la connaissance de ces notions chez les stoïciens<sup>46</sup>, et il est donc difficile de les éclairer de l'extérieur.

διάθεσις : la ἕξις supporte ἐπίτασις et ἄνεσις (mis à la place des simples adverbes μᾶλλον et ἥττον), la διάθεσις non. Par exemple, la rectitude d'un bâton est d'après les stoïciens une διάθεσις, car elle peut être certes altérée, perdue, mais non diminuée. De même une vertu. On reconnaît là le fameux paradoxe : il n'y a pas de degrés dans la vertu (cf. DIOGÈNE LAËRCE, VII.101 : « tous les biens sont égaux, et tout bien est au plus haut point digne de choix, et n'admet pas de relâchement et d'intensification »). En revanche, une τέχνη ne change pas facilement, mais n'est pas une διάθεσις, car elle est susceptible de plus et de moins. En fait, pour les stoïciens, la ἕξις relève du contenu de la forme, tandis que la διάθεσις, notion plus particulière, relève de son τέλος, de sa pleine réalisation. Donc la ἕξις n'est pas pour eux caractérisée par la durabilité ou la solidité : elle est plus généralement une qualité caractéristique commune (comme la dureté du fer ou la blancheur de l'argent), un trait générique ou spécifique, qui peut être réalisé plus ou moins. Au contraire, pour Aristote, la ἕξις est plus stable que la διάθεσις (*Cat.*, 8, 8b 27 - 9a 10), et c'est elle qui est une notion de moindre extension, contenue dans celle de διάθεσις (*Id.*, 9a 10-13). Or, dans l'énoncé de la troisième opinion sur l'intensification, Porphyre écrit que les ἕξεις ne peuvent être intensifiées ou relâchées, ἀνεπιτάτους καὶ ἀνανέτους, en revanche les choses qualifiées par elles (οἱ κατ' αὐτὰς ποιοὶ) admettent le plus et le moins, pas toutes cependant (138, 4-6). Cette thèse (qui n'est pas celle des stoïciens, formulée à l'instant dans la deuxième position, 137, 29 - 138, 4) n'est autre que l'« objection » même signalée par Aristote (*Cat.*, 8, 10b 30 - 11a 2), lequel emploie justement le mot διαθέσεις. On voit par là que la terminologie stoïcienne a été substituée à celle du Stagirite. Il s'agit ici (dans l'opinion exposée par Porphyre) des qualités dans leur ensemble : aucune n'admet le plus et le moins. Leurs *qualia* au contraire les acceptent, à l'exclusion de certains cependant, ceux de la quatrième classe, selon le texte même d'Aristote qui est cité ensuite (138, 13-19). Dans cet énoncé ἕξεις ne peut donc avoir la portée restreinte que ce mot possède chez Aristote, le sens de disposition stable seulement. Il a, conformément au vocabulaire du Portique, un sens plus étendu, qui recouvre finalement celui de « qualité ». Il le possédait certainement déjà dans la formulation de la première thèse (οἱ μὲν γὰρ τὰς τε ἕξεις τῶν ὑλῶν πάσας καὶ τοὺς ποιοὺς ἐπίτασιν καὶ ἄνεσιν λαμβάνειν ἐτίθεσαν — 137, 26-27), celle de « certains platoniciens » (*Id.*, 29) (c'est-à-dire, nous apprend Simplicius, celle de Plotin — 284, 14). C'est ce qui laisse présumer que l'introduction d'ἐπίτασις et ἄνεσις se fait dans un contexte stoïcien.

<sup>46</sup> Respectivement 137, 29 - 138, 4, et 237, 29-31, 284, 32-34, qui donnent SVF 3.525 et 2.393.

Le sens obvie, que l'on trouve chez Platon, est celui de tension et de relâchement d'une corde<sup>47</sup>, et de là, plus généralement, des sons et de la voix<sup>48</sup>. Mais Platon lui-même a filé la métaphore jusque dans le domaine psychique et moral, la vertu étant le juste accord d'un tempérament : la dureté vient d'un θυμός trop tendu, la mollesse d'un naturel philosophe trop relâché<sup>49</sup>. Ces antécédents<sup>50</sup> nous invitent certainement, pour comprendre ces notions dans le cadre de la pensée stoïcienne, à nous tourner vers la théorie du τόπος.

Le principe unifiant en chaque être un est le πνεῦμα, aérien et igné, qui pénètre partout et se mélange totalement aux autres éléments, et qui maintient aussi sa propre cohésion en agissant sur lui-même, par son τόπος, c'est-à-dire tension interne, qu'il possède par lui-même et qu'il communique aux autres choses<sup>51</sup>. Il s'agit d'un mouvement double, qui se propage de l'intérieur des corps vers l'extérieur et inversement<sup>52</sup>.

<sup>47</sup> *Rep.*, 349e 12-13. Cf. *Problemata*, XIX.23, 919b 13, XIX.35, 920b 3, XIX.4, 917b 36-37, *Mech.*, 25, 856b 5.

<sup>48</sup> Cf. ARISTOTE, *Polit.*, VIII.7, 1342b 21-23, *Ref. soph.*, I.7, 169a 28-29, *Probl.*, XIX.3, 917b 33, *Peri akoust.*, 802a 7. Martianus Capella définit explicitement ἐπιτασις comme « uocis commotio a loco grauiore in acutum locum », résultant d'une tension, et ἀνεσις comme le contraire (*Nupt.*, VIII.940). Cf. PSEUDO-CENSORINUS : « adstrictoria fila nervorum in acumen excitarentur, gravibus responderent remissa » (*Epitoma disciplinarum*, XII.4, Teubner p. 76) ; « Organum quondam habuit tres intentiones, gravem, mediam, acutam » (Id., XII.3, p. 75).

<sup>49</sup> *Rep.*, 410d 7-10, e 1-2. Cf. 441e 9 - 442a 2.

<sup>50</sup> Voir aussi la doctrine pythagoricienne d'après *Phédon*, 85b 4 - c 7, 92a 8-9 (cf. 93a 8 - e 6), et CICÉRON, *Tusc.*, I.x : « (Aristoxenus animam censet esse) ipsius corporis intentionem quamdam, velut in cantu et fidibus, quae harmonia dicitur » (LACTANCE, *Inst. div.*, VII.xiii.9 : « sicut in fidibus ex intentione nervorum effici concordem sonum atque cantum, quem musici harmoniam vocant, ita in corporibus ex compage viscerum ac vigore membrorum vim sentiendi existere »).

<sup>51</sup> SÉNÈQUE, *Quaest. nat.*, II.viii.1 : « nihil intendi ab alio poterit, nisi aliquid per semet fuerit intentum [...] quid autem est quod magis credatur ex se ipso habere intentionem quam spiritus ? Hunc intendi quis negabit, cum uiderit iactari terram cum montibus [...] » ; ix.4 : « [aer] spiritu non aperta tantum intendens, sed etiam abdita et inclusa ».

<sup>52</sup> ALEXANDRE D'APHRODISE, *De mixtione*, X, éd. BRUNS, p. 224, 24-25 = SVF II.442 ; NÉMÉSIEUS D'ÉMÈSE, *De natura hominis*, éd. MATTHAEI, pp. 70 - 71 = SVF II.148 ; PHILON D'ALEXANDRIE, *Quod deus sit immutabilis*, 35.6 = SVF II.458.

Dans la première direction, centripète, il a pour effet l'unité et l'existence de la chose, dans le sens inverse, centrifuge, il lui donne ses déterminations, quantités et qualités<sup>53</sup>. Ou plutôt, selon Plutarque, les qualités mêmes, ce que Chrysippe nomme ἔξεις (comme la dureté du fer, la blancheur de l'argent), sont des souffles ou tensions de l'air, qui informent la matière, pur réceptacle<sup>54</sup>. On peut en inférer que toute variation de l'intensité du τόπος est en même temps variation qualitative. Cela s'entend de la différenciation générique et spécifique des êtres, et de leur organisation, selon que le πνεῦμα cosmique les pénètre « plus ou moins », comme le rapporte Diogène Laërce<sup>55</sup>. Mais on peut penser que cela s'applique aussi aux variations internes d'un même être<sup>56</sup>, selon le ποίον ou le πως ἔχον. Pour prendre un exemple assez proche de celui qui est chez Aristote à l'origine de toute cette problématique, l'explication que donne Sénèque de la variété des nuances de l'arc-en-ciel montre bien que *intensio* et *remissio* s'appliquent à la variation d'une couleur :

duobus coloribus hanc varietatem efficientibus, remisso et intento<sup>57</sup>.

Plus précisément, au témoignage de Galien<sup>58</sup> les changements élémentaires se font d'après les stoïciens par χύσις : expansion, et πύλησις : contraction, respectivement attribuées au chaud et au froid. Le πνεῦμα étant composé du mélange du chaud et du froid, ou du feu et de l'air<sup>59</sup>, il est en tant que tel lui-même sujet à expansion ou contraction<sup>60</sup>,

<sup>53</sup> NÉMÉSIOUS : τὴν μὲν εἰς τὸ ἔξω (κίνησιν) μεγεθῶν καὶ ποιότητων ἀποτελεσματικὴν εἶναι, τὴν δὲ εἰς τὸ ἔσω ἐνώσεως καὶ οὐσίας (p. 71).

<sup>54</sup> *De stoic. repugn.*, 1053 f, 1054 b = SVF II.449. Il ne s'agit pas de l'élément air proprement dit ; cf. SVF II.368 : la ἔξεις est πνεῦμα σώματος συνεκτικόν, souffle entourant le corps.

<sup>55</sup> ἤδη δι' ὧν μὲν μάλλον, δι' ὧν δὲ ἥττον (VII.138). G. VERBEKE parle en ce sens de « multiples degrés d'intensité dans l'animation due au pneuma » (*L'Évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à S. Augustin*, Paris – Louvain, 1945, p. 78).

<sup>56</sup> Par exemple, selon A.-J. VOELKE, « les déterminations que l'âme produit en elle consistent en modifications du degré de tension » (*L'Idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, P.U.F., 1973, p. 17).

<sup>57</sup> *Quaest. nat.*, I.iii.12. Immédiatement après, *incitare* et *relanguescere* sont introduits comme synonymes (Id., 13).

<sup>58</sup> In SVF II.406.

<sup>59</sup> GALIEN, in SVF II.841.

<sup>60</sup> SIMPLICIUS, *In Cat.*, 269, 14.

ce qui correspond bien au double mouvement simultané vers l'extérieur et vers l'intérieur du corps. Selon Galien encore, l'effet naturel de l'air, qui est froid, est de condenser et presser les substances, celui du feu de disperser, d'étendre<sup>61</sup>. On peut donc penser que c'est le feu qui est responsable de la direction centrifuge de la *τονική κίνησις*, et donc des qualités, et de là inférer que le dosage de feu et d'air dans le *πνεῦμα* est cause de la différenciation des qualités, et aussi de leurs variations<sup>62</sup>, la qualité étant elle-même un corps<sup>63</sup> et un agent, et donc susceptible de la même analyse en termes d'intensification et de relâchement.

Quoiqu'il en soit de ces explications, comme le montre une exploration du *CLCLT-3*<sup>64</sup> le syntagme *intensio et remissio* est bien établi chez les auteurs latins pour traduire *ἐπίτασις καὶ ἄνεσις*<sup>65</sup>, et pour rendre compte de ces deux mouvements contraires dans l'art oratoire<sup>66</sup>

<sup>61</sup> *De causis continentibus*, 1.1.

<sup>62</sup> Cf. S. SAMBURSKY, *Physics of the Stoics*, London, Routledge and Kegan Paul, 1959, p. 10. Selon G. Verbeke (*op. cit.*, p. 78), citant Galien, « une augmentation de l'élément igné produira une activité plus élevée et plus étendue, tandis que l'accroissement de l'élément humide s'accompagne infailliblement d'un affaiblissement des perfections qu'il communique ».

<sup>63</sup> Par exemple la chaleur, d'après Galien in SVF II.127.

<sup>64</sup> *Cetedoc Library of Christian Latin Texts*, 3<sup>e</sup> édition, Brepols, 1996, 2 CD-Roms (je remercie le CETEDOC de l'Université Catholique de Louvain à Louvain-la-Neuve, et particulièrement MM. P. Tombeur et E. Gouder, d'avoir mis à disposition également la nouvelle version en cours d'élaboration, qui entre autres intègre l'apport des travaux du *Lessico Intellettuale Europeo* de l'université « La Sapienza » de Rome). La recherche informatisée est évidemment gênée par l'existence de la graphie *intentio* et du champ sémantique, certes apparenté mais immense, de l'intention au sens psychologique et moral, et aussi de celui de l'intentionnalité optico-gnoséologique. Pareillement, les formes *intend\** donnent beaucoup trop de résultats pour être rapidement exploitables (sauf *intenditur*, qui est une tournure typiquement médiévale, et est encore d'un usage courant en ce sens au XVII<sup>e</sup> s., chez Galilée, Descartes, Newton, Hobbes, etc., pour désigner l'accroissement d'une force, d'une propriété, etc., ou chez C. Wolff l'accroissement du plaisir, de l'imagination, de la mémoire...).

<sup>65</sup> Cf. AULU-GELLE, VII.7 : « *Ad praeverbium significat ἐπίτασιν, quam nos intentionem dicimus* ».

<sup>66</sup> Par exemple QUINTILIEN : « in orando quoque *intentio vocis, remissio, flexus* pertinet ad movendos audientium adfectus » (*Inst. orat.*, I.x.25). Cf. SÉNÈQUE, *Quaest. nat.*, II.vi.5 : « *Quis sine intentione spiritus cantus est ?* ».

aussi bien que qu'en médecine<sup>67</sup>, dans la description des phénomènes physiques<sup>68</sup>, des forces naturelles d'une manière générale<sup>69</sup>, mais aussi pour parler de l'âme, dans son rapport au corps<sup>70</sup> ou dans ses dispositions intérieures<sup>71</sup>. Quant à ce dernier point, est bien connue la prégnance, dans le discours stoïcien sur la vertu, des idées de tension, d'effort, etc.<sup>72</sup>. Cicéron établit un exact parallèle entre la force corporelle et la force de l'âme, le même lexique de l'intensification ou rémission s'appliquant à l'une et à l'autre :

<sup>67</sup> Par exemple CORNELIUS CELSUS : « cum et *intentio febris* somnum impediatur et frictio non nisi in *remissione* eius utilis sit » (*De medicina*, III.18 ; cf. *Probl.*, XI.22, 901b 10-11 : ἀνεσις τοῦ πυρετοῦ) ; AULU-GELLE : « σφρυγμός autem est *intentio motus et remissio* in corde et in arteria naturalis » (*Noct. att.*, XVIII.x.10).

