



**HAL**  
open science

## **Les deux totalités. Naissance et éclipse d'un concept dans le Commentaire des Sentences d'Albert le Grand**

Maud Pouradier

### ► **To cite this version:**

Maud Pouradier. Les deux totalités. Naissance et éclipse d'un concept dans le Commentaire des Sentences d'Albert le Grand. *Quaestio : annuaire d'histoire de la métaphysique = The Yearbook of the History of Metaphysics = annuario di storia della metafisica = Jahrbuch für die Geschichte der Metaphysik*, 2016, 16, pp.193-208. <10.1484/J.QUAESTIO.5.112341>. <hal-01777587>

**HAL Id: hal-01777587**

**<https://hal.science/hal-01777587v1>**

Submitted on 28 Apr 2018

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Copyright - All rights reserved

## Les deux totalités. Naissance et éclipse d'un concept dans le *Commentaire des Sentences d'Albert le Grand.*

Maud POURADIER  
Équipe d'accueil *Identité et Subjectivité* (EA 21/29)  
Université de Caen Normandie

Le néologisme latin *totalitas*, calqué sur le grec *holotes*, semble apparaître dans le langage philosophique à la faveur de la traduction de Denys l'Aréopagite par Jean le Sarrazin vers 1160. Il y désigne moins l'ensemble des personnes trinitaires (*universitas*) que la totalité que la Trinité est<sup>1</sup>. Dans cette perspective, le terme de *totalitas* désigne moins la quiddité du tout que serait la Trinité – Dieu ne pouvant être partitionné – que ce qui dépasse la logique du tout et de la partie. Le rapport de la totalité au tout serait alors semblable à celui de la suessentialité à l'essence chez Denys<sup>2</sup>. Cette première origine du concept latin de totalité est concurrencée par une seconde : la traduction par Guillaume de Moerbeke de la *Métaphysique* d'Aristote où le concept de *holotes* – qui n'est rien d'autre que la quiddité du tout – est traduit par le latin *totalitas*<sup>3</sup>. C'est incontestablement ce second sens qui s'imposera au XIII<sup>e</sup> siècle.

À notre connaissance, le concept de *totalitas* n'a pas été jusqu'à présent commenté en tant que tel par les historiens de la philosophie : il est soit considéré comme l'abstraction du tout dans les études portant sur la méréologie médiévale<sup>4</sup>, l'avènement du néologisme ne présentant aucune difficulté notable, soit assumé dans le cadre ladite querelle des universaux<sup>5</sup>, le problème de l'universel ayant trouvé une solution par le biais de ce concept. Il nous semble que l'idée de *totalitas*, distincte du *totum* et de l'*universalitas*, a une originalité propre qu'il convient d'étudier, et dont nous proposons un modeste jalon. Des expressions telles que *secundum totalitatem* ou *secundum sui totalitatem*, qui sont légion tant chez Albert le Grand que chez son disciple aquinate, demeurent en effet incompréhensibles sans la prise au sérieux du sens non-aristotélien de la *totalitas*. La psychologie qu'Albert déploie dans l'exercice du *Commentaire des Sentences* apparaît comme le témoin de ces traditions concurrentes du concept de *totalitas*, et en propose une synthèse originale par le recours au concept boécien de « tout

---

<sup>1</sup> « *Transit enim perfectae totalitatis pax ad omnia existentia* ». Le traducteur latin inverse le génitif du texte grec, transformant la « totalité de la paix parfaite » en la « paix de la totalité parfaite », de sorte que *totalitas* apparaît dans la traduction latine comme un autre nom de la Théarchie, c'est-à-dire de la Trinité. On peut comparer la version grecque et les diverses traductions latines grâce à P. CHEVALLIER (éd.), *Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage*, vol. 1, Bruges, Desclée de Brouwer, 1937, p. 505.

<sup>2</sup> Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Œuvres complètes*, trad. M. de GANDILLAC, Paris, Aubier, 1943, p. 81. Y. de ANDIA, *Henosis. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden/New York/Köln, Brill, 1996, pp. 198-199.

<sup>3</sup> « *Horum vero eorum magis que sunt natura qua marte talia, quemadmodum et in uno dicimus, tamquam existente totalitate unione aliqua.* » *Aristoteles latinus. XXV 3.2 Metaphysica Lib. I-XIV Recensio et translatio Guillelmi de Moerbeka*, G. VUILLEMIN-DIEM (éd.), Leiden/New York/Köln, 1995, p. 120 (1023b36).

<sup>4</sup> D. P. HENRY, *Medieval mereology*, Amsterdam/Philadelphia, B.R. Grüner, 1991.

<sup>5</sup> A. de LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris, Seuil, 2014<sup>2</sup>, p. 182 et sqq. et p. 327 et sqq.

potestatif »<sup>6</sup>. Le paradoxe de ce dernier concept est qu'il contribua à l'éclipse du sens de la totalité, qu'il devait précisément sauver de son engoutissement aristotélicien.

