

Université de Montréal

Thomas d'Aquin et l'astrologie des corps

par
Olivier Côté
Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître ès arts (M. A.)
en philosophie

Janvier 2010

© Olivier Côté 2010

Université de Montréal

Faculté de philosophie

Ce mémoire intitulé :

Thomas d'Aquin et l'astrologie des corps

présenté par

Olivier Côté

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Yvon Gauthier

.....
président-rapporteur

David Piché

.....
directeur de recherche

François Duchesneau

.....
membre du jury

SOMMAIRE

Malgré l'acceptation théorique et pratique que l'astrologie médiévale rencontre au 13^e siècle latin, son statut philosophique ambigu tient, au moins en partie, à son double partage en art mécanique et en science libérale. Plus mystérieux encore reste le fait qu'elle apparaisse en Occident sans devoir violenter les cadres philosophiques où elle s'inscrit, aussi chrétiens soient-ils. Du point de vue de l'histoire de la philosophie, ce que cette arrivée en douceur passe sous silence, c'est l'enracinement conceptuel toujours déjà préétabli du projet astrologique à l'intérieur d'un contexte philosophique plus global, dans et par lequel l'idée d'influence astrale valide sa raison d'être. En passant par la philosophie naturelle et la métaphysique de Thomas d'Aquin, ce travail veut montrer comment l'astrologie médiévale survient en terres chrétiennes à partir de la rencontre de la hiérarchie causale de l'être propre à l'arabo-aristotélisme néo-platonisant avec une théologie de la providence divine. D'aporie en aporie, la déconstruction de ce que toute astrologie présuppose prend place, de sorte qu'il devient possible de comprendre l'aspect rationnel et proprement philosophique de l'entreprise astrologique au Moyen Âge.

SUMMARY

In spite of the theoretical and practical acceptance that medieval astrology is greeted with during the 13th century in the Latin world, its philosophically ambiguous nature is due, at least partly so, to the distinction made between mechanical arts and liberal sciences. Even more mysterious is the fact that it appears in Occident without having to violate the peripheries of Latin philosophy, as Christian as it could be. From a history of philosophy point of view, this rather smooth entrance seems to imply that the astrological project is always-already conceptually rooted in a philosophical context larger than itself, by which it validates its *raison d'être*. Through the study of Thomas Aquinas' natural philosophy and metaphysics, this work demonstrates that medieval astrology could occur among the Christian world whenever the causal hierarchy of being brought forth by Arabic aristotelianism and Neo-Platonism walked hand in hand with the Christian theology of divine providence. From an aporia to another, the deconstruction of what any astrology presupposes therefore takes place, from which it becomes possible to properly understand both the rational and philosophical aspect of the astrological enterprise during the Middle Ages.

REMERCIEMENTS

Il importe de savoir que la composition et la rédaction d'un mémoire, même si elles se font dans l'inspiration de la solitude, présupposent toujours l'apport précieux de gens dont l'on apprécie la belle générosité. Je voudrais d'abord remercier mes parents, Domina Côté et Michèle Beaudesne, sans qui je n'aurais tout simplement pas pu aller à l'Université. Il me faut aussi souligner la passion philosophique que mon directeur de mémoire, David Piché, a su insuffler à mes études. Sans son écoute intéressée, sa grande curiosité et ses nombreux commentaires critiques, ce mémoire ne serait pas ce qu'il est. En dernière instance, mais non la moindre, je tiens à saluer ma partenaire de crime, Fannie Gaillardetz, dont l'aide technique pour la mise en page de mon travail m'aura été aussi essentielle que sa douce amitié au quotidien.

Pour clore la flore, ce travail est dédié aux sarcasmes rieurs d'Yvon Gauthier.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	1
1. CORPORÉITÉ ET MOUVEMENT	7
1.1 Matière, forme et privation des corps terrestres.....	8
1.2 Éléments, corps mixtes et contrariété.....	11
1.3 Du mouvement sublunaire	15
1.4 Du mouvement supralunaire	17
1.5 <i>Quintum corpus</i> , luminosité et non-contrariété.....	19
1.6 Matière, forme et perfection des corps célestes	20
1.7 Aporie astrologique de la discontinuité substantielle.....	22
2. LA MOTRICITÉ CORPORELLE.....	25
2.1 L'origine motrice de la substance terrestre	25
2.2 L'origine motrice du <i>quintum corpus</i>	29
2.3 La séparation des moteurs cosmiques.....	31
2.4 Le mouvement cosmique <i>per apprehensionem</i>	32
2.5 L'énigme de l'animation astrale.....	35
2.6 Aporie astrologique de la discontinuité motrice	39
3. LE CONCEPT DE CAUSALITÉ NATURELLE	41
3.1 Cause univoque et cause équivoque.....	43
3.2 Cause particulière et cause universelle	48
3.3 Cause instrumentale et cause principale	51
3.4 Luminosité et chaleur cosmiques.....	55
3.5 Aporie astrologique de l'intention causale.....	59
4. LE FINALISME COSMOLOGIQUE	61
4.1 L'angélisme des intelligences séparées.....	62
4.2 La providence divine supra-céleste, ou comment le <i>telos</i> des anges dirige consciemment la causalité astrale	66
4.3 Le Destin naturel, ou comment le <i>telos</i> des corps célestes dirige inconsciemment le monde terrestre.....	70
4.4 Aporie astrologique de la transcendance du <i>telos</i> divin.....	75
5. LES LIMITES DU DÉTERMINISME ASTRAL	78
5.1 La contingence selon le destin et la providence divine.....	80
5.2 Le hasard selon le destin et la providence divine.....	82
5.3 Le libre-arbitre : une exception nuancée.....	85
5.4 Résolution de l'aporie astrologique	90
CONCLUSION.....	93
BIBLIOGRAPHIE	99

INTRODUCTION

Au Moyen Âge latin du treizième siècle, la question de l'astrologie, en philosophie, loin de passer inaperçue, préoccupe sérieusement la plupart des esprits les plus éminents de l'époque. Duhem l'avait très bien relevé, lui qui remarque qu'à cette époque, tous les théologiens les plus autorisés « admettent que les mouvements des astres exercent, sur les corps d'ici-bas, de multiples actions et y déterminent de nombreux changements¹ ». Ce n'est pas pour autant admettre que tous les scolastiques acceptent en bloc l'astrologie avec l'ensemble de ses ramifications particulières, loin de là, mais le fait que les corps célestes puissent bel et bien influencer les événements terrestres semble être l'une de ces « constructions » qui allaient un peu de soi.

Ce que l'on vise en particulier avec l'affirmation de Duhem, c'est ce sous-entendu philosophique, le « ce qui va de soi » propre à l'environnement savant du 13^e siècle chrétien et qui suppose implicitement une justification théorique de base pour l'édification de l'astrologie. D'emblée, un médiéviste ne doit pas s'y méprendre : justifier l'influence astrale sur le monde terrestre n'implique pas nécessairement, pour un philosophe du bas Moyen Âge latin, l'endossement d'une astrologie divinatoire à part entière. Cela, bien entendu, va un peu de soi. Le fait est que les relations de la philosophie médiévale avec une discipline telle que l'astrologie, plus que tout, ont été ambivalentes et multiformes, et d'un auteur à l'autre, le problème se déplace.

D'ailleurs, le double statut de l'astrologie médiévale porte à confusion : d'un côté, elle est un art mécanique² divinatoire qui s'enracine dans la *mathêsis*, et de

¹ Duhem, Pierre, *Le Système du Monde*, tome VIII, chapitre XIII, Paris, Hermann, 1958, p. 347

² Les *artes mechanicæ* s'opposent aux *artes liberales* en ce que les premiers font référence à un ensemble de disciplines techniques (médecine, agriculture, etc.), c'est-à-dire à un savoir-faire et donc à

l'autre, elle est une science libérale mathématique propre à l'astronomie³. Or l'importance de l'astrologie pour l'histoire de la philosophie, en tant que discours logique particulier, ne se limite certainement pas à son versant « judiciaire », c'est-à-dire la prétention pratique, dont elle a fait preuve à travers la témérité de nombreux astrologues, à émettre des prédictions plus ou moins précises concernant l'avenir d'événements terrestres. Expression d'un art mécanique, l'aspect strictement divinatoire et pronostique de l'astrologie, bien qu'il ait aussi fait couler beaucoup d'encre, n'épuise donc pas du tout, à lui seul, ce que des maîtres philosophiques de renom tels qu'Albert le Grand, Thomas d'Aquin et Roger Bacon ont pu penser des prémisses de l'astrologie dite « libérale ».

Selon Roger Bacon, comme le rappelait déjà Wedel, « even if judicial astrology were abolished altogether, enough would be left to constitute a science of immense value⁴ ». En termes clairs, même sans la divination pronostique, l'astrologie représente un discours rationnel sur le monde auquel les scolastiques semblent avoir reconnu une certaine valeur explicative. C'est qu'au treizième siècle, faut-il le rappeler, l'astrologie fait aussi et peut-être surtout appel, en premier lieu, à la philosophie de la nature des auteurs qui tentent de l'aborder et de la comprendre dans toute sa spécificité théorique et pratique. Ainsi l'astrologie semble déjà, dans sa constitution médiévale, devoir émerger d'une philosophie de la nature et non l'inverse.

une astrologie qui serait une pratique ou application mathématique, alors que les seconds signifient au Moyen Âge le *Trivium* (grammaire, dialectique et rhétorique) et le *Quadrivium* (arithmétique, musique, géométrie et astronomie). Voir Guy H. Allard et Serge Lusignan (éd.), *Les Arts mécaniques au Moyen Âge*, Cahiers d'études médiévales, n° VII, Montréal/Paris, Bellarmin/Vrin, 1982 ; Walton, S.A., *An Introduction to the Mechanical Arts in the Middle Ages*, AVISTA, University of Toronto, 2003 ; Blaich, Charles, Anne Bost, Ed Chan, and Richard Lynch. *Defining Liberal Arts Education*, Center of Inquiry in the Liberal Arts, 2004.

Quelques siècles après Bacon, nous retrouvons un certain Jean Calvin se prononcer contre l'astrologie judiciaire, envers laquelle il propose une véritable astrologie, qu'il définit comme « la connaissance de l'ordre naturel et disposition que Dieu a mises aux étoiles et planètes, pour juger de leur office, propriété et vertu, et réduire le tout à sa fin et à son usage⁵ ». Encore une fois, suivant Calvin, la seule astrologie valide ne se réalise pas dans un art pronostique, mais procède plutôt de la connaissance de l'ordre naturel des corps célestes, de leurs propriétés et de la fin divine visée par le biais du fonctionnement qu'ils exécutent.

Ceci étant dit, il ne faudrait pas pour autant, comme par principe, se cantonner à ne pas aborder la question de l'astrologie judiciaire, mais au lieu de commencer par elle, il sera beaucoup plus cohérent de la délimiter seulement après avoir exploré ce qu'elle présuppose philosophiquement et ce qui, en somme, constitue le nœud épistémologique même du problème de l'astrologie médiévale. Il importe donc avant tout de mettre au jour les principes qui sont à l'œuvre dans la construction d'une philosophie de la nature qui se porte garante de l'astrologie, à la suite de quoi la résolution de son aspect judiciaire s'opérera avec plus d'aisance. En un mot, il faut comprendre la théorie qui sous-tend le jugement de l'astrologue avant de pouvoir juger du sien propre.

Nous partirons donc de l'hypothèse qu'il est possible d'étudier la pensée d'un philosophe du 13^e siècle en fonction de ce qu'elle implique pour une astrologie qui chercherait historiquement à y trouver sa place et son sens. Thomas d'Aquin, en particulier, se prête très bien à cette enquête, à la fois parce qu'il offre un contenu

³ Voir Isidore de Séville, *Étymologies* ; Roger Bacon, *Opus Tertium*, caps. 9, 30 (Brewer, 27, 106) ; Bridges, I, 109, 242 ; Thomas d'Aquin, *Sur le jugement des astres*, p. 2

⁴ Wedel, Theodore Otto, *Astrology in the Middle Ages*, New York, Dover Publications, 2005, p. 72

pour le versant libéral *et* judiciaire de l'astrologie, et en raison de son statut de non-astrologue. Les textes sont connus pour le prouver : bien qu'il ait écrit et se soit prononcé sur l'astrologie, Thomas n'a développé ni pratiqué aucune technique astrologique. Plus précisément, notre étude tentera de démontrer dans quelle mesure, à partir de son œuvre philosophique et théologique, il est possible de circonscrire le fondement naturel de l'astrologie. De toute évidence, il n'est donc pas question ici d'assigner au Dominicain le titre d'astrologue, ce qu'il n'était pas du tout par ailleurs.

L'étude vise ainsi ce que Libera appelle la « typologie des discours justificateurs⁶ », à savoir l'étude historique des ensembles de propositions innommées parce qu'allant de soi et qui justifient, sans le dire expressément, certaines théories ou pratiques contemporaines. Le discours justificateur en est toujours un d'implication de la problématique qu'il explicite en tentant de la justifier indirectement. À cet égard, même si Thomas ne cherche pas à justifier l'astrologie avec l'édification de sa philosophie cosmologique, nous allons tenter d'examiner son potentiel de justification. Ce n'est par conséquent pas tant la philosophie thomasienne, *pour elle-même*, que notre méthode veut déchiffrer, mais bien la fondation du discours astrologique qu'elle insinue.

En ce sens, notre méthode de travail cherche à mettre en lumière, pour citer Simon, comment « deviennent possibles, rationnellement possibles, des phénomènes que nous considérons aujourd'hui comme des superstitions⁷ ». Au lieu, donc, de juger de l'astrologie médiévale du point de vue de la superstition qu'elle pouvait représenter, c'est inversement de l'imprégnation historico-philosophique de cette

⁵ Cité dans Alain Perrot, *Le visage humain de Jean Calvin*, France, Labor & Fides, 1989, p. 216.

⁶ Alain de Libera, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991, p. 249.

science, avec son bagage et sa cohérence interne propres, dont il sera ici question. Envisager l'historicité d'un objet d'étude, c'est-à-dire son ancrage conceptuel dans une histoire *autre* que la nôtre, permet du même coup d'en dégager ce que Simon nomme un « régime de plausibilité⁸ ». Dans le cadre de notre travail, ce régime de plausibilité est l'ensemble des conditions théoriques méta-astrologiques que la pratique astrologique, au Moyen Âge, présuppose pour orienter et valider ses questionnements et ses acquis.

Les nombreuses interrogations qui traverseront notre travail, tentent généralement de savoir ce que l'astrologie médiévale s'efforce de comprendre. Quelle est, au fond, sa visée philosophique première ? Pourquoi doit-elle exister, d'où tire-t-elle la nécessité de son apparition historique ? En vue de répondre à ces questions, notre recherche s'efforcera de montrer comment le discours astrologique trouve à l'intérieur du péripatétisme gréco-arabe des conditions favorables d'émergence, en particulier par la séparation des deux « grands » mondes, à savoir le monde sublunaire terrestre et le monde supralunaire astral. D'emblée posés comme substantiellement séparés depuis au moins le *De caelo* d'Aristote, ces deux mondes existent cependant, de toute évidence, dans un seul et même grand schème universel, et c'est le point de départ de l'énigme que l'astrologie doit résoudre, si elle veut se hisser au rang de discours rationnel.

« Le thème fondamental de l'astrologie étant l'idée d'une *influence des astres*, écrit Libera, il faut lui donner une certaine représentation du monde pour qu'il trouve

⁷ Gérard Simon, *Sciences et savoirs aux XVIe et XVIIe siècles*, Paris, Presses Universitaires du Septentrion, 1996, p. 23.

⁸ *Ibid.*, p. 23.

les conditions d'un fonctionnement théorique de plein exercice⁹. » Dans la foulée d'une telle suggestion, l'objectif principal de ce travail est de rechercher si, dans la philosophie de Thomas d'Aquin, il existe une représentation cosmologique du monde qui accorde à l'astrologie ainsi qu'à son idée d'influence astrale des conditions efficaces de fonctionnement théorique. Notre question de base, en somme, est la suivante : outre la divination judiciaire par les astres, existe-t-il chez Thomas un principe astrologique à l'œuvre dans sa vision gréco-arabo-chrétienne du monde ?

En vue d'y répondre, il sera nécessaire, dans un premier temps, de délimiter la nature des substances terrestre et astrale, dans un second temps de retracer l'origine motrice propre à ces deux substances, dans un troisième temps d'aborder l'usage que fait Thomas du concept de subordination causale à cet égard, dans un quatrième temps de circonscrire le rôle téléologique et providentiel des intelligences séparées pour l'organisation sublunaire et supralunaire, pour finalement aborder les limites du déterminisme astral et de l'astrologie dite judiciaire. Nous allons procéder par apories successives, c'est-à-dire que tous les thèmes du travail, chacun d'entre eux représentant une tentative d'identifier un principe astrologique dans la philosophie thomasiennne, se buteront successivement à une aporie spécifique, laquelle demandera d'élargir notre enquête pour aller se résoudre dans le chapitre suivant, et ainsi de suite.

Les textes utilisés seront principalement les œuvres les plus systématiques de Thomas, à savoir la *Summa Contra Gentiles II* et *III* (+ - 1265) et la *Summa Theologica I* (+ - 1270), toutes deux en version française¹⁰, auxquelles viendront

⁹ Alain de Libera, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991, p. 257

¹⁰ Thomas d'Aquin, *Somme théologique* tome 1, trad. Aimon-Marie Roguet, Paris, Cerf, 1984 et *Somme contre les gentils II* et *III*, trad. Cyrille Michon et Vincent Aubin, Paris, GF Flammarion, 1999.

s'ajouter des références aux *De principiis naturae* (1253) et *De mixtione elementorum* (1273)¹¹, de même qu'à certains *Opuscules*¹² (1268-1272) et autres *Questions* débattues par notre auteur¹³. De plus, certains commentaires thomasiens sur l'œuvre d'Aristote nous serviront aussi¹⁴. Pour les questions de chronologie des œuvres, nous suivons l'ouvrage de référence de Jean-Pierre Torrell¹⁵. Dans tous les cas, les deux *Sommes* feront souvent figure d'autorité en ce qu'elles mettent à notre disposition les conclusions les plus systématisées de l'auteur, même si de nombreuses nuances et précisions, au besoin, pourront être trouvées dans les autres ouvrages mentionnés.

1. CORPORÉITÉ ET MOUVEMENT

Cette première partie est consacrée à la caractérisation fonctionnelle des deux substances, terrestre et cosmique, que l'astrologie médiévale doit nécessairement poser, d'une façon ou d'une autre, comme deux vases communicants. En vue de vérifier si, chez l'Aquinate, la possibilité d'une telle communication se trouve directement impliquée par la constitution substantielle des corps sublunaires et des corps supralunaires, nous allons nous appliquer à restituer les fondements propres aux deux grands règnes corporels de la nature. C'est en ce sens que notre analyse de la corporéité se dédouble d'une prise en compte du mouvement des corps, car ainsi qu'il deviendra possible de le comprendre, ces deux catégories sont intimement liées dans la philosophie naturelle de Thomas. En un premier temps, il sera donc question de ce qui institue, à la base, l'essence de tout corps terrestre, avec mention du genre de

¹¹ Bobik, Joseph, *Aquinas on matter and form and the elements: a translation and interpretation of the De Principiis Naturae and the De Mixtione Elementorum of St. Thomas Aquinas*, Notre-Dame, University of Notre Dame Press, 1998

¹² Thomas d'Aquin, *Opuscules de Saint Thomas d'Aquin*, Tome II, *Opuscules XV*, chapitre 8, trad. Védrine, Bandel et Fournet, Paris, Librairie de Louis Vivès, 1857

¹³ Thomas d'Aquin, *L'astrologie, Les opérations cachées de la nature, Les sorts*, trad. Bruno Couillaud, Paris, Belles Lettres, 2008

¹⁴ Thomas d'Aquin, *Commentaires aux Physiques d'Aristote*, trad. Guy-François Delaporte, Paris, L'Harmattan, 2008

¹⁵ Torrell, Jean-Pierre, *Initiation à Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 2002

mouvement propre au monde sublunaire, pour qu'en un second temps, l'étude du genre de mouvement propre au monde supralunaire nous mène à la décomposition des constituants de la substance cosmique.

1.1 Matière, forme et privation des corps terrestres

Lorsque Thomas, dans son *De principiis naturae*, s'efforce de décortiquer le monde des corps physiques jusqu'en ses principes les plus élémentaires, il commence par y distinguer deux modes d'être ; le mode actuel – ce qui est (l'acte) – et le mode potentiel – ce qui peut être (la puissance)¹⁶. Le mode actuel se divise à son tour en deux types d'actualité : un premier se réfère au fait *substantiel* d'être quelque chose, qui explique que cet homme-ci est en lui-même en acte, alors que le second traduit le fait purement *accidentel*, pour un homme, d'être par exemple blanc ou noir de peau¹⁷.

Or pour l'actualité terrestre de toute existence substantielle comme de toute existence accidentelle, écrit Thomas, « there is something in potency¹⁸ », en ceci que l'acte suppose toujours un substrat passif dont l'essor formel représente sa réalisation propre. Donc en puissance à l'égard de l'existence substantielle d'un individu actualisé, nous avons la matière première (*materia prima*) à partir de laquelle la substance émerge, de même qu'en puissance envers l'existence accidentelle d'un accident en acte, nous retrouvons le sujet (*subiectum*) dans lequel cet accident arrive¹⁹. Le *subiectum* n'obtient pas son existence de ce qui se passe accidentellement en lui, puisqu'il existe déjà par lui-même outre ses accidents (aussi nombreux soient-

¹⁶ Thomas d'Aquin, *De principiis naturae*, chapitre 1, alinéa 1, trad. Bobik, University of Notre Dame Press, 1998, p. 2

¹⁷ *Ibid.*, alinéa 2, p. 4

¹⁸ *Ibid.*, p. 4

¹⁹ Dans le *De principiis naturae*, chapitre 1, alinéa 2, p. 4, Thomas écrit au sujet des deux potentialités : « But they differ in this : the matter which is in potency to substantial existence is the matter *out of which*; and that which is in potency to accidental existence is called the matter *in which*. »

ils), mais la *materia prima* ne devient existante qu'en vertu de ce qui émerge substantiellement d'elle. Dans les deux cas cependant, la pure potentialité du principe matériel des corps physiques devient l'indice d'une imperfection de la matière en soi.

Cette impression est accentuée par la prise en compte de ce qui agit, lorsque la matière première émerge substantiellement à partir d'elle-même. Comme les deux potentialités matérielles ne suffisent pas pour expliquer ce mouvement formateur, Thomas admet aussitôt que c'est la forme qui suscite, à partir de la matière première terrestre et du sujet d'une part, l'actualisation de l'existence substantielle et de l'existence accidentelle d'autre part. Il en tire aussitôt deux notions physiques fondamentales qui sont celles de forme substantielle et de forme accidentelle²⁰. Pour faire court, les modes d'activité de ces deux formes sont la génération et la corruption. Alors que la génération et la corruption *substantielles* sont respectivement la venue à l'être et la désintégration d'un individu réalisé et spécifié de matière et de forme, la « génération²¹ » et la corruption *accidentelles* sont la venue à l'être et la dissolution d'un accident de cet individu réalisé et spécifié de matière et de forme.

And although generation is a kind of change from non-existence to existence, and corruption conversely from existence to non-existence, generation does not take place from just any kind of non being, but from the non being which is being in potency²².

La génération, qui de l'inexistence mène une substance ou un accident à son existence propre, ne peut pas provenir de n'importe quel « non-être », écrit Thomas, mais plus précisément d'un non-être susceptible de substance ou d'accident, c'est-à-dire le non-être compris comme être en puissance de telle ou telle chose, substantielle ou accidentelle. La génération substantielle nous intéresse particulièrement dans la

²⁰ *Ibid.*, p. 8

²¹ Au sens d'altération (qualité), d'augmentation (quantité), etc.

mesure où elle désigne l'origine physique de la chose terrestre, que le *subiectum* et ses accidents supposent déjà et dont ils dépendent. De fait, l'être en puissance de la substance, ce à partir de quoi toute substance émerge pour y retourner une fois corrompue, correspond à la matière première, qui est à cet égard le principe *per se* des corps, fondement terrestre de ce que rien ne se fait matériellement à partir de rien.