<sup>68</sup> « [sol] calorem suum *intensionibus ac remissionibus* temperando fovet » (*Quaest. nat.*, VII.i.3) ; « vides enim, quanto vocaliora sint vacua quam plena, quanto *intensa* quam *remissa* » (Id., II.xxix.1). Le même vocabulaire se trouve encore chez NEWTON : « omnes fluidi partes *intensius vel remissius* sese premendo difficilium vel facilius labuntur inter se » (*Philosophiae naturalis Principia mathematica*, L. II, sect. V, in *Opera quae exstant omnia*, éd. HORSLEY, Londres, 1779, t. II p. 335).

<sup>69</sup> Expliquées par la tension du πνεῦμα chez SÈNÈQUE (*Quaest. nat.*, II.vi.4-5-6).

<sup>70</sup> Par exemple S. AUGUSTIN : « per totum quippe corpus, quod animat, non locali diffusionem sed quadam *uitali intentione* porrigitur ; nam per omnes eius particulas tota simul adest nec minor in minoribus et in maioribus maior sed *alicubi intensius alicubi remissius* et in omnibus tota et in singulis tota est » (*Epist.*, 166, 2, [CSEL, t. 44], p.551).

<sup>71</sup> Par exemple SÈNÈQUE : « In utroque enim eadem est animi magnitudo, in altero *remissa* et laeta, in altera *pugnax et intensa* » (*Ad Lucilium*, 66.12) ; « summi, *doloris intentio* inuenit finem » (Id., 78.7). Aussi pour ce qui en est le miroir ; par exemple CICÉRON : « Oculi sunt, quorum *tum intentione, tum remissione, tum coniectu, tum hilaritate* motus animorum significemus apte cum genere ipso orationis » (*De orat.*, III.222).

<sup>72</sup> La vertu est en effet un renforcement du τόπος dans l'âme, comme la passion un relâchement : « Virtus autem [...] suadet *intendere animum* » (SÈNÈQUE, *Ad Lucil.*, 109.15 ; cf. Id., 56.5, 66.6, 71.28, 71.35). Cf. MACROBE, *In Somn. Scip.*, I.viii.10 : « temperantia [est] quod in se *perpetua intentione conversa* est » ; MART. CAPELLA, *Nupt.*, II.127 : « quarum una *intenta circumspexione cautissima* et omnia rerum vigili distinctione discriminans dicebatur Prudentia vocitari » ; BERNARD DE CLAIRVAUX : « [consideratio est] *intensa* ad vestigandum *cogitatio, vel intensio animi* vestigantis verum » (*De consideratione*, II.5).

Sunt enim quaedam animi similitudines cum corpore. Ut onera *contentis* corporibus facilius feruntur, *remissis* opprimunt, simillime animus *intentione* sua depellit pressum omnem ponderum, *remissione* autem sic urgetur, ut se nequeat extollere<sup>73</sup>.

C'est donc sur la base d'un usage confirmé que Boèce a employé le couple *intensio / remissio*<sup>74</sup> pour parler de la variation de qualités, les états / dispositions et les affections, qui sont aussi bien corporelles que psychiques, comme la vertu ou la chaleur — formes dont l'accroissement ou la décroissance est désormais assimilable à une tension ou un relâchement, d'où le riche champ sémantique de l'intensité, de l'intensification, des grandeurs intensives, etc.

Comme le syntagme *maius et minus*, ces notions ont été ensuite étendues aux transcendants, et l'on ne doit pas sous-estimer l'importance de cet élargissement, puisque via les « modes intrinsèques » de Duns Scot sans doute, on les retrouve dans la métaphysique classique, chez Leibniz, pour définir Dieu, par opposition à l'infini quantitatif :

nullum datur ens mole maximum [...] sed datur tantum ens maximum *intensione perfectionis*, seu infinitum virtute<sup>75</sup>.

<sup>73</sup> *Tusc.*, II.xxiii. *Ibid.* : « in omnibus officiis persequendis animi est adhibenda *contentio* ». Chez Sénèque, même cohérence avec la tension au sens physique, comme celle d'un ressort : « non enim ubi interrupta est [philosophia] manet, sed eorum more quae *intenta* dissiliunt, usque ad initia sua recurrit » (*Ad Lucil.*, 72.3).

<sup>74</sup> Ce syntagme que consacra la tradition est utilisé par Boèce essentiellement dans son *In Porphyrii Isagogen commentorum editio secunda*, éd. BRANDT (CSEL, t. 48), IV.5, pp. 251-253, V.11, pp. 314-315, V.13, p. 325, V.18, p. 336, V.22, pp. 343-344, V.25, p. 347, et un peu dans ses commentaires des *Catégoriques* (PL 64), 222 A, 243 C et des *Topiques* de Cicéron, éd. ORELLI et BAITE, in *Ciceronis opera*, t. V, Zürich, 1833, p. 382, ainsi que dans sa traduction des *De sophisticis elenchis*, éd. DOD (*Aristoteles latinus*, VI.13), p. 18, l. 9-10. Ailleurs, si ἐπιτασις continue d'être généralement rendu par *intentio*, ἀνεσις peut l'être par *retractio* (*Institutio arithmetica*, I.1, éd. J.-Y. GUILLAUMIN, Paris, Les Belles Lettres, 1995, p. 6), ou *relaxatio* (*In Cat.*, 257 A, B), ou encore *diminutio* (*Id.*, 202 D, 257 C, 258 D) — *minui* est le contraire d'*intendi* (*In Cat.*, 256 D, 257 B) mais aussi de *crescere* au sens quantitatif ou non (*Cat.*, transl. BOETHII, p. 39, l. 27, *In Cat.*, 290 B, 291 A, *Inst. arith.*, I.1, p. 6) ; cf. *infra*.

<sup>75</sup> *De ipsa natura*, in *Die philosophischen Schriften*, éd. GERHARDT, vol. IV, p. 511. Cf. C. WOLFF, *Theologia naturalis*, t. I, Frankfurt u. Leipzig, 1736,

3. Par ailleurs, dans les discussions médiévales sur le « plus ou moins », sont venus se greffer d'autres termes, qui ont semblé connoter plus clairement la quantité, de sorte que pour penser l'intensification d'une forme, le débat avec le modèle quantitatif a été constant au Moyen Âge. De fait, la problématique philosophique de l'*intensio*, qui a sa propre tradition à partir des *Catégories* d'Aristote, s'est trouvée (fortuitement ou non<sup>76</sup>) rencontrer une question théologique, apparue dans les *Sentences* de Pierre Lombard, l. I, d. 17, dans le sillage de la pensée augustinienne, question dont la formulation même a paru inviter à confronter *intensio* qualitative et augmentation quantitative. Son libellé classique sera en effet : « *utrum caritas possit augeri* », et il a pour lui l'autorité incontestée d'Augustin : « *caritas meretur augeri* »<sup>77</sup>. La notion d'augmentation, comprise au XIII<sup>e</sup> siècle dans le sens quantitatif précis de l'*αὔξησις* chez Aristote, fut prise au sérieux dans ce contexte, et on s'efforça avec acharnement de montrer en quel sens on peut parler ou non d'une augmentation qualitative.

Or, le verbe *augere* est polyvalent dans la latinité, s'appliquant aussi bien à la qualité qu'à la quantité. Apulée l'emploie pour le mal (dans un sens médical), Cicéron pour la gloire, le plaisir, la douleur, la vertu, le bonheur (et il est synonyme de *crescere*) ; de même Pline le Jeune ; Sénèque pour la vertu du sage (qui ne peut avoir d'*incrementum*), pour

§ 1092 : « *Constabit autem hac collatione, animae inesse, quae Deo insunt, infinito ad finitudinem depresso, et Deo inesse, quae animae insunt, finito ad infinitudinem elevato* » ; t. II (1737), § 6 : « *Ens perfectissimum dicitur, cui insunt omnes realitates compossibiles in gradu absolute summo* » ; § 12 : « *Realitas in gradu absolute summo possibilis est* » ; § 70 : « *Realitates, quae insunt animae nostrae, Deo tribuendae in gradu absolute summo* ».

<sup>76</sup> Cette rencontre a certainement été favorisée par le fait que, rappelons-le (voir *supra*, n. 18), pour Aristote les qualités susceptibles de plus et de moins sont les dispositions (de l'âme, comme la vertu), et les affections (qui peuvent l'être aussi de l'âme).

<sup>77</sup> *Epist. 186 (ad Paulinum)*, 3.10 (CSEL, t. 57), p. 53. Cf. P. LOMBARD, *Sent.*, II.xxvi.2, 3 (Quaracchi, t. I, p. 472).

la colère<sup>78</sup>, le souverain bien, mais aussi pour les fleuves (« augeri imbribus flumina », suivi ensuite de *tenuari* et *creocere*). Pline l'Ancien l'utilise pour les corps (augmentation), la lumière..., Quintilien pour la « facultas orandi », Lactance aussi bien pour les corps que pour le souverain bien qu'est l'immortalité. Augustin lui-même l'emploie pour le nombre (des êtres incorporels). Mais Isidore de Séville l'applique à la vertu.

La même ambivalence est présente chez Boèce, qui, bien qu'il ait contribué à fixer un langage technique, témoigne sur ce point de flottements considérables. En effet, il décrit volontiers le phénomène d'*intensio / remissio* avec les termes (*in*)*crementum / detrimentum*<sup>79</sup> ou *augmentum, augere*<sup>80</sup>. Certes, *augeri vel minui* traduit parfois τὸ αὐξάνεσθαι ἢ φθίνειν<sup>81</sup>, mais *augmentum* a aussi un usage plus large<sup>82</sup>.

<sup>78</sup> Encore en liaison avec *incrementum* : « atqui augeri illam inutile est : ergo et esse ; non est bonum quod incremento malum fit ». Les références des textes sont données par le *CLCLT-3* et *3 bis*.

<sup>79</sup> In *Isagogen* (ed. *secunda*), IV.5, p. 252, l. 8 ; V.22, p. 343, l. 24. Ou encore, il mélange par exemple *augmentum* et *detrimentum* : « [...] quoniam quae genera sunt uel species, nulla intentione uel remissione uariantur, non est dubium quin differentiae quoque, quae unius cuiusque speciei substantiam formant, nec remissionis detrimenta suscipiant nec intentionis augmenta » (In *Isag.* ed. *sec.*, IV.5, p. 252, l. 14 ; on ne trouve dans le texte de Porphyre, III.7, que μάλλον / ἥττον, et ἐπίτασις / ἄνεσις).

<sup>80</sup> In *Cat.*, III, 243 D, 250 C.

<sup>81</sup> Traduction des *Premiers Analytiques*, L. I, éd. MINIO-PALUELLO (*Aristoteles latinus*, III.1-4), p. 27, l. 13 et des *Topiques (recensio alpha)*, éd. MINIO-PALUELLO (*Arist. lat.*, V.1-3), IV.2 122a 28, p. 69, l. 5, II.4 111b 6, p. 37, l. 12, cf. 111b 25-26, p. 38, l. 2-3 — tandis que, pour ce second texte, la *recensio altera* utilise *crementum* (p. 183, l. 22), ainsi que la *translatio anonyma* (111b 25-26, p. 215, l. 2-3, bien qu'elle ait *augeri* pour 111b 6, p. 214, l. 22). La *translatio Boethii* des *Catégories* (15a 13-14) donne pareillement *crementum* pour αὐξησης (et *commutatio* pour ἀλλοίωσις) (*Arist. lat.*, I.1-5, éd. L. MINIO-PALUELLO, p. 39 ; cf. *ibid.*, praefatio p. xv ; de même In *Cat.*, 289-291). C'est l'*editio composita*, plus tardive et mêlant au texte de Boèce une autre traduction (à moins que celle-ci ne soit un premier essai de Boèce lui-même : cf. praef. pp. XIX-XX), qui a introduit *augmentum* (et *alteratio*) (*Id.*, p. 77) et a contaminé les lemmes insérés dans les éditions du commentaire des *Cat.*, comme dans la PL, 64, 289 B. La *Paraphrasis themistiana* emploie indifféremment *incrementum* et *augmentum* (*Id.*, p. 174, § 170 et § 171), tandis que Guillaume de Moerbeke choisit *augmentum*, qui deviendra la traduction

Corrélativement *diminutio* est parfois le contraire de *intentio*<sup>83</sup>, comme il l'est de *crementum*<sup>84</sup>. De son côté, *crescere* (*/ minui*), peut avoir le sens d'augmenter quantitativement<sup>85</sup>, et parfois traduit spécialement αὐξεσθαί<sup>86</sup>, mais a aussi le sens général de croître, appliqué à l'intensification<sup>87</sup>. Il correspond alors sans doute à ἐπίδοσις. Cependant, dans sa traduction des *Catégories* (10b 28, 13a 25), Boèce rend ἐπίδοσις

canonique (Id., p. 115, avec *augmentatio* en alternance, p. 115, l. 32 et p. 116, l. 18).

<sup>82</sup> *In Peri Hermeneias commentarii (ed. secunda)*, V.14 : « nihil enim interest inter indefinitas definitasque propositiones, nisi quod indefinitae quidem sine determinatione, definitae vero cum augmento determinationis sunt [...] » (éd. MEISER, Leipzig 1880, p. 497, l. 22 - p. 498, l. 1 ; cf. *In Ciceronis Topica*, L. I, p. 270, l. 10, et *De soph. elen.*, p. 59, l. 2-3, 6-7, pour traduire l'ἐπίδοσις de 183b 21).

<sup>83</sup> *In Cat.*, 202 C-D : « id enim sumit intentionem quod potest sumere diminutionem » ; Id., 257 B-C : « habitudines nulla intentione crescere, nec diminutione decrescere putat », 258 D — de même *imminutio*, 261 D.