### Un sens « pseudo-augustinien » de *totalitas*.

Rappelons que le terme latin de *totalitas* ne se trouve pas dans l'œuvre augustinienne. Il reste également introuvable dans les *Quatre Livres des Sentences* du Lombard<sup>7</sup>. En usant de ce néologisme relativement récent et peu fréquent, Albert le Grand introduit dans le commentaire augustinien un concept neuf qui modifie la compréhension de l'évêque d'Hippone, mais confère en retour au concept de totalité une acception précise.

Le terme qu'Augustin utilise au livre X du *De Trinitate* pour caractériser la structure circumincessive de l'âme est celui d'*aequalis*<sup>8</sup> : par là, il ne veut pas dire seulement que chaque puissance de l'âme – mémoire, intelligence, volonté – est « égale » à une autre, mais que chacune est égale à toutes les autres, c'est-à-dire les embrasse et les contient. Le fondement de cette étrange égalité se situe dans la présence totale de chaque puissance à elle-même : c'est *toute* que la mémoire se souvient d'elle-même. Elle ne se scinde pas en deux pour se souvenir d'elle-même (en une « mémoire agente » et une « mémoire possible » par exemple), mais se souvient d'elle-même dans sa présence même à elle-même<sup>9</sup>. C'est pourquoi la mémoire ne se souvient pas d'elle-même comme d'un tout<sup>10</sup>, mais « toute » (*totam igitur memini*). Dans cette présence de la mémoire à elle-même, elle se souvient qu'elle se connaît, etc. Aussi cette présence de la mémoire à elle-même est aussi présence de la mémoire à la connaissance de l'âme par elle-même et de son propre amour. Ainsi peut-on dire qu'il y a égalité entre les puissances de l'âme, non au sens d'une évaluation quantitative ou qualitative (la mémoire et la volonté étant par exemple d'égale dignité), mais au sens d'une présence totale de l'âme « toute » dans chacune de ses puissances, qui dépasse ainsi la logique du tout et de la partie à laquelle reste soumise la relation de la substance et de ses accidents selon Augustin. Se met donc en place dans le *De Trinitate* un jeu d'opposition entre le fait d'être un *totum* et le fait d'être *totus* – et en l'occurrence *tota*.

L'adjectif *aequalis* semble cependant avoir un statut plus suggestif que conceptuel. Le véritable concept mis en valeur par l'analyse augustinienne est incontestablement celui de *relatio*<sup>11</sup>. Dans les *Quatre livres des Sentences*, Pierre Lombard va plus loin, en faisant de cette égalité le signe de reconnaissance de la relation<sup>12</sup>. Ce faisant, il ne fausse pas la compréhension du texte augustinien, mais le simplifie et l'interprète en un sens plus

---

<sup>6</sup> Boèce, *De divisione*, éd. et trad. Anglaise de John Magee, Leiden/New York/Köln, E.J. Brill, 1998.

<sup>7</sup> J. HAMESSE et CETEDOC (éd.), *Thesaurus librorum sententiarum Petri Lombardi. Series A, Formae : enumeratio formarum, index formarum a tergo ordinarum, concordantia formarum*, Turnhout, Brepols, 1991.

<sup>8</sup> « *Quapropter quando invicem a singulis et tota omnia capiuntur, aequalia sunt tota singula totis singulis, et tota singula simul omnibus totis* », AUGUSTIN, *De Trinitate*, X, XI, 18, BA 16, 1997, p. 156.

<sup>9</sup> E. BERMON, *Le cogito dans la pensée de saint Augustin*, Paris, Vrin, 2001.

<sup>10</sup> « *Non dico, [anima] totum scit ; sed quod scit, tota scit.* » AUGUSTIN, *De Trinitate*, X, IV, 6, cit., p. 130. Ce qui s'applique à l'âme s'applique naturellement à ses puissances.

<sup>11</sup> « *Memoria quippe, quae vita et mens et substantia dicitur, ad se ipsam dicitur : quod vero memoria dicitur, ad se ipsam dicitur : quod vero memoria dicitur, ad aliquid relative dicitur.* » AUGUSTIN, *De Trinitate*, X, XI, 18, cit., p. 154.

<sup>12</sup> « *Triā ostendit esse in anima quae relative dicuntur et aequalia sunt.* » PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, lib. : 1, dist. : 3, cap. : 2. *Sententiae in IV libris distinctae...*, Grottaferrata (Roma), ad Claras Aquas (Quaracchi), 1971-1981. Trad. française M. OZILLOU, *Les Quatre Livres des Sentences. Premier livre*, Paris, Cerf, 2012.

ontologique. Comme le père latin, le Lombard réserve cependant le substantif *aequalitas* à la Trinité elle-même, les puissances de l'âme étant