Mais Thomas considère aussi, en plus de l'être en puissance, le non-être en acte, qu'il associe à la privation et qui désigne, en général, l'état d'appétit perpétuel de la matière première à l'égard de toute forme substantielle terrestre²³. En particulier cependant, la privation est surtout le principe *per accidens* de ce que telle forme substantielle prenne racine dans un non-être matériel non seulement dépourvu de cette forme, mais déterminé, dans sa privation même, à tendre vers cette forme²⁴. Autrement dit, en ce que la privation à l'égard d'une forme accompagne toujours la matière qui lui est en puissance, le fait d'être privé de (non-être en acte) circonscrit pour ainsi dire la convenance réciproque qui lie telle propriété d'être matériel à telle forme appropriée.

Comme on vient de le constater, si ne sont pris en compte que les trois principes fondamentaux des corps physiques (i.e. matière, forme et privation), alors la potentialité de la matière à l'égard de toute forme substantielle, avec le non-être en acte qu'est la privation, représentent expressément, pour Thomas, un versant fondamental de la substantialité des corps. Dans son incomplétude ontologique, il semble que la matière première puisse, via ses déterminations privatives, participer à

²² Thomas d'Aquin, *De principiis naturae*, chapitre 1, alinéa 5, p. 9

²³ *Ibid.*, alinéa 6, p. 10

²⁴ Toujours dans le *De principiis naturae*, chapitre 1, alinéa 8, p. 20, Thomas donne l'exemple suivant : « [...] fire, for example, does not come to be from just any non-fire, but from the sort of non-fire in which the form of fire is meant by nature to come to be – this is why it is said that privation is a principle. »

la réalisation concrète de toute substance terrestre. Néanmoins, où doit-on chercher comment, à partir de la matière indéterminée quoique privativement déterminable, l'on peut passer à une formation matérielle des individus physiques ? En d'autres termes, qu'est-ce qui fait le pont entre la pure potentialité matérielle et la variété actuelle des corps terrestres ?

1.2 Éléments, corps mixtes et contrariété

Avant de s'interroger sur les éléments en tant que tels, il faut toujours garder à l'esprit, suite aux éclaircissements précédents, que pour Thomas, « l'intention de tout ce qui existe en puissance doit être de tendre vers l'acte par son mouvement²⁵ », acte qui est celui de la forme, laquelle intègre à la matière un mouvement de formation substantielle. Or cette « intention » de la matière, dans son sens le plus corporellement originel, « est d'abord en puissance de la forme de l'élément²⁶ ». Autrement dit, la matière première est d'abord l'être en puissance des éléments, tout comme elle est, par le fait même, leur non-être en acte²⁷. L'étude de la nature des éléments et du mode de constitution des corps mixtes nous intéressent donc ici, puisqu'en ciblant le mode d'être concret des corps terrestres, nous pourrions mieux envisager la substance terrestre *en général*.

Tout d'abord, la théorie élémentaire de Thomas est tributaire d'une conception aristotélicienne des corps primitifs, qui admet les éléments au nombre de quatre (terre, feu, air et eau), chacun avec ses qualités propres (chaud/froid, humide/sec, etc.). Mais l'élément en lui-même, quel est-il ? « Element, écrit Thomas dans le *De Principiis*, is said properly only of those causes out of which the

²⁵ Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, III, chapitre 22, alinéa 7, trad. Cyrille Michon, Paris, GF Flammarion, 1999, p. 102

²⁶ *Ibid.*, p. 102

composition of a thing arises, and which are properly material²⁸. » L'ensemble des corps physiques qu'il est donné de pouvoir observer, sont pour ainsi dire primitivement décomposables en des unités fondamentales représentant le plus simple degré possible de la substantialité corporelle. Nous pouvons, dans ce cas, parler de corps simples, parce qu'avec les éléments, il ne s'agit plus seulement ou de matière première ou de privation, mais bien de substances déterminées à part entières, c'est-à-dire déjà constituées de matière et de forme.

En quoi donc les corps simples sont-ils différents des corps mixtes qu'ils composent, si dans les deux cas se présente un hylémorphisme de la substance ? Thomas propose que les éléments, contrairement aux corps mixtes dont ils forment la composition, soient en soi indécomposables et selon deux points de vue. Premièrement, en formant les corps mixtes, les éléments ne sont pas « totally corrupted by generation²⁹ », c'est-à-dire qu'ils doivent persister quantitativement d'une certaine façon, sans quoi ils cesseraient d'être des éléments à proprement parler. Les éléments sont donc indécomposables selon leur substance élémentaire même. Deuxièmement, les éléments ne peuvent pas être décomposés, non pas tant en termes de quantité divisible qu'eu égard à leur espèce formelle, en ceci qu'en divisant de l'eau, par exemple, l'on ne retrouvera pas plusieurs parties de celle-ci sous plusieurs espèces différentes³⁰. L'eau divisée restant de l'eau, un scolastique détient la preuve que les éléments sont aussi formellement indécomposables.

Or le problème qui surgit immédiatement, si l'on veut encore davantage circonscrire le mode d'existence des éléments, est celui, pendant la formation et

²⁷ À leur tour, les éléments sont en puissance des corps mixtes et ceux-ci, en ordre fonctionnellement croissant, des âmes végétative, sensitive et intellectuelle.

²⁸ Thomas d'Aquin, *De Principiis Naturae*, chapitre 1, alinéa 6, p. 47

l'existence des corps mixtes, de la fusion (ou mixtion) interindividuelle des formes substantielles élémentaires entre elles. Ce problème est central au *De Mixtione Elementorum* de Thomas. En effet, aucune substance terrestre n'est *dans les faits* composée de feu en acte, d'eau en acte, d'air en acte et de terre en acte, bien que les formes de ces quatre éléments participent nécessairement de la corporéité substantielle de tous les corps mixtes. Il apparaît donc à Thomas qu'il faille se demander selon quel mode les éléments fondent la substantialité des corps, en s'y fusionnant au point de ne plus être eux-mêmes substantiellement identifiables, selon leurs modalités habituelles.

La voie qu'envisage Thomas, « both safeguards a true mixing, and insures, as well, that the elements are not totally corrupted, but remain in some way in the mixed body³¹ ». Les qualités actives et passives des éléments, qui sont parfois contraires entre elles (chaud versus froid, sec versus humide, etc.), s'étalent pour ainsi dire en degrés progressifs d'une extrémité contraire à l'autre, du plus vers le moins et *vice versa*. Thomas affirme qu'une fois placées ensemble et confrontées à leur contrariété constitutive, les qualités contraires des éléments trouvent une qualité médiane (*quaedam qualitas*) à partir de laquelle elles peuvent s'entendre mutuellement par altération réciproque³². Il donne à cet égard l'exemple du pâle, qualité médiane où vont s'affronter, par le biais d'une altération commune, et le noir et le blanc.

Cette qualité médiane, qui unifie pour ainsi dire toutes les différences qualitatives des éléments, est unique à chaque substance, sachant qu'elle se définit

²⁹ *Ibid.*, p. 48

³⁰ *Ibid.*, p. 48 : « An element is indivisible into parts which are diverse according to species [...] ».

³¹ *Ibid.*, p. 120

³² *Ibid.*, p. 121

comme « the proper disposition to the form of a mixed body³³ », et que chaque corps mixte nécessite son propre type de disposition corporelle. La multiplicité des formes substantielles appelle donc une diversité de dispositions corporelles disponibles, que Thomas fonde dans les différentes variations médianes entre les extrémités qualitatives contraires des éléments. En fait, la *quaedam qualitas* est au corps mixte ce que la qualité simple est à la forme d'un élément. Or même si les qualités des éléments ne sont pas les éléments substantiels en tant que tels, Thomas précise qu'elles agissent néanmoins « by their power³⁴ », et c'est en ce sens dérivé seulement que l'on peut envisager comment les formes substantielles des éléments persistent non pas *actuellement* dans les corps mixtes, mais *virtuellement*, à savoir par l'altération de leurs pouvoirs qualitatifs médians³⁵.

La solution thomasienne au problème de la fusion des éléments fait appel, après la potentialité et la privation primitives de la matière première, à une altération fonctionnelle momentanée des qualités élémentaires, elle-même rendue nécessaire par la contrariété mutuelle qui oppose entre eux les éléments. Avant et après la mixtion, les éléments reprennent leurs formes substantielles et leurs qualités propres, mais chaque fois qu'ils forment un corps, ils s'altèrent nécessairement jusqu'à trouver le juste milieu de ce qu'ils sont par rapport à ce qu'ils doivent former substantiellement. Or la potentialité, la privation, la contrariété et l'altération, propres aux substances terrestres corruptibles, appellent un certain type de mouvement qui participe en quelque sorte de la spécificité de ces catégories matérielles.

³³ *Ibid.*, p. 121

³⁴ *Ibid.*, p. 122

³⁵ *Ibid.*, p. 122, alinéas 17 et 18.

1.3 Du mouvement sublunaire

Dans l'esprit de Thomas, ce que nous venons de développer au sujet de la substance terrestre a de lourdes conséquences, du point de vue de sa philosophie naturelle, sur le genre de mouvement auquel les corps sublunaires s'adonnent. L'argumentation de l'Aquinate cherche d'ailleurs souvent à contraster les mouvements droit et circulaire parce qu'ils ne sont pas selon la même *ratio*, c'est-à-dire qu'ils ne partagent pas une « nature » ou une « raison d'être » commune. Complémentairement au fait que la substance terrestre souffre de matière première, de privation, d'altérabilité et de contrariété, le mouvement droit qu'elle pratique au naturel, est en premier lieu l'indice « d'un corps qui ne possède pas encore l'achèvement de son espèce³⁶ ». En effet, il faut préciser que l'achèvement de l'espèce, dans le monde sublunaire, ne dépend jamais que d'un individu singulier mais de tous les individus qui forment ensemble leur espèce, de sorte que chaque individu pris isolément n'est qu'une réalisation partielle du plein potentiel de son espèce. De plus, ajoutons aussitôt que la substance terrestre, pour Thomas, n'est pas imparfaite en ce sens qu'elle ne posséderait pas la forme de son espèce, ce qu'en fait elle possède véritablement, mais il ajoute qu'elle ne « possède pas l'achèvement ultime, qui est consécutif à la fin, laquelle est le lieu qui convient et qui conserve³⁷ ». En tant que telle, la substance terrestre se trouve donc marquée par un mouvement constamment incomplet, qui va et qui vient, telle l'image sensible de son inachèvement spécifique.

³⁶ Thomas d'Aquin, *Commentarium in librum de caelo et mundo*, leçon 4, n. 3, édition Marietti, trad. David Piché, 2009

³⁷ *Ibid.*

Le mouvement droit, en second lieu, appartient au corps « qui existe à l'extérieur de son lieu propre³⁸ ». Ainsi que nous venons de le démontrer, le mouvement droit implique la possibilité spatiale d'une distance entre la substance terrestre et son lieu naturel. De fait, le raisonnement de Thomas suppose donc qu'une substance qui serait parfaite du point de vue local, ne sortirait jamais de son lieu naturel par lequel elle conserve justement la perfection de son existence. D'où la nécessité, pour une substance qui se déplace par mouvements droits, de ne pas exister exclusivement à l'intérieur des bornes de son lieu propre, et par conséquent d'échapper à la perfection de sa nature spécifique. En somme, le mouvement droit est le propre d'une substance en devenir, c'est-à-dire une substance qui n'est pas figée dans son achèvement, mais qui devient localement ceci ou cela³⁹.

Il est bon de le préciser, l'inachèvement dont souffre la substance terrestre, tant dans sa constitution substantielle que dans l'exercice de ses mouvements, est un signe et une preuve de plus de sa corruptibilité. De toute évidence, comment une substance pourrait-elle ne pas être corruptible, si même ses mouvements lui permettent de quitter le seul lieu de son incorruptibilité ? Ainsi déjà au niveau sublunaire, mouvement et substance sont à l'unisson et s'impliquent réciproquement dans la philosophie naturelle de Thomas. Afin de préparer la suite de notre enquête, une phrase thomasienne nous livre ici le sens de sa pensée sous la forme d'un slogan philosophique aussi bien efficace que typique de son approche de la nature : « la diversité du mouvement est le signe de la diversité de la matière⁴⁰ ». C'est le propos

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*, Thomas écrit : « [...] certains mouvements appartiennent aux corps en tant qu'ils sont en devenir, tandis que le <mouvement> circulaire <appartient aux corps> en tant qu'ils sont dans l'être achevé. »

⁴⁰ Thomas d'Aquin, *Commentarium in libros Sententiarum Petri Lombardi*, 12, 1, édition Marietti, trad. David Piché, 2009 : « La diversité du mouvement est le signe de la diversité de la matière. »

idéal pour ouvrir notre discussion sur le mouvement et la substance spécifiquement supralunaires.

1.4 Du mouvement supralunaire

Depuis au moins l'Antiquité, les mouvements célestes, par leur régularité, ont inspiré l'admiration et la curiosité des philosophes. Déjà Aristote, dans son *De Caelo*⁴¹, par exemple, argumente pour démontrer qu'en plus des mouvements rectilignes simples propres aux quatre éléments terrestres⁴², il existe au ciel un *autre* type de mouvement, circulaire celui-là, qui nécessite l'admission d'un *autre* type « de corps simple déterminé⁴³ ». L'un des arguments d'Aristote va comme suit. Après avoir admis qu'une chose unique a un contraire unique, il précise que le mouvement naturel étant contraire au mouvement non-naturel, et le mouvement naturel en cercle étant non-naturel aux quatre éléments terrestres, celui-ci doit leur être en quelque sorte contraire. Or chaque élément ne peut avoir qu'un seul mouvement contraire, à savoir le mouvement rectiligne opposé au sien propre ; donc, si un des éléments terrestres se mouvait en cercle, ce mouvement contre-nature lui ferait violence, ce qui est impossible étant donné la parfaite régularité cosmique⁴⁴. Conclusion d'Aristote : il doit exister un élément pour lequel le mouvement circulaire est naturel, ce qui nous mène à une phrase du *De Caelo* qui trouvera dans la cosmologie de Thomas une forte résonance :

Si, dès lors, il n'est pas possible qu'il existe un contraire à ce corps du fait qu'il n'y a aucun mouvement contraire à la translation en cercle, il paraît juste que la nature ait soustrait aux contraires ce qui doit

⁴¹ Aristote, *Traité du Ciel*, Livre 1, chapitre 2, trad. Pierre Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 2004, p. 75-81

⁴² *Ibid.*, p. 75 : « [...] le transport rectiligne [est] celui qui a lieu vers le haut ou vers le bas. J'appelle vers le haut le transport qui part du centre, et vers le bas celui qui va vers le centre. »

⁴³ *Ibid.*, p. 77

⁴⁴ *Ibid.*, p. 77-78

être ingénérable et incorruptible, car c'est dans le domaine des contraires que se produisent la génération et la corruption⁴⁵.

Disciple expressément avoué d'Aristote sur ce point précis, Thomas déduit en effet du mouvement circulaire astral que les corps cosmiques doivent être d'une nature différente des corps terrestres. Pour ne citer qu'une occurrence parmi d'autres⁴⁶, « le corps céleste, écrit-il dans la *Somme théologique*, est doué d'un mouvement naturel différent du mouvement naturel des éléments ; il s'ensuit donc que sa nature est autre que celle des quatre éléments⁴⁷ ». D'une nature « autre », certes, mais précisément en quel sens ? L'Aquinate admet aussitôt qu'en l'absence de possibilité d'un mouvement contraire à la circularité, « le corps céleste est pareillement sans contrariété⁴⁸ », ce à quoi il ajoute que parce que la génération et la corruption découlent nécessairement de la contrariété, « le corps céleste est incorruptible⁴⁹ ». En un seul paragraphe, le docteur angélique vient déjà d'en révéler beaucoup.

En somme, l'absence de contrariété dans les mouvements célestes ayant laissé deviner la non-contrariété substantielle des corps supralunaires, il en ressort d'emblée que ceux-ci agissent au-delà du domaine de la corruptibilité et de l'altérabilité. Pour le dire en un mot, par la perfection circulaire de leurs mouvements, les corps célestes procèdent de caractéristiques substantielles qui échappent radicalement aux vicissitudes typiques du monde sublunaire. Leur mouvement local révèle à Thomas un degré d'organisation de même qu'un mode d'être apparemment supérieurs et qui

⁴⁵ *Ibid.*, p. 87

⁴⁶ Pour un autre exemple, voir Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils II*, alinéa 3, trad. Cyrille Michon, Paris, GF Flammarion, 1999, p. 186 : « [...] puisque le ciel n'est pas composé à partir des éléments, ni n'est de la nature des éléments, *ce que montre son mouvement*, différent des mouvements de chacun des éléments. »

⁴⁷ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, question 66, article 2, Paris, Cerf, 1984, p. 611

⁴⁸ *Ibid.*, p. 611

obligent, par le fait même, que nous leur accordions un cinquième élément. Selon les textes, nous tenterons d'abord de mieux cerner la nature phénoménale de ce cinquième élément.

1.5 *Quintum corpus*, luminosité et non-contrariété

Lorsque, dans la *Somme théologique*, l'Aquinat pose la question de savoir si, tel que l'enseigne la Bible, le firmament fut créé ou non au deuxième jour de la Création, le problème se transforme, entre autres, en un problème de physique céleste, si bien qu'il y expose les opinions d'Empédocle⁵⁰, pour qui le ciel serait aussi composé des éléments terrestres, et de Platon, qui croit plutôt que le firmament possède, bien qu'analogue au feu, son propre élément. Sans trancher, Thomas ajoute que « d'autres avancèrent que le ciel n'était pas de la nature des quatre éléments, mais qu'il était un *quintum corpus* distinct de ceux-ci⁵¹ ». On reconnaît la théorie du *De Caelo*⁵², mais aussi la prise en compte, via l'étude de la nature du ciel, du concept d'un second genre de corporéité substantielle, sur lequel nous reviendrons bientôt plus en profondeur.

Pour le moment, il est nécessaire de caractériser phénoménalement les corps célestes pour y relever tout de suite une particularité significative. Toujours dans la *Somme théologique*, Thomas nous apprend que « le ciel désigne un certain corps de haute altitude, lumineux en acte ou en puissance, et incorruptible par nature⁵³ ». Que le ciel soit de haute altitude par rapport à la surface terrestre, cela paraît banal, mais la prise en compte du phénomène de la luminosité astrale, que Thomas semble supposer

⁴⁹ *Ibid.*, p. 611

⁵⁰ Cité par Aristote, *De la génération et de la corruption*, livre I, 1, 315a, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1989, p. 7

⁵¹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, question 66, article 2, p. 620

⁵² Aristote, *Traité du Ciel*, p. 75-81

⁵³ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, question 66, article 4, p. 624

faire partie intégrante du cinquième corps simple, en révèle davantage sur la substance cosmique. En effet, bien qu'un seul corps céleste, le soleil, soit la source ultime de la lumière physique, tous les autres en offrent néanmoins une réflexion. Si l'on suit le texte, les corps célestes possèdent donc par soi ou bien l'aptitude d'actuellement émettre de la lumière, ou bien la capacité de la refléter à travers ce qu'ils sont.

C'est en ce sens que le cinquième élément présente cette singularité de fonctionner conjointement avec la lumière. Tout comme les éléments terrestres obéissent, dans leurs comportements contraires, à certaines qualités précises (chaud, pesant, etc.), l'élément supralunaire, pour ainsi dire en son sein, n'a pour seule qualité sensible que la luminosité rendue apparente par son fonctionnement naturel propre. Nous verrons plus loin le rôle fondamental de la lumière céleste ; il suffit ici de noter l'absence d'une autre qualité sensible, chez les corps célestes, qui serait contraire à la lumière. À présent, nous devons nous demander, avec Thomas, si à l'image des éléments terrestres, l'élément astral est aussi composé de matière et de forme, et dans quelle mesure cette composition hylémorphique laisse ou non transparaître en lui certaines traces de potentialité.

1.6 Matière, forme et perfection des corps célestes

Nous avons vu que le mouvement circulaire impliquait un élément qui lui soit propre et que cet élément avait pour unique qualité sensible une certaine luminosité. Cela ne nous révèle rien, chemin faisant, sur l'hylémorphisme des corps célestes. D'emblée, la corporéité de la substance astrale va pourtant de soi pour Thomas, « car il est évident qu'ils [les corps célestes] existent de fait, autrement ils ne pourraient pas être soumis au mouvement, ou accessibles aux sens, et devenir le principe d'action

d'aucune chose⁵⁴. » Bien qu'elle soit ainsi matérielle de fait, la substance astrale, par soi sans contrariété, ne peut pas provenir, à proprement parler, d'une *prima materia*, « puisque tout ce qui est fait à partir d'une matière préexistante doit être fait à partir d'un contraire⁵⁵ ». Tout en admettant sa corporéité, d'une part, sans pour autant prendre en compte l'équivalent cosmique de la matière première terrestre, d'autre part, peut-on réellement aborder la cohérence interne du cinquième élément ?

De fait, c'est là tout le problème auquel est confronté Thomas : l'absence de contrariété substantielle des corps célestes, « prouvée » par leur mouvement local et « confirmée » par leur seule qualité sensible, empêche de se référer à la potentialité pure de la matière terrestre. Pour commencer, admettons donc avec lui que « toutes les substances n'ont pas le même mode d'être, car les substances qui sont parfaites, n'ont rien en elles qui soit seulement à l'état de puissance⁵⁶ ». En fait, Thomas propose de trouver la réponse à cette énigme dans le mode hylémorphique d'intégration de la matière astrale eu égard à sa forme. Si les corps célestes sont sans contrariété, c'est aussi que tout en étant chacun une substance corporelle, ils évitent en eux-mêmes tout état de puissance à l'égard de ce qu'ils pourraient devenir d'autre.

Le mot est lancé : les corps célestes ne sont, même virtuellement, en puissance d'aucune autre chose que de ce qu'ils sont en acte. La raison n'est ni à trouver ou seulement dans la matière astrale, ou seulement dans la forme astrale, mais bien dans le mode particulier de fusion hylémorphique qui est propre au cinquième élément. Dans les corps célestes, écrit Thomas, « cette forme perfectionne si bien cette matière

⁵⁴ Thomas d'Aquin, *Opuscules de Saint Thomas d'Aquin*, Tome II, *Opuscules XV*, chapitre 8, trad. Védérine, Bandel et Fournet, Paris, Librairie de Louis Vivès, 1857, p. 185

⁵⁵ Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, II, chapitre 43, alinéa 2, p. 186

⁵⁶ Thomas d'Aquin, *Opuscules de Saint Thomas d'Aquin*, Tome II, *Opuscules XV*, chapitre 8, p. 185

que d'aucune façon il ne demeure en elle de puissance à l'existence substantielle⁵⁷ ». Autrement dit, chaque corps céleste étant composé de la réalisation exhaustive de sa matière par sa forme, l'individuation spécifique du *quintum corpus* qui en résulte est dans tous les cas si complète que Thomas doit admettre que « la matière des corps célestes est soumise à une forme, et n'est pas en puissance pour une autre forme⁵⁸ ». C'est en ce sens que la perfection des corps célestes réside précisément dans la supériorité fonctionnelle de leur hylémorphisme.

Cette solution mène d'ailleurs Thomas à postuler qu'il n'existe, pour chaque espèce astrale, qu'un seul individu qui réalise toute la nature de sa propre espèce, de sorte que par exemple, le soleil est le seul soleil, Mars la seule planète Mars, etc. Cela s'explique du fait que « dans un seul individu [céleste] se trouve parfaitement réalisé le pouvoir de l'espèce pour accomplir dans l'univers ce à quoi cette espèce était ordonnée⁵⁹ ». À l'inverse des espèces terrestres qui se réalisent dans la multiplicité parce qu'aucun individu sublunaire ne pourrait, à lui seul, représenter son espèce à la perfection, chaque corps céleste actualise, par la nature de ce qui le compose et par un mode supérieur d'intégration hylémorphique, absolument tout ce que son espèce peut potentiellement contenir. Pour conclure, nous devons souligner le fait que, selon Thomas, la matière astrale n'a plus jamais été, après la Création, en puissance à l'égard d'une forme autre que celles qui la façonnent encore aujourd'hui.

1.7 Aporie astrologique de la discontinuité substantielle

Si nous voulons bien envisager le problème fondationnel de base auquel l'astrologie médiévale fait face, déjà l'analyse qui précède nous en apprend beaucoup.