<sup>84</sup> Id., 289 D, 290 A, C, 291 D — de même *imminutio*, 291 A. Cf. AULUGELLE, XVI.v.7 : « *Ve* particula, sicuti quaedam alia, tum intentionem significat, tum minutionem ».

<sup>85</sup> *In Cat.*, 290 D ; *Inst. arith. (passim)* ; *In Isag. ed. sec.*, I.1, p. 136, l. 13 ; *In Peri Herm. ed. sec.*, IV.10, p. 323, l. 8, p. 463, l. 13-14, 16 ; *In Ciceronis Topica*, L. III, p. 327, l. 38, p. 328, l. 1 ; *De institutione musica*, II.3, éd. FRIEDLEIN, Leipzig, 1867, p. 228, l. 8-23.

<sup>86</sup> *In Cat.*, 290 B, 291 A ; *In Peri Herm. ed. sec.*, VI.13, p. 459, l. 5 ; *De diuisione liber*, éd. J. MAGEB, Leiden, Brill, 1998, p. 8, l. 21 (PL, 64, 877 D). Cf. *In Isag. ed. sec.*, I.5, p. 136, l. 3 : « ut nascendo crescat alendoque subsistat ».

<sup>87</sup> Cf. *In Isag. ed. sec.*, IV.5, p. 252, l. 3 et 8, V.18, p. 336, l. 4, p. 343, l. 24, *In Cat.*, 222 A, 243 D, 256 D - 257 B, *In Ciceronis Topica*, L. III, p. 272, l. 22, L. V, p. 370, l. 32. Dans l'*Inst. arith.*, I.1, le syntagme *intentione crescere* (*/ retractione minui*) a un sens si général, qu'il s'applique à toutes sortes d'accidents (« *Esse autem illa dicimus, quae nec intentione crescunt nec retractione minuuntur nec uariationibus permutantur, sed in propria semper ui suae se naturae subsidiis nixa custodiunt. Haec autem sunt qualitates, quantitates, formae, magnitudines, paruitates, aequalitates, habitudines, actus, dispositiones, loca, tempora et quicquid adunatum quodammodo corporibus inuenitur [...]* », éd. GUILLAUMIN, p. 6).

par *intentio*<sup>88</sup>, et dans sa traduction des *Topiques* (VI.7, 146a 8) par *augmentum*<sup>89</sup> !

Au XII<sup>e</sup> siècle, le couple *augeri et minui* est d'un usage fréquent (par exemple chez Alcher de Clairvaux, Gautier de Mortagne, Hugues de S. Victor), et peut être appliqué à Dieu, la béatitude, la science divine, aussi bien qu'au nombre des prédestinés. S. Bernard parle de l' « *augmentatio desiderii* ». Le verbe *augere* pouvait donc s'appliquer à une intensité comme à une quantité<sup>90</sup>, et c'est en vertu d'un choix qu'il s'est spécialisé pour désigner cette dernière. Par conséquent, on ne doit pas, comme le fait A. Maier, tirer argument de l'utilisation du verbe *augere*, dans la question consacrée « *utrum caritas possit augeri* », pour en conclure qu'avant Thomas d'Aquin le lien n'est pas encore fait entre le problème de l'*intensio qualitatum* et le problème de l'accroissement de la charité, sous prétexte que celui-ci ne serait saisi que comme augmentation quantitative<sup>91</sup>. Comme chez Boèce, *augere* peut désigner,

<sup>88</sup> Éd. MINIO-PALUELLO (*Aristoteles latinus*, I.1-5), p. 28, l. 25, p. 34, l. 27-28 — alors que l'*editio composita* donne *crémentum* (Id., p. 67, l. 17, p. 73, l. 13-15), et Guillaume de Moerbeke *additio* (p. 106, l. 12, p. 111, l. 30-31).

<sup>89</sup> *Recensio alpha*, p. 131, l. 1.

<sup>90</sup> Dans sa polyvalence primitive, *augere* est d'ailleurs tout à fait synonyme d'*intendere*, qui couvre également une pluralité de domaines. Sénèque dit aussi bien « non intenditur virtus » que « non augetur ». Le même lexème est employé par Cornélius Celsus pour le froid, la douleur, par le pseudo-Cyprien de Carthage en un sens moral : « *quanta peruersitas dilectionis intenditur* » ; par Boèce dans un sens ontologique : « *accidentis uero participatio et intenditur et remittitur* ». Maxime le Confesseur, dans la traduction de Scot Erigène, l'utilise pour la quantité : « *per remissionem quidem quantitatis et intensionem* ». Mais André de Saint-Victor l'applique aux affects : « *Solet Scriptura, quando intensionem et uehementiam affectus significare uult, animam ponere* » ; de même Pierre Lombard, à l'amitié (*Sent.*, III, d. 30, cap. 1, § 1-3, IV, d. 49, cap. 3, § 3).

<sup>91</sup> « *Das Problem der intensiven Grösse* », *loc. cit.*, p. 13. Un texte de Pierre de Capoue cité par A.M. LANDGRAF (*Dogmengeschichte der Früscholastik*, erster Teil : « *Die Gnadenlehre* », Bd. II, Regensburg, F. Pustet, 1953, p. 89, n. 34) montre au contraire clairement que dès le XII<sup>e</sup> s. l'accroissement de la charité est traité d'après le modèle de l'*intensio qualitatum* : « *Nos dicimus, quod ipsa caritas essentialiter intenditur vel remittitur sicut albedo et quelibet alia proprietas, nec ideo oportet, ut habeat partes, sicut nec albedo dicitur intendi propter partes* ». Voir aussi la *Summa halesiana*, Quarrachi, t. IV, 1948, L. III, p. III, tr. I, q. IV, c. 2 a. 2.

dans la formulation théologique du Lombard, une intensification purement qualitative<sup>92</sup>. C'est seulement au siècle suivant que *augere*, *augmentum* et *augmentatio* renverront d'une manière précise à l'αὔξεισις, μεταβολὴ κατὰ τὸ πρῶτον<sup>93</sup>, par opposition consciente à l'altération.

Cela n'empêchera pas, nous l'avons dit, que l'on se pose la question d'éventuelles analogies entre les deux processus. Comme on le verra bientôt, la solution purement qualitative donnée par Aristote au problème de l'intensification ne convenait pas entre autres au cas de la charité. Sur la base de l'*augmentum*, désormais entendu justement en son sens technique, qui figure dans l'intitulé rituel de la question héritée du Lombard, certains proposeront des modèles davantage quantitatifs pour l'intensification. La comparaison réfléchie entre accroissement quantitatif et accroissement qualitatif sera ainsi l'apport propre du Moyen Âge. Il développera particulièrement une idée d'Augustin, qui, comme nous l'avons vu, avait déjà jeté une passerelle entre quantité et qualité, ou plutôt avait pointé l'homonymie entre grandeur au sens physique et grandeur au sens métaphorique :

dans les choses qui sont grandes mais point par leur masse, être plus grand c'est être meilleur (*idem est esse maius quod melius*)<sup>94</sup>.

C'est là introduire l'idée de *quantitas virtutis* (ou *potentiae*), par opposition à la *quantitas dimensionis* ou *molis* (distinction que nous avons retrouvée chez Leibniz). On peut parler métaphoriquement de « grandeur » de l'âme en la mesurant en termes de puissance et de

<sup>92</sup> Vont dans ce sens les termes mêmes par lesquels P. Lombard précise la signification de son *augeri* (« cum ipsa [caritas] augeatur et minuatur, et magis et minus per diversa tempora habeatur », Quarrachi, t. I, p. 146, l. 13-14) ainsi que la détermination qu'il donne. Il conclut en effet que la charité, i.e. l'Esprit saint, ne varie pas en elle-même, mais dans le sujet qui la reçoit, de sorte qu'*augeri* équivaut à *amplius dari, haberi, percipi* (p. 146, l. 27-30, p.147, l. 2, 10, 14, 17). Or c'est exactement la thèse de Boèce sur l'intensification : les qualités en elles-mêmes ne varient pas, mais les qualifiés y participent plus ou moins (*In Cat.*, 257 C-D). Il est donc difficilement croyable que le Lombard n'ait pas eu en tête la problématique philosophique de l'accroissement des qualités.

<sup>93</sup> *De Gen.*, I.4, 319b 31-32.

<sup>94</sup> *De Trin.*, VI.8. Cf. PLOTIN, *Enn.*, II.9 (§ 17, l. 9-10), IV.7 (8<sup>1</sup>, 1-6), VI.4, 5, 1-3, et PORPHYRE, *Sent.*, 35.

force<sup>95</sup>. Les médiévaux ont adapté cette analyse aux affections de l'âme, et spécialement à la charité, qui est par essence une *virtus*, de sorte que dire que la force de la charité est plus grande (ou encore qu'elle devient meilleure), c'est dire que la charité augmente<sup>96</sup>.

Pour conclure cette analyse lexicale, on constatera que le vocabulaire qui a servi de matériau aux scolastiques pour la réflexion sur l'*intensio* était au départ assez indéterminé. Tous ces lexèmes se trouvent lestés d'une histoire et d'un poids spéculatif que l'on ne soupçonne pas lorsqu'on les emploie dans la langue courante, et qui leur vient de leur insertion dans une série de discussions bien balisées. Les spécialisations de tel ou tel terme en telle ou telle signification résultent d'un choix tout à fait volontaire. En même temps, la non-spécialisation initiale de verbes comme *augere* ou *intendere* a incliné à examiner, au moins à titre problématique, les relations entre qualité et quantité alors même qu'on s'efforçait de les distinguer. La scolastique a spécialement travaillé ces vocables et en a fixé le sens philosophique dont se serviront encore les modernes. On peut même dire que l'effort propre du Moyen Âge est d'avoir cherché avec acharnement (mais, en fin de compte, vainement), non plus seulement comme faisaient les commentateurs antiques *ce qui* est intensifiable, mais *comment* s'opère l'intensification. Voyons maintenant quelles ont été les principales solutions, et quelles répercussions elles ont eues sur la pensée moderne.

## II

Introduire une confrontation avec l'augmentation quantitative revenait à changer complètement les données du problème de l'intensification des qualités posé par Aristote. Pour celui-ci, le « plus

<sup>95</sup> Voir le *De quant. animae*, III.4, XVI.30 (Evodius questionne Augustin sur la provenance de l'âme — sa nature —, sa qualité, sa mesure, son rapport avec le corps ; autrement dit, il interroge suivant les quatre prédicaments principaux d'essence, qualité, quantité, relation). Cf. la citation de Sénèque ci-dessus, n. 71.

<sup>96</sup> Cf. S. BONAVENTURE, *Sent.*, I, d. 17, p. II, art. un., q. 1.

ou moins » qualitatif<sup>97</sup>, ne résultant que du jeu de la puissance et de l'acte, est totalement distinct des processus impliquant un plus ou un moins quantitatifs. En effet, lorsque se produit une variation selon le plus ou le moins, ce changement est une altération<sup>98</sup>, laquelle est définie d'une manière générale « mouvement selon la qualité »<sup>99</sup>. Par là elle s'oppose à l'augmentation / diminution, autre type de changement, qu'Aristote distingue aussi nettement que le sont qualité et quantité, deux genres irréductibles de l'être<sup>100</sup>. Cette seconde sorte de mouvement s'applique selon le nombre ou la quantité au sujet, dont les parties s'ajoutent ou se soustraient<sup>101</sup>. De même donc que l'augmentation / diminution peut s'accomplir sans altération<sup>102</sup>, réciproquement l'altération est un changement qui peut se produire indépendamment de tout autre mouvement, en particulier sans modification quantitative<sup>103</sup>. Ce mouvement doit être conçu en lui-même, uniquement en termes de passage à l'acte de ce qui était déjà présent sous forme de puissance, sans addition extrinsèque de quoi que ce soit de nouveau<sup>104</sup>.

Tout, dans les fondements et le traitement aristotéliens du problème, opposait donc *intensio* et augmentation. Pourtant, les médiévaux les ont rapprochées autant qu'ils l'ont pu. Nous en avons vu les raisons, qui tenaient principalement à la présence, dans le vocabulaire « autorisé » reçu en héritage, de vocables tels que *augere*, *augmentum*. À ces données, il faut ajouter que la solution même, purement qualitative, proposée par Aristote pour « le changement en plus ou en moins dans une même forme » n'était pas recevable, spécialement quant au problème de la charité.

<sup>97</sup> *Phys.*, IV.9, 217a 21 - b 11.

<sup>98</sup> ἡ μεταβολή ἐπὶ τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον ἀλλοίωσις ἐστίν, *Phys.*, V.2, 226b 1-

2. Cf. *Id.*, VII.2, 244b 6-12.

<sup>99</sup> ἀλλοίωσις, κατὰ τὸ ποιὸν κίνησις, *Phys.*, V.2, 226a 26.

<sup>100</sup> *Phys.*, III.1, 200b 32 - 201a 15.

<sup>101</sup> *De Gen.*, I.5, 321a 4-5, 321b 13. L'augmentation et la diminution d'un corps supposent par là un changement selon le lieu (qui se rattache à la quantité), non l'altération (*Id.*, 320a 17-19).

<sup>102</sup> *Cat.*, 14, 15a 29-31.

<sup>103</sup> *Cat.*, 14, 15a 17-29.

<sup>104</sup> *Phys.*, IV.9, 217a 33-34.

En effet, puisque ce changement est une altération, le Stagirite en donnait une explication qui se réfère à la nature de l'altération en général, ou même de tout changement, à savoir la tension entre deux contraires<sup>105</sup>. Autrement dit, « le plus et le moins sont dûs, à la présence ou à l'absence, plus grande ou moins grande (*πλέον ἢ ἔλαττον*), du contraire »<sup>106</sup>. En confrontant cette thèse avec celle de *Physique* IV.9 présentée plus haut (l'altération est un passage de la puissance à l'acte), on conclura que cette « présence » plus ou moins grande est une actualisation plus ou moins grande : ce qui est plus chaud est ce qui a moins de froid en acte, et dont la puissance de chaleur s'est corrélativement davantage actualisée<sup>107</sup>. Cela revient bien à dire qu'une propriété s'intensifie par l'élimination de son contraire, et inversement s'affaiblit par le mélange avec ce contraire.

Or, il a été généralement admis au Moyen Âge que la charité, en tant que don divin, n'a pas de contraire<sup>108</sup>, et ce mécanisme ne peut ici fonctionner, pas plus que pour la lumière (souvent comparée à la charité), qui n'a pas non plus de contraire réel, l'obscurité n'étant qu'une privation<sup>109</sup>. La solution fondée sur la simple opposition qualitative des contraires n'était donc pas telle quelle acceptable.

<sup>105</sup> *Phys.*, V.2, 226b 2-5. Cf. *Polit.*, V.9, 1309b 23-31.

<sup>106</sup> *Id.*, 226b 7-8. Cf. *Id.*, VII.4, 229a 2-3, *Top.*, III.5, 119a 27-28.

<sup>107</sup> *De Gen.*, II.7, 334b 7-9, 20-26.

<sup>108</sup> Voir S. BONAVENTURE, *Sent.*, I, d. 17, p. II, art. un., q. II. Cf. cependant S. AUGUSTIN, *De 83 quaest.*, 36 : « Nutrimentum eius (caritatis) est imminutio cupiditatis : perfectio, nulla cupiditas ».

<sup>109</sup> On peut pourtant remarquer que la notion de contraire est assez souple, et ne suppose pas forcément une contrariété au sens strict, puisque les intermédiaires peuvent jouer le rôle de contraire par rapport à l'un des deux pôles (par exemple le gris, à la place du noir, à l'égard du blanc), ou également la privation (*Phys.*, V.2, 225b 5 ; cf. *De Gen.*, I.3, 318b 17 : le froid n'est qu'une privation du chaud). Ce changement se fait donc, comme dit Aristote, soit absolument, soit d'une certaine façon, entre des termes qui sont « d'une certaine façon » des contraires (*Id.*, 226b 3, 6-7). Roland de Crémone avait vu ce point (*Summae magistri Rolandi Cremonensis O.P. liber tercius*, éd. A. CORTESI, Bergame, Edizioni « Monumenta bergomensia », 1962, Q. CL, § 2, p. 449). Boèce note simplement la concomitance des deux propriétés d'existence d'un contraire et d'intensifiabilité. Plus radicale et mieux fondée que l'opinion commune est la position d'un Henri de Gand, qui conteste absolument que la contrariété soit l'explication de l'*intensio* ; bien plutôt, c'est le fait qu'une

Dans le débat qui a suivi, et qui a été d'une fécondité remarquable, les solutions types peuvent être comptées au nombre de trois à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle :

— La théorie de l'addition, qui suit au plus près le modèle de l'augmentation quantitative (en réaction contre la solution qualitative d'Aristote<sup>110</sup>) : le degré préexistant demeure et s'y ajoute un complément, comme une partie à une partie, pour former un degré supérieur.

— La succession des degrés : des formes toujours plus intenses se remplacent les unes les autres (toutefois à l'intérieur des limites ou *latitudo* d'une même essence).

— La théorie thomiste (avec sa version égidienne) de la participation, qui au contraire de la première s'efforce de donner la compréhension la plus strictement qualitative de l'*intensio*.

Cette dernière position reste au plus près des sources antiques. Thomas d'Aquin joue en effet l'analyse qualitative aristotélicienne contre la théorie de l'addition (défendue par Bonaventure), qu'il prend particulièrement pour cible. Cette position, dit-il, provient d'une « fausse imagination », par laquelle les augmentations de la charité sont assimilées aux augmentations des corps, où une quantité est ajoutée à une quantité<sup>111</sup>. Ce que dit Aristote des qualités est vrai de la charité : quelque chose devient plus blanc ou plus chaud non par addition de blancheur ou de chaleur, par addition de parties actuelles extrinsèques à d'autres parties actuelles, mais parce que cette qualité qui préexiste s'intensifie en s'approchant de son terme. Thomas pallie l'absence de contraire à la charité, en portant tout l'accent sur cette autre thèse aristotélicienne : l'intensification est uniquement l'actualisation (sous l'influence d'un agent, évidemment) de ce qui reste en puissance dans la qualité, jusqu'à ce qu'elle atteigne son maximum, son acte parfait. Cela lui permet d'expliquer l'*intensio* non pas par un éloignement à partir du

chose ait une latitude, soit capable de plus et de moins, qui est cause qu'elle puisse se mélanger à son contraire (*Quodl.* IV, q. 15, f. CXXV r<sup>o</sup>, S).

<sup>110</sup> Voir PHILIPPE LE CHANCELIER, *Summa de bono*, éd. N. WICKI, Pars posterior, Berne, Editions Francke, p. 1086, l. 72-87.

<sup>111</sup> *Sent.*, I, d. 17, q. II, a. 2.

contraire, mais par un rapprochement vers le terme maximum<sup>112</sup>. Mais la physique du Stagirite ne suffit pas pour mener à bien cette opération, et

<sup>112</sup> Cf. la « quarta via » : « Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est : sicut magis calidum et quod magis appropinquant maxime calido ». F. VAN STEENBERGHEN (*Le Problème de l'existence de Dieu dans les écrits de S. Thomas d'Aquin* [Philosophes Médiévaux, t. XXIII], Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1980) pense qu'il n'y a de maximum absolu, au sens strict (c'est-à-dire par possession de, ou mieux par identité essentielle avec, la plénitude de la propriété considérée, et non par accumulation de parties), que lorsque « la perfection visée peut exister à l'état pur », et que « dans ce cas et dans ce cas seulement, le principe de participation (*Magis et minus dicuntur...*) est applicable » (p. 215). Mais c'est à notre avis poser le problème à l'envers. L'expression *magis et minus* connote suffisamment une question précise, qui est celle de l'intensification des qualités. Il ne s'agit donc nullement de quantités, pour lesquelles il est entendu, chez les aristotéliens, qu'il n'y a pas de limite de droit (mais peut être en fait, comme pour les dimensions de l'univers, ou la vitesse, qui ne peut être infinie). Par conséquent, ce n'est pas seulement que le « principe de participation » ne soit applicable que là où il y a des perfections à l'état pur : il ne concerne précisément que ces cas. On ne peut lui reprocher, du point de vue d'une lecture interne de Thomas, de ne pas être « universellement vrai » (VAN ST., p. 216), car il ne prétend pas à l'universalité, mais seulement à être valable là où il y a *magis et minus*, et non pas là où on trouve *maius et minus*. Thomas dit en fait ceci : on ne parle de plus ou de moins d'intensité que là où existe une intensité maximale et par rapport à elle. Et il ne s'agit nullement de mesure, c'est-à-dire d'évaluer cette qualité en termes quantitatifs. Thomas ne parle justement pas ici de *maius et minus*. C'est pourquoi ce que F. VAN STEENBERGHEN (p. 215, n. 21) objecte au P. Boyer paraît inadéquat. La question n'est pas de savoir comment nous, modernes, nous mesurons la chaleur. Il s'agit de voir que pour Thomas, la qualité est quelque chose de génériquement différent de la quantité, une autre catégorie de l'être, sans communication directe avec cette dernière : elle est en elle-même inquantifiable. Thomas sait bien, par ailleurs, que pour mesurer quelque chose, il faut prendre une unité connue et l'appliquer tant de fois à ce qu'on mesure. Mais le principe *magis et minus...* ne renvoie pas à la mensuration : il s'agit de formuler le fait que les qualités puissent être intensifiées ou diminuées. Le maximum est ce par rapport à quoi le plus et le moins se disent, car l'inférieur n'existe pas sans le supérieur. C'est pour les Anciens un axiome : l'imparfait sort du parfait (Cf. BOËCE, *Cons.*, III.10 : « [...] si in quolibet genere imperfectum quid esse videatur, in eo perfectum quoque aliquid esse necesse sit. Etenim perfectione sublata, unde illud quod imperfectum perhibetur extiterit ne fingi quidem potest »). Enfin, pour F. VAN STEENBERGHEN (p. 226, n. 36), le principe *magis et minus...* n'est ni évident, ni démontrable tant que

Thomas la surdétermine puissamment par la thèse de l'*accessus ad terminum* que l'on trouve dans le *Liber sex Principiorum*<sup>113</sup>, et qui suppose l'existence d'un maximum dans chaque série — présupposé néoplatonicien que Thomas trouve également chez Augustin, Boèce et Denys.

Thomas assume donc la position mentionnée par Aristote dans le texte fondateur des *Catégoriques* : les qualités en elles-mêmes ne varient pas, ce sont leurs réalisations particulières qui sont empreintes de plus et de moins. Il se range ainsi du côté d'un certain platonisme des formes. Ce n'est en effet rien d'autre que le vieux thème de la participation qu'il rénove en le traduisant dans le vocabulaire de l'acte et de la puissance. La qualité, en soi toujours identique, est participée plus ou moins par les sujets récepteurs, qui la font exister selon leurs conditions propres. Thomas établit ce point à l'aide de l'axiome qu'il trouve par exemple dans le *Liber de causis* : « omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo

l'existence de Dieu n'est pas prouvée, et ne peut donc servir dans une preuve de cette existence. De plus, il n'y a pour lui qu'un seul maximum absolu, qui est l'*esse subsistens* (p. 222). Mais pour Thomas, ce principe n'est pas à démontrer, il est un lieu commun de l'ontologie. L'auteur (pp. 219-220) convoque Aristote pour contester ce nerf de la *quarta via* ; mais il semble oublier qu'Aristote lui-même utilise le principe, à la fin d'un texte capital s'il en est, *Met.*, IV.5, destiné à montrer que tout ne se dissout pas dans l'in-différence du faux : celui qui croit que quatre est cinq ne commet pas une erreur égale (οὐδ' ὁμοίως διέψευσται) à celui qui croit que quatre est mille, il est clair que l'un est plus proche, l'autre moins proche du vrai (1008b 34-36). Or ce qui est plus [vrai] est plus proche [du vrai] ; il doit donc y avoir un vrai, dont est plus proche ce qui est plus vrai (εἰ οὖν τὸ μᾶλλον ἐγγύτερον, εἴη γε ἂν τι ἀληθές οὗ ἐγγύτερον τὸ μᾶλλον ἀληθές — 1008b 36 - 1009a 2). Comme le dit Aristote, « le plus et le moins appartiennent à la nature des choses » (τό γε μᾶλλον καὶ ἧττον ἔνεστιν ἐν τῇ φύσει τῶν ὄντων) (1008b 32-33). (Cf. *Id.*, X.1, 1053a 31 - b, et *Sum. c. Gent.*, I, c. 13 : « videmus duorum falsorum unum altero esse magis falsum, unde oportet ut alterum sit etiam altero verius ».

<sup>113</sup> Il s'agit plus précisément de la proximité à l'égard de l'« imposition » originaire du nom, qui s'applique à la qualité dans sa pureté : « De his enim cum magis dicuntur quae propinquiora sunt ei que in ipsa voce est impositioni, cum minus autem de his que remotiora consistunt. Ut 'album' dicitur id in quo pura albedo est ; quanto igitur quid ad vocis impositionem accedens puriori inficitur albedine, tanto et candidius assignabitur [...] » (n° 89-90, p. 56).

per modum recipientis »<sup>114</sup>. Le conjoignant au principe aristotélicien : l'acte de l'agent est toujours identique à lui-même, il transpose ainsi le rapport cause / effet au rapport forme / sujet<sup>115</sup>.

Cette explication de l'*intensio* / *remissio* sera amplement contestée, y compris même au sein de l'école dominicaine avec par exemple Jacques de Metz, Durand de Saint-Pourçain, et Hervé Nédellec lui-même. La raison en est sans doute que le concept de participation ne convainc plus grand monde, et que le trait néoplatonicien aura été forcé par l'explication de Gilles de Rome<sup>116</sup>, prétendument fondée sur celle de Thomas (qu'il critique partiellement néanmoins) : il n'y pas de degrés dans l'essence (fixe et immuable), mais dans l'*esse*, plus ou moins actualisé en fonction du sujet. Cette interprétation de la solution de Thomas fera office de repoussoir, et par opposition conduira les dominicains eux-mêmes à explorer la possibilité d'une indétermination intrinsèque à l'essence. D'une manière générale d'ailleurs, en dehors de cette école, prévaudront les deux autres thèses : les théories de la succession, et, plus encore, de l'addition. Dans les deux cas, il faut prévoir une certaine latitude intrinsèque pour que les formes varient intensivement sans toutefois changer d'espèce<sup>117</sup>. C'en sera donc fini de l'immuabilité intrinsèque des essences. Elles peuvent être au contraire soumises à un processus de construction / déconstruction.

Les Franciscains, depuis Bonaventure, en passant par Richard de Mediavilla, Olivi et Duns Scot, diront en effet que toute forme dont l'intensité croît fait l'acquisition d'une réalité nouvelle, c'est-à-dire qu'un degré nouveau, réalité distincte, s'ajoute aux degrés antérieurs, et constitue avec eux une nouvelle unité (« addendo unitur et uniendo

<sup>114</sup> *Sent.*, I, d. 17, q. 1, a. 1, *contra*. Cf. *Liber de causis*, IX.99, XIX.157-158, XIX.170, XXIII.177-179.

<sup>115</sup> Cf. *Quodl.* IX.6, resp.: « Omnis forma recepta in aliquo subiecto, terminationem recipit secundum capacitatem recipientis ».

<sup>116</sup> *Sent.*, I, d. 17, IIa p., q. 1, a. 1, q. 2, a. 1.

<sup>117</sup> Cf. HENRI DE GAND, *Quodl.* IV, q. 15, f. CXXV r<sup>o</sup>, S : « natura et essentia rei non consistit in termino definito seu determinato magnitudinis sibi debite, sed in latitudine quadam » ; ID., T : « Nihil ergo querendum est quid sit causa magis et minus, nisi quod natura et essentia secundum quam dicuntur magis et minus non consistit in determinato et indivisibili termino ».

additur » dit Bonaventure<sup>118</sup>). Pour eux, il y a donc possibilité de composition dans les formes. Ils devancent par là le traitement de la qualité sensorielle par les psycho-physiciens du XIX<sup>e</sup> siècle, tel que le décrit Bergson :

Car si l'on traite comme une quantité la différence aperçue par la conscience entre deux sensations qui se succèdent le long d'un accroissement continu d'excitation, si l'on appelle la première S et la seconde S+ΔS, on devra considérer toute sensation S comme une somme, obtenue par l'addition des différences minima que l'on traverse avant de l'atteindre<sup>119</sup>.