⁵⁷ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, question 66, article 2, p. 612

⁵⁸ Thomas d'Aquin, *Opuscules de Saint Thomas d'Aquin*, Tome II, *Opuscules XV*, chapitre 8, p. 185

⁵⁹ Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, II, chapitre 93, alinéa 6, p. 392

En effet, du point de vue d'une analyse physique de la spécificité de leurs compositions hylémorphiques respectives et après examen de leurs mouvements substantiels propres, nous pouvons maintenant nous rendre compte que d'entrée de jeu, il n'y a selon Thomas aucune « continuité substantielle » du ciel à la Terre. Il ne va pas du tout de soi, comme le prétend l'astrologie, de démontrer substantiellement l'agencement naturel d'influences auquel ces deux domaines corporels de l'être sont supposés appartenir.

Nous venons en effet de mettre au jour combien la pure potentialité de la matière première, la puissance déterminée de la privation, la contrariété des qualités élémentaires et l'altération qualitative réciproque de la mixtion mènent à un genre fondamentalement imparfait de substance corporelle corruptible et de mouvements rectilignes. En sens inverse, notre étude a aussi montré qu'à partir de la circularité sans contrariété du mouvement des corps célestes, nous en arrivons à l'absence de contrariété du *quintum corpus* et de sa seule qualité lumineuse, en plus de révéler une substance corporelle inaltérable, dépourvue de potentialité substantielle⁶⁰ et incorruptible. Même si, de fait, les deux substances participent également de la corporéité, les différences qui les séparent semblent radicales et définitives.

De prime abord, il apparaît que devant pareille dissonance, la question astrologique prenne tout son sens : comment la Terre, incluant tout ce qui l'habite, peut-elle subsister, en harmonie avec elle-même, au cœur d'un cosmos aussi substantiellement différent de ce qu'elle couve ? C'est la question astrologique par excellence, en ce qu'elle vise nul autre que le principe régulateur responsable de

⁶⁰ La seule potentialité des corps célestes est purement locale, en ceci que leurs mouvements sont constamment *en puissance* du prochain lieu à parcourir le long de leurs courses circulaires. Cette

l'ordre naturel qui, en dépit de l'hétérogénéité substantielle que nous venons d'exposer, permet un passage des corps célestes jusqu'aux corps terrestres.

Le principe astrologique que nous recherchons, introuvable dans les substances elles-mêmes, devrait donc représenter ce qui relie fonctionnellement le Ciel à la Terre. Or Thomas, dans un texte qu'il consacre exclusivement à la pratique astrologique, nous montre en partie où aller chercher cette liaison ciel-Terre, lorsqu'il écrit que « la vertu [*virtus*] des corps célestes s'étend jusqu'à la motion des corps inférieurs⁶¹ ». Il y a donc, selon lui, bel et bien un passage descendant d'influences de la substance céleste à la substance terrestre, lequel semble affecter, d'une certaine manière, le mouvement rectiligne des corps sublunaires, aussi imparfait soit-il.

Bien que présentée sous un nouveau jour, notre question s'en trouve néanmoins seulement déplacée. En effet, il faut maintenant se demander : qu'est-ce qu'est la « vertu » des corps célestes, et, par-delà la différence substantielle radicale, comment l'étendent-ils jusqu'à la motion des substances terrestres ? Ce dont il a été question jusqu'ici ne suffit plus, ni pour identifier la nature de la vertu qu'émettent les corps célestes, ni pour expliciter son mode d'activité astrologique. Or peut-on sérieusement démontrer en quel sens la vertu des corps célestes affecte la mobilité des corps terrestres, sans passer par l'origine motrice du mouvement de chaque substance, mouvement qui, tel qu'on l'a vu, participe justement de leur irréductibilité ? C'est pourquoi nous allons, au prochain chapitre, prendre en compte les moteurs propres aux deux substances.

potentialité, cependant, ne brime pas la perfection du mouvement cosmique, puisque sa circularité garantit le passage constant et répétitif du corps céleste aux mêmes endroits physiques.

⁶¹ Thomas d'Aquin, *Sur les jugements des astres*, trad. Bruno Couillaud, Paris, Les Belles Lettres, 2008, p. 1

2. LA MOTRICITÉ CORPORELLE

Dans le but de vérifier si et dans quelle mesure les deux substances s'agencent réciproquement par le biais d'une *virtus* descendante des corps célestes, il semble inévitable à présent de retracer en particulier l'origine motrice des mouvements substantiels terrestres et cosmiques. En effet, si le principe astrologique auquel Thomas semble souscrire procède bel et bien d'une vertu astrale qui affecte les mouvements des substances sublunaires, alors l'hypothèse voulant que ce soit le comportement naturel des moteurs cosmiques que nous devons investiguer paraît sinon inévitable, du moins parfaitement envisageable selon la cohérence interne de notre enquête.

Avant d'y procéder, il va de soi, en un premier temps, de se pencher sommairement sur la nature et le fonctionnement de la motricité terrestre dans la philosophie naturelle de l'Aquinate. Nous étudierons ensuite le corollaire supralunaire au type sublunaire de moteur pour enfin déterminer si l'horizon de l'astrologie médiévale peut se déployer, dans l'entièreté de ses prétentions, via une certaine conceptualité de la motricité corporelle. Dans tous les cas, l'objectif de ce chapitre reste de rechercher un lieu théorique susceptible de justifier une explication du monde sensible par laquelle l'astrologie puisse se constituer en tant que discours rationnel.

2. 1 L'origine motrice de la substance terrestre

Encore une fois en continuité avec Aristote⁶², Thomas propose une conceptualisation de la motricité physique qui requiert l'admission de la notion de moteur ou d'origine motrice extrinsèque. Ayant accepté le principe aristotélicien

⁶² Aristote, *Physique*, trad. Pellegrin, livre VIII, 254b-256a-b, Paris, GF Flammarion, 1999, p. 400-407

selon lequel « tout ce qui est en mouvement est nécessairement mû par autre chose⁶³ », les corps terrestres, écrit Thomas, « sont mus par leur géniteur, et par ce qui écarte l'obstacle (*removens prohibens*) : en eux, en effet, il n'est pas possible que la forme soit moteur et la matière mue, puisque rien n'est mû sinon un corps⁶⁴. » Certes, il convient tout de suite de rappeler que pour l'Aquinate, ce n'est jamais la forme substantielle en tant que telle qui meut la matière à laquelle elle est liée, car seul le composé de matière et de forme agit et se meut. Cela n'explique pas encore, cependant, comment le géniteur d'un corps naturel peut réellement le mouvoir sans pour autant être ce qu'il meut.

Lorsque notre auteur écrit que le composé est mû par son géniteur, par quel moyen lie-t-il la mobilité d'un corps terrestre à son géniteur moteur ? Qu'il soit question du mouvement local, du mouvement de croissance ou du mouvement d'altération de la substance sublunaire, les corps terrestres naturels se meuvent, écrit Thomas, en fonction d'un « principe intrinsèque de mouvement et d'arrêt⁶⁵ ». Ce principe, nous le retrouvons imprimé dans la forme substantielle en tant qu'elle fonde la spécificité naturelle des corps. Or afin de ne pas compromettre le fait, avoué par Thomas, que ce n'est pas seulement la forme qui meut le corps terrestre qu'elle constitue, il nous faut maintenant comprendre le transfert de la capacité au mouvement, à partir du géniteur jusqu'à la motion des corps.

Pour commencer, Thomas admet premièrement qu'« à <ce> qui meut, convient un principe actif de mouvement⁶⁶ », c'est-à-dire que le géniteur possède en propre le principe actif de mouvement, à savoir la forme, qu'il transmet à ce qu'il

⁶³ Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils*, III, 23, alinéa 3, p. 104

⁶⁴ *Ibid.*, alinéa 4, p. 105

engendre, et deuxièmement qu'« à <ce> qui est mû convient la matière, comme principe passif⁶⁷ », au sens où la réception, par le corps mobile, du genre de motion propre à son géniteur se fait par le biais d'un principe passif qui lui est propre. Qu'est-ce que le géniteur engendre avec l'œuvre de sa production, pour que celle-ci en acquière le même genre de mouvement ? Il engendre ce qui lie son engendrement à sa propre espèce, c'est-à-dire la forme substantielle. Or « comme tous les accidents, écrit l'Aquinat, le lieu et la mobilité spatiale sont des conséquences de la forme substantielle⁶⁸ ». Soit, mais en quel sens ? En un mot, avec la forme substantielle, transmise du géniteur à sa production naturelle, vient tout un éventail de particularités physiques qui déterminent, par le fait même, les particularités mobiles de la substance terrestre.

Pour en clarifier les implications, prenons un exemple que donne Thomas, quand il affirme que « c'est par sa légèreté intrinsèque que le feu s'élève, de sorte qu'on ne peut dissocier le corps mû vers le haut, du corps léger, mais il s'agit à chaque fois d'un même être⁶⁹ ». Concrètement, la légèreté intrinsèque du feu, indissociable du mouvement ascendant auquel elle le mène, lui vient de la spécificité de sa forme substantielle, tout comme sa forme substantielle lui vient d'un autre feu, son géniteur, qui la lui a pour ainsi dire léguée. Nous commençons donc à mieux entrevoir pourquoi la forme substantielle de telle substance terrestre n'est pas son propre moteur à proprement parler, bien qu'elle soit aussi, sous certains angles, en lien direct avec son type de mobilité. Dans ce cas, il devient essentiel de mettre en

⁶⁵ Thomas d'Aquin, *Commentaires aux Physiques d'Aristote*, trad. Guy-François Delaporte, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 119

⁶⁶ *Ibid.*, p. 120

⁶⁷ *Ibid.*, p. 120

⁶⁸ *Ibid.*, p. 120

⁶⁹ *Ibid.*, p. 121

lumière les rapports qu'entretient la forme substantielle du géniteur avec la forme substantielle de ce qu'il meut.

À cet égard, Thomas écrit que « mouvoir appartient au possesseur d'une forme par laquelle il est en acte⁷⁰ », ce à quoi nous pouvons ajouter qu'être mû appartient aussi au possesseur d'une forme par laquelle il entre en mouvement. Malgré cette similitude, la différence entre la forme du géniteur et la forme de ce qu'il meut réside précisément en ceci que, tandis que le géniteur qui meut est la cause du mouvement de ce qu'il meut, le corps mû n'est que le principe de son propre mouvement. L'acte du mouvement de la substance terrestre est donc en même temps l'acte de la forme substantielle du géniteur qui engendre son semblable, d'une part, et l'acte de la forme substantielle du corps qui se meut sous l'impulsion de ce qu'il est, d'autre part. Dans un cas comme dans l'autre, ce n'est pas exclusivement la forme substantielle du corps mû ou du moteur qui meut, mais la continuité de la cause motrice dans le principe mobile. Une façon élégante de l'exprimer nous vient d'un commentateur thomiste, Pierre Garin, qui écrit que « le mouvement pris dans le mobile mais comme venu de l'agent s'appelle action ; pris dans le mobile au titre de vicissitude qu'il subit, s'appelle passion⁷¹ ». L'action d'un corps terrestre est le mouvement que l'agent céleste suscite comme moteur, et la passion d'un corps terrestre est le mouvement que celui-ci exécute selon sa forme substantielle.

Ainsi nous comprenons, avec Thomas, que ce n'est pas la forme naturelle comme telle qui meut, mais que « le moteur est le géniteur conférant telle forme, d'où

⁷⁰ *Ibid.*, p. 183

⁷¹ Garin, Pierre, *Le problème de la causalité et St-Thomas d'Aquin*, Paris, Beauchesne et fils, 1958, p. 59. De plus, l'auteur ajoute, p. 65, que « la passion représente l'implantation des conséquences de l'action dans l'effet », une autre définition condensée du mouvement.

suit tel type de mouvement⁷² ». Dans le principe mobile de la forme du corps mû, se trouve donc contenu le *removens prohibens*, que nous pouvons maintenant envisager, conséquente à sa forme, comme l'aptitude mobile de la substance terrestre à se déplacer, même contre vents et marées, en direction de son lieu naturel. La fusion intime de la matière première avec la forme naturelle, fusion dont résulte toute substance terrestre singulière, trouve donc l'origine motrice de son mouvement dans la transmission substantielle, par un géniteur-cause, de la forme-principe de la corporéité mouvante. À présent, il serait intéressant de savoir si et dans quelle mesure c'est aussi le cas pour la motricité des corps célestes.

2.2 L'origine motrice du *quintum corpus*

Lorsque Thomas s'attelle à la tâche d'élucider l'origine motrice propre aux corps célestes, il procède à une série argumentative qui s'exerce, de prime abord, à discerner des différences fonctionnelles assez notoires par rapport à ce que son analyse de la motricité terrestre a mis au jour. Pour commencer, nous allons tenter de comprendre en quel sens il émet d'emblée des doutes envers la possibilité conceptuelle d'assigner aux corps célestes le même type de motricité que nous venons d'exposer en ce qui concerne les corps terrestres. Le chapitre vingt-trois du troisième livre de la *Somme contre les gentils* nous y aidera en particulier, du fait qu'il s'agit là d'un exposé condensé extrêmement clair de la pensée de Thomas sur l'origine motrice des corps célestes.

En effet, l'Aquinat s'y propose entre autres de démontrer la nature non-génitrice de l'origine motrice des corps célestes. Fidèle à son habitude, il nie encore une fois que ce puisse être la forme qui meuve la matière dans le cas des corps graves

⁷² Thomas d'Aquin, *Commentaires aux Physiques d'Aristote*, p. 120

et légers, « puisque rien n'est mû sinon un corps⁷³ », à savoir un corps pleinement spécifié – une substance – et non seulement le principe matériel de ce corps. De ce principe physique, il réitère alors que ce sont le géniteur et le *removens prohibens* qui meuvent les corps en général. Parce qu'à la façon des éléments terrestres, les corps célestes sont aussi des corps simples, Thomas émet l'hypothèse que les corps célestes devraient peut-être pareillement être mus par le géniteur et par ce qui écarte l'obstacle⁷⁴. Or nous le voyons aussitôt s'empresse d'en affirmer l'impossibilité, « car ces corps-là [célestes], écrit-il, ne sont pas engendrables, n'étant pas susceptibles de contrariété⁷⁵ ». Dès le départ, l'Aquinat met cartes sur table pour le déploiement de son argumentaire : aucun géniteur physique ne pourrait donner le mouvement aux corps célestes en les engendrant substantiellement.

Dans le même ordre d'idées, le *removens prohibens* ne pourrait pas servir aux corps célestes d'impulsion motrice, ni même d'indicateur de la marche circulaire à suivre, puisqu'à bien y penser, « leurs mouvements ne peuvent être empêchés⁷⁶ » d'aucune façon le long de chacune des sphères astrales en rotation. Par conséquent, en l'absence aussi bien d'un géniteur que d'un quelconque principe qui écarterait les obstacles, absence redevable à la supériorité du mouvement local des corps célestes et à leur constitution substantielle, Thomas semble inviter la réflexion vers un dépassement ontologique de l'origine du mouvement sublunaire. Ainsi que nous allons en prendre connaissance, ce rejet du modèle de la motricité sublunaire permet au Dominicain d'entreprendre une recherche cosmologique de la source motrice supralunaire des corps au-delà du genre de la corporéité naturelle.

⁷³ Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils*, III, 23, alinéa 4, p. 105

⁷⁴ *Ibid.*, p. 105

⁷⁵ *Ibid.*, p. 105

⁷⁶ *Ibid.*, p. 105

2.3 La séparation des moteurs cosmiques

En vue de préciser, outre leur distinction d'avec le type de fonctionnement propre à la motricité terrestre, la nature fonctionnelle même des moteurs cosmiques, le docteur angélique commence par affirmer que tout comme n'importe quel autre corps, le corps du ciel doit être mû par autre chose que lui-même⁷⁷. Ce faisant, la disjonction de deux enclaves explicatives ouvre alors son argument : ou bien le moteur astral se situe à distance du corps céleste qu'il meut, ou bien il lui est lié en tant que la partie motrice d'un composé auquel tous deux appartiennent ensemble.

Selon la première enclave, le moteur extrinsèque sera ou bien corporel ou bien incorporel, mais « puisqu'aucun corps ne meut s'il n'est pas mû⁷⁸ », il faudra bien, si nous posons comme corporel le moteur cosmique, remonter plus loin jusqu'à un moteur incorporel non mû. Autrement dit, au lieu de le résoudre, l'admission d'un moteur extrinsèque corporel ne ferait que reculer le problème de la motricité cosmique. Si donc le moteur d'un corps céleste lui est extrinsèque, il doit être incorporel et, en tant que tel, agir à titre de substance sinon purement intellectuelle, du moins séparée de la matière.

Selon la seconde enclave, dès que nous admettons que le corps céleste, en tant que partie d'un composé, est mû par l'autre partie du composé auquel il appartient, nous avons affaire au vivant, ce qui revient à confirmer l'animation effective de la substance supralunaire. Thomas précise que, dans ce cas, ce qui « anime » le corps céleste « ne peut être une âme nutritive, puisqu'il n'y a pas en lui de génération et de corruption, ni une âme sensitive, puisqu'il n'a pas d'organes diversifiés⁷⁹ » :

⁷⁷ *Ibid.*, alinéa 3, p. 104

⁷⁸ *Ibid.*, p. 104

⁷⁹ *Ibid.*, p. 104

l'animation ne pourrait donc provenir, si du moins animation il y a, que d'une âme intellectuelle⁸⁰. Dans les deux cas, la disjonction de départ convainc l'Aquinat de l'activité d'une substance intellectuelle agissant comme principe incorporel de la motricité des corps célestes.

Thomas fait de plus remarquer que s'il n'y avait aucune substance intellectuelle posée à la source du mouvement des corps célestes, ayant refusé le géniteur et le *removens prohibens*, nous serions contraints d'admettre que « le principe du mouvement du ciel doit être la forme du corps céleste, comme dans les éléments⁸¹ ». C'est en effet les formes des éléments qui sont principes de leur mobilité propre, en ce sens que chaque élément tend par sa forme spécifique vers son lieu naturel. Par exemple le feu, qui est léger, se trouve poussé vers le haut « en vertu de sa forme qui tend vers ce lieu⁸² ». Cependant, cette explication ne vaut plus rien eu égard aux corps célestes, tout simplement parce que pour chacun de ceux-ci, « il n'y a pas, d'après sa forme, de lieu plus approprié qu'un autre⁸³ », étant donné, ainsi que nous l'avons démontré plus haut, que tous les lieux du trajet sphérique des corps célestes sont également appropriés pour leur substance. En somme, suite à l'éclaircissement de ce qui pousse Thomas à affirmer la nature séparée et intellectuelle de l'origine des mouvements cosmiques, il nous reste à comprendre le mécanisme astral propre à ce genre de motricité.

2.4 Le mouvement cosmique *per apprehensionem*

L'impossibilité d'identifier l'origine motrice astrale avec la corporéité d'un moteur ou interne ou externe aux corps célestes a convaincu Thomas de la nature

⁸⁰ Nous aborderons un peu plus bas, à elle seule, l'énigme de l'animation astrale dans la philosophie thomasiennne : voir 2.5.

⁸¹ Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils*, III, 23, alinéa 5, p. 105

⁸² *Ibid.*, alinéa 4, p. 105

intellectuelle et séparée de ce qui meut les substances du ciel. Ceci dit, si la nature du moteur céleste est intellectuelle, qu'en est-il de son pouvoir de mouvoir ? Fidèle à l'analyse qu'il vient de développer, l'Aquinate propose que « les moteurs de ces corps doivent mouvoir grâce à une appréhension (*per apprehensionem*)⁸⁴ », c'est-à-dire en vertu d'une certaine forme de contact intelligent à distance. L'action de mouvoir de la substance intellectuelle séparée ne pouvant pas être de nature corporelle, nous devons donc à présent nous efforcer d'examiner le fonctionnement qui enclenche pour ainsi dire la jonction du corps céleste avec son moteur incorporel propre.

Lorsque Thomas tente d'explicitier la particularité de cette jonction, qui prolonge la voie que la conclusion à ses arguments précédents avait ouverte, il affirme que le mouvement céleste provient non seulement d'un principe naturel – la « nature » désignant ici la matière et les formes astrales – mais aussi et comme simultanément d'une source surnaturelle, au sens où celle-ci dépasse selon l'être le genre corporel auquel les corps célestes appartiennent de fait. En ce sens précis, l'appréhension motrice que nous cherchons à discerner semble procéder ni exclusivement du corps céleste, ni exclusivement de l'intelligence séparée, mais il émerge plutôt d'une activité réciproque et complémentaire en fonction de laquelle ces deux entités s'unissent. Aussi écrit-il que,

[...] le mouvement du corps céleste, quant à son principe actif, n'est pas naturel, mais plutôt volontaire et intellectuel ; mais, quant à son principe passif, il est naturel, car le corps céleste a une aptitude naturelle à un tel mouvement⁸⁵.

⁸³ *Ibid.*, p. 105

⁸⁴ *Ibid.*, p. 105

⁸⁵ *Ibid.*, alinéa 8, p. 107

Ainsi Thomas tend de plus en plus à vouloir démontrer que l'origine motrice des mouvements célestes, d'un certain point de vue, est double : alors que dans son versant actif et moteur, elle transcende le domaine de la nature pour n'agir qu'à titre d'intelligence séparée de la matière, dans son versant passif et mû, elle reste aussi définitivement ancrée dans la nature corporelle via l'aptitude du *quintum corpus* à continuellement recevoir, d'une intelligence incorporelle, l'intelligibilité télépathique qu'il transmute pour ainsi dire en mouvements circulaires. En d'autres termes, Thomas ne nie pas que le mouvement céleste soit naturel ; en fait, « la nature du corps céleste est le principe passif de son mouvement⁸⁶ », c'est-à-dire son aptitude à « être indifféremment en puissance à l'égard de n'importe quel lieu⁸⁷ » de la circularité spatiale qu'il parcourt. Complémentairement, la surnature des intelligences extrinsèques qui guident volontairement l'orientation des corps célestes est le principe actif de leur mouvement.

Cette incursion au cœur des mouvements cosmiques dans l'espace supralunaire nous place face à une énigme que nous avons seulement effleurée au passage : les intelligences motrices, malgré leur « séparation » de la matière, sont-elles liées à leurs corps célestes comme des âmes le seraient aux corps qu'elles animent ? Autrement dit, les corps célestes appartiennent-ils au genre des vivants ? Aux prises avec un problème aussi confondant, il est aisé de constater combien Thomas jongle avec la tradition patristique et philosophique, si bien que Litt écrit que tout au long de sa carrière, « l'attitude de S. Thomas est claire et n'a jamais varié : il doute⁸⁸ ». Néanmoins, même son doute peut nous en apprendre davantage sur la

⁸⁶ *Ibid.*, alinéa 9, p. 107

⁸⁷ *Ibid.*, p. 107

⁸⁸ Litt, Thomas, *Les corps célestes dans l'univers de S. Thomas d'Aquin*, Louvain, Publications Universitaires, 1963 (Philosophes Médiévaux, tome VII), p. 108

jonction des corps célestes avec les intelligences séparées, ce qui justifie suffisamment l'attention que nous allons lui porter.

2.5 L'énigme de l'animation astrale

Bien que les développements thomasiens en ce qui concerne l'animation astrale semblent voués au sort de l'indécision, ce sous-chapitre représente la tentative de décortiquer au moins quelques-unes des solutions qu'il envisage, ce qui permettra, du même souffle, d'apporter certaines précisions de plus à notre problématique. Dans ses fondements, l'énigme de l'animation astrale, selon notre travail, consiste en ce que maintenant que Thomas a démontré l'origine séparée et intellectuelle de l'activité mobile des corps célestes, il se demande si l'union entre un tel corps et son intelligence motrice s'effectue sur le même modèle que la conjonction entre un corps humain et son âme intellectuelle. Malgré ses hésitations, nous allons tenter d'explicitier l'unité de pensée qui le caractérise à même ses divergences.

Ainsi que nous l'avons mis au jour plus haut, Thomas admet que les corps célestes n'ont pas d'âme sensitive, en partie parce que cela leur présupposerait divers organes, « ce qui ne convient pas à la simplicité du ciel⁸⁹ », et en partie en raison du fait que les organes des puissances sensibles, qui inspectent les qualités des choses, nécessitent en eux-mêmes, pour ce faire, une « proportion déterminée des éléments⁹⁰ », lesquels ne font pas partie de la constitution des corps célestes. Toute perception sensible est conséquemment exclue des astres par principe. Dans ce cas, l'intelligence motrice séparée devrait-elle malgré tout s'apparenter à l'âme intellectuelle, par exemple en procédant non par la perception immédiate, propre au

⁸⁹ Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, II, chapitre 70, alinéa 4, p. 275

⁹⁰ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, question 70, article 3, p. 633

« corporel », mais en un sens supérieur par l'abstraction d'espèces intelligibles, domaine de l'intellection pure ?