Il semble que ce soit cette thèse de l'addition qui l'ait finalement emporté<sup>120</sup>. La théorie de la succession, défendue entre autres par Godefroid de Fontaines et Walter Burleigh, est nettement minoritaire (comme celle de Thomas, dont elle partage l'orientation anti-quantitativiste). Elle explique le processus d'intensification non pas par une agrégation de degrés, qui lui paraît impossible, mais par une succession de formes de plus en plus intenses. Autrement dit, ce n'est pas la même forme numériquement qui est intensifiée ou diminuée : la forme précédente, de moindre degré, est corrompue, et elle est remplacée par une nouvelle forme, de degré supérieur<sup>121</sup>. On peut considérer que cette théorie a reçu un renfort de poids, quoique tardif. En effet, maître Henri, non pas de Gand, mais Bergson, s'il avait vécu à cette époque et enseigné à la faculté des arts, et non dans un Collège de France qui n'existait pas encore, eût vraisemblablement défendu cette théorie. Voici l'expérience qu'il propose dans l'*Essai*. Se piquer de plus en plus

<sup>118</sup> *Questions disputées (De caritate)*, éd. P. GLORIEUX, Paris, Éditions franciscaines (« La France franciscaine », document II), 1950, p. 6. Cf. *Phys.*, VII.2, 245a 12-13 : ἀξάνει γὰρ τὸ πρῶτον αὔξον προσγινόμενον, ὥστε ἐν γίνεσθαι τὸ ὅλον.

<sup>119</sup> *Essai*, p. 45. Cf. HENRI DE GAND, *Quodl.* IV, q. 15, f. CXXVIII v<sup>o</sup> O : « Et quemadmodum ibi quod maius est mole, continet in se minus pluries, vel semel, vel aliquam eius partem secundum partes molis, consimiliter maius virtute in se continet minus secundum partes perfectionis ».

<sup>120</sup> Il faudrait pour nuancer pouvoir exposer les différentes positions tenues au XIV<sup>e</sup> siècle : ockhamistes, mertoniens, Buridan et Oresme... Voir E. SYLLA, « Medieval Concepts of the Latitude of Forms : The Oxford Calculators », in *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, XL (1973), pp. 223-283.

<sup>121</sup> Voir JACQUES DE METZ, ms. Bibl. mun. Troyes 992, f. 45 ra.

profondément la main gauche avec une épingle tenue par la main droite déclenche une succession de perceptions : chatouillement, contact, piqûre, douleur, d'abord localisée en un point, puis irradiation de cette douleur dans la zone environnante. Ce n'est en fait pas, comme on le croit naïvement, la même sensation qui demeure en s'accroissant ; se succèdent en réalité, sans se composer par addition, des sensations de qualité différente, des formes si l'on veut, de plus en plus « intenses » :

Plus vous y réfléchirez, assure-t-il, plus vous verrez que ce sont là autant de *sensations qualitativement distinctes*, autant de *variétés d'une même espèce*<sup>122</sup>. Pourtant vous parliez d'abord d'une seule et même sensation de plus en plus envahissante, d'une piqûre de plus en plus intense. C'est que, sans y prendre garde, vous localisiez dans la sensation de la main gauche, qui est piquée, l'effort progressif de la main droite qui la pique. Vous introduisiez ainsi la cause dans l'effet, et vous interprétiez inconsciemment la qualité en quantité, l'intensité en grandeur<sup>123</sup>.

La pression exercée par la main droite est quantifiable et mesurable comme toute force, la sensation de la main gauche ne l'est pas, car il n'y a pas variation de l'intensité d'une sensation permanente, mais variation de la sensation elle-même. Là où notre conscience reçoit une impression qualitative, notre entendement substitue une interprétation quantitative<sup>124</sup>. Mais Bergson lutte à contre-courant de cette tendance spontanée de notre intelligence à penser dans l'espace, et il refuse de céder au modèle quantitatif de l'augmentation : il n'y a pas accumulation de degrés, mais succession de sensations différentes. Comme le *Liber sex principiorum*, il disjoint complètement intensité et grandeur corporelle : une chose blanche plus grande n'est pas une chose grande plus blanche, disait l'auteur médiéval<sup>125</sup> ; une douleur plus grande

<sup>122</sup> Ailleurs (pp. 34, 35), Bergson va même jusqu'à parler d'un changement d'espèce dans l'intensification d'une même qualité, faisant alors de cette qualité un genre, ce que se refusaient les scolastiques dont le langage est plus rigoureux (car c'est une qualité déterminée, donc spécifiée, qui change) ; mais il aurait aussi bien pu invoquer une « latitude » de la sensation, avec succession de formes réellement différentes quoique de même espèce.

<sup>123</sup> P. 31. Je souligne.

<sup>124</sup> P. 37.

<sup>125</sup> « relinquitur igitur nihil secundum subiecti magnitudinem cum amplius vel minus dici » (n° 85, p. 55).

(appréciée quantitativement) est en fait une douleur plus étendue, affirme Bergson ; inversement, l'accroissement de sensation est en fait une sensation d'accroissement<sup>126</sup>, c'est-à-dire est avant tout une sensation, que l'on doit placer résolument du côté de la qualité.

En décrivant une autre expérience, dont le dispositif est d'ailleurs assez moyenâgeux, Bergson conteste que ce soit la même blancheur numériquement qui diminue d'intensité. En fait, lors de l'affaiblissement de la source de lumière, se produit une succession de nuances nouvelles, qu'un scolastique tenant de la théorie de la succession (*forma precedens corrumpitur, nova introducitur*) aurait baptisées formes :

Considérez attentivement une feuille de papier éclairée par quatre bougies, par exemple, et faites éteindre successivement une, deux, trois d'entre elles. Vous dites que la surface reste blanche et que son éclat diminue. [...] Mais faites abstraction de vos souvenirs et de vos habitudes de langage : ce que vous avez perçu réellement, ce n'est pas une diminution d'éclairage de la surface blanche, c'est une couche d'ombre passant sur cette surface au moment où s'éteignait la bougie. Cette ombre est une réalité pour votre conscience, comme la lumière elle-même. Si vous appeliez blanche la surface primitive dans tout son éclat, il faudra donner un autre nom à ce que vous voyez, car c'est autre chose : ce serait, si l'on pouvait parler ainsi, une nouvelle nuance du blanc<sup>127</sup>.

La surface blanche dans tout son éclat pourrait être appelée maximum d'intensité, posé, ainsi que dans les théories médiévales, comme terme de référence. Mais surtout, là encore, l'analyse de Bergson s'avère étonnamment voisine non seulement de l'approche purement qualitative du *Liber sex principiorum*, mais aussi des commentaires qui l'ont tirée du côté de la théorie de la succession. Ainsi celui d'Albert le Grand, qui explique que ce n'est pas la même blancheur en tant qu'elle est forme, qui est susceptible de clarté et d'obscurité, mais qu'il y a deux blancheurs (successivement) dans le sujet, numériquement différentes, dont l'une est plus claire et l'autre plus foncée, en fonction de l'opacité et de la clarté du sujet<sup>128</sup>.

<sup>126</sup> Pp. 34-35.

<sup>127</sup> P. 38.

<sup>128</sup> Éd. BORGNET, t. I, 1890, tract. I, c. III, p. 310 a-b.

On voit par là que Bergson assumerait pleinement un des reproches majeurs qui ont été faits à la théorie de la succession : à savoir qu'elle ne permet pas de dire que c'est bien la même forme, numériquement une, qui s'intensifie ou diminue<sup>129</sup>. Poussant la logique de sa position jusqu'à son ultime conséquence, il en vient à dire qu'effectivement ce n'est pas la même blancheur qui diminue, mais qu'il y a une succession de nuances, qui pourraient, par l'habitude ou avec un autre appareil perceptif, nous apparaître comme des couleurs différentes dans le spectre lumineux<sup>130</sup>. Il va même jusqu'à soutenir, plus globalement, qu'il ne faut pas admettre qu'une sensation soit dite plus forte qu'une autre indépendamment de considérations spatiales, ou qu'on parle de grandeurs intensives<sup>131</sup>. À la lettre, deux sensations sont incomparables. Il ne faut donc rien concéder aux psycho-physiciens, et il est dangereux d'admettre même qu'il y ait « deux espèces de quantité, l'une intensive, qui comporte seulement le plus et le moins, l'autre extensive, qui se prête à la mesure [...] Car, dès qu'une chose est reconnue susceptible de grandir et de diminuer, il semble naturel de chercher de combien elle diminue, de combien elle grandit [...] Ou bien donc la sensation est qualité pure, ou, si c'est une grandeur, on doit chercher à la mesurer »<sup>132</sup>. Mais comment appeler « plus grandes ou plus petites » des choses qui « n'admettent point entre elles des relations de contenant à contenu »<sup>133</sup> ?

<sup>129</sup> Cf. OLIVI, *Quaestiones de virtutibus*, q. V, p. 258 : « hic est generatio novae caritatis seu virtutis, non augmentum prioris ».

<sup>130</sup> La non-perception de différences qualitatives, et l'interprétation en termes quantitatifs de variation d'intensité, sont imputées à des habitudes intellectuelles infidèles à la sensation vraie (pp. 38-39). On observe le même mécanisme de pensée quantifiant dans la démarche examinée p. 39 (le physicien constate que si l'on double la distance il faut quatre bougies au lieu d'une pour éveiller la même sensation) et dans le modèle proposé par Duns Scot, *Lectura I*, d. 17, p. 2, q. 4, n° 210 : la lumière est intensifiée dans le milieu par l'apposition de luminaires de même nature ; des chandelles, qui par soi sont deux numériquement et pourraient produire deux lumières, peuvent produire ensemble une seule lumière, plus intense, une totalité qui contient des parties formelles de même « raison ».

<sup>131</sup> p. 49.

<sup>132</sup> p. 50.

<sup>133</sup> Pp. 49-50. Cf. ci-dessus la citation de Hervé Nédellec à la n. 10 : pour que la notion d'intensification ait du sens, l'*intensus* doit contenir le *remissus*.

De même pour l'autre grande objection adressée à la même théorie de la succession : si elle était vraie, le changement ne serait pas une réalité continue, puisqu'on passerait d'une forme à une autre comme autant de *mutata esse*<sup>134</sup>. Bergson accepte également cette conséquence : pour lui « si la cause extensive varie d'une manière continue, la sensation colorée change d'une manière discontinue, passant d'une nuance à une autre nuance »<sup>135</sup>, « on passe de l'une à l'autre par des sauts brusques »<sup>136</sup>.

Enfin, il est digne d'être remarqué que, dans l'exemple des bougies, Bergson recourt pour son interprétation de la *remissio* à la notion d'*accessus ad contrarium* : il donne en effet au noir l'existence (au moins pour la conscience) de contraire réel du blanc<sup>137</sup>, contraire dont l'introduction progressive amène une diminution de l'intensité du blanc. La cohérence des idées est telle que pour tenir la position purement qualitative, Bergson est obligé de revenir à l'explication d'Aristote qui rendait compte de la *remissio* par le mélange avec le contraire, et de l'*intensio* par la *depuratio* du contraire.

Mais avant que Bergson ne vienne renouveler la problématique, les deux théories restant en lice (après l'élimination de celle de Thomas, hypothéquée par le concept de participation et par l'interprétation compromettante de Gilles de Rome), la théorie de l'addition et de la succession, se détruisirent mutuellement par des arguments incontestables.

<sup>134</sup> Cf. SCOT, *Ordinatio* I, d. 17, p. IIa, q. I (contre Godefroid), n° 209, et note b, p. 240, l. 25-26. Même critique chez Nédellec (contre Jacques de Metz ?), *Quodl.* VI, q. XI, f. 135 v° a-b (l'attribution de cette question à Nédellec est toutefois douteuse : voir P. GLORIEUX, *La Littérature quodlibétique*, II, Paris, Vrin, 1935).

<sup>135</sup> p. 40.

<sup>136</sup> p. 41.

<sup>137</sup> « Nous avons été habitués par notre expérience passée, et aussi par les théories physiques, à considérer le noir comme une absence ou tout au moins comme un minimum de sensation lumineuse, et les nuances successives du gris comme des intensités décroissantes de la lumière blanche. Eh bien, le noir a autant de réalité pour notre conscience que le blanc, et les intensités décroissantes de la lumière blanche éclairant une surface donnée seraient pour une conscience non prévenue autant de nuances différentes, assez analogues aux diverses couleurs du spectre » (p. 38).

À la théorie de l'addition, on objecte que pour qu'il y ait vraiment addition, il faut deux éléments au préalable distincts. Or deux charités, prises comme formes accidentelles, ne se distinguent ni par leur essence, puisque elles sont de même espèce, ni par leur sujet d'inhérence, puisque elles sont données à la même âme. Qu'est-ce donc qui s'ajouterait à la charité première pour constituer une charité plus grande<sup>138</sup> ? Et cette charité plus grande, si elle est composée, ne sera plus simple, donc ne sera pas *une* forme<sup>139</sup>.

À la théorie de la succession, on objecte que si la même forme numériquement ne peut être diminuée ou intensifiée, il s'ensuivra que dans l'altération il y aura une infinité de formes numériquement différentes. En effet, dans le temps où une chose s'échauffe, il n'y a pas deux instants dans lesquels elle soit également intensifiée ou diminuée. Donc, autant d'instant on pourra distinguer dans ce temps, autant de formes numériquement différentes apparaîtront, c'est-à-dire une infinité. Or l'infini ne peut être parcouru<sup>140</sup>.

Certains, comme Hervé Nédellec, s'efforcent de percer une voie moyenne. Contre la succession, et pour assurer la continuité du mouvement, ils maintiennent qu'une seule et même forme s'intensifie ou diminue à travers tout le processus d'altération, par addition ou soustraction. Mais puisque la théorie de l'addition n'offre pas les moyens de penser une distinction réelle des degrés qui s'ajoutent, il faut que les parties formelles se composent sans pourtant pouvoir être distinguables :

Qualiter autem precedens et sequens sint unum vel etiam differant, dico sicut alibi dixi [*Sent.* I, d.17 q. V], quod ipsum intensum differt a remisso precedente sicut ipsum habens et plus, non secundum partes singulares ita quod una possit signanter distingui ab alia, sed sicut totum perfectionale comprehendens aliqua, non sicut partes signabiles distinctas<sup>141</sup>.