Tout à fait conséquent avec l'absence de perceptivité du ciel qu'il accepte, Thomas explique qu'il est impossible que la liaison motrice entre l'intelligence séparée et le corps céleste se trouve dans l'activité d'une âme intellectuelle qui puiserait à même les perceptions sensibles (« images ») du corps céleste pour en abstraire un contenu intelligible⁹¹. Sans perception sensible, il ne peut y avoir d'accumulation d'images des sens, et dépourvue de ces images, l'abstraction intellectuelle n'a aucune intelligibilité à actualiser, d'où Thomas peut enfin préciser que « ce n'est pas en raison de l'activité intellectuelle que l'âme serait unie au corps céleste⁹² ».

Mais en raison de quoi le serait-elle donc ? Au second livre de la *Somme contre les gentils*, après avoir expliqué en quoi les images ne peuvent pas constituer ce par quoi l'intelligence motrice s'unit au corps céleste, Thomas paraît soudain pencher en faveur d'une autre voie, selon laquelle « il faudra dire que l'intellect s'unit *selon sa substance* au corps céleste comme sa forme⁹³ », ce qui ferait définitivement des astres d'authentiques êtres vivants. La faveur ne tient cependant pas lieu de démonstration, car Thomas précise à la fin du chapitre que « ce qui a été dit de l'animation du ciel, nous ne l'avons pas affirmé comme conforme à la doctrine de la foi, qui n'est pas concernée par telle ou telle manière d'en parler⁹⁴ ». L'ambivalence est assumée et le doute persiste.

Nous pouvons tout de même nous demander, par-delà l'autorité de la foi chrétienne, si pour Thomas, il est philosophiquement nécessaire qu'en le mouvant,

⁹¹ Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, II, chapitre 70, alinéa 5, p. 276

⁹² Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, question 70, article 3, p. 633

⁹³ Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, II, chapitre 70, alinéa 4, p. 271

l'intelligence séparée soit unie au corps céleste comme sa forme. La *Somme théologique* répond partiellement à notre interrogation, car Thomas y admet que de fait, « pour mouvoir, il n'est pas requis que l'âme soit unie au corps céleste comme une forme, mais seulement par contact dynamique, comme un moteur est uni au mobile⁹⁵ ». Comme un moteur est uni au mobile, c'est-à-dire uni par l'acte du moteur de mouvoir le mobile et par l'acte du mobile d'être mû par le moteur, chacun d'eux coïncidant dans le mouvement⁹⁶. En fait, que nous parlions de l'intelligence séparée comme forme du corps céleste ou comme l'acte de son mouvement, toute l'ambiguïté de la position thomasienne se trouve précisément à la croisée de ces deux horizons conceptuels.

À défaut de pouvoir trancher, si nous voulons du moins découvrir une cohérence interne sous-jacente à la pensée de Thomas sur cette question, nous devons nuancer l'extrémité de ces deux positions et voir comment elles peuvent en un certain sens ne pas se contredire. Selon la première position, l'intelligence séparée de la matière, en tant qu'âme intellectuelle, se trouve « unie » au corps céleste un peu comme sa forme, mais il reste essentiel de préciser avec Thomas que même dans ce cas, « les corps célestes ne sont pas dotés d'âme de la même manière que les plantes et les animaux, mais de façon équivoque⁹⁷ ». Autrement dit, même en tant que forme du corps céleste, l'âme intellectuelle séparée ne l'est pas exactement à la façon de l'âme des corps terrestres vivants. Nous ne pouvons donc pas conclure, à partir de cette

⁹⁴ *Ibid.*, alinéa 7, p. 276.

⁹⁵ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, question 70, article 3, p. 633.

⁹⁶ Voir *Physiques d'Aristote : commentaire de Thomas d'Aquin*, trad. Guy-François Delaporte, 2008, p. 183 : « L'acte du moteur n'est pas autre que celui du mobile. Or le mouvement est l'acte du mobile, il est donc aussi celui du moteur en quelque façon. »

⁹⁷ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, question 70, article 3, p. 633

liaison d'un moteur comme forme du corps de son mobile, que les corps célestes sont vivants au même titre que les animaux et les plantes.

Selon la seconde position, qui veut que l'intelligence séparée ne meuve qu'à distance le corps céleste et qu'elle lui soit unie par une sorte de contact dynamique, il faut tout de même envisager, selon l'Aquinate, qu'en tant que l'astre qui se meut est composé d'un moteur actif incorporel et d'un mobile passif corporel, le « moteur est un principe intrinsèque⁹⁸ » au mobile. En conséquence de quoi, il ne va pas non plus de soi de conclure, à partir du mode pour ainsi dire distancé de ce genre d'union motrice, que les corps célestes soient absolument et sans aucun doute inanimés, puisque malgré la distance qui les sépare, l'intelligence séparée est malgré tout inhérente au corps céleste.

En conclusion, il n'est sans doute pas à notre portée de comprendre les hésitations persistantes de Thomas, pour qui le mode d'animation motrice spécifique des corps célestes restera en grande partie énigmatique jusqu'à sa mort. Les motivations de ses doutes sont sans doute multiples, mais selon la courte analyse qui précède, il devient possible de mieux les envisager. En effet, que l'union entre le mobile et le moteur célestes s'opère ou bien sur le mode substantiel de la forme d'un corps, ou bien en vertu de la motricité d'un contact purement dynamique, cela ne nous renseigne jamais pour autant, dans les deux cas, ni sur le genre de vie dont bénéficient les corps célestes s'ils sont animés, ni sur la nature exacte de leurs mouvements s'ils sont inanimés. Comme l'écrit le principal intéressé, cette ambivalence explique « pourquoi la différence entre ceux qui les considèrent comme dotés d'âme et ceux qui les estiment inanimés est en réalité petite, voire nulle, et

⁹⁸ *Ibid.*, p. 634

limitée à une affaire de mots⁹⁹ », si bien que tout ce qu'il importe d'admettre, en fin de compte, reste l'incontestabilité de l'origine spécifiquement séparée, intellectuelle et volontaire des mouvements célestes¹⁰⁰.

2.6 Aporie astrologique de la discontinuité motrice

Il semblerait que, loin d'unifier fonctionnellement la substance astrale avec la substance terrestre, l'investigation des moteurs sublunaires et supralunaires force plutôt Thomas, en ceci très fidèle aux conclusions préliminaires de son analyse des mouvements, à distinguer avec encore plus de précision les deux substances dont nous tentons de découvrir l'unité astrologique. Le présent chapitre vient effectivement de mettre au jour de nouvelles distinctions dans la classification thomassienne des deux substances : la première, que les moteurs terrestres (i.e. le géniteur et le *removens prohibens*) diffèrent ontologiquement des moteurs célestes (i.e. les intelligences séparées), et la seconde, que le mode de fonctionnement de la motricité des corps terrestres n'est pas le même que celui des corps célestes.

Après mûre considération de ce qui vient d'être présenté, l'aporie astrologique identifiée au précédent chapitre est résolument maintenue en place, car la *virtus* que les corps célestes étendent jusqu'à la motion des corps terrestres ne peut pas être identifiée, chez l'Aquinat, avec les moteurs eux-mêmes, en tant qu'ils fournissent seulement la motricité efficiente. Cela s'explique par le fait que le mouvement astral, considéré en et pour lui-même, ne nous dévoile pas le but de la propagation de sa

⁹⁹ *Ibid.*, p. 633

¹⁰⁰ Il est intéressant de noter que les prédécesseurs arabes de Thomas, entre autres Alfarabi, Averroès et Avicenne, n'ont pas hésité à accorder aux corps célestes une âme intellectuelle, en plus d'identifier leur source motrice dans une intelligence séparée. À l'intérieur de ce schéma, le mouvement *per apprehensionem* renvoie en fait à la saisie intellectuelle qu'opère l'âme du corps céleste à l'endroit de l'intelligence séparée qui lui est associée. Pour comparer avec nos résultats, voir H. A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect*,

vertu. Pourquoi, au juste, les corps célestes se meuvent-ils ? L'étude de leur motricité ne nous permet pas de le savoir. De plus, les moteurs incorporels des corps célestes n'affectent pas *directement* les moteurs corporels des corps terrestres et *vice versa*, ce qui exclut de notre hypothèse la possibilité que ce soit selon ce seul transfert de moteurs à moteurs que la vertu astrale puisse être transportée jusqu'aux mouvements de la terre et de ses multiples espèces corporelles.

Une fois de plus, le ciel et la terre ne sont pas réunis fonctionnellement par la seule prise en compte de l'origine de leurs mouvements propres, pas plus qu'ils ne s'unissent du point de vue d'une vie générique qui leur serait commune. Malgré un nouvel aveu de la désunion motrice et animée des deux substances, la considération des sources motrices et de leur motricité nous engage tout de même sur une nouvelle piste de réflexion. De fait, toute cause étant par ailleurs toujours supérieure à ses effets, l'option d'accorder la vie aux corps célestes semble cadrer avec le fait qu'en causant la vie terrestre, le soleil doive en être supérieurement doué. À ce genre d'argument vitaliste, Thomas fournit une réponse qui prépare notre prochain chapitre : en tant que moteur mû, « le corps céleste [...] joue le rôle d'un instrument qui agit par la vertu de [son] agent principal¹⁰¹ », ce qui explique pourquoi « par la vertu de son moteur, qui est une substance vivante, il peut causer la vie¹⁰² ».

Pour peu que l'on envisage cette instrumentalité des corps célestes, qui sont certes mus par autre chose mais dont l'activité propre meut à son tour, le concept physique de causalité paraît acquérir une importance que l'on ne peut plus éviter. Arrivé à ce stade de notre recherche, le principe que l'astrologie médiévale

and Theories of Human Intellect, Oxford University Press, 1992. Pour Alfarabi, voir pp. 44-63, Averroès, pp. 74-83 et Avicenne, pp. 223-254.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 633

présuppose devra dorénavant être recherché dans l'ordre hiérarchique causal auquel sont soumises, selon des modalités opératoires distinctes, les deux substances terrestre et astrale. Avec l'intention de tester notre nouvelle hypothèse, il sera maintenant question, au prochain chapitre, de s'arrêter plus longuement sur ce que le concept de causalité, dans la philosophie naturelle de l'Aquinate, peut révéler quant au mode de propagation de la vertu des corps célestes jusqu'à la motion des corps terrestres.

3. LE CONCEPT DE CAUSALITÉ NATURELLE

La seule considération des deux substances et de leurs mouvements ne suffit plus, nous l'avons bien noté, pour expliquer ce que présuppose l'astrologie médiévale en tant que discours sur l'œuvre des astres dans la nature. Chez Thomas d'Aquin, en plus de la constitution substantielle, du mouvement considéré pour lui-même et de son origine motrice, il semble qu'il existe un ordre cosmique d'intégration des événements naturels, incluant dans son ensemble l'activité de toute corporéité, terrestre comme céleste : il s'agit du principe de causalité. Ce principe cosmologique, dont Legrand résume le fonctionnement en ces termes : « tout être en qui une perfection ne se trouve que partiellement et d'une façon limitée dépend essentiellement d'une cause qui la possède totalement et en plénitude¹⁰³ », implique la théorie thomassienne de la subordination des causes. Comprendre le fonctionnement de la causalité naturelle dans l'univers, de même que le concept-clé de subordination qui s'y trouve lié chez Thomas, devrait nous permettre de mieux cerner l'étendue de la responsabilité fonctionnelle des corps célestes.

¹⁰² *Ibid.*, p. 633

¹⁰³ Legrand, Joseph, *L'univers et l'homme dans la philosophie de Saint Thomas*, Paris, L'édition Universelle, 1946, p. 113.

En ce qui a trait à la puissance de causer des corps célestes que l'Aquinat reconnaît, nous pouvons opérer une tripartition conceptuelle de la notion même de causalité naturelle en trois couples causaux qui s'imbriquent pour ainsi dire les uns dans les autres¹⁰⁴ : univoque/équivoque, particulière/universelle, instrumentale/principale. Le fait, pour nous, de comprendre ces trois types de causalité, selon les conséquences astrologiques qui en découlent, vise avant tout à rendre moins négatif un rapprochement progressif vers la jonction fonctionnelle des comportements substantiels terrestre et cosmique. L'intérêt premier de ce chapitre est par conséquent d'exposer comment Thomas conçoit les corps célestes en tant qu'ils remplissent naturellement leur fonction causale, dont l'efficacité paraît fondamentale pour le maintien de l'ordre universel de l'être.

Un après l'autre, chacun des trois types particuliers de causalité seront théoriquement exposés pour se voir plus bas intégrés à ce qu'ils impliquent du point de vue de notre problématique. Dans tous les cas, l'adage par excellence du principe de la causalité thomasiennne – *agens agit sibi simile* – sera complété par de nombreuses nuances au fil de ce chapitre, en ceci qu'il existe, selon Thomas, des agents qui ne ressemblent qu'indirectement aux effets de leurs productions. Chemin faisant, nous déboucherons sur une compréhension plus juste du déploiement physique de la causalité propre aux corps célestes, pour enfin déterminer si et dans quelle mesure le concept de cause cosmique peut justifier, par-delà la substantialité et la motricité des corps, l'entreprise astrologique dont nous tentons de dégager le sens. Avant d'évoquer les différents types de causalité, une définition générale de ce qu'est une cause, dans la physique thomasiennne, nous servira d'entrée en matière. De mèche

¹⁰⁴ Nous suivons ici l'excellent chapitre de Thomas Litt, « La nature de la causalité des corps célestes », dans *Les corps célestes dans l'univers de S. Thomas d'Aquin*, Louvain, Publications

avec nos développements sur la substance et ouvrant sur ce qui s'en vient, le philosophe thomiste de l'esprit, Pierre Garin, écrit au sujet de la causalité suivant l'Aquinate :

Il y a donc, chez la cause, une forme substantielle, puis un dérivé directement susceptible d'agir : une « puissance », une « vertu ». La forme substantielle est principe premier mais éloigné, la puissance active est source prochaine. Vient ensuite l'épanouissement proprement dit : actuation de cette puissance active¹⁰⁵.

3.1 Cause univoque et cause équivoque

C'est en logique du langage que Thomas développe les concepts d'univocité et d'équivocité. Quand deux propositions ont le même mot à titre de prédicat et que celui-ci a la même signification à l'intérieur des deux propositions (par exemple, « animal » prédiqué de « chien » et « homme » dans les propositions « l'homme est un animal » et « le chien est un animal »), alors cela veut dire que le terme est univoque. En sens contraire, lorsqu'un même mot prend deux significations différentes selon deux propositions dans lesquelles il figure à titre de prédicat, il devient équivoque¹⁰⁶ : le terme « voler » peut référer au vol des oiseaux et au vol des voleurs. Ou la signification du terme reste la même et se communique telle quelle, ou elle change selon le contexte. Ceci étant dit, nous allons commencer par l'exposition sommaire du corollaire de cette théorie en philosophie naturelle, pour après coup en aborder certains aspects problématiques.

D'un point de vue purement causal, l'univocité et l'équivocité logiques deviennent, dans la philosophie naturelle de l'Aquinate, les concepts de cause univoque et de cause équivoque. Nous pouvons parler de cause univoque seulement

universitaires, 1963 (Philosophes Médiévaux, tome VII), pp. 149-199.

¹⁰⁵ Garin, *Le problème de la causalité et St-Thomas d'Aquin*, p. 58

¹⁰⁶ Pour la définition classique de Thomas d'Aquin, voir le *De principiis naturae*, chapitre 6, alinéa 33.

lorsque l'effet envisagé est à ce point similaire à ce qui l'a causé qu'il fait partie de l'espèce même de sa cause. Comme l'écrit Litt, « dans ce cas, la forme, substantielle ou accidentelle, qui est le terme de l'action, est prédiquée de l'agent et de l'effet d'une manière univoque, et la cause (ou l'agent) est dit univoque¹⁰⁷ ». Ajoutons, avec Legrand, que pour l'agent univoque, « le caractère spécifique que son action doit imprimer à l'effet qu'il produit, c'est exactement ce qui définit la forme par laquelle il agit ; cette perfection qu'il donne fait partie de son essence¹⁰⁸. » En fait, aussitôt qu'un agent imprègne causalement son effet de sa propre forme substantielle, nous parlerons de causalité univoque. Il suffit, par exemple, de songer à la reproduction animale, où deux parents spécifiquement identiques engendrent (« causent ») un individu de leur espèce et en sont, de ce point de vue, les causes univoques.

À l'inverse, il reste tout aussi probable qu'un effet soit si différent de ce qui le cause qu'il faille alors parler de cause équivoque. Dans ce cas, l'agent causal diffère à ce point des effets qui en dépendent que nous ne pouvons plus envisager la même continuité substantielle que l'univocité causale admet entre la cause et l'effet. Cette distinction permet de suivre la réflexion de Thomas, lorsqu'il entreprend de démontrer que les corps célestes agissent précisément à titre de causes équivoques, en ce qu'ils engendrent des effets terrestres qui ne leur ressemblent « que par la participation au même genre *corps*, dont l'univocité est seulement logique et non métaphysique¹⁰⁹ ».

En effet, nous connaissons trop bien les différences radicales qui distinguent les deux substances, pour ne pas comprendre, suivant le propos de Litt, qu'entre les

¹⁰⁷ Litt, *Les corps célestes dans l'univers de S. Thomas d'Aquin*, p. 150

¹⁰⁸ Legrand, *L'univers et l'homme dans la philosophie de Saint Thomas*, p. 131

¹⁰⁹ Litt, *Les corps célestes dans l'univers de Saint Thomas d'Aquin*, p. 151

corps terrestres et les corps célestes, l'univocité corporelle, bien qu'elle puisse être affirmée d'un point de vue logique, n'est pas ontologiquement fondée. Ainsi que l'écrit l'Aquinate, « un effet qui n'égale pas la vertu de sa cause agente reçoit la similitude de l'agent, non pas selon la même raison formelle, mais de façon déficiente¹¹⁰ ». La déficience est ici d'ordre ontologique, elle concerne le degré actuel de contrariété de la substance corporelle, auquel Thomas oppose son degré possible de réalisation, ce que le texte exemplifie plus loin en rappelant comment « le soleil, par sa vertu, qui est une, produit sur la terre des formes d'existence variées et multiples¹¹¹ ».

Pour démontrer concrètement le rôle causal équivoque qu'assument parfois les corps célestes, l'Aquinate présente la génération spontanée par putréfaction comme une instanciation exemplaire de ce type de causalité. Dans ce cas, la forme substantielle qui suscite, « sans agent univoque¹¹² », l'apparition soudaine d'animaux imparfaits sur le sol terrestre, provient tout simplement de la rencontre entre le pouvoir causal céleste et la matière passive des corps terrestres. Ainsi il semble inévitable d'admettre que, par principe, la cause équivoque est toujours ontologiquement supérieure et antérieure à ce qu'elle occasionne. Par supérieure et antérieure, il faut entendre ici que malgré la distance substantielle qui la distingue de ses effets, l'activité de la cause équivoque est supposée par ceux-ci, au double sens où elle leur est ontologiquement supérieure et où, sans elle, les effets qui en dépendent ne pourraient plus survenir.

¹¹⁰ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, question 13, article 5, p. 241

¹¹¹ *Ibid.*, p. 242

¹¹² Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils*, III, chapitre 69, alinéa 24, p. 245

Le problème qui surgit immédiatement de ces remarques concerne l'équilibre fonctionnel de l'univocité avec l'équivocité causales. Comment, physiquement parlant, coopèrent-elles ? D'abord, il faut garder à l'esprit qu'aucune cause univoque, elle-même directement impliquée dans la nature de son effet, « ne peut avoir en plénitude la perfection spécifique qui se réalise en elle¹¹³ » ; autrement dit, l'homme singulier n'est pas l'humanité et n'en représente qu'une participation restreinte, sans quoi tout individu humain serait à la fois cause et effet de ce qu'il est. Or, nous savons que pour qu'un homme en engendre un autre, seule la perfection propre à son espèce peut l'y faire parvenir. Cela implique que même en tant que cause, l'agent univoque ne se suffit pas à lui-même dans l'exercice de sa causalité, de sorte qu'il dépend, pendant l'actualisation de son activité causale, de la cause ultime de son espèce, « qui en possède la plénitude et qui est supérieure à toutes les réalisations individuelles¹¹⁴ ». Ainsi tout agent univoque suppose, lorsqu'il cause, l'activité causale d'un agent équivoque auquel il participe, et par la plénitude duquel il acquiert sa puissance de causer, ce que Garin appelle une « contagion d'actualité¹¹⁵ ».

Rappelons, à cet égard, que la génération spontanée ne fournit que des formes imparfaites d'existence, ce à quoi Thomas précise que « pour produire des formes plus parfaites [...] il faut en plus de l'agent céleste [équivoque] un agent univoque¹¹⁶ ». En effet, à côté de la génération spontanée, toute autre génération non-spontanée qui fait appel à l'activité causale d'un agent univoque, implique l'activité causale éloignée d'un agent équivoque, ce que la formule médiévale *homo generat*

¹¹³ Legrand, *L'univers et l'homme dans la philosophie de Saint Thomas*, p. 129

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 129

¹¹⁵ Garin, Pierre, *Le problème de la causalité et St-Thomas d'Aquin*, Beauchesne et ses fils, Paris, 1958, p. 65

¹¹⁶ Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils*, III, chapitre 69, alinéa 24, p. 245

hominem atque sol empruntée d'Aristote¹¹⁷ exemplifie. De fait, à l'intérieur de ce cadre théorique, l'homme n'engendrerait pas d'homme sans le secours de la chaleur causale du soleil. Cet exemple de base s'étend à toute forme de génération terrestre, en ce qu'aucun agent univoque n'est radicalement autarcique dans l'exercice de sa causalité.

En plus de cette interdépendance des causes univoque et équivoque, ce qu'il faut retenir de cette première catégorisation de la causalité naturelle, c'est qu'elle aborde la proportionnalité substantielle de la cause avec ses effets. Plus une cause se rapproche en substance de ses effets, et plus elle leur est univoque, c'est-à-dire ontologiquement proportionnelle ; inversement, plus une cause précède de loin la substance de ses effets, et moins elle leur est ontologiquement proportionnelle, preuve de son équivocité. Nous avons aussi vu que chaque cause univoque, avec l'immédiateté de ses effets, implique l'activité lointaine de causes équivoques qui viennent rendre possible l'exercice en acte de sa causalité. Dans les termes de Garin, « l'être de l'agent finit en quelque sorte par s'exercer dans le patient¹¹⁸ ». Il semblerait donc que l'univocité et l'équivocité causales, en un certain sens, entretiennent quelque relation, dans le premier cas avec la particularité et dans le second cas avec l'universalité de leurs effets. En vue de comprendre davantage ce que ces développements impliquent du point de vue de la causalité des corps célestes, il nous faut poursuivre avec le prochain couple causal.

¹¹⁷ Voir Aristote, *De la génération des animaux*, trad. Louis, Paris, Belles Lettres, 1961, livre II, 3, 736b35, p. 61 et *Physique*, trad. Pellegrin, livre II, 2, 194b10, p. 127.

¹¹⁸ Garin, *Le problème de la causalité et St-Thomas d'Aquin*, p. 65

3.2 Cause particulière et cause universelle

L'Aquinat use d'autres désignations dès lors qu'il tente de décrire le fonctionnement de la causalité naturelle selon des aspects différents de son fonctionnement, et les expressions de cause particulière et de cause universelle s'imposent sous sa plume. Dans la *Somme contre les Gentils*, un principe qui guide la réflexion de Thomas prétend que « les effets correspondent à leurs causes de manière proportionnelle¹¹⁹ », non pas tant, cette fois-ci, du point de vue substantiel, mais plutôt en ce qui a trait à l'étendue de la causalité. Selon notre exemple précédent de l'homme qui peut univoquement causer d'autres hommes seulement en vertu d'une participation à la cause équivoque de son espèce, il faut comprendre qu'en tant qu'un homme en engendre un autre, « il est cause particulière, écrit Thomas, à l'égard de l'individu qu'il fait participer à l'espèce¹²⁰ ». Autrement dit, avec la cause dite particulière, qui est en quelque sorte le complément de la cause univoque, Thomas met plutôt l'emphase sur la proportion de la singularité de la cause avec ses effets, c'est-à-dire qu'à lui seul, l'agent particulier se trouve en mesure de produire des effets tout aussi particuliers que lui-même, et qui lui sont (au sens univoque) substantiellement immédiats.

Quant à elle, la cause universelle, nous apprend l'Aquinat, « a le pas sur la cause particulière¹²¹ », puisque toujours selon le même principe de proportionnalité, « plus l'agent est noble [et] plus son action est noble¹²² ». En d'autres termes, plus l'emprise d'une cause gagne en étendue, c'est-à-dire plus elle contient en elle-même de causes particulières disparates qui en dépendent, et plus elle est universelle. Une

¹¹⁹ Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils*, II, chapitre 21, alinéa 4, p. 115

¹²⁰ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, question 13, article 5, p. 242

¹²¹ *Ibid.*, p. 242

¹²² Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils*, II, chapitre 21, alinéa 2, p. 114

cause universelle n'engendre donc pas de manière immédiate et singulière un effet semblable à elle, puisque son effet peut être plus ou moins éloigné d'elle selon le lieu et plus ou moins différent d'elle sur le plan substantiel. Par exemple l'être, que Thomas identifie comme le premier effet de la première cause tant il est commun à tout ce qui est, doit avoir été causé par la cause la plus universelle de toutes, c'est-à-dire Dieu¹²³. Or Dieu, peut-on ajouter, ne cause pas directement, l'un après l'autre, l'ensemble des individus qui participent à l'être, mais toutes les causes particulières qui fonctionnent selon le degré quelconque d'être dont elles bénéficient, sont soumises à cet égard à la cause universelle de l'être.

Cette participation de la cause particulière à la cause universelle peut se comprendre comme la dépendance ontologique de la première vis-à-vis de la seconde. Comme nous l'avons vu plus haut, « tout ce qui est causé selon une certaine nature ne peut être la première cause [universelle] de cette nature, mais seulement une cause seconde [particulière]¹²⁴ », ce qui revient à affirmer que toute chose qui agit en vertu d'une nature qu'elle n'a pas causée, est par le fait même subordonnée, en tant que l'un de ses effets, à la cause supérieure de cette nature. Thomas exprime ailleurs la même idée, en écrivant que « dans l'ordre des actions, il est nécessaire que l'agent non univoque [cause universelle] précède l'agent univoque [cause particulière]¹²⁵ » – précéder ayant ici une valeur métaphysique¹²⁶ – puisque « c'est toujours un agent non univoque qui est la cause universelle de l'espèce prise dans sa totalité¹²⁷ ».

¹²³ *Ibid.*, alinéa 4, p. 115

¹²⁴ *Ibid.*, alinéa 5, p. 115

¹²⁵ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, question 13, article 5, p. 242

¹²⁶ Plus une cause « précède » d'autres causes, et plus elle leur est universelle et elles lui sont particulières.

¹²⁷ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, question 13, article 5, p. 242

Donc, selon l'argumentation de Thomas, il va de soi qu'avant les individus soit l'espèce, et que précédemment aux agents univoques particuliers qui causent les individus agissent les agents équivoques universels qui causent l'espèce. Nous commençons ainsi à entrevoir, du point de vue causal, non seulement la participation de l'univocité à la particularité et de l'équivocité à l'universalité, mais aussi la subordination de tout agent univoque particulier aux agents équivoques universels correspondants. En somme, chaque individu terrestre particulier qui cause univoquement est subordonné, de par la puissance de son activité causale en quête de plénitude, à l'équivocité universelle de causes transcendantes et plénières, d'où il tire l'efficacité de sa causalité. Comme le remarque Garin, « dans tous les cas la causalité demeure adaptation du patient à l'agent », c'est-à-dire, notamment, de la cause univoque et particulière à la cause équivoque et universelle.

Il est temps de préciser que, selon Thomas, les causes naturelles les plus universelles sont les corps célestes. C'est donc dire que toutes les causes terrestres univoques et particulières se rapportent ultimement aux causes astrales équivoques et universelles, en ceci que l'activité imparfaite des premières nécessite pour exister la plénitude de l'activité des secondes. L'Aquinat l'admet quand, après avoir démontré que les pouvoirs particuliers sont mus par les pouvoirs universels¹²⁸, il expose par la non-contrariété incorruptible des corps célestes leur supériorité causale sur la contrariété corruptible des corps terrestres. Complémentairement, l'altération qualitative réciproque des éléments, cause de la fusion des corps mixtes, nécessite la plénitude de l'inaltérabilité du *quintum corpus*. De ce point de vue, la contrariété corruptible de la substance terrestre représente la participation imparfaite, par les

¹²⁸ Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils*, III, chapitre 78, alinéa 4, p. 274

individus sublunaires, à la non-contrariété incorruptible des corps célestes, d'où Thomas conclut à la nécessité que « les corps célestes [...] disposent les corps inférieurs¹²⁹ ». Ce faisant, il soumet l'imperfection de toute substantialité corporelle terrestre à la perfection de la substance des corps célestes.

Concernant la mobilité des corps, « toute action d'un agent particulier a son origine dans l'agent universel, tout comme dans les réalités inférieures tout mouvement est prévenu par le mouvement céleste¹³⁰ ». En cela il confirme que les mouvements rectilignes sublunaires, lesquels causent les changements particuliers de la substance terrestre, sont l'indication qu'il doit y avoir un mouvement circulaire simple et universel duquel ils procèdent, c'est-à-dire auquel ils participent de manière imparfaite et envers qui ils sont subordonnés. En un certain sens, comme l'insuffisance causale de l'agent univoque nous avait menés à découvrir sa dépendance ontologique envers un agent équivoque, ainsi aucune cause particulière ne fonctionne indépendamment de causes universelles plus vastes. Or la subordination des causes, qui explique cette dépendance causale de l'imperfection naturelle terrestre envers la perfection naturelle astrale, ne peut pas être comprise totalement sans que ne soit abordée, fondamentale pour la philosophie naturelle thomassienne, la notion d'« instrument ».

3.3 Cause instrumentale et cause principale

Dernier couple causal dont il sera question dans ce chapitre, la cause instrumentale et la cause principale viennent clore notre discussion sur la causalité des corps célestes parce qu'elles permettront à la fois de préciser et d'englober les

¹²⁹ *Ibid.*, chapitre 82, alinéa 3, p. 288

¹³⁰ *Ibid.*, chapitre 149, alinéa 3, p. 505. Voir aussi *Somme théologique*, I, question 79, article 4, p. 69 : « Car tout être qui participe à une forme, et qui est mobile et imparfait, présuppose l'existence d'un être qui, lui, soit essentiellement cette forme, et qui soit immobile et parfait. »

deux types précédents de causalité. D'emblée, nous pouvons nous demander ce que l'Aquinate entend par la notion d'« instrument », qu'il paraît crucial de définir avant de pouvoir comprendre ce qu'est, à proprement parler, la causalité instrumentale. Deux définitions retiendront en particulier notre attention pour lancer l'analyse : premièrement, « l'instrument est toujours employé pour causer quelque chose par voie de mouvement, car la notion d'instrument est celle de moteur mû¹³¹ », et deuxièmement, « l'instrument est utilisé, en raison de son adaptation à l'effet, pour servir d'intermédiaire entre la cause première et l'effet [...] et pour que l'influence de la première parvienne à l'effet par l'intermédiaire de l'instrument¹³² ».

De toute évidence, selon la première définition, tout instrument est un moteur mû, de même qu'il est instrumentalisé par le biais de ses mouvements propres ; aussi, en vertu de la seconde définition, tout intermédiaire causal placé entre une cause première universelle et de lointains effets particuliers, correspond à un instrument adapté à la fonction de joindre l'origine causale avec l'actualité de ses effets. Or nous savons non seulement que les corps célestes sont des moteurs mus, mais aussi qu'ils remplissent le rôle d'intermédiaires entre les intelligences séparées qui les meuvent et les corps terrestres qu'ils influencent à leur tour – dans ces deux cas, ils agissent donc à titre d'instruments. C'est pourquoi il faut tenter d'éclaircir ce rôle instrumental qui leur est imputé, en vue de comprendre en quoi il est lié à l'équivocité et à l'universalité de la causalité cosmique.

Dans la *Somme contre les gentils*, Thomas soutient explicitement que, une fois admise l'origine motrice séparée des mouvements cosmiques, si nous remarquons que ceux-ci sont orientés « vers la génération dans les corps inférieurs, il est

¹³¹ Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils*, II, chapitre 21, alinéa 5, p. 116

nécessaire que les générations et les mouvements de ces corps inférieurs procèdent de l'intention de la substance intelligente¹³³ » par le biais des corps célestes. La conditionnelle est ensuite levée, lorsque l'Aquinatense consent à ce que le ciel agisse comme cause équivoque et universelle à l'égard de la génération substantielle et des mouvements terrestres imparfaits, d'où il résulte que les corps célestes sont « l'instrument de la substance intellectuelle¹³⁴ ». Sans le vouloir ni le penser, les corps célestes visent donc causalement l'émergence de toute forme substantielle et de tout mouvement sublunaire, et parce qu'une telle causalité ne peut pas ne pas être voulue ou pensée, elle implique un vouloir et un penser qui en soient le principe – à savoir les intelligences séparées.

Thomas pose par conséquent que les espèces des corps terrestres, en tant qu'elles sont causalement visées via les mouvements instrumentaux des corps célestes, ne peuvent préexister que dans les intelligences séparées qui les visent, de sorte que « toutes les formes qui sont dans ces corps inférieurs et tous les mouvements dérivent de formes intellectuelles qui sont dans l'intellect d'une ou plusieurs substances [séparées]¹³⁵ ». Ils en dérivent, au sens où ils sont bel et bien issus des intelligences séparées mais seulement par le détour et la médiation de l'activité causale des formes substantielles et des mouvements du *quintum corpus*. Dans ce processus, les corps célestes sont effectivement instrumentalisés à la faveur de l'ordre terrestre qu'ils causent.

En employant les corps célestes, les moteurs incorporels agissent directement à titre de causes principales, ce que les corps célestes adaptés à leur fonction

¹³² *Ibid.*, chapitre 21, alinéa 6, p. 116

¹³³ Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils*, III, chapitre 24, alinéa 1, p. 109

¹³⁴ *Ibid.*, p. 109

intermédiaire font aussi, en assurant que les corps terrestres soient leurs propres instruments et, par le fait même, les instruments dérivés des intelligences séparées. Ainsi l'ordre instrumental de causalité est descendant (des corps célestes, instruments des intelligences séparées, aux corps terrestres, instruments des corps célestes) tandis que l'ordre principal de causalité est ascendant (des corps célestes, causes principales des corps terrestres, aux intelligences séparées, causes principales des corps célestes). Thomas résume ainsi parfaitement la nécessité de l'ordonnement causal dont il vient d'être question :

« Il faut donc que le producteur univoque soit comme l'agent instrumental par rapport à ce qui est la cause première [l'intelligence séparée via le corps céleste] de toute l'espèce. Il faut donc que toutes les causes agentes inférieures [terrestres et célestes] soient ramenées aux supérieures [séparées], comme les causes instrumentales aux causes premières¹³⁶ ».

Pour résumer, l'individu terrestre, univoque et particulier qui se meut et qui engendre d'autres individus de son espèce, lorsqu'il se meut et qu'il cause, doit nécessairement agir en tant que l'instrument de la cause équivoque et universelle de son espèce, laquelle permet l'existence en acte de sa forme substantielle et des mouvements qui lui sont rattachés. Parce que « ce qui est premier dans un genre est cause de ce qui suit dans ce genre¹³⁷ », et en raison du fait qu'ils sont premiers dans les genres de la corporéité et du mouvement, les corps célestes sont causes de la contrariété des mouvements rectilignes, de l'imperfection, de l'altérabilité et du cycle génération-corruption propres à la substance terrestre. Lorsque nous concluons qu'ils en sont les causes, cela ne signifie pas que les corps célestes engendrent toute substance terrestre et chacun de leurs mouvements : comme l'écrit plutôt Legrand,

¹³⁵ *Ibid.*, alinéa 2, p. 110

¹³⁶ Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils*, II, chapitre 21, alinéa 5, p. 115

¹³⁷ *Ibid.*, III, chapitre 102, alinéa 7, p. 362

« aucune des causes supérieures créées ne peut produire une substance matérielle ni même lui conférer sa forme ; elle se borne à renforcer la puissance défaillante des causes inférieures¹³⁸. »

Il est vrai que c'est en tant qu'instruments des intelligences séparées que les corps célestes agissent causalement de la sorte, mais n'oublions pas qu'il en va de même pour les corps terrestres, lesquels n'agissent qu'en vertu de leur instrumentalité et de leur subordination envers les événements cosmiques. En somme, la notion de causalité, ainsi qu'elle vient d'être présentée, se révèle comme étant riche et polymorphique. La raison en est que les causes univoques, équivoques, particulières, universelles, instrumentales et principales peuvent s'appliquer, selon le cas étudié, à différents paliers de la hiérarchie naturelle de l'univers. Les corps terrestres ont en effet leur propre efficacité causale qui, sous certains aspects, sera univoque, particulière et instrumentale, tout comme les corps célestes seront équivoques, universels et principaux pour le monde sublunaire et instrumentaux sous la gouverne des intelligences séparées. Dans tous les cas, la notion d'instrument joint la substance terrestre à la substance cosmique, « sous la forme, écrit Garin, d'une élévation dans l'être du patient, en adaptation à la forme de l'agent¹³⁹ », tout en les soumettant toutes deux au pouvoir causal des intelligences séparées. Étant donné l'aporie de la discontinuité substantielle, il reste cependant à clarifier ce qui, à partir des corps célestes, permet selon Thomas une propagation physique efficace de leur causalité.

3.4 Luminosité et chaleur cosmiques

Comme les éléments ont leurs qualités actives propres et les corps mixtes leurs qualités médianes actives propres, « de même, écrit Thomas, la lumière est la

¹³⁸ Legrand, *L'univers et l'homme dans la philosophie de Saint Thomas*, p. 152

qualité active du corps céleste, par laquelle il agit¹⁴⁰ ». Au premier chapitre, nous avons montré que le *quintum corpus* avait pour seule qualité la lumière, sans pour autant s'aventurer dans la question de savoir quelle fonction physique occupait le rayonnement lumineux des corps célestes dans le système thomasien. De toute évidence, la fonction motrice doit être exclue de notre problème, puisque son origine a été située dans les intelligences séparées, dont nous reparlerons plus en détails au prochain chapitre.

La lumière cosmique, quant à elle, doit partager avec les corps célestes une certaine matérialité constitutive, du fait qu'en tant que leur qualité active, elle existe « conséquente à la forme substantielle¹⁴¹ » dont elle est issue. Cela, déjà, la distingue des intelligences séparées. Précisons d'emblée que pour Thomas, il existe une différence entre l'émission et la réflexion de la lumière. La question est de savoir d'où provient la lumière cosmique qui n'est pas réfléchié mais seulement émise ; en somme, ou bien elle émerge à partir de chacun des corps célestes dans des proportions changeantes, ou bien elle est tirée d'une source commune. Thomas tranche cette question en faisant remonter l'origine de la lumière cosmique au soleil, le seul des corps célestes, selon lui, « qui distribue sa lumière à tous et qui ne la tire aucunement d'un autre par participation¹⁴² ». En conséquence de quoi, tous les autres corps célestes tirent leur luminescence du soleil en reflétant les émissions lumineuses de celui-ci.

¹³⁹ Garin, *Le problème de la causalité et St-Thomas d'Aquin*, p. 65

¹⁴⁰ Thomas d'Aquin, *Commentaire au De anima*, lect. 14, cité dans Legrand, *L'univers et l'homme dans la philosophie de Saint Thomas*, trad. David Piché, p. 165

¹⁴¹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, q. 67, a. 3, c., cité dans Legrand, *L'univers et l'homme dans la philosophie de Saint Thomas*, trad. David Piché, p. 165

¹⁴² Thomas d'Aquin, *Commentaire au De gener.*, lect. 10, cité dans Legrand, *L'univers et l'homme dans la philosophie de Saint Thomas*, trad. David Piché, p. 166

Ceci étant dit, nos développements sur la causalité nous ont permis de situer la *virtus* astrologique dans le mouvement causal descendant des corps célestes jusqu'aux réalités terrestres, ce qu'à présent nous complétons par la prise en compte du rôle que la lumière y tient. Tentons de définir ce rôle plus concrètement. L'Aquinate choisit l'analogie du feu pour illustrer l'importance fonctionnelle de la lumière cosmique. De même que la chaleur est ce sans quoi le feu ne peut pas agir, ainsi « il n'y a aucune action qui va des corps supérieurs vers les <corps> inférieurs sans la médiation de la lumière¹⁴³ ». D'entrée de jeu, la lumière se présente donc comme le medium par lequel les corps célestes communiquent constamment leur *virtus* au monde sublunaire ; mais, comment s'expliquer que la lumière puisse ainsi communiquer un contenu causal ?

C'est que la primauté métaphysique des corps célestes sur les corps terrestres accorde une primauté qualitative d'influence à la lumière cosmique par rapport aux qualités terrestres. De quelle nature, selon Thomas, peut être cette primauté qualitative d'influence ? Comme ce chapitre l'a démontré, toute altération terrestre doit être ramenée, par principe, à l'inaltérabilité des corps célestes, de sorte que chaque fois qu'il y a altération réciproque des éléments pendant la formation d'un corps mixte, cette altération est causée par l'agent inaltérable auquel elle se rapporte causalement. La lumière, medium de la *virtus* des corps célestes, « contribue à la génération de tous les corps¹⁴⁴ » à titre de condition de l'altérabilité des corps simples terrestres. Donc les corps célestes entretiennent causalement la formation altérante des corps mixtes par la lumière solaire que chacun reflète selon son positionnement cosmographique.

¹⁴³ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 2, d. 13, q. I, a. 3, c., cité dans Legrand, *L'univers et*

Maintenant, si le phénomène de la luminosité solaire transporte physiquement la causalité du monde supralunaire vers le monde sublunaire, alors la lumière cosmique dans son ensemble doit bien contenir quelque principe actif dont les effets seraient d'entraîner, précisément, les changements physiques nécessaires à l'altération mutuelle des corps simples terrestres. Pour l'Aquinate, il n'y a pas de doute, en ce que le rayonnement lumineux, qu'il provienne tout droit du soleil ou par réflexion des corps célestes, influence toute altération mutuelle des éléments terrestre « principalement selon cette qualité qui est absolument et au plus haut point active, à savoir la chaleur¹⁴⁵ ». Autrement dit, les corps célestes n'agissent pas causalement sans la lumière du soleil, et leur lumière réfléchie n'agit pas causalement sans la chaleur qu'elle transporte.

De fait, la chaleur, que le docteur angélique associe à sa manifestation la plus fondamentale, le feu, est ce justement par quoi toute flamme agit sur les corps qu'elle consume. Thomas l'admet, la chaleur trouve dans les divers lieux naturels où elle se trouve la détermination de sa diversité d'action. Aussi bien agit-elle, dans l'estomac humain, pour transformer toute nourriture en substance humaine, qu'à partir du soleil et des corps célestes, elle réchauffe les corps terrestres de manière à maintenir l'environnement dans l'état que l'altération des éléments et la formation des corps mixtes nécessitent¹⁴⁶. Ainsi le soleil, via les corps célestes qu'il affecte lumineusement, agit à l'égard des corps terrestres comme « un certain agent

l'homme dans la philosophie de Saint Thomas, trad. David Piché, p. 166

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 167

¹⁴⁵ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 2, d. 13, q. I, a. 3, ad 6, cité dans Legrand, *L'univers et l'homme dans la philosophie de Saint Thomas*, p. 167

¹⁴⁶ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 2, d. 13, q. I, a. 4, c., cité dans Legrand, *L'univers et l'homme dans la philosophie de Saint Thomas*, p. 168

universel¹⁴⁷ », puisqu'il est « au plus haut point puissant quant à l'action de réchauffer¹⁴⁸ ». L'ensemble de la causalité naturelle que nous avons décrite tout au long de ce chapitre, doit donc être rapportée, ultimement, au soleil comme à l'origine de toute lumière et de toute chaleur, avec pour nuance que celui-ci diversifie et spécialise sa puissance à travers la panoplie de réflexions des corps célestes.

3.5 Aporie astrologique de l'intention causale

Nous venons d'investiguer le fonctionnement de la causalité dans la philosophie naturelle de Thomas, pour nous rendre compte de la position privilégiée qu'y occupent les corps célestes et leur qualité lumineuse. Dans un premier temps, l'univocité et l'équivocité causales nous ont permis de mesurer la proportionnalité substantielle relative de la cause avec ses effets ; dans un second temps, la particularité et l'universalité causales ont ouvert la voie à l'étude de l'étendue relative du pouvoir causal envers ses effets ; enfin, dans un troisième temps, les causalités instrumentale et principale nous ont révélé, surtout par la notion d'instrument, l'emprise relative de la cause sur ses effets. Dans tous les cas, il nous a été possible d'assigner aux corps célestes une influence causale déterminante pour le cours des événements terrestres, tout en ouvrant la voie vers une compréhension plus large des intelligences séparées, au sujet desquelles nous reviendrons au prochain chapitre.

De prime abord, par la fonction causale qu'ils remplissent, il paraît maintenant fondé de croire qu'effectivement, les corps célestes émettent jusqu'aux corps terrestres une *virtus* sur laquelle l'astrologie médiévale, à la recherche d'un principe justificateur, pourrait en théorie appuyer son explication du monde. En effet, selon le

¹⁴⁷ Thomas d'Aquin, *Commentarium in librum B. Dionysii de divinis nominibus*, c. 4, lect. 3, cité dans Legrand, *L'univers et l'homme dans la philosophie de Saint Thomas*, trad. David Piché, 2009, p. 169

¹⁴⁸ Thomas d'Aquin, *Commentarium in libros de caelo et mundo*, lect. 10, n. 12, cité dans Legrand, *L'univers et l'homme dans la philosophie de Saint Thomas*, trad. David Piché, 2009, p. 169

modèle que nous venons de déployer, le principe astrologique procéderait de l'étude de la causalité astrale dans ses rapports avec la lumière cosmique, et l'astrologue, pour asseoir ses prétentions, n'aurait qu'à remonter le long de la subordination des causes naturelles jusqu'aux modulations lumineuses variables qui descendent du ciel vers la terre. L'astrologie devrait alors prendre en compte toute la subtilité de ces variations, leurs effets propres sur le monde terrestre, de même que l'ensemble de l'enchaînement causal qui en ressort, depuis les intelligences séparées, en passant par les corps célestes et leurs mouvements, jusqu'aux événements sublunaires conséquents. Une tâche gargantuesque, sans doute, mais qui aurait au moins l'avantage de bien se circonscrire en tant que discours portant sur l'influence astrale.

Mais si nous supposons l'astrologue moyen satisfait, la cosmologie thomasiennne l'est-elle pour autant ? En effet, est-ce que la seule causalité des corps célestes, en elle-même, peut véritablement expliquer l'ensemble de l'organisation naturelle des deux grands mondes ? Autrement dit, le principe astrologique en est-il un de pure causalité naturelle, en ce sens que le mécanisme causal possède le fin mot de l'histoire, ou nécessite-t-il de prendre en compte une dimension de la réalité universelle qui échappe à l'ordre uniquement corporel des causes ? Déjà au deuxième chapitre de notre travail, la considération de l'origine séparée des moteurs célestes laissait sous-entendre que les corps célestes ne s'auto-suffisent pas dans leur activité motrice, et l'étude présente de leur causalité vient d'amplifier cette impression. Le vrai problème, c'est que les corps célestes, auxquels l'astrologie se réfère comme aux fondements de son discours, n'expliquent pas dans sa totalité l'ordre universel auquel ils obéissent aussi aveuglément que les substances terrestres.

De fait, dans le contexte gréco-arabe, péripatéticien et créationniste qui est celui où s'investit la pensée philosophique de l'Aquinate, il faut qu'outre une causalité efficiente, certes absolument nécessaire pour expliquer d'où procèdent les événements terrestres, il existe aussi un *telos* divin, c'est-à-dire un but et une intention posés au cœur de l'univers. Si donc l'astrologie médiévale voulait réellement fonder conséquemment ses principes d'investigation dans une cosmologie systématique telle que celle de Thomas, il lui faudrait prendre en compte non seulement les mécanismes causaux présents dans la nature, mais aussi leur origine intentionnelle dans les intelligences séparées. Avec le prochain chapitre, nous allons ainsi nous demander quel est le sens téléologique du mouvement et de la lumière que diffusent causalement les corps célestes vers les corps terrestres, un sens auquel ces deux corporéités obéissent également.