<sup>138</sup> Voir THOMAS D'AQUIN, *Sent.*, I, d. 17, q. II, a. 2.

<sup>139</sup> Il faut signaler des objections de même type chez Bergson contre la psychophysique, qui décidément a beaucoup d'affinités avec la théorie de l'addition. *Essai*, pp. 40, 46.

<sup>140</sup> Cf. SCOT, *Ordinatio* I, d. 17, p. IIa, q. I, éd. Vaticana, p. 244, l. 10-23.

<sup>141</sup> *Quodl.* II, q. XIII (f. 61 ra). Cf. HENRI DE GAND, *Quodl.* IV, q. 15, f. CXXXIX r<sup>o</sup> P : « Ibi [in toto integro per extensionem] est pars extra partem [...] Hic [in toto virtuali per perfectionem] vero est totum idipsum simplex in re, nec

Même chose chez Durand de Saint-Pourçain<sup>142</sup> : il est nécessaire que la forme intensifiée soit une numériquement, mais cette forme n'est pas une par indivisibilité, car elle comporte une latitude de degrés ; elle est donc une par continuité, puisque l'altération est un mouvement continu. En tant que telle, elle a une divisibilité selon le mouvement dont elle est le terme, et selon les parties de ce mouvement, par lequel elle est acquise dans un sujet. Chaque partie du mouvement est elle-même un mouvement partiellement distinct des autres, et possède un terme partiellement distinct des autres, mais par leur continuité ces parties constituent un seul mouvement avec un seul terme. Seulement, les parties de la forme intensifiée ne peuvent être données simultanément. C'est pourquoi, dans la successivité du parcours, l'une rejette l'autre du sujet.

### III

Ces tentatives de solution paraissent bien obscures et controuvées. On ne peut s'empêcher de penser que ce qui manque (et de beaucoup) à Hervé ou Durand (comme aux tenants de la théorie de la succession, Godefroid, Jacques de Metz, ou Walter Burleigh), c'est l'idée du calcul infinitésimal, qui permettrait de traiter vraiment comme du fini et du continu l'infini d'une progression faite de différences infimes<sup>143</sup>.

habet partem extra partem, aut partem in parte sed in simplici habet gradus perfectionis contentos virtute ».

<sup>142</sup> *Sent.*, I, d. 17, q. VII.

<sup>143</sup> Voir les considérations de Bergson dans l'*Essai*, p. 44 sq. Cf. HENRI DE GAND, *Quodl.* IV, q. 15, f. CXXVIII v<sup>o</sup> O : « Et sicut ibi puta in longitudine extensa corporaliter, inter imum centri et summum circumferentiae sunt infiniti gradus in potentia signandi [...] ita quod ubicumque in intermedio signetur signum in actu, inter illud et signum centri aut circumferentiae sunt infinita signa in potentia signanda [...] Et similiter est de signis inter quaelibet duo signata in actu inter centrum et circumferentiam. Et propter hoc omnis translatio localis inter centrum et circumferentiam eius quod se commensurat spatio, est secundum motum localem continuo [...] Consimiliter hic puta in caliditate extensa virtualiter inter summum

1. C'est justement ce qui sera possible, à l'apogée de la métaphysique classique, avec C. Wolff, qui disposera de l'outil mathématique moderne du calcul des grandeurs continues, mais ne négligera pas, dans son ontologie générale, de reprendre la vieille question de l'*intensio* et de lui faire une place, avec le vocabulaire afférent (les modestes adverbess « plus » et « moins », les verbes « augmenter » et « diminuer »), dans le lexique philosophique moderne.

Le point de départ de Wolff est la question de savoir comment deux qualités peuvent être identiques (i.e. de même espèce) sans être égales<sup>144</sup> ; ce qui revient tout à fait à la question traditionnelle : comment expliquer qu'une blancheur soit distinguable d'une autre blancheur selon le plus ou le moins, etc. ? Mais l'idée que les qualités peuvent se différencier en faisant appel directement à des considérations quantitatives, moyennant certaines précautions, ne semble plus offrir aucune difficulté. La quantité étant en effet ce qui permet de distinguer des choses semblables tout en préservant leur similitude<sup>145</sup>, elle sera appliquée à la qualité sous la forme des *degrés*, définis comme « *quantitates qualitatum* »<sup>146</sup>. Cependant quantité ici a un sens bien particulier, que Wolff fait valoir en reprenant la distinction augustinienne et médiévale entre « quantité de force » et « quantité de masse »<sup>147</sup>.

eius quod habet in igne [...] et inter imum quod habet in corpore minime susceptiuo caloris per naturam, sunt infiniti gradus in potentia signandi [...] ».

<sup>144</sup> Pour le formuler en prenant le contre-pied de ce que Bergson écrira à propos de la psychophysique, *Essai*, p. 40.

<sup>145</sup> *Philosophia prima sive ontologia*, éd. J. ÉCOLE, in *Gesammelte Werke*, II. Abteilung, Band 3, Hildesheim, G. Olms, 1962, § 196. Néanmoins, selon la *Deutsche Metaphysik*, A, § 335, le degré de force établit une différence essentielle entre les choses, de sorte qu'entre Dieu et les créatures il peut y avoir à la fois séparation radicale et différence graduelle.

<sup>146</sup> *Philosophia prima*, § 747. Cf. § 746 : « *Gradum* appellamus id, quo qualitates eadem salva identitate differre possunt, scilicet vel tempore eodem in diversis subjectis, vel tempore diverso in eodem subjecto. Brevius : *Gradus* est discrimen internum qualitatum earundem, scilicet quod solum salva identitate in easdem cadit ».

<sup>147</sup> § 747 : « Hinc et dicitur gradus *Quantitas virtutis* in oppositione ad *Quantitatem molis*, quae est extensorum, seu magnitudinem proprie sic dictam, quam supra definivimus (§ 430), constituit ».

En tant que les degrés sont considérés comme des quantités, ils peuvent recevoir le même traitement que les grandeurs<sup>148</sup>, c'est-à-dire être considérés comme constitués de parties, et recevoir par là, c'est-à-dire en fonction du nombre de celles-ci, une évaluation en termes de plus grand et moins grand (*majus et minus*)<sup>149</sup>. Augmenter, c'est acquérir plus de parties, diminuer c'est en perdre<sup>150</sup>. Tout ce qui relève d'une telle analyse est mesurable<sup>151</sup>. La différence sensible d'intensité est donc ramenée à une différence de grandeur, et Wolff semble reprendre purement et simplement la théorie de l'addition, le degré supérieur étant d'après lui composé de degrés inférieurs comme autant de parties<sup>152</sup>. Par exemple, tout se passe comme si deux degrés égaux de chaleur, existant dans deux sujets différents, se fondaient ensemble pour constituer un degré supérieur, double, dans un unique sujet<sup>153</sup>. L'idée de grandeur intensive suppose bien, comme l'avaient vu les médiévaux, que le plus petit soit inclus dans le plus grand comme sa partie sommative. Un degré supérieur est donc composé de degrés inférieurs, et l'on peut comme pour les grandeurs parler de *majus et minus*, *magnum et parvum* c'est-à-dire transférer le vocabulaire de la quantité<sup>154</sup>. Cela vaut pour les qualités sensibles, mais également pour les qualités immatérielles, voire intellectuelles<sup>155</sup>.

Toutefois, Wolff fausse compagnie à la théorie de l'addition et semble rejoindre une position semblable à celle de Nédellec par exemple, en écartant l'idée qu'il y ait là composition d'entités réellement indépendantes, qui pourraient se fondre en s'assemblant. Il précise en effet que ces parties de degrés sont « imaginaires », et n'existent pas réellement les unes en dehors des autres comme les parties quantitatives

148 Cf. § 754 : parce qu'ils sont des quantités de qualités, les degrés peuvent être exposés géométriquement, par lignes droites et lignes courbes.

149 § 434.

150 § 436.

151 § 442 : « res omnes, in quibus partes distinguere licet totum quoddam constituentes, metiri licet (§ 438). Ita metimur calorem, frigus [...] effectus et vires causarum, atque res alias pæne innumeras ».

152 § 750.

153 § 750.

154 § 751.

155 § 751.

de l'espace qui constituent l'extension<sup>156</sup>. La vitesse par exemple n'est pas décomposable en parties vraies « quantitatives » existant actuellement, comme l'ont cru les scolastiques et d'où ils ont inféré à tort qu'elle est étendue et remplit un espace<sup>157</sup>. C'est seulement par rapport à l'espace parcouru que nous pouvons la diviser en parties<sup>158</sup>. De même, la grandeur attribuée au degré est imaginaire<sup>159</sup>. Cependant, avertit Wolff, il ne faut point prendre un être imaginaire pour une chimère, car il est un substitut (*vicarium*) de l'être réel, que nous pouvons utiliser pour comprendre celui-ci distinctement s'il ne l'est pas par lui-même, comme le font les mathématiciens<sup>160</sup>. C'est Leibniz lui-même qui compare la notion d'infinitésimale qu'il a introduite aux « racines imaginaires » (par exemple  $\sqrt{-2}$ ), « lesquelles, toutes imaginaires qu'on les appelle, ne laisse pas d'être utiles, et même nécessaires à exprimer analytiquement des grandeurs réelles »<sup>161</sup>. Comme elles, les différences « évanouissantes » sont des fictions commodes du calcul qui « disparaissent » dans le résultat. Elles ne sont pas douées d'une existence absolue (sans quoi l'on retomberait dans les apories de la composition du continu), mais ne sont que des termes de comparaison à l'intérieur de rapports. Pareillement, les parties formelles sont « intégrées » dans le degré qu'elles composent : elles peuvent être aussi nombreuses et aussi petites que l'on voudra, elles ne font pas obstacle à la continuité et à l'unité du mouvement, local ou autre, dont elles permettent seulement de calculer la variation en chaque instant. La technique mathématique semble redonner sens à l'idée d'une altération qui consiste dans l'augmentation de parties non séparables.

Wolff introduit ensuite ce non seulement à quoi on s'attendait mais que l'on espérait : la notion d'*intensio / remissio*, à laquelle il donne

156 § 752 : « *Gradus non habet partes proprie sic dictas ; sed imaginarias* ».

157 § 753, note.

158 § 752.

159 § 753.

160 § 753, note.

161 Lettre à Varignon, 2 fév. 1702, citée par Y. BELAVAL, *Leibniz critique de Descartes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 354.

pour modèle originaire la tension et la détente de l'arc<sup>162</sup>. Sans surprise, il définit l'intensification comme une addition de parties imaginaires ou de degrés :

Quoniam gradum concipimus tanquam compositum ex aliis minoribus veluti partibus (§ 750), atque gradus ideo intenditur, quia fit major (§ 758), consequenter plures istiusmodi partes imaginariae (§ 753) veluti superaccedunt (§ 352) ; quod magnitudo improprie dicitur (§ 753), id proprio nomine intensitas appellatur : ut adeo *Intensitas* sive *Intensio* sit quasi graduum multitudo, quemadmodum magnitudo partium multitudo<sup>163</sup>.

Le parallélisme avec la composition des quantités par d'autres quantités est nettement souligné :

Nimirum sicuti pars rectae etiam recta est ; ita pars gradus itidem gradus est. Et quemadmodum magnitudo rectae linæ resultat ex multitudine partium tota homogeneorum ; ita etiam intensitas resultat ex multitudine graduum tota gradui homogeneorum<sup>164</sup>.

Mais la distinction des parties n'est que virtuelle, comme on sait, de sorte que, bien qu'en principe distinguables, elles constituent pourtant une continuité :

Porro quemadmodum in [linea] recta partes nonnisi possibles sunt atque continuæ ; ita quoque in gradu ceteri minores nonnisi possibles sunt ; nequaquam autem actu divisæ, atque adeo quandam quasi continuitatem mentiuntur<sup>165</sup>.

Sa conception des degrés et de l'*intensio*, Wolff la rapproche explicitement de celle des scolastiques<sup>166</sup>, et même plus précisément d'une source qu'il cite : Dominique de Flandre. Il ne voit guère de différence entre la théorie de celui-ci et la sienne, sinon que cette dernière est plus précise. Dominique définit les degrés comme « les divers modes

<sup>162</sup> § 758. Cf. JEAN CASSIEN, *Conlationes*, XXIV.xxi, et CICÉRON, *Cato maior de senectute*, 37 : « (Appius) intentum animum tanquam arcum habebat nec languescens succumbebat senectuti ».

<sup>163</sup> § 759.

<sup>164</sup> § 759, note.

<sup>165</sup> § 759, note.

<sup>166</sup> § 760 : « Ex his adeo intelligitur notionem gradus, quam in praecedentibus stabilivimus, non differre ab ea, quam tradidere Scholastici » (p. 564).

d'être de la forme dans un sujet, modes qui procèdent de la forme, en tant qu'elle est dans un sujet »<sup>167</sup>. Par forme, prétend Wolff, l'auteur du XV<sup>e</sup> siècle entend ce que lui-même désigne par qualité, et par « mode d'être » ce par quoi la forme ou qualité présente dans un sujet diffère de la même forme dans un autre sujet, comme par exemple la chaleur dans une pierre et dans une boule de fer<sup>168</sup>. Mais, au goût de Wolff, les explications du théologien médiéval, bien qu'il dise clairement que dans un degré ne se trouvent pas de parties distinctes (on reconnaît là la thèse de Nédellec), deviennent obscures lorsqu'il s'efforce de montrer qu'une forme ne s'intensifie pas ou n'augmente pourtant pas par addition<sup>169</sup>. C'est qu'il ignore, et pour cause, ce que sont les parties imaginaires, dont il ne connaît pas la signification mathématique<sup>170</sup>.