4. LE FINALISME COSMOLOGIQUE

Au chapitre précédent, nous avons mené la notion de causalité naturelle jusqu'à la limite du pouvoir explicatif qu'elle détenait à l'intérieur de la philosophie naturelle thomasienne, pour faire voir comment le mécanisme des causes cosmiques, dont l'astrologie médiévale prétend étudier les effets, implique son contrôle par une force intelligente transcendante. En raison de l'insuffisance de sa portée, l'efficience causale des corps célestes semble devoir se dédoubler d'un finalisme cosmologique en vertu duquel elle obtient le *telos*, c'est-à-dire l'orientation et la raison de son efficacité concrète. Le fait de terminer le dernier chapitre avec une prise en compte du fonctionnement de la lumière supralunaire n'était pas sans conséquence, si nous nous souvenons que tous les corps célestes, incluant le soleil, puisent extérieurement leur source motrice dans des intelligences séparées. En toute logique, nous savons que

sans ce contenu moteur, le soleil ne pourrait pas plus émettre sa lumière et sa chaleur que les autres corps célestes nous les refléter, ce qui du coup annulerait toute transmission causale descendante.

Si, à présent, notre intention est d'apporter une résolution à l'aporie de l'intention causale, alors l'étude plus détaillée de la fonction téléologique qu'assume la sagesse des intelligences séparées s'impose de fait. Plus particulièrement, outre les difficultés où les deux substances, leur mobilité et la causalité naturelle nous ont menés, nous allons tenter de comprendre selon quels moyens les intelligences séparées distribuent le déroulement de la course circulaire des corps célestes. De plus amples considérations sur la diffusion spatio-temporelle de la divinité et de sa cogitation supra-céleste nous mèneront ensuite à l'examen des concepts de providence et de destin. L'astrologie ne pouvant se limiter à la seule compréhension efficiente de la causalité qu'exercent les corps célestes, ce que nous analyserons ici-bas devrait déboucher à la fois sur un élargissement conceptuel et une spécialisation pratique considérable de la tâche astrologique au 13^e siècle latin. Une courte digression sur l'authentique nature des intelligences séparées et leur mode d'être paraît maintenant incontournable pour raffiner nos questionnements encore à venir.

4.1 L'angélisme des intelligences séparées

Dans le but de ne pas précipiter inutilement le développement de notre problématique, tous les précédents chapitres n'ont fait mention de la source motrice et téléologique des mouvements cosmiques que sous le vocable flou d'intelligences séparées. Cette pudeur linguistique mérite ici une désinhibition, puisque la nature substantielle des intelligences immatérielles dépasse le simple statut de leur fonction motrice. En ce qui a trait à l'univers thomasien, en effet, la notion de créature

incorporelle constitue l'étude d'une angéologie complexe que nous allons taire en majeure partie, parce qu'elle n'est pas nécessaire au fil de notre étude, mais dont nous allons certainement tenter de dégager un sens susceptible de nous faire avancer¹⁴⁹. Ce qui nous intéresse correspond donc, en particulier, à la nature spécifiquement angélique des intelligences séparées, nature à partir de laquelle il nous sera permis d'aborder les concepts thomasiens de destin et de providence divine.

Dans la *Somme théologique*, l'Aquinate rappelle que l'opération d'un être correspond au mode de sa substance, pour ensuite confirmer, en philosophe de l'esprit, que « l'acte d'intellection est une opération absolument immatérielle¹⁵⁰ », d'où il suit que le mode substantiel de l'intelligence séparée est absolument immatériel. Or, parce que l'opération s'effectue en fonction du mode de la substance, alors la substance intellectuelle, qui ne fait que penser et comprendre, doit être incorporelle en soi. Cette différence des anges avec le monde de la corporéité astrale et terrestre mérite que nous nous y attardions. Pour Thomas, dans les corps terrestres, « autre est ce qui détermine à tel degré (la forme), et autre ce qui est déterminé (la matière)¹⁵¹ », en conséquence de quoi les principes actifs et passifs y restent différenciés. À l'inverse, chez les anges, « le déterminant n'est pas autre que le déterminé¹⁵² », car « genre et différence ne se prennent pas de deux réalités, mais d'une seule¹⁵³ », entendez la forme dépourvue de matière. C'est donc la substance angélique elle-même qui, échappant au sort de l'hylémorphisme, est déterminée

¹⁴⁹ Pour une étude très concise mais référenciée de l'angéologie de Thomas d'Aquin, voir Jean-Marie Vernier, *Les anges chez Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1986.

¹⁵⁰ Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, I, question 50, article 2, p. 513

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 514

¹⁵² *Ibid.*, p. 514

¹⁵³ *Ibid.*, p. 514

autrement que par la spécification morphologique d'une matière : « ici la forme existe séparée de toute matière et agit de même¹⁵⁴ », écrit Vernier.

Dans ce cas, est-ce à dire que les anges, par-delà les corps célestes, existent au même titre que Dieu, c'est-à-dire absolument séparés de la matière ? Hiérarchiquement, ce n'est pas le cas, en ce que les anges sont, selon Thomas, inférieurs à leur créateur. Pour bien distinguer leurs modes d'existence séparée, il est utile de prendre en considération la compréhension propre à l'esprit pensant de Dieu et à l'intellect des anges. Le penser angélique de la téléologie naturelle se distingue de celui de Dieu en ce que « tout ce qui est matériel préexiste dans les anges d'une façon plus simple et plus immatérielle que dans les choses elles-mêmes, mais avec plus de multiplicité et d'imperfection qu'en Dieu¹⁵⁵ ». Les mondes supralunaire et sublunaire sont ainsi contenus dans l'intellect angélique, d'une part sous un mode supérieur à celui de l'existence effective et concrète des choses naturelles, et d'autre part selon une multiplicité cognitive qui n'apparaît plus avec Dieu.

Si nous voulons encore mieux comprendre ce qui distingue Dieu des anges, rappelons la différence classique que fait Thomas entre essence et être, suivant laquelle chacune des créatures ou choses créées est une essence qui est (une essence qui a reçu son acte d'être), tandis que Dieu seul a pour essence d'être ce qu'il est, c'est-à-dire qu'en lui seul l'essence s'identifie parfaitement à l'être. Il en ressort, selon Vernier, que « les anges étant composés comme toute créature, d'essence et d'acte d'être, les confondre avec Dieu est impossible¹⁵⁶ ». De plus, la connaissance de

¹⁵⁴ Vernier, *Les anges chez Saint Thomas d'Aquin*, p. 85

¹⁵⁵ Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, I, question 57, article 1, p. 542

¹⁵⁶ Vernier, *Les anges chez Saint Thomas d'Aquin*, p. 87

l'ange repose sur « des espèces intelligibles en acte qui lui sont connaturelles¹⁵⁷ », c'est donc dire que la nature angélique, immatérielle et intellectuelle, contient dans sa propre substance, de façon innée, toutes les espèces intelligibles de l'univers en entier¹⁵⁸. Nous avons vu que cette contenance intellectuelle ne pouvait pas résister à une certaine forme de multiplicité inhérente au mode angélique de connaissance. De quelle nature peut être cette multiplicité, si les anges existent effectivement au-delà de toute corporéité et de toute forme naturelles ?

Bien que, de leur propre point de vue, les anges transcendent le « temps qui mesure les mouvements corporels¹⁵⁹ », autrement dit le temps supralunaire des mouvements cosmiques dominant le temps sublunaire des mouvements terrestres, du point de vue de Dieu, les anges subsistent tout de même dans un « temps déterminé par la succession [de leurs] conceptions intelligibles¹⁶⁰ ». En d'autres termes, c'est dans la consécution de leurs appréhensions connaturelles de l'intelligibilité des mondes corporels, que d'une conception intelligente à l'autre, les anges succèdent substantiellement ce qu'ils sont dans un temps défini par le mouvement cognitif de leur pensée en acte. En outre, ce mouvement suffit à les subordonner à la parfaite simplicité immobile de Dieu, tout comme eux-mêmes subordonnent les corps célestes. Les créatures angéliques, écrit Forest, « ne sont plus des parties de la nature, mais chacune d'elles devient un centre et acquiert ainsi une valeur singulière¹⁶¹ ».

Thomas tient aussi à mettre de l'avant le mode de connaissance qu'ont les anges du futur temporel et spatial des mondes sublunaire et supralunaire. Peut-on

¹⁵⁷ Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, I, question 57, article 1, p. 543

¹⁵⁸ Laurence Renault, dans *Dieu et les créatures selon Thomas d'Aquin*, Paris, PUF, 1995, p. 90, écrit que « la nature de l'ange [...] est naturellement complétée par les espèces qui influent de Dieu. »

¹⁵⁹ Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, I, question 57, article 3, p. 545

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 545

même prétendre qu'ils le connaissent ? Il faudrait d'abord définir de quel type de connaissance nous parlons. Nous pouvons connaître assurément la nécessité de quelque chose, et nous pouvons connaître par conjecture la forte probabilité de quelque chose¹⁶². Le mode conjectural de connaissance « convient aux anges, et d'une façon d'autant plus parfaite qu'ils connaissent les causes des choses plus universellement et plus parfaitement que nous¹⁶³ », en ce sens que si nous partageons avec eux la conjecture, nous n'en avons pas pour autant la même universalité et la même perfection d'usage¹⁶⁴. Ce à quoi nous devrions ajouter que les anges ne connaissent pas, selon l'Aquinate, les choses qui arrivent rarement ou par pur hasard¹⁶⁵. Incidemment, « Dieu seul connaît les choses futures qui surviennent nécessairement ou le plus souvent, et même les choses fortuites et de pur hasard¹⁶⁶ ». De l'avenir, les anges ne cogitent que les grandes lignes, le plan général, les probabilités, « mais, précise Vernier, ils ne connaissent pas ces événements en eux-mêmes, car seul Dieu qui est éternel voit le temps tout entier comme présent et connaît le futur en lui-même¹⁶⁷ ». Comparer Dieu et les anges de sorte que leurs ressemblances et leurs différences ressortent équitablement, nous permet maintenant d'interroger en quoi la providence et le destin les concernent.

4.2 La providence divine supra-céleste, ou comment le *telos* des anges dirige consciemment la causalité astrale

La providence provient de « *providere* » qui signifie « voir devant soi » ou « prévoir », et de « *providentia* » qui signifie « prévision » ou « prévoyance ». Nous

¹⁶¹ Forest, Aimé, *Structure métaphysique du concret selon St. Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1956, p. 301

¹⁶² Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, I, question 57, article 3, p. 545

¹⁶³ *Ibid.*, p. 545

¹⁶⁴ Vernier, *Les anges chez Saint Thomas d'Aquin*, p. 99

¹⁶⁵ Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, I, question 57, article 3, p. 545 – nous reviendrons au prochain chapitre sur la notion de hasard.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 545

allons voir en quoi, selon Thomas, elle provient surtout de Dieu, qu'il convient aussi de nommer, dans ce contexte, l' « Être suprême » et la « Cause universelle ». Définissons d'abord ce qu'est la providence pour notre auteur. La *Somme théologique* divise explicitement la providence en deux parties que l'Aquinat fait équivaloir, pour ainsi dire, à deux « moments » de la causalité volontaire divine. Le premier de ces moments représente la providence considérée « en tant qu'elle est en Dieu même¹⁶⁸ », à savoir dans l'intelligence de Dieu, comme pure « ordination de ses effets¹⁶⁹ » : dès lors, nous parlons de « la conception de l'ordre à assurer, qui est appelée providence ou disposition¹⁷⁰ ». Quittant le mode d'être séparé, le deuxième moment de la providence n'existe plus seulement dans la sagesse de l'esprit divin concevant l'ordre universel de l'être, mais il apparaît concrètement comme « la réalisation de cet ordre¹⁷¹ », entendez son gouvernement naturel et matérialisé. Ce second moment sera analysé plus bas, alors revenons maintenant, selon le sens précis du premier moment, à la providence qui correspond au plan divin de la Création, dont Dieu est le seul concepteur originel et les anges ses uniques distributeurs *per apprehensionem*.

Ce qui incite Dieu dans la sage élaboration d'un plan qui a pour but l'ordre universel de l'être, c'est sa bonté, « car Dieu, écrit Thomas, a voulu communiquer la perfection de sa bonté aux créatures autres que lui autant qu'il était possible¹⁷² ». Dans sa générosité ontologique, Dieu surabonde du plan providentiel auquel il donne forme, et son être en état de débordement communicationnel le mène vers ce qui se

¹⁶⁷ Vernier, *Les anges chez Saint Thomas d'Aquin*, p. 99

¹⁶⁸ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, question 116, article 2, p. 924

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 924

¹⁷⁰ *Ibid.*, question 22, article 1, p. 319

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 319

rapproche le plus de sa propre nature. Or les entités les plus proches du créateur universel sont pour l'Aquinat « les créatures rationnelles, qui existent, vivent et intelligent semblablement à Dieu¹⁷³ », *semblablement* en ce sens que les anges sont, similaires sur ce point avec Dieu, des intelligences séparées de la matière. Si entre intelligences incorporelles le contact semble sinon immédiat, en tout cas dénué d'intermédiaires, il paraît tout à fait cohérent pour un philosophe scolastique de concevoir que la providence, telle que Dieu la pense en lui-même et par lui-même, puisse proportionnellement se communiquer aux anges pour ainsi dire sans trop de difficulté technique.

Une simple ressemblance de nature, cependant, n'épuise pas l'ampleur qui caractérise les conséquences qu'implique ce don divin du plan de la providence aux anges. En intelligant l'ordination planifiée des effets de Dieu, les intelligences séparées « se conforment alors à sa bonté non seulement en exerçant leur influence sur d'autres, mais également en reprenant à Dieu un même mode de causalité, celui d'une causalité volontaire et non d'une simple nécessité naturelle¹⁷⁴ ». Ce point est absolument crucial pour bien expliciter la fonction des anges par rapport à l'ensemble de l'univers naturel que nous avons étudié jusqu'ici. Si les anges n'étaient pas liés aux corps célestes, ils ne pourraient opérer autrement qu'à la façon de Dieu, dans le but de répandre la providence à d'autres formes d'intelligence séparée, c'est-à-dire qu'ils ne pourraient que penser et concevoir. Au lieu de cela, ils acquièrent, par la réception intellectuelle du plan divin, la puissance de leur causalité *per apprehensionem* sur les corps célestes.

¹⁷² Thomas d'Aquin, *Questions disputées sur la vérité : Question 5 – De la providence*, Paris, Belles Lettres, 2008, p. 43

¹⁷³ *Ibid.*, p. 44

¹⁷⁴ Thomas d'Aquin, *Questions disputées sur la vérité : Question 5 – De la providence*, p. 44

Comme cela devient manifeste, c'est en parfaite connaissance de cause que les anges transfèrent dans les sphères du cosmos thomasien les signaux de la providence divine, et ce sous la forme d'une motricité astrale que leur appréhension déclenche chez les corps célestes appropriés. La force motrice que les anges communiquent aux corps célestes, et les mouvements cosmiques qui en résultent, représentent en somme le premier point de contact entre la cause universelle et la nature de sa création. Il va sans dire que sous cette forme appliquée, le plan créateur n'est pas intellectuellement intégré par les corps célestes mais seulement efficace du point de vue des mouvements qu'il leur imprime. La providence divine, dans son premier moment, n'existe donc d'abord que dans l'esprit supra-angélique de Dieu, ensuite dans l'intelligence supra-céleste des anges, d'où elle se transforme, à partir du mouvement circulaire des corps célestes, en un gouvernement d'ordre naturel pleinement réalisé dans la nature des choses.

En terminant, il faut rappeler qu'encore à l'état de plan intra-mental, la providence contient l'entièreté de la Création et conséquemment de tout ce qui est encore à venir, si bien que Dieu accorde aux anges le pouvoir d'appliquer son plan, précise Thomas, « en les rendant capables de prévoir¹⁷⁵ ». De fait, ses affirmations en ce sens n'ont rien d'équivoque, lorsque par exemple il écrit que « la prévoyance des anges est universelle et s'étend à toute créature corporelle¹⁷⁶ », bien sûr selon les modalités expliquées au précédent chapitre, voulant que la perfection de la connaissance de l'avenir des anges provienne de conjectures semblables mais supérieures aux nôtres, et non d'une connaissance certaine du futur telle que seul

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 44

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 45

Dieu peut l'obtenir, car « par l'unique forme intelligible qu'est son essence, Dieu conçoit les idées de toutes les créatures possibles ou réelles¹⁷⁷ ».

L'aptitude des anges à prévoir causalement et par conjecture le cours normal des corps jette aussi une nouvelle lumière sur l'origine de la perfection ontologique des mouvements cosmiques, par lesquels les anges instituent consciemment l'empire providentiel de Dieu sur la nature corporelle du monde sublunaire. Cette perfection provient, nous le comprenons, de ce que les anges prévoient la mobilité lumineuse des corps célestes, en conséquence de quoi, ils prédéterminent de même tous les effets naturels sublunaires qui en découleront. Ce versant naturel et concret de l'ordre universel de l'être ne fait cependant plus partie, selon la division conceptuelle initiale de Thomas, du premier moment de l'acte providentiel. Nous allons donc à présent explorer l'acte providentiel selon son deuxième moment, avec lequel la providence telle que nous venons de la décrire s'incarne efficacement et physiquement dans le destin de la nature.

4.3 Le Destin naturel, ou comment le *telos* des corps célestes dirige inconsciemment le monde terrestre

Lorsqu'il est question du second moment de la providence, celui du gouvernement naturel, Thomas hésite énormément, à la suite des Pères de l'Église, à parler de « destin », puisque ce terme, selon lui, a souvent été utilisé dans un sens abusif et pour ainsi dire plus grand que nature. Malgré cet aveu, une lecture attentive de certains textes thomasiens consacrés à cette question révèle néanmoins la tentative systématique, au-delà de la condamnation patristique du terme même, de redonner un sens philosophique judicieux au destin des païens. Sa double prise en compte de l'enseignement des Pères d'une part, et de la tradition philosophique gréco-romaine

¹⁷⁷ Renault, Laurence, *Dieu et les créatures selon Thomas d'Aquin*, p. 59

qu'il connaît d'autre part, lui permet de replacer le destin qu'induisent les corps célestes dans les sillons de l'intention providentielle des anges.

Une telle tentative d'expliquer le destin survient par exemple lorsque l'Aquinate affirme, dans sa *Question quodlibétale XII*, que le destin se voit parfois exclusivement présenté comme une « puissance émanant de la position des astres¹⁷⁸ ». La coloration astrologique d'une telle position est évidente et doit paraître simpliste aux yeux de Thomas, si nous suivons l'ascension même de notre enquête. C'est d'ailleurs là une opinion ancienne fautive qu'il veut remettre dans le droit chemin de sa philosophie de la Création providentielle. Pour ce faire, il ne nie pas l'importance des corps célestes dans l'application efficiente de la providence divine, mais il refuse simplement, en premier lieu que les corps célestes soient la source d'où émane la conception intelligente du plan providentiel, et en second lieu que la fondation radicale de toute la providence naturelle soit dans la seule cohérence physico-fonctionnelle des corps célestes.

À cet égard, la *Somme théologique* enseigne plutôt que ce n'est que lorsque nous considérons la providence divine en tant qu'elle agit non plus dans l'esprit divin en tant que tel, mais aussi « dans les causes intermédiaires¹⁷⁹ », que nous pouvons parler de destin, au sens d'une application concrète du plan initialement voulu par la providence divine. C'est pourquoi, selon Thomas, le second moment providentiel commence seulement avec le transfert du plan divin, par les anges, jusque dans la motion des corps célestes, à partir de quoi « il est manifeste que le destin est dans les

¹⁷⁸ Thomas d'Aquin, *Question quodlibétale XII*, Paris, Belles Lettres, 2008, p. 63

¹⁷⁹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, question 116, article 2, p. 924

causes créées elles-mêmes, en tant qu'elles sont ordonnées par Dieu à produire certains effets¹⁸⁰ ».

Dans la cosmologie thomasienne, le destin peut donc certes se dire des corps célestes et de l'ordre causal de leurs mouvements, mais dans la mesure où nous admettons leur pleine dépendance envers les anges et la sagesse divine. Cela est si vrai que, dans son effort d'assimilation, l'Aquinate va même jusqu'à accepter la possibilité d'appeler « destin » la puissance et la volonté de Dieu, en tant que nous les envisagions, par contre, au même titre que les causes angéliques et cosmiques, comme des causes divines¹⁸¹. Néanmoins, au sens le plus commun, « le destin est essentiellement cette disposition ou enchaînement, qui est l'ordre des causes secondes¹⁸² ». Nous le reconnaissons immédiatement, c'est le deuxième moment de la providence.

À tout considérer, la pensée thomasienne sur le destin ne s'arrête certainement pas là, car le destin en tant que disposition causale de l'angélique avec l'astral et de l'astral avec le terrestre, nous pouvons l'aborder selon deux avenues. Premièrement, « dans les causes secondes elles-mêmes, qui se trouvent ainsi disposées ou ordonnées¹⁸³ », autrement dit selon la disposition causale que nous venons de décrire. Deuxièmement, « dans leur relation avec le principe premier qui ordonne toutes choses, Dieu¹⁸⁴ », selon le rapport du deuxième moment de la providence avec le premier. Cette distinction conceptuelle permet au docteur angélique d'accepter que le destin appliqué par les causes secondes, et considéré indépendamment du plan

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 924-925

¹⁸¹ En *Somme théologique*, I, question 116, article 2, p. 925, Thomas écrit : « C'est pourquoi l'on peut dire que, comme causes, la puissance et la volonté de Dieu peuvent être appelées destin. »

¹⁸² *Ibid.*, p. 925

¹⁸³ *Ibid.*, article 3, p. 925

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 925

providentiel d'où il émerge, peut potentiellement varier et dévier par rapport à la perfection conçue dans la pensée divine créatrice. À l'inverse, considéré sous l'angle de sa dépendance ontologique envers la providence telle qu'elle se trouve dans l'esprit de Dieu, le même destin mouvant « est doté, ajoute Thomas, d'immutabilité par une nécessité non pas absolue mais conditionnelle¹⁸⁵ ». Si Dieu veut que le destin change selon certains aspects, alors il change conditionnellement à sa volonté ; à cet égard, la prévisibilité de Dieu est telle qu'elle englobe l'imprévisibilité de la nature et prévoit jusqu'à l'inexplicable.

Comme il est possible de le remarquer, le destin se mouvant dans la nature est conditionné par la providence immuable de Dieu, parce que celle-ci constitue l'éternel archétype sur le modèle duquel les anges communiquent aux corps célestes la perfection de leurs mouvements. La citation de Boèce que l'Aquinat choisit pour exemplifier ce qu'il présente comme une compréhension philosophiquement convenable du destin, résume assez bien sa propre position définitive sur la question : « le destin, dit Boèce, est une disposition immobile inhérente aux choses mobiles¹⁸⁶ ». Directement traduit dans le langage de notre docteur, la « disposition immobile inhérente » devient la providence divine présente en toute chose selon différentes proportions substantielles et opératoires, et la mobilité des choses naturelles s'identifie au destin qui peut être imprévisible parce qu'il ne se connaît pas tel que Dieu et les anges le connaissent.

Contrairement à ce qu'il admettait pour les anges, Thomas enseigne donc que Dieu exerce le pouvoir de sa providence sur les créatures corporelles « sans les rendre

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 925

¹⁸⁶ Boèce, *La consolation de la philosophie*, livre 4, chapitre 6, trad. Vanpeteghem, Paris, Livre de poche, 2008, p. 251

capables de prévoir mais seulement d'opérer¹⁸⁷ », d'où nous devons conclure que les corps célestes, en eux-mêmes, s'ils sont des signes ou des miroirs lumineux de l'avenir, ils ne peuvent l'être selon une connaissance du futur, mais bien plutôt, en tout état de cause, seulement en raison de leurs mouvements. Les corps célestes n'ont pas l'âme intellectuelle, ils ne pensent donc pas et ne connaissent rien. Il est utile, dans le même sens, de rappeler que l'intelligence séparée, bien qu'elle meuve le corps céleste, n'est pas liée à lui comme la forme substantielle à sa matière, ni comme l'âme intellectuelle l'est au corps ; l'ange semble plutôt se joindre au corps céleste selon un contact dynamique, ce que nous avons suggéré au deuxième chapitre de cette enquête.

En fin de compte, la seule chose du plan divin dont bénéficient concrètement les corps célestes, et qu'ils exécutent le plus parfaitement possible via l'activité de leur substance, ce sont les mouvements circulaires non seulement dessinés par eux dans l'espace supralunaire, mais de plus carburés auprès de la puissance intelligente des anges depuis la Création. Nous le savons aussi, les mouvements des corps célestes, par l'émission et la réflexion de leur luminosité, déterminent causalement les événements corporels terrestres, dont nous commençons à deviner le *telos*, à savoir le but déterminé ou disposition inhérente. À ce titre, les corps célestes sont bel et bien fondamentaux pour l'organisation du monde sublunaire, mais ultimement, les anges contrôlent et dirigent tout ce que les corps célestes ont de fondamental. « C'est pourquoi, ajoute Thomas, il est dit, tant par les écrivains sacrés que par les philosophes, que toutes les créatures corporelles sont gouvernées par la providence

¹⁸⁷ Thomas d'Aquin, *Questions disputées sur la vérité : Question 5 – De la providence*, p. 44

divine au moyen des anges¹⁸⁸ ». Du point de vue de son système, comment en effet le nier ?

L'étude de ce que l'Aquinatense accepte de nommer le destin nous met ainsi en garde contre toute systématisation trop poussée de la responsabilité fonctionnelle des corps célestes dans le déroulement ordonné de la nature. Pour le dire en un mot, sans providence, il n'y aurait jamais de destin, et celui-ci ne se comprend qu'à l'ombre de celle-là. Le plan divin abstrait et le fonctionnement concret de la nature sont donc, à certains égards, la continuité discontinue d'une seule et même réalité téléologique fondamentale, mais si nous nous positionnons du côté des implications astrologiques que cette philosophie de la nature met de l'avant sans le dire, notre étude de la justification cosmologique de l'astrologie médiévale se complexifie certainement.

4.4 Aporie astrologique de la transcendance du *telos* divin

Plus nous remontons le long de la chaîne causale de l'être, et plus le terrain glissant de la pratique astrologique et de sa justification comme discours rationnel s'élargit avec l'arrivée de nouvelles épreuves épistémologiques. L'aporie précédente nous avait mis en face du problème de l'intention causale, auquel l'astrologue médiéval, suivant la cosmologie thomasiennne, n'aurait pas le choix de confronter ses prétentions théoriques et pratiques. Une telle confrontation vient de nous livrer des conséquences significatives pour notre problématique. En effet, avec ce chapitre, nous venons de mettre en lumière la complète dépendance ontologique du mécanisme physique de la causalité astrale envers la providence dans l'esprit de Dieu et le destin tel que les anges en communiquent l'enracinement naturel aux mouvements célestes. De plus, nous avons précisé en quel sens restreint les anges connaissent le

¹⁸⁸ Thomas d'Aquin, *Questions disputées sur la vérité : Question 5 – De la providence*, p. 44

déroulement et le futur de la Création, alors que les corps célestes, à défaut de pouvoir intelliger la providence divine, ne font que l'appliquer aveuglément en obéissant aux principes de leur mobilité.

De prime abord, et nous l'avons déjà souligné, ne pas dépasser le cadre strict de l'efficience causale de la *virtus* cosmique contraint l'activité astrologique à une ignorance radicale de la raison d'être de son objet d'étude. Certes, les corps cosmiques causent le monde sublunaire, mais selon quel sens et dans quel but, l'astrologue de la seule causalité astrale ne peut le savoir et doit s'en remettre à des probabilités qui ne prennent pas en compte le sens téléologique de l'univers qu'il étudie. À bien y regarder, une astrologie qui, au contraire, tâcherait de ne pas s'en tenir au seul mécanisme causal des corps célestes, et dont l'objectif serait d'envisager aussi l'intention et la raison téléologiques à l'œuvre dans la nature des événements corporels, déboucherait semblablement sur plusieurs difficultés inhérentes à son approche. Ces difficultés, loin de résoudre celles qui étaient conséquentes à l'aporie de l'intention causale, ne font en quelque sorte qu'embrouiller davantage toute assise fondationnelle de la science astrologique.

De deux choses l'une : ou bien l'astrologie s'arrête à la seule considération du destin tel qu'il se réalise effectivement dans l'ordre mobile des signes inconscients de l'avenir que sont les corps célestes, ou bien elle va s'achever dans une astro-théologie assumée qui étudie la providence divine en tant que telle, ainsi que dans son rapport avec le déroulement naturel mouvant du destin des causes astrales. Selon le premier cas, l'aporie de l'intention causale subsiste partiellement, en ceci que l'astrologue ne peut en rien démontrer que son étude du destin, via l'observation minutieuse de l'impact sublunaire des corps célestes, garantit une compréhension exhaustive de

l'ordre des événements naturels et de leur prédictibilité¹⁸⁹. Selon le second cas, l'aporie de l'intention disparaît mais au profit d'une spécialisation de la tâche astrologique qui prend en compte l'étude théologique de la divinité et du rôle des anges dans le monde supra-céleste. Or l'admission par Thomas d'une connaissance angélique conjecturale du futur permet à tout le moins d'émettre l'hypothèse improbable que l'astrologue puisse recevoir des anges quelque révélation quant à l'avenir terrestre.

À titre de seule possibilité abstraite, une telle entreprise a du sens, mais dans la réalité de la recherche, l'astrologue peut-il réellement investiguer le contenu du *telos* divin, dont la « localisation » dans l'intellection divine et angélique laisse deviner sa transcendance radicale ? La réponse à cette question est conditionnelle à la reconnaissance épistémologique de la nature proprement théologique de cette tâche, à laquelle Thomas s'adonne par ailleurs, et qui obligerait l'astrologue de s'enquérir auprès de la science du divin. Dans tous les cas, si nous cherchons à dépasser pour de bon l'aporie de l'intention causale, il nous faut donc admettre que le degré le plus élevé de l'astrologie médiévale, selon le modèle cosmologique thomasien en particulier, appartient aussi bien au théologien qu'au philosophe de la nature. Si, en sens inverse, l'astrologie évite l'écueil de la théo-téléologie naturelle, ses explications de l'influence cosmique et ses prédictions du futur ne viseront juste qu'au gré de la variabilité du destin.

L'image de la science astrologique qui découle peu à peu de la philosophie cosmologique qu'a développée le docteur angélique se précise au point où nous

¹⁸⁹ En plus, les corps célestes ne connaissent pas l'avenir, ce qui empêche l'astrologue, s'il s'en tient à eux, de prétendre qu'il les interroge intellectuellement sur l'avenir. Les corps célestes sont, à cet égard, des tableaux sensibles qui miroitent un monde de probabilités événementielles.

devons, en plus d'avouer que le problème de la transcendance du *telos* divin reste en partie insurmontable, nous consacrer à des problèmes spécifiquement pronostiques. Le prochain chapitre va donc se concentrer sur l'aspect divinatoire de l'astrologie médiévale, aspect que nous pouvons aborder maintenant que le fonctionnement causal et téléologique de l'influence astrale a été démontré dans ses grandes lignes. De toute façon, comme nous allons bientôt le constater, que la pratique astrologique choisisse d'éviter l'aporie de l'intention causale pour se consacrer au destin, ou qu'elle épouse les conséquences de l'aporie de la transcendance du *telos* universel pour contempler la providence divine, les mêmes difficultés ressortent d'une étude de la divination astrologique dans le cadre de la philosophie thomasiennne.

5. LES LIMITES DU DÉTERMINISME ASTRAL

Le dernier chapitre nous a mis devant l'importance capitale de la distinction thomasiennne entre les notions de providence et de destin, pour ensuite nous permettre d'explicitier ce qui incombe à l'astrologie qui assume l'ordre téléologique de la nature jusqu'à son origine définitive dans l'esprit divin. Cette nouvelle définition « astrothéologique » de l'astrologie médiévale, même si elle semblait être le fin mot de notre étude, ne nous révèle rien quant à l'efficacité de la divination pronostique dont l'astrologue se prétend parfois investi. Or, notre introduction avait annoncé qu'après avoir expliqué et contextualisé ce que nous appelons le principe astrologique à l'œuvre dans la cosmologie thomasiennne, il nous faudrait mieux circonscrire avec Thomas la tendance judiciaire de l'astrologie, c'est-à-dire sa prétention à un réel pouvoir de prédiction. C'est précisément ce que nous entendons examiner dans cet ultime chapitre de notre enquête.

En guise de préambule, admettons tout de suite qu'en dépit de sa dépendance ontologique envers la providence, le destin naturel obéit tout de même à une logique de fonctionnement commun qui englobe l'ensemble de la substantialité sublunaire et supralunaire. Notre chapitre consacré à la causalité des corps célestes l'a bel et bien attesté, les événements terrestres naturels sont directement conséquents aux mouvements et à la lumière cosmiques. C'est en ce sens que, si un astrologue, écrit Thomas, « se sert des jugements des astres afin de prévoir des effets corporels, comme une tempête ou un temps calme, la bonne santé ou la maladie d'un organisme, la fécondité ou la stérilité des récoltes, ainsi que d'autres effets de cette sorte qui dépendent de causes naturelles ou corporelles, il ne semble pas y avoir là de péché¹⁹⁰ ». Est-ce pour autant un aveu, de la part de l'Aquinate, de la parfaite prédictibilité corporelle de la nature, en vertu de laquelle l'astrologue, par-delà les apories de l'intention causale et de la transcendance du *telos* divin, pourrait efficacement deviner l'avenir ? Selon la cosmologie thomasienne de la Création, ce n'est pas du tout le cas et ce chapitre servira essentiellement à exposer pour quelles raisons.

Thomas avoue qu'« à l'ordre d'une cause particulière un effet peut changer, mais rien à l'ordre de la cause universelle¹⁹¹ », par quoi il entend signifier qu'il est possible, dans l'ordre naturel du destin, qu'un effet normalement consécutif à telle cause particulière y échappe de temps en temps, mais qu'il n'y a aucune possibilité, pour quoi que ce soit, d'échapper à l'emprise universelle de la providence divine. En d'autres termes, rien ni personne n'est exclu du plan originel de la Création. Il pourrait donc sembler qu'en dépit de la transcendance de son objet, l'astrologue

¹⁹⁰ Thomas d'Aquin, *Sur les jugements des astres*, p. 1

¹⁹¹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, question 22, article 2, p. 320

théologien qui étudie le plan divin et son application gouvernementale par les causes cosmiques puisse, selon l'ordre de la cause universelle, ne rien exclure du champ de ses prédictions. C'est de toute évidence impossible, non pas uniquement parce que l'intelligence humaine de l'astrologue ne peut pas atteindre l'intelligence divine de la providence en tant que telle, mais encore plus concrètement pour la simple raison que la contingence et le hasard existent dans la nature thomasienne, tout comme l'âme rationnelle et son libre-arbitre échappent au moins en partie au conditionnement causal des corps célestes.

5.1 La contingence selon le destin et la providence divine

Contre une pensée trop déterministe qui voudrait l'absolue nécessité de tous les événements sublunaires, le docteur angélique trouve dans la nature une certaine souplesse opératoire qu'il appelle *contingence*. La contingence d'un événement *x*, Thomas l'envisage « en considération des causes prochaines, et non des causes lointaines¹⁹² ». Dans son langage, les causes prochaines sont les causes particulières et univoques, en ceci qu'elles causent immédiatement leurs effets. Seulement de leur point de vue, quelque chose de contingent peut subvenir. Assurément, le fait même que quelque chose de sublunaire survienne est déjà contingent du point de vue de ce qui le cause directement, car ce qui le cause ainsi pourrait tout autant ne pas l'avoir causé, par exemple sous la pression de certaines conditions qui l'en empêcheraient. La contingence de telle chose qui apparaît signifie donc la possibilité pour sa cause immédiate d'échouer.

Par ailleurs, le même événement *x*, contingent en vertu de sa cause directe, n'est inversement plus contingent selon la cause lointaine et universelle qui

¹⁹² Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils*, III, 72, alinéa 2, p. 255

l'engendre, puisqu'une telle cause ne peut pas ne pas survenir, de sorte qu'elle engendre continuellement les mêmes effets selon les mêmes rapports et partout aux mêmes endroits. Offrant une analogie avec la croissance végétale, Thomas écrit que « la fructification de la plante est un effet contingent en raison de sa cause prochaine, qui est la force germinative, laquelle peut être empêchée et déficiente, quoique la cause éloignée, le soleil, soit une cause agissant nécessairement¹⁹³ ». Autrement dit, l'expression de la providence divine, que le soleil transmet physiquement aux corps célestes et terrestres de façon nécessaire et continue, ne contredit pas la contingence ponctuelle de certains événements terrestres qui sont le résultat d'un empêchement ou d'une déficience parmi les causes immédiatement prochaines du destin naturel.

L'empêchement d'une cause prochaine, dont Thomas fait mention, peut se produire, plus précisément, soit par « l'affaiblissement du pouvoir d'une substance¹⁹⁴ », soit en raison de « son empêchement par un agent contraire¹⁹⁵ ». Dans les deux cas, un changement fortuit survient, c'est-à-dire qu'un mouvement imprévu affecte la substance, ce qui explique pourquoi celle-ci « est parfois déficiente à l'égard de ce qui lui revient selon sa nature¹⁹⁶ ». Une autre façon d'exposer la nature d'un événement contingent, c'est de rappeler que toute déficience soudaine, qu'elle soit opératoire ou substantielle, ne peut être nécessaire, sinon elle surviendrait partout et toujours, ce qui n'est pas le cas. C'est donc la ponctualité d'un événement terrestre différent du quotidien normalisé de la nature qui prouve sa contingence.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 255

¹⁹⁴ *Ibid.*, alinéa 7, p. 256

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 256

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 256

Toujours dans la *Somme contre les gentils*, l'Aquinate accepte aussi la contingence dans la nature au sens d'une preuve sensible de « la beauté de l'ordre¹⁹⁷ » s'y manifestant. L'ordre dont il parle ici est évidemment celui de la providence divine, et son argumentation veut démontrer que la contingence possède une valeur ontologique précise, celle de réaliser toutes les possibilités de l'étant. Pour commencer, Thomas admet que l'immobilité divine est partagée avec les anges en ce sens que ceux-ci sont séparés du mouvement de la matière, de même que les corps célestes participent proportionnellement de l'immobilité divine et angélique tant leurs mouvements circulaires sont simples et répétitifs. Qu'à cela ne tienne, les substances terrestres qui sont mues par les corps célestes, « sont plus éloignées de l'immobilité de Dieu, en sorte qu'elles ne se meuvent pas toujours de la même façon¹⁹⁸ », contrairement au nécessaire qui « reste toujours de la même façon¹⁹⁹ ». Cette capacité sublunaire de se mouvoir diversement et de passer outre l'ordre habituel de la nature s'accomplit dans une forme de contingence qui vient ainsi compléter la perfection des manifestations possibles de l'être.

5.2 Le hasard selon le destin et la providence divine

En plus de la contingence, la *Somme contre les gentils* s'efforce aussi de définir le concept de hasard à l'intérieur de la philosophie cosmologique thomasiennne du destin et de la providence²⁰⁰. Encore une fois, l'Aquinate oppose au nécessaire sa notion de hasard, mais à quelques nuances près de son analyse de la contingence. Le hasard ici signifie le fait d'être sans but, sans fin voulue, dénué de *telos*, dépourvu de destination. Pour le démontrer, Thomas propose que la multiplicité des causes

¹⁹⁷ *Ibid.*, alinéa 4, p. 255

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 255

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 255

²⁰⁰ *Ibid.*, 74, alinéa 4, p. 260

naturelles en jeu dans l'application concrète du destin est si grande, « qu'il doit arriver parfois qu'une cause se rencontre avec une autre²⁰¹ », d'où « quelque chose survient par hasard, une fin non visée étant atteinte²⁰² ». Forest écrit dans le même sens que le hasard survient « lorsque des causes différentes se rencontrent sans que le concours soit déterminé en vue d'une fin²⁰³ ». En somme, la variété des causes secondes les condamne au hasard de certaines rencontres subites, ce à quoi il faudrait ajouter que le hasard des choses n'existe qu'en rapport avec les causes particulières qui l'engendrent, non selon la course des corps célestes et encore moins en vertu d'une prétendue inexactitude de la providence divine.

À ce stade-ci de notre analyse, nous pouvons en déduire qu'au même titre que la contingence, par le fonctionnement même qui en suscite pourtant l'imprévu, le hasard se trouve pour ainsi dire anticipé par le plan originel de la providence divine. Cela s'explique, puisque l'événement *x* qui résulte de la rencontre fortuite de quelques causes, est en tant que leur effet le produit d'un hasard, « mais par rapport à la cause universelle, à l'ordre de laquelle il ne peut échapper, on dit qu'il est prévu, au sens de 'projeté'²⁰⁴ ». La projection divine de l'avenir existe même dans l'imprévisibilité de l'expérience concrète du hasard. En effet, si la providence admet la multiplicité des causes, c'est bien que Dieu l'a destinée ainsi et non pas autrement, de sorte que sa volonté implique la possibilité fonctionnelle de rencontres causales inattendues. Ainsi une chose peut être parfaitement « fortuite ou accidentelle, alors que, rattachée à une cause supérieure, elle apparaît voulue pour elle-même²⁰⁵ ».

²⁰¹ *Ibid.*, p. 260

²⁰² *Ibid.*, p. 260

²⁰³ Forest, *Structure métaphysique du concret selon St. Thomas d'Aquin*, p. 297

²⁰⁴ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, question 22, article 2, p. 320

²⁰⁵ *Ibid.*, question 116, article 1, p. 923

Une considération que fait Thomas de la philosophie première lui révèle le même enseignement, lorsqu'il présente le nécessaire et le contingent (incluant le hasard) comme des attributs de l'étant, en conséquence de quoi Dieu, l'être suprême, soumet providentiellement chaque étant qui participe de lui, et dans son versant nécessaire et contingent²⁰⁶. La domination providentielle de Dieu selon l'être sur tous les étants dépasse d'ailleurs ontologiquement le cadre de la domination providentielle des corps célestes selon leur causalité sur tous les corps sublunaires. C'est là une autre façon de soutenir que l'emprise ontologique de Dieu sur tout étant est plus fondamentale que l'effusion téléologique descendante des causes cosmiques, d'où Thomas accentue, une fois de plus, le règne définitif de la providence divine sur le destin de la nature.

En somme, qu'un événement sublunaire survienne ou nécessairement, ou selon une déficience contingente, ou en vertu d'un hasard causal, cela dépend de la nature du destin dans la causalité multiple et mouvante, mais aussi, voire ultimement, de la providence divine en laquelle sont contenues toutes les possibilités événementielles inhérentes au déroulement substantiel du destin. « C'est pourquoi, écrit Thomas, un événement arrive infailliblement et nécessairement lorsque la providence a ordonné qu'il arrive ainsi ; et il arrive de façon contingente [et hasardeuse] lorsque le plan de la providence a réglé qu'il arriverait ainsi²⁰⁷ ». La nécessité de la répétition du même par les mouvements cosmiques déterminés providentiellement, détermine donc à son tour les lieux possibles de la contingence et du hasard.

²⁰⁶ *Ibid.*, question 22, article 4, p. 323

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 323

Ce qui vient compléter le fil de notre étude sur la part d'indétermination déterminée dans la nature, c'est que l'analyse de Thomas révèle aussi, comme nous l'avons souligné plus haut, que la contingence et le hasard sublunaires ne sont pas produits par les mouvements cosmiques en tant que tels, mais toujours par des causes plus particulières. De fait, « il est impossible qu'une puissance active d'un corps céleste soit la cause des choses qui arrivent par accident, soit par hasard, soit par bonne fortune²⁰⁸ », aussi bien parce que les mouvements cosmiques sont parfaitement réguliers qu'en raison de leur supériorité causale dans l'application de la providence. Les corps célestes n'induisent donc directement ni le hasard ni la contingence dans le monde supralunaire, bien que leur fonctionnement en implique quelque soudaine apparition ici et là, de temps à autre et selon les modalités propres à la réalité des causes terrestres. En effet, notre étude démontre de plus en plus, sans que nous ne l'ayons expressément annoncé dès le départ, que la contingence et le hasard ne se manifestent que dans le monde sublunaire, où l'altérabilité, la potentialité, la contrariété et la corruptibilité les conditionnent substantiellement. Maintenant que nous avons défini la contingence et le hasard, à la lumière de leurs lieux de réalisation, il nous faut ajouter une autre exception majeure qui limite en quelque sorte l'étendue de la causalité cosmique.

5.3 Le libre-arbitre : une exception nuancée

Lorsqu'il est question de l'âme intellectuelle, de la raison, de l'intellect ou de la volonté humaine, le ton de Thomas en matière de causalité céleste change. Par exemple, dans la *Somme contre les gentils*, sa ligne argumentative cherche à montrer comment la providence divine et sa réalisation dans le destin naturel n'excluent pas la liberté de la volonté humaine, c'est-à-dire le libre-arbitre. En effet, « la forme par

²⁰⁸ *Ibid.*, question 116, article 1, p. 924

laquelle agit celui qui agit volontairement n'est pas déterminée²⁰⁹ », en ceci qu'il est dans la nature de l'intellect, qui permet la délibération de la volonté, de pouvoir accueillir une multiplicité de formes intelligibles. Parce qu'elle se réalise dans la variété des formes intelligibles, la volonté importe de multiples entreprises variées et variantes d'un individu à l'autre. S'il en va donc du fonctionnement de la volonté et de la délibération consciente, le libre-arbitre ne peut pas être empêché par la providence divine, laquelle doit l'avoir par conséquent voulu tel quel.

De plus, la fonction même, pour la volonté, de se multiplier à partir de formes intelligibles multiples, représente la fin humaine par excellence, si bien que « l'agent volontaire obtient la ressemblance divine par le fait qu'il agit librement²¹⁰ », car Dieu lui-même est libre et son action créatrice s'exécute volontairement. C'est ainsi à l'image de Dieu que l'homme bénéficie d'une variabilité dans ses choix. Par conséquent, dans le cas où la providence divine annulerait la libre-arbitre humain, elle contredirait non seulement le propre de l'humanité, mais aussi et surtout la volonté divine qui suscite des ressemblances entre elle-même et ses créatures. En effet, si vraiment, tel que Thomas l'envisage, « la providence est ce qui multiplie les biens dans les choses gouvernées²¹¹ », et si priver les hommes de leur liberté intellectuelle les dénué bel et bien de la source de leurs biens, alors une providence qui réprime la liberté volontaire est une providence qui ne veut pas le bonheur du genre humain et, par conséquent, une telle providence ne peut plus être considérée comme une providence.

²⁰⁹ Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils*, III, chapitre 74, alinéa 3, p. 258

²¹⁰ *Ibid.*, alinéa 4, p. 258

²¹¹ *Ibid.*, alinéa 5, p. 258-259

Pourtant, avec la démonstration de la supériorité des corps célestes sur le monde sublunaire dans son entier, il semble quand même problématique de concevoir le libre-arbitre humain au sens où celui-ci échapperait à la causalité naturelle du destin. Thomas résout ce problème en affirmant que par sa nature incorporelle, « dans l'ordre naturel, l'intellect dépasse tous les corps²¹² », incluant les corps célestes. Il est donc résolument improbable, malgré la supériorité substantielle des corps célestes sur les corps terrestres, que les premiers puissent influencer ou déterminer l'exercice intellectuel des hommes. À cet égard, nous le savons, les corps célestes causent, par leurs mouvements parfaits, les mouvements des corps inférieurs, « mais ce qui est du domaine de l'intellect est, à proprement parler, entièrement étranger au mouvement²¹³ ». Selon le mode d'influence même qui est propre aux corps célestes, l'intellect humain échappe naturellement à leur emprise astrologique.

Le libre-arbitre humain est-il pour autant absolument libre de tout arbitre supérieur auquel il aurait pour ainsi dire à se soumettre ? Selon le principe thomasiens de subordination voulant que « tout ce qui est multiforme, muable et qui peut défaillir doit se ramener comme à un principe à quelque chose d'uniforme, d'immobile et d'incapable de défaillir²¹⁴ », le libre-arbitre humain, sans être ramené aux corps célestes, doit tout de même être guidé par quelque chose d'autre. En un premier sens, c'est le mode humain de connaissance, selon Thomas, qui dépend du mode angélique de connaissance. En effet, alors que les hommes conjecturent « les quiddités des choses à partir des accidents et des effets²¹⁵ », les anges, ainsi que nous l'avons noté plus haut, connaissent les choses parce que l'intelligibilité de l'univers leur est

²¹² *Ibid.*, chapitre 84, alinéa 1, p. 291

²¹³ *Ibid.*, alinéa 2, p. 292

²¹⁴ *Ibid.*, chapitre 91, alinéa 3, p. 318

²¹⁵ *Ibid.*, alinéa 5, p. 318-319

connaturelle. Par-delà les corps célestes, les connaissances intellectuelles des hommes dépendent des anges. En un second sens, si les choix d'un homme sont multiples, muables et parfois défailants à cause des péchés, la volonté divine, elle, est uniforme, immuable et sans défaut, d'où Thomas conclut que la grande variété des volontés et des choix « se ramènent à la volonté divine²¹⁶ », ce qui explique, encore une fois, que la providence de Dieu ne contredit pas la liberté humaine.