Wolff lui-même utilise la notion de mode pour rendre compte de la variabilité d'une chose à l'intérieur des bornes de son essence, c'est-à-dire des changements qu'elle peut accepter sans perdre sa réalité propre : ce qui est modifiable en elle, ce sont précisément ses modes. Ainsi la figure d'une chose étendue, la vitesse ou la direction d'un mobile sont des modes<sup>171</sup>, qui tolèrent le changement dans certaines limites. Les

<sup>167</sup> § 760 (p. 563). Cf. *In XII libros Metaphysicae Aristotelis* (éd. de Venise, 1499), L. VIII, q. IV, 8<sup>o</sup>, resp. Dans le 7<sup>o</sup>, Dominique avait précisé que les degrés ne se trouvent pas formellement dans l'essence des formes accidentelles, mais accompagnent celles-ci en tant qu'elles sont reçues dans un sujet. Point n'est besoin de supposer (je remercie J. Céleyrette pour cette remarque), à propos de ces « modes d'être », une influence sur Dominique d'Oresme ou Buridan (que par ailleurs il mentionne, 3<sup>o</sup>). Thomas de Sutton expliquait déjà la solution thomiste en ces termes (*Quaestiones ordinariae*, éd. J. SCHNEIDER, Munich, 1977, q. 11) : une forme est intensifiée par un nouveau mode qu'elle reçoit. Toute forme a un mode, une espèce et un ordre (ad 16m) ; le *modus* est quelque chose de réel qui n'est pas la forme, mais relève de l'essence de la forme en tant que participée (ad 5m, ad 13m).

<sup>168</sup> *Ibid.* THOMAS DE SUTTON, *loc. cit.*, ad 19m, fait un parallèle entre les modes et la matière qui est cause de la distinction d'individus de même espèce.

<sup>169</sup> *Id.*, p. 564. On aura deviné que Dominique de Flandre appartenait à l'Ordre des Prêcheurs. Cf. *In XII libros Metaphysicae Aristotelis*, L. VIII, q. IV, 8<sup>o</sup>, ad 4m : « dum forma intenditur, fit additio gradus ad gradum, non autem forme ad formam, sicut declaratum est. Quia modi essendi non sunt ipsa essentia forme ».

<sup>170</sup> « Abstinet autem Dominicus ab imaginario, cum cognitionis mathematicæ rationem non habeat » (*ibid.*).

<sup>171</sup> § 827.

modes sont en effet définis comme les déterminations qui ne dépendent pas des caractéristiques essentielles d'une chose, ne les contredisent pas non plus, mais qui, comme les accidents pour les aristotéliens<sup>172</sup>, peuvent appartenir ou non à la chose<sup>173</sup> : ainsi, pour une pierre, la possibilité de devenir chaude, mais non celle de devenir plus légère que l'air<sup>174</sup>. À partir de cette définition des modes, Wolff caractérise l'être fini comme l'être qui peut recevoir successivement diverses limites, et passer ainsi par différents états (*status*)<sup>175</sup>, c'est-à-dire comme l'être qui n'est jamais en même temps tout ce qu'il peut être, par opposition à l'être infini bien sûr. Reprenant l'exemple de la pierre tantôt froide tantôt chaude, il conclut :

Ens adeo finitum reale est ens, in quo omnia simul inesse nequeunt, quae eidem actu inesse possunt<sup>176</sup>.

De par cette analyse, pour Wolff une connaissance *mathématique* des qualités, comme de toutes choses, devenait possible, puisqu'elles ont des quantités (au sens précédemment défini), et peuvent être exprimées par des figures et des nombres<sup>177</sup>.

2. Ce rêve d'une *mathesis universalis*<sup>178</sup> fut abandonné par Kant, mais non les concepts de degré, de grandeur intensive et de continuité, qu'il reprit d'une manière critique, c'est-à-dire en les rapportant aux facultés du sujet connaissant .

Dans la *Critique de la raison pure*<sup>179</sup>, est élaboré le système des principes de l'entendement pur, c'est-à-dire les jugements synthétiques que l'entendement produit réellement *a priori*, et qui sont l'application des catégories déterminant toute expérience possible, c'est-à-dire des

<sup>172</sup> « accidens praedicabile », § 148.

<sup>173</sup> § 151.

<sup>174</sup> § 148.

<sup>175</sup> § 834.

<sup>176</sup> § 837. Cf. § 835 : « Ens igitur finitum non simul est, quod esse potest ».

<sup>177</sup> §§ 756-757.

<sup>178</sup> Cf. § 755 note (« quantitatum in genere seu numerorum indeterminatorum scientia »).

<sup>179</sup> *Analytique transcendantale*, I, II, ch. II, *Anticipations de la perception*, 2<sup>e</sup> éd., B 207-218 (Akademie-Textausgabe, in *Kants Werke*, Berlin, W. De Gruyter & Co, 1968, t. III, pp. 151-158).

règles générales et nécessaires de l'union des représentations donnés dans une conscience. Autrement dit, ces principes déterminent *a priori* la façon dont les phénomènes sont liés dans toute expérience possible : leur connaissance constitue une « science pure de la nature », c'est-à-dire une connaissance *a priori* des lois les plus générales de la nature, commentent les *Prolégomènes*, § 23. Ils sont donc une pièce essentielle de la constitution de l'« objectivité » telle qu'entendue dans la révolution copernicienne.

Parmi ces principes de l'entendement pur, les « anticipations de la perception » sont déduites des catégories de la *qualité* (réalité, négation, limitation). Cela signifie que notre mode de connaissance détermine *a priori* (anticipe) que le réel phénoménal, tout objet d'une sensation, est donné avec une propriété qualitative qui est une certaine intensité<sup>180</sup>.

La sensation n'est pas en elle-même une représentation objective, en elle ne se trouve l'intuition ni du temps ni de l'espace, par conséquent elle n'a pas de grandeur extensive, mais une autre sorte de grandeur, selon laquelle elle peut croître ou décroître, entre une quantité qui si petite soit-elle est supérieure à rien = 0, et entre un degré donné ; c'est-à-dire qu'elle a une grandeur intensive. On attribue du même coup à l'objet qui lui correspond une grandeur intensive, « c'est-à-dire un degré d'influence sur les sens ».

Dans ce célèbre passage, il faut particulièrement remarquer ces mots :

[...] entre la réalité et la négation<sup>181</sup>, il y a un enchaînement *continu* de réalités possibles et de perceptions possibles plus petites. Toute couleur, par exemple le rouge, a un *degré*, qui, si petit qu'il puisse être, n'est jamais le plus petit, et il en est partout de même, avec la chaleur, le moment de la pesanteur, etc. La propriété des grandeurs, d'après laquelle

<sup>180</sup> « In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, d.i. einen Grad » (B 207). La première édition attribuait l'intensivité directement à la sensation et à son objet (« In allen Erscheinungen hat die Empfindung und das Reale, welches ihr an dem Gegenstande entspricht, [realitas phaenomenon] eine intensive Größe, d.i. einen Grad », A 166).

<sup>181</sup> Les deux premières catégories de la qualité.

*aucune partie n'est en elle la plus petite possible* (aucune partie n'est simple) s'appelle leur *continuité*<sup>182</sup>.

Nous voyons ici Kant insister sur une contrainte, dans l'*intensio / remissio* d'une qualité, que nous connaissons bien : pour être considérée comme une grandeur (intensive) variable, elle doit être conçue comme composée ou du moins composable de parties ; d'autre part, cette composition ne doit pas faire obstacle à la continuité du changement<sup>183</sup>, ce qui suppose que les parties ne soient pas stochastiques et séparées. D'ailleurs l'appréhension s'effectue « par la simple sensation en un instant, et non par la synthèse successive de plusieurs sensations, et par conséquent ne va pas des parties au tout »<sup>184</sup>. C'est pourquoi ce réel n'est pas une « grandeur extensive », mais au contraire une « grandeur intensive » qui « n'est appréhendée que comme unité », c'est-à-dire ne se présente pas comme étant composée de parties<sup>185</sup>. Pourtant, il est indubitable qu'elle l'est, puisqu'elle peut décroître. Mais en elle « la pluralité ne peut être représentée que par son rapprochement de la négation = 0 »<sup>186</sup>. Autrement dit, la grandeur intensive se présente comme simple, et l'on

<sup>182</sup> B 211 (trad. A. DELAMARRE et F. MARTY, in *Œuvres philosophiques* (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, Gallimard, 1980, t. I, p. 909).

<sup>183</sup> « Alle Erscheinungen überhaupt sind demnach kontinuierliche Größen sowohl ihrer Anschauung nach als extensive, oder der bloßen Wahrnehmung (Empfindung und mithin Realität) nach als intensive Größen » (B 212) ; « [...] daß auch alle Veränderung (Übergang eines Dinges aus einem Zustande in den andern) kontinuierlich sei, leicht und mit mathematischer Evidenz hier bewiesen werden können [...] » (B 213), ce qui est un axiome déjà pour les médiévaux, comme nous l'avons relevé.

<sup>184</sup> B 210.

<sup>185</sup> B 210. On appelle aussi le degré de réalité un « moment », « parce que le degré ne désigne que la grandeur dont l'appréhension n'est pas successive, mais au contraire instantanée » (ID.). Kant distingue encore (B 212) le phénomène donné comme *quantum*, un phénomène donné unitairement et pourtant potentiellement pluriel, de « l'agrégat de plusieurs phénomènes ». Un marc d'argent fin (mesure de poids) est un *quantum*, en tant qu'il est une grandeur continue, donnée unitairement mais dans laquelle on pourra prélever des parties toujours plus petites. Les 13 thalers qui en sont le monnayage, ne sont qu'un agrégat de phénomènes, un certain nombre de pièces d'argent.

<sup>186</sup> B 210.

ne s'aperçoit qu'elle a des parties possibles que lorsqu'elle commence à varier.

Kant affirme donc, en somme, que toute qualité, possédant une certaine intensité, a un degré qui est décomposable indéfiniment en degrés plus petits, la même qualité demeurant une formellement<sup>187</sup>, c'est-à-dire possédant une sorte de latitude lui permettant de varier. La parfaite continuité de cette variation est garantie par le fait qu'elle s'effectue par un glissement selon des différences infinitésimales (des quantités aussi petites que l'on voudra)<sup>188</sup>. L'on constatera que Kant reprend finalement le modèle wolffien pour penser l'*intensio* — à cette différence près que référence est faite, par le vocabulaire, plus à l'analyse de Newton qu'à celle de Leibniz. Il écrit en effet :

On peut encore appeler ces sortes de grandeurs des grandeurs *fluentes*, parce que la synthèse (de l'imagination productive) dans leur production est une progression dans le temps, dont a coutume de désigner particulièrement la continuité par l'expression de fluxion (ce qui s'écoule <Verfliessens>)<sup>189</sup>.

Newton a appelé *fluxions* les vitesses d'accroissement de grandeurs, lesquelles grandeurs (nommées *fluentes*) il ne considère pas comme formées de parties, même extrêmement petites comme les indivisibles, mais comme décrites par un mouvement continu, conçu comme un flux s'écoulant sans cesse<sup>190</sup>. Par-derrière cela, nous retrouvons la même problématique médiévale de l'*intensio*, puisque l'altération par laquelle une forme s'intensifie est véritablement un

<sup>187</sup> « alors que la grandeur extensive du phénomène demeure inchangée », précise-t-il (B 214) comme Aristote, pour bien distinguer ce processus de celui de l'accroissement / décroissement.

<sup>188</sup> Cf. la remarque de J. Tannery citée par Bergson dans l'*Essai*, pp. 46-47 : « On dira, par exemple, qu'une sensation de 50 degrés est exprimée par le nombre de sensations différentielles qui se succéderaient depuis l'absence de sensation jusqu'à la sensation de 50 degrés [...] Je ne vois pas qu'il y ait là autre chose qu'une définition, aussi légitime qu'arbitraire ».

<sup>189</sup> B 211-212, *trad. cit.*, p. 909.

<sup>190</sup> Voir Léon BLOCH, *La Philosophie de Newton*, Paris, Alcan, 1908, pp. 81-89, 123-126. (« Quantitates mathematicas non ut ex partibus quam minimis constantes sed ut motus continuo descriptas hic considero » ; « Magis tamen genuina, et rerum naturae consona videtur ea (methodus), quae profluit ex superficierum genesi per motum, aut Fluxiones » — cité *ibid.*, n. 1, p. 85).

mouvement, un processus continu et un dont l'unité consiste dans la continuité, et relève par là de la problématique du *fluxus formae*, suivant la définition aristotélico-averroïste du mouvement. Les persistances lexicales sont là encore remarquables, quoique détournées.

3. Au risque d'être un peu long, il serait dommage de ne pas évoquer l'ultime édifice de la philosophie moderne classique, dans lequel la question de l'*intensio* trouve encore à se loger. Hegel en effet ménage aux lexies liées à ce qu'on n'appelle désormais plus la « latitude des formes », une place et un traitement remarquables qui tiennent compte non seulement de la réflexion critique kantienne, mais de la présentation systématique de l'ontologie générale de Wolff, et par là achèvent et se rattachent directement à l'histoire que nous avons esquissée.

Nous avons observé que la difficulté principale pour penser l'*intensio* / *remissio* réside dans une double contrainte. D'une part, il faut que la forme soit capable d'une pluralité interne de degrés pour pouvoir varier selon sa latitude (qu'elle ait donc un rapport possible à la quantité, au dénombrement), ce qui est par nature un indivisible n'étant pas susceptible de plus et de moins<sup>191</sup>. D'autre part, il faut que, comme forme, elle garde sa simplicité toute qualitative : elle est une espèce spécialissime, entièrement déterminée, qui ne peut accepter aucune modification de sa composition. Incontestablement, l'approche dialectique hégélienne est la mieux équipée pour penser ce rapport contradictoire de la quantité et de la qualité, de la multiplicité et de l'unité. La possibilité de mettre en mouvement ces catégories et de les faire passer l'une dans l'autre ouvre évidemment l'opportunité de décrire leur rapport en termes d'unité différenciée.