L'Aquinate, cependant, n'est pas dupe de son système, et au lieu d'isoler l'intellect au point d'en faire une entité absolument sans relation avec le corps où il siège pourtant de quelque façon, il tient à mettre en évidence l'existence de passages psychosomatiques que l'astrologie, pour exister, devrait connaître. Certes, l'opération intellectuelle, même si elle ne s'accomplit pas au moyen d'un organe corporel, « ne peut cependant s'accomplir en nous sans l'opération des pouvoirs corporels que sont l'imagination, la mémoire et la cogitative²¹⁷ ». Notre docteur cite d'ailleurs les frénétiques et les léthargiques comme exemples de l'influence d'une constitution corporelle morbide sur la volonté et l'intellect humains²¹⁸. En revanche, nous le devinons, une constitution corporelle saine permet le bon fonctionnement des pouvoirs corporels, lesquels à leur tour déterminent l'excellence de l'intellect et de la volonté. Thomas l'admet aussitôt, « la disposition du corps humain est tributaire des mouvements célestes²¹⁹ », et « c'est pourquoi les corps célestes coopèrent indirectement à la qualité de l'intelligence²²⁰ ». C'est ce que Legrand décrit lorsqu'il affirme que les corps célestes sont « l'occasion de nos inclinations affectives²²¹ ».

²¹⁶ *Ibid.*, alinéa 4, p. 318

²¹⁷ *Ibid.*, chapitre 84, alinéa 14, p. 295-296

²¹⁸ *Ibid.*, p. 295-296

²¹⁹ *Ibid.*, p. 295-296

²²⁰ *Ibid.*, p. 295-296

²²¹ Legrand, *L'homme et l'univers dans la philosophie de Saint Thomas*, p. 96

Selon Lucas, à l'intérieur de la cosmologie thomasienne, cela a un sens, puisque « given humankind's earthly passions and its connection to the physical world, it seems logical to assume that men and women are also subject to astral influences²²² ». Plus précisément, l'influence cosmique qui atteint la portion sensitive du corps humain, que ce soit par l'imagination ou via les passions de l'appétit sensible, produit ce que Thomas appelle une « inclination à faire ceci ou cela²²³ ». Bien qu'elles disposent sans arrêt les tendances corporelles humaines, ces inclinations ne sont pas nécessairement contraignantes, car « l'homme, précise notre docteur, peut réprimer les phantasmes de son imagination et les passions de l'appétit sensitif par son intelligence et sa volonté²²⁴ ». Autrement dit, l'intellect qui comprend et démêle la variété des inclinations que son corps subit du ciel, peut de fait tenter d'en limiter l'emprise inconsciente ou sub-intellectuelle.

Le seul problème, lorsqu'il est question, parmi les hommes, d'échapper aux pouvoirs cosmiques, c'est qu'« il en est peu en qui la raison domine, alors même que les corps célestes exercent leur influence sur la plupart des inclinations humaines²²⁵ ». En réalité, seuls quelques sages méritent leur pleine liberté cosmique, alors que les masses d'individus humains suivent aveuglément les pouvoirs corporels qui les dirigent intérieurement. Legrand résume ainsi l'influence cosmique sur l'être humain en trois actions-type²²⁶. Ceci dit, l'intellect et le libre-arbitre, certes ontologiquement

²²² Lucas, John Scott, *Astrology and Numerology in Medieval and Early Modern Catalonia*, Leiden, Brill, 2003, p. 12

²²³ Thomas d'Aquin, *Sur les sorts*, chapitre 4, trad. Bruno Couillaud, Paris, Les Belles Lettres, 2008, p. 29

²²⁴ *Ibid.*, p. 29-30

²²⁵ *Ibid.*, p. 30

²²⁶ Legrand, *L'homme et l'univers dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, p. 97-98 : 1. Elle détermine les actions diverses dont l'effet convergent a été la génération corporelle de tel individu selon telles et telles particularités concrètes conditionnant elles-mêmes telle complexion psychologique reçue une fois pour toutes et comportant tel penchant spécialement développé aux dépens de tel autre. 2. Cette causalité des astres ne provoquera parfois qu'une impulsion transitoire de l'appétit ; elle ne

supérieurs à la contingence et au hasard, sont néanmoins aussi, dans notre contexte, des exceptions de la nature qu'il importe de ne pas sous-estimer dans l'appréciation de notre problématique astrologique, tâche que nous allons maintenant accomplir en vue de conclure ce cinquième et dernier chapitre, au profit de la résolution de notre aporie.

5.4 Résolution de l'aporie astrologique

Que le déterminisme astral ne soit en aucun cas le fin mot de l'histoire dans l'œuvre de Thomas d'Aquin, ce chapitre vient de le confirmer. Premièrement, nous avons vu comment la contingence terrestre entre parfaitement dans le cadre du destin naturel et de sa méta-programmation providentielle. Le contingent dans la nature dépend en fait de la défaillance des causes prochaines et non des corps célestes ; aussi s'actualise-t-il selon les lois de la providence divine voulant, selon le mot de Forest, que « l'ordre de l'univers suppose un ensemble de substances inégales et qui réalisent à des degrés différents les perfections de l'être²²⁷ ». Deuxièmement, la rencontre imprévue de plusieurs causes dont les effets n'arrivent que très rarement produit le hasard, à savoir l'ensemble des événements qui n'ont pas d'autre sens que d'exister pour ainsi dire « à l'improviste ». Pour l'expliquer, nous savons que Thomas en appelle à la grande multiplicité des causes univoques et particulières que nécessite la réalisation du destin, multiplicité désirable du point de vue de la providence divine, et qui prépare le terrain événementiel de la nature pour d'éventuels croisements causaux tout à fait imprévisibles.

détermine alors qu'un acte passager d'appétition, un élan plus ou moins vif, un mouvement de passion. 3. En plus de cette influence qui atteint l'inclination affective elle-même, les corps célestes peuvent exercer leur causalité en introduisant dans le champ des inclinations existantes un objet qui s'offre à elles et les sollicite.

²²⁷ Forest, *Structure métaphysique du concret selon St. Thomas d'Aquin*, p. 297

Maintenant que les exceptions ont été démasquées, le sens général de notre entreprise se précise d'autant plus que nous pouvons enfin tenter de résoudre notre aporie. À la lumière de ce que nous venons d'exposer, un discours astrologique potentiellement rationnel prend forme. De toute évidence, du moment qu'un astrologue assume l'aspect divinatoire de sa profession, il se trouve nécessairement aux prises avec le hasard et la contingence, lesquels ont le pouvoir, à tout moment, de modifier le cours normalement anticipé des événements naturels. Sans être en mesure de le savoir, il peut donc à tout moment se tromper. L'entêtement philosophique que maintient Thomas à innocenter les corps célestes dans la production du hasard et de la contingence, repose en majeure partie sur leur perfection substantielle et mobile, qui ne peut pas admettre la défaillance ou la rencontre fortuite entre deux causes cosmiques. Du même coup, c'est le monde supralunaire en entier que l'Aquinat innocentie de la responsabilité des inconsistances de la nature terrestre, mettant l'astrologie judiciaire pour ainsi dire devant l'impossibilité technique de *tout* deviner du futur.

En somme, ni l'étude astro-théologique de la providence, ni l'étude astro-naturaliste du destin, ne peut permettre à un astrologue de prévoir les vicissitudes de la contingence et du hasard. Cependant, n'oublions pas que ces phénomènes sont rares et exceptionnels, et qu'en-deçà de l'imprévisibilité qui les caractérise, il existe une normativité naturelle que le destin accomplit jour et nuit selon les plans judicieux de la providence. Pour le dire simplement, le hasard et la contingence partagent pour même condition d'existence la répétition organisée et constante de l'enchaînement des causes et des effets naturels. Outre le hasard et la contingence, la constante répétitivité des événements corporels terrestres reste après tout l'effet de la répétition

unitaire des mouvements cosmiques. De sorte que l'étude naturaliste du comportement causal des corps célestes, de même que l'étude astro-théologique de la téléologie providentielle, *peuvent* aboutir à la prévisibilité probabiliste et à la prédictibilité conjecturale des mouvements et des changements substantiels propres au monde sublunaire dans leurs rapports avec l'organisation céleste.

« C'est pour cette raison, écrit d'ailleurs Thomas, que les astrologues prédisent parfois la vérité en examinant les étoiles, surtout dans les événements généraux, alors qu'ils se trompent souvent sur des faits particuliers, car la raison n'est pas assujettie aux corps célestes²²⁸. » De fait, notre auteur l'admet lui-même : par l'exercice du refoulement intellectuel des fantasmes, de l'imagination et des humeurs, la raison peut servir à distancer le fonctionnement organique d'un individu de la *virtus* astrale des corps célestes. Les ponts psychosomatiques évoqués plus haut impliquent même, selon Thomas, que comme le médecin thérapeute peut juger de la santé mentale d'un patient à partir de sa complexion corporelle, de même l'astrologue, qu'il soit ou non astro-théologien, est capable de juger de la qualité de l'intelligence d'un client « à partir des mouvements célestes, à titre de cause éloignée de cette disposition²²⁹ ». Parce qu'il n'y a que très peu de gens, aux dires de l'Aquinat, qui répriment consciencieusement leurs penchants cosmiques, cette éventualité est même tout à fait légitime.

La conclusion à en tirer n'est pas, sans doute, une parfaite résolution des difficultés que notre aporie a peu à peu fixées dans l'ombre de l'astrologie médiévale. Le fait est, néanmoins, qu'en dépit de la transcendance du *telos* divin, les limites thomasiennes au déterminisme astral ne représentent pas plus que des exceptions si

²²⁸ Thomas d'Aquin, *Sur les sorts*, p. 30

bien nuancées par Thomas qu'elles n'invalident pas du tout la prétention pronostique de l'astrologie. En effet, pour autant qu'un astrologue se tienne à l'intérieur des bornes de la probabilité, de la généralité et de la corporéité naturelle, ses prévisions ont toutes les chances de se voir validées. Par contre, il reste que « le recours au jugement des astres pour ce qui dépend de la volonté de l'homme est un péché grave²³⁰ » : ici derrière le philosophe apparaît nettement la fermeté du saint théologien de l'Église.

CONCLUSION

Par l'effort critique d'exploration des sous-entendus du savoir qu'elle offre, l'aporie nous est apparue comme une fonction efficace de la recherche philosophique, en ce qu'elle permet graduellement de remonter jusqu'au foyer d'un discours pour en restituer toute l'ambivalence cachée. Même si notre étude portait effectivement sur l'« astrologie médiévale », le sens philosophique de notre entreprise demandait de ne pas se perdre parmi les détails innombrables de la théorie et de la pratique astrologiques au Moyen Âge. C'eût été définitivement manquer le navire de nos ambitions, tant l'objet véritable de notre étude se situait ailleurs. Au lieu d'approfondir la spécification historicisée des différentes méthodologies propres à l'astrologie médiévale, ce travail visait à déterrer certaines conditions théoriques générales d'émergence qu'un tel discours suppose. Notre choix de Thomas d'Aquin reposait à la fois sur sa stature philosophique imposante, qui garantissait un « poids historique » à notre propos, et sur le fait qu'il a rédigé son œuvre au moment où l'astrologie prenait son essor en Occident latin.

²²⁹ Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils*, III, chapitre 84, alinéa 14, p. 295-296

²³⁰ Thomas d'Aquin, *Sur les jugements des astres*, p. 3

Dans notre optique, ce qui pose problème avec le statut de l'astrologie médiévale et de l'astrologie en général, ce n'est pas qu'il n'y ait eu historiquement autant d'astrologues que de systèmes astrologiques, ni que parmi les praticiens de cette profession, il n'en ait existé assurément beaucoup dont les prétentions divinatoires étaient aussi présomptueuses qu'infondées. Le mystère de la construction philosophique médiévale de l'objet astrologique semble davantage ressortir du constat suivant lequel les efforts théoriques et pratiques des astrologues, aussi disparates qu'ils aient pu être en tant qu'entreprises rationnelles, présupposaient nécessairement au moins un principe de base, celui de l'influence déterminante des corps célestes sur le monde terrestre. Nous avons donc voulu prendre un exemple éminent du 13^e siècle latin, selon qui l'influence cosmique existe réellement, en vue de présenter avec ce travail dans quel genre d'environnement philosophique le fondement de l'astrologie peut être validé.

Comme nous l'avons signalé aux premier et deuxième chapitres, l'astrologie médiévale se trouvait confrontée à la séparation ontologique radicale des mondes sublunaire et supralunaire, qu'elle héritait d'Aristote et de toute la tradition gréco-arabe subséquente. Ce que nous appelons la « discontinuité substantielle » et la « discontinuité motrice » étaient des construits incontestables de l'époque où Thomas rédigeait, et ce depuis l'Antiquité tardive. Selon notre hypothèse, dès que la philosophie naturelle et la cosmologie péripatéticiennes eurent séparé substantiellement et ontologiquement l'ensemble du cosmos de notre univers sublunaire, il fallait bien s'efforcer d'expliquer la cohérence fonctionnelle qui permettait à la Terre de subsister, en toute harmonie, au centre de ce qu'elle n'est pas. En fin de compte, notre travail confirme qu'en séparant la supériorité parfaite des

corps célestes de l'infériorité imparfaite des corps terrestres, l'on prédisposait implicitement la philosophie naturelle à rechercher en quel sens le « supérieur » s'assimile l'« inférieur », c'est-à-dire comment le ciel domine la Terre.

À cet égard, le géocentrisme médiéval en cosmologie, élément connaturel au discours astrologique, impliquait aussi naturellement que possible le mouvement cosmique d'influence descendant de la périphérie supralunaire vers le centre sublunaire de l'univers. Nous avons ainsi montré, au troisième chapitre, que les principes thomasiens de causalité, de subordination et de participation fournissent à ce mouvement d'influence un système théorique susceptible de dépasser les limites de la discontinuité substantielle et motrice, pour enfin joindre le ciel à la Terre. Déjà la cosmologie thomasienne justifiait la validité d'un projet astrologique, en lui assurant la fondation de son principe de base, à savoir l'influence astrale. À ce stade de notre problématique, l'astrologue disposait donc au moins d'un univers dans lequel l'ensemble du monde terrestre paraît causé par la lumière des mouvements cosmiques.

L'aporie de l'intention causale, cependant, nous a ensuite imposé de défier le discours astrologique en montrant que selon la cosmologie thomasienne, l'efficience causale se dédouble toujours de l'orientation transcendante d'un *telos* divin, et qu'en l'absence de sa reconnaissance, l'astrologue prive les corps célestes de l'ordre de leur efficacité et de leur raison d'être. En ce sens, notre prise en compte de la providence et du destin n'était pas sans conséquences : si l'astrologie veut inclure l'intention causale dans sa recherche, elle doit se prolonger et s'accomplir dans une théologie, d'où notre expression d'« astro-théologie ». Tout d'un coup, de même que l'astrologie médiévale au départ était aux prises avec la séparation radicale des

mondes sublunaire et supralunaire, l'astro-théologie devait à présent admettre la distance encore plus radicale de ces deux mondes avec l'« espace » supra-céleste des anges et de Dieu. Dans les deux cas, notre étude a montré que l'astrologue et l'astrothéologien limitent le pouvoir explicatif de leurs discours, le premier parce que, sans prendre en compte le *telos* divin, il étudie un destin d'effets en ignorant leur cause, et le second parce qu'en prenant en compte le *telos* divin, il étudie une providence transcendante dont il ne peut rien connaître sinon par la foi.

Au cinquième chapitre, nous avons montré que, autant les limites que la cosmologie thomasienne pose au déterminisme astral – la contingence, le hasard et le libre-arbitre humain – annonçaient une aporie du pronostic astrologique, autant elles sont finalement des exceptions qui ne brisent en rien le cadre divinatoire de l'astrologie. La lecture des signes corporels de la providence dans le destin naturel et leur interprétation divinatoire, que cela soit fait en vertu d'une astro-théologie ou non, reviennent en ce sens légitimement au discours astrologique en général. Cependant, la seule divination que la cosmologie téléologique de Thomas approuve ressortit très spécifiquement à une « astrologie des corps ». Seul le corporel est gouverné par le ciel. Toutefois, nous avons vu que l'intellect, que nous pourrions croire à l'abri des influences célestes, leur est perméable dans une certaine mesure. Ainsi l'astrologie médicale, l'astrologie météorologique, de même que certains aspects de l'astrologie judiciaire ont un sens selon l'Aquinat, pour autant qu'elles s'en tiennent au domaine de la corporéité naturelle, seul « lieu physique » de prévisibilité et de prédictibilité astrologiques.

Comme nous le constatons, ce travail en était un de déconstruction philosophique du discours astrologique médiéval à partir de l'œuvre d'un théologien

chrétien. Il semble évident qu'en tant que « discours » médiéval, l'astrologie en général trouve dans l'œuvre thomasiennne, philosophiquement identifiables, certaines conditions théoriques nécessaires et suffisantes à son statut de science libérale et pronostique. Notre méthode a prouvé qu'il était possible d'aller chercher dans les construits d'une époque donnée un matériel philosophique qui, malgré qu'il ne soit pas l'œuvre d'un astrologue, vient à la fois confirmer et confronter les présupposés les plus simples du discours astrologique. Ainsi, via le filtre de la philosophie thomasiennne, apparaît, dans toutes ses difficultés et dans tous ses mirages, mais aussi dans toute sa validité fondationnelle historiquement située, une *imago* de l'astrologie médiévale. Nous comprenons, ce faisant, comment l'astrologie ne sort jamais de « nulle part », mais qu'elle s'inscrit à l'intérieur des mondes possibles qu'un espace philosophique donné pré-conditionne et pré-justifie pour elle.

Pour conclure, la physique et la cosmologie scolastiques, dès lors qu'elles admettent et se fondent sur un finalisme providentiel qui va du haut cosmique vers le bas terrestre, sont-elles nécessairement astrologiques *per se* ? Oui et non, car ainsi que nous l'avons mis en lumière, les corps célestes remplissent seulement une fonction intermédiaire dans l'ordre universel de l'être, et ne représentent donc pas l'ultime instance du *telos* divin. À notre question de départ, « outre la divination judiciaire par les astres, existe-t-il chez Thomas un principe astrologique à l'œuvre dans sa vision gréco-arabo-chrétienne du monde ? », notre travail fournit la réponse suivante : le système cosmologique thomasiennne implique en effet un principe astrologique, en plus de circonscrire explicitement le champ de l'astrologie divinatoire. Sa philosophie naturelle, sa métaphysique et sa théologie se rencontrent en un point qui, sans que Thomas d'Aquin ne l'ait explicitement formulé, définit un

« régime de plausibilité » (Simon, 1996) qui rationalise historiquement l'entreprise astrologique médiévale, régime à l'intérieur duquel sont produits des « discours justificateurs » (Libera, 1991). S'il en va de notre politesse et de notre respect, que le dernier mot appartienne au principal intéressé :

« En effet tous les hommes recourent à l'observation des corps célestes pour des événements de cette nature : les agriculteurs sèment et moissonnent à des périodes précises définies d'après l'observation du mouvement du soleil ; les marins évitent de naviguer lors d'une pleine lune ou d'une nuit sans lune ; les médecins mènent l'examen de certaines maladies en des jours décisifs, qu'ils déterminent selon le cours du soleil et de la lune. De sorte qu'il n'y a *aucun* inconvénient à juger à partir des astres de certains effets corporels, même à partir d'observations d'étoiles moins visibles²³¹. »

²³¹ Thomas d'Aquin, *Sur les jugements des astres*, p. 2

BIBLIOGRAPHIE

Sources

- Aristote, *Traité du Ciel*, trad. Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 2004
- _____, *De la génération et de la corruption*, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1989
- _____, *De la génération des animaux*, trad. Louis, Paris, Belles Lettres, 1961
- _____, *Physique*, trad. Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 2000
- _____, *Traité du Ciel*, trad. Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 2004
- Boèce, *La consolation de la philosophie*, trad. Vanpeteghem, Paris, Livre de poche, 2008
- Thomas d'Aquin, *Commentaires aux Physiques d'Aristote*, trad. Delaporte, Paris, L'Harmattan, 2008
- _____, *De Principiis Naturae*, trad. Joseph Bobik, dans *Aquinas on matter and form and the elements*, Notre-Dame, University of Notre Dame Press, 1998
- _____, *De Mixtione Elementorum*, trad. Joseph Bobik, dans *Aquinas on matter and form and the elements*, Notre-Dame, University of Notre Dame Press, 1998
- _____, *L'astrologie, Les opérations cachées de la nature, Les sorts*, trad. Couillaud, Paris, Belles Lettres, 2008
- _____, *Opuscules de Saint Thomas d'Aquin, Tome II, Opuscules XV, chapitre 8*, trad. Védrine, Bandel et Fournet, Paris, Librairie de Louis Vivès, 1857
- _____, *Questions disputées sur la vérité : Question 5 – De la providence*, trad. Couillaud, Paris, Belles Lettres, 2008
- _____, *Question quodlibétale XII*, trad. Bruno Couillaud, Paris, Belles Lettres, 2008
- _____, *Somme contre les gentils II et III*, trad. V. Aubin, C. Michon, D. Moreau, Paris, GF Flammarion, 1999
- _____, *Somme théologique tome 1*, trad. Roguet, Paris, Cerf, 1984

Littérature secondaire

- Allard, Guy H., et Lusignan, Serge (éd.), « Les Arts mécaniques au Moyen Âge », dans *Cahiers d'études médiévales*, n° VII, Montréal/Paris, Bellarmin/Vrin, 1982
- Blaich, Charles, Anne Bost, Ed Chan, and Richard Lynch, *Defining Liberal Arts Education*, Center of Inquiry in the Liberal Arts, 2004

- Boglioli, Pierre, « L'Église et la divination au Moyen Âge, ou les avatars d'une pastorale ambiguë », dans *Théologiques*, vol. 8, n° 1, 2000, p. 37-66
- Davidson, H. A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, Oxford University Press, 1992
- Duhem, Pierre, *Le Système du Monde*, tome VIII, chapitre XIII, Paris, Hermann, 1958
- Forest, Aimé, *Structure métaphysique du concret selon St. Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1956
- Garin, Pierre, *Le problème de la causalité et St-Thomas d'Aquin*, Paris, Beauchesne et fils, 1958
- Geiger, L.-B., *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1953
- Jalbert, Guy, *Nécessité et contingence chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1961
- Jordan, M. D., « L'exégèse de la causalité physique chez Thomas d'Aquin », dans *Revue Thomiste*, vol. 82, n° 4, 1982, pp. 550-574
- Litt, Thomas, *Les corps célestes dans l'univers de S. Thomas d'Aquin*, Louvain, Publications Universitaires, 1963 (Philosophes Médiévaux, tome VII)
- Legrand, Joseph, *L'univers et l'homme dans la philosophie de Saint Thomas*, Tomes I et II, Paris, L'édition Universelle, 1946
- Libera, Alain de, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991
- Lucas, John Scott, *Astrology and Numerology in Medieval and Early Modern Catalonia*, Leiden, Brill, 2003
- König-Pralong, *Avènement de l'aristotélisme en terre chrétienne*, Paris, Vrin, 2005
- Marenbon, John, *Le temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2005
- Nodé-Langlois, Michel, *Le vocabulaire de Saint Thomas d'Aquin*, Ellipses, Paris, 2009
- Perrot, Alain, *Le visage humain de Jean Calvin*, France, Labor & Fides, 1989
- Renault, Laurence, *Dieu et les créatures selon Thomas d'Aquin*, Paris, PUF, 1995
- Simon, Gérard, *Sciences et savoirs aux XVIe et XVIIe siècles*, Paris, Presses Universitaires du Septentrion, 1996
- Torrell, Jean-Pierre, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, 2^e édition, Paris, Cerf, 2002

Vernier, Jean-Marie, *Les anges chez Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1986

Walton, S.A., *An Introduction to the Mechanical Arts in the Middle Ages*, AVISTA, University of Toronto, 2003

Wedel, Theodore Otto, *Astrology in the Middle Ages*, New York, Dover Publications, 2005