À vrai dire, la variation est d'emblée incluse par Hegel parmi les caractéristiques de la qualité. Celle-ci, en tant que détermination immédiate de l'être-là, fait comme face à la négation limitante contenue en elle et pourtant différente d'elle. Elle est par là un *être-pour-un-autre* : elle inclut ce rapport à l'autre, qui est sa limite constituante, comme son moment propre. Et c'est en tant qu'elle contient cette contradiction de l'identité et de la différence à soi, qu'elle implique la variation, laquelle

<sup>191</sup> DURAND DE SAINT-POURÇAIN, *Sent.*, I, d. 17, q. V.

pousse l'être-là au-delà de lui-même<sup>192</sup>. Ayant atteint dans l'Un son être-déterminé-en-et-pour-soi, la qualité passe ensuite « dans la détermination en tant que supprimée, c'est-à-dire dans l'être en tant que *quantité* »<sup>193</sup>, l'être indifférent à la détermination. C'est dès ici que Hegel souligne l'absence spéculative de la séparation que la pensée unilatérale, d'entendement, voudrait instituer entre les deux catégories, ce qui lui permettra ensuite de maintenir simultanément les deux aspects dans tous les concepts dérivés : degré, intensité, etc. Pour la conscience ordinaire, dit-il, « la qualité et la quantité valent comme un couple de déterminations qui subsistent de façon indépendante l'une à côté de l'autre [...] Or la *quantité n'est rien d'autre que la qualité supprimée* [...] »<sup>194</sup>.

En attendant, par l'indifférence de la quantité, qui s'oppose à l'identification de l'être avec sa détermination immédiate qualitative, Hegel explique qu'une chose puisse varier en quantité tout en restant elle-même :

la détermination-de-grandeur est une détermination qui est posée comme variable et indifférente, de sorte qu'en dépit d'une variation d'elle-même, d'un *accroissement en extension ou en intensité*<sup>195</sup>, la chose, par exemple une maison, un rouge, ne cesse pas d'être une maison, un rouge<sup>196</sup>.

On aura remarqué que dans ce passage l'exemple d'une couleur, ce qui peut *a priori* surprendre puisqu'il s'agit de grandeur. Mais Hegel ne sépare pas ici grandeur intensive et grandeur extensive, ni accroissement extensif et intensif, et inclut dans la quantité, donc dans la grandeur, l'intensité d'une couleur. C'est ce qui se confirme avec le concept de degré, qui est le *quantum*, quantité déterminée<sup>197</sup>, pris selon sa détermination simple en elle-même, c'est-à-dire comme grandeur intensive<sup>198</sup>, alors que le même *quantum* pris selon que sa limite est

<sup>192</sup> *Encyclopédie des Sciences philosophiques*, I (*La Science de la Logique*), éd. 1830 [= *Enc.*], § 92 et Add. (trad. B. BOURGEOIS, Paris, Vrin, 1979).

<sup>193</sup> *Id.*, § 98.

<sup>194</sup> *Id.*, Add. § 98, 2.

<sup>195</sup> Je souligne.

<sup>196</sup> *Id.*, § 99.

<sup>197</sup> *Id.*, § 101.

<sup>198</sup> *Id.*, § 103.

multiple en elle-même, est une grandeur extensive<sup>199</sup>. Autrement dit, il n'y a pas plus de différence réelle entre grandeur extensive et grandeur intensive, qu'entre grandeur continue et grandeur discrète :

le même tout est posé une fois sous l'une de ses déterminations, l'autre fois sous l'autre<sup>200</sup> ;

la grandeur extensive et la grandeur intensive ne sont pas non plus deux espèces dont chacune contiendrait une détermination que l'autre n'aurait pas ; ce qui est grandeur extensive est tout autant comme grandeur intensive, et inversement<sup>201</sup>.

Par un exemple très simple, Hegel explique ainsi comment, tout en admettant le caractère particulier de la grandeur intensive, on peut néanmoins la reconnaître comme grandeur extensive :

un certain degré de température est une grandeur intensive à laquelle comme telle correspond aussi une sensation entièrement simple ; si nous allons ensuite regarder le thermomètre, nous trouvons comment à ce degré de température correspond une certaine dilatation de la colonne de mercure, et cette grandeur extensive varie simultanément avec la température en tant qu'elle est la grandeur intensive<sup>202</sup>.

La grandeur intensive est donc, comme pour Kant, celle d'un réel donné dans la sensation, c'est-à-dire est d'ordre qualitatif, simple, non composée de parties comme une grandeur extensive. Mais elle peut être mise en correspondance avec une grandeur extensive telle que la hauteur du mercure, et comme telle, peut être prise comme nombrable, divisible

<sup>199</sup> *Ibid.* Cf. *Science de la Logique* (1812), t. I, L. I (*L'Être*) [= *SL*], trad. P.-J. LABARRIÈRE et G. JARCZYK, Paris, Aubier Montaigne, 1972, p. 204 : « Le quantum qui, comme extensif, avait sa détermination dans le nombre-numéré extérieur à soi-même, passe donc en *détermination simple*. Dans cette détermination simple de la limite, il est *grandeur intensive* ; et la limite ou détermination comme telle, qui était auparavant comme nombre-numéré, est quelque chose de simple, *le degré* ». *Id.*, p. 206 : « La grandeur intensive est le nombre-numéré de la grandeur extensive rassemblé dans la simplicité ».

<sup>200</sup> *Enc.*, § 100.

<sup>201</sup> *Id.*, § 103. Cf. *SL*, p. 210.

<sup>202</sup> *Enc.*, Add. § 103. Cf. *SL*, pp. 204-205, et p. 211 : « le degré de chaleur, que ce soit le 10<sup>e</sup>, le 20<sup>e</sup>, etc., est une sensation simple, quelque chose de subjectif. Mais ce degré est tout aussi bien présent comme grandeur *extensive*, comme l'expansion d'un liquide, du mercure dans le thermomètre, de l'air ou du son, etc. ».

en parties, etc. En somme, la grandeur peut être considérée sous l'un ou l'autre point de vue. Mais justement à cause de cette parité, Hegel proteste contre l'assimilation unilatérale pure et simple, en physique, de la grandeur intensive à une grandeur extensive<sup>203</sup>. Bien que les grandeurs intensives aient « également dans le nombre leur expression déterminée », il faut reconnaître qu'elles sont un aspect (non une espèce) à part entière de la grandeur.

Hegel critique aussi, en sens inverse pour ainsi dire, la définition mathématique courante de la quantité comme étant « ce qui peut être augmenté ou diminué »<sup>204</sup>. Elle est erronée parce qu'elle attribue à la seule quantité, et par opposition à la qualité, ce qui s'est avéré être en fait, dans le développement logico-métaphysique du concept d'être, un moment de la qualité : être « une détermination telle que la Chose déterminée se comporte comme indifférente à l'égard de sa variation »<sup>205</sup>. Cette définition, de plus, est circulaire, car dans l'acception courante, au niveau de laquelle elle se tient, « augmenter et diminuer ne signifie justement que déterminer autrement la grandeur »<sup>206</sup>. Autrement dit, le *definiendum*, la notion de grandeur, est contenu dans la définition, l'augmentation et la diminution — mais, encore une fois, du point de vue de l'acception courante, qui limite augmentation et diminution à la quantité. On ne peut donc restreindre la variabilité à la quantité, car « la qualité aussi est variable »<sup>207</sup>. Certes, cette définition commune s'explique par le fait que la quantité est d'abord appréhendée par contradiction avec la qualité, comme détermination *indifférente*, c'est-à-dire comme détermination qui peut varier sans que l'être-là de la chose soit affecté<sup>208</sup>. Mais Hegel rappelle qu'en vérité cela appartient aussi à la qualité<sup>209</sup>. Il n'y aura donc, de son point de vue, aucune difficulté à parler d'augmentation et de diminution d'une qualité.

Enfin, pour en terminer là, deux points méritent d'être notés. Premièrement, Hegel, en grande cohérence avec l'histoire de la problé-

203 *Enc.*, Add. § 103.

204 *Id.*, § 99.

205 *Id.*, Add. § 99.

206 *Ibid.*

207 *Ibid.*

208 *Id.*, Add. § 106.

209 *Ibid.*

matique que nous avons suivie depuis Aristote, insiste sur le fait que le rapport dialectique (entre intensivité et extensivité) interne à la grandeur et aux *quanta*, permet de rendre compte parfaitement de ce que tout le monde a toujours cherché à expliquer dans le phénomène de l'*intensio / remissio*, à savoir la continuité du changement dans la transition de degré en degré au sein d'une même forme. Comment tenir ensemble ce glissement continu et la nécessaire distinction des parties du mouvement ou des états du mobile ? Pour Hegel, la réponse tient dans la loi ontologique même du se-rapporter-à-soi par l'intermédiaire d'un autre :

Ainsi donc, le degré est déterminité-de-grandeur simple parmi une pluralité d'intensités, qui sont diverses mais en rapport essentiel les unes avec les autres, de sorte que chacune a dans cette continuité avec les autres sa déterminité. Ce rapport du degré à son autre par le truchement de soi-même fait de la montée et de la descente de l'échelle des degrés un progrès continu, un flux (*Fliessen*) qui est un changement ininterrompu, indivisible<sup>210</sup>.

On pointera ici bien sûr le terme de *fluxus*, qui traverse les âges avec une belle constance. Deuxième remarque finale, Hegel utilise le concept de la grandeur intensive également hors du monde physique, c'est-à-dire dans le domaine spirituel. Il écrit par exemple que « dans le domaine de l'Esprit, la *haute intensité* du caractère, du talent, du génie, correspond à un être-là tout aussi *vaste*, à une action tout aussi *étendue* et à un contact tout aussi *multilatéral*. Le concept le plus profond a la signification et l'application *les plus universelles* »<sup>211</sup>, ou que « la profondeur semble être, en tant que l'intensif, opposé à l'extensif ; mais dans l'Esprit la plus grande intensité (*Intension*) est, en même temps que la plus vaste extension, la plus grande richesse »<sup>212</sup>. On a pu avoir l'impression que les discussions sur l'*intensio* s'étaient bornées de plus en plus aux

<sup>210</sup> *SL*, p. 206. *Id.*, p. 207 : « De même que vingt, comme grandeur extensive, contient dans soi les vingt Un comme discrets, ainsi le degré déterminé les contient-il comme continuité, que cette pluralité déterminée est simplement ».

<sup>211</sup> *SL*, pp. 211-212.

<sup>212</sup> *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, éd. HOFFMEISTER, Hamburg, F. Meiner, 1940, p. 141. *Ibid.* : « Die wahre Intensität des Geistes ist, zur Stärke des Gegensatzes, der Trennung, Entzweiung zu kommen ; und seine Ausbreitung ist die Macht, über den Gegensatz überzugreifen, die Trennung zu überwinden ».

questions de philosophie naturelle. Mais voici que soudain resurgissent des expressions qui ne sont pas sans rappeler que pour les médiévaux, une partie non moins importante du problème consistait dans l'accroissement de la charité, ou de la grandeur de l'âme ou de la vertu. Là aussi, le rapport dialectique entre intensité et extension était en jeu. Thomas d'Aquin définit la grandeur d'une vertu, ou « *quantitas virtutis* », selon l'extension des objets sur lesquels elle agit : non pas seulement leur nombre, ou quantité discrète, mais aussi leur grandeur dimensionnelle et leur grandeur de perfection. Ainsi est dit avoir une grande force celui qui peut faire beaucoup de choses, ou porter un grand poids, ou encore « faire de grandes choses », c'est-à-dire des actions plus parfaites (« *magnitudo perfectionis potest dici magnitudo virtutis* »)<sup>213</sup>. Pour Hegel, « de même qu'il y a une extension (*Breite*) vide [...] de même il y a une intensité (*Intensität*) sans contenu qui, se comportant comme une force pure sans expansion, est identique à la superficialité. La force de l'esprit (*die Kraft des Geistes*) est seulement aussi grande que son extériorisation, sa profondeur seulement aussi profonde qu'il ose s'élargir et se perdre dans son expansion »<sup>214</sup>.

Ces quelques aperçus sur la rémanence d'un certain vocabulaire montrent, je crois, la nécessité de suivre à la trace dans la pensée moderne les concepts élaborés par le Moyen Âge, ou passés par son filtre. Un tel travail s'avère particulièrement utile pour des lexies qui, n'ayant précisément pas un aspect conceptuel très marqué à première vue, sont autant de pièges parce qu'elles risquent de dérober au lecteur la surdétermination historique dont elles sont lestées, dans les écrits philosophiques, par rapport à la langue courante<sup>215</sup>. Entre autres,

<sup>213</sup> *De virtutibus*, q. 1, a. 11, ad 10m.

<sup>214</sup> *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede, éd. HOFFMEISTER, Hamburg, F. Meiner, p. 15.

<sup>215</sup> Cette réflexion amène évidemment à poser la question de la possibilité d'une lecture purement immanente d'œuvres philosophiques. Sans prétendre régler ce débat ici, on peut se demander dans quelle mesure le sens précis et l'enjeu portés par certains termes ne risquent pas d'échapper si l'on borne la référence sémantique à l'horizon clos d'un système, et / ou à notre usage contemporain de ce lexique, sans en voir la dimension historique. Pour ne le prendre comme exemple qu'à cause de sa valeur, le livre très intéressant de Ch. RAMOND, *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza* (Paris, PUF, 1995), souffre à mon avis de ce défaut. À la recherche d'une confrontation et d'une articulation systématique de la qualité et de la quantité recoupant

l'usage commun et trop évident d'une expression comme « plus ou moins » dissimule le fait qu'elle a été lexicalisée dans une terminologie technique précise, à l'intérieur d'une problématique bien déterminée. Ignorer son inscription dans une histoire lexicale serait manquer tout un pan de références implicites contenues dans les textes.

*Université Catholique de Louvain*

la distinction Nature naturante / Nature naturée, l'auteur me paraît parfois durcir artificiellement les oppositions. Par exemple (pp. 25-27), il rabat immédiatement la « grandeur » de la « réalité éminente », comparée à la réalité inférieure, vers le domaine de la quantité, alors que l'usage de ce terme, dans la tradition même que reprend Spinoza, appartient déjà à toute une thématique de l'intensification des qualités, ou si l'on veut des grandeurs intensives. De même, il semble penser (p. 28) que l'utilisation de l'adverbe « plus » suffit à renvoyer à la quantité, alors que comme le remarquait Aristote, c'est dans la catégorie de la qualité que l'on parle de « plus beau » ou « plus juste ». Autrement dit, le problème est justement que comparer n'est pas nombrer, et qu'il y a une intensivité déjà propre aux qualités, dont la lexicalisation s'inscrit dans une histoire qui n'était certainement pas inconnue à Spinoza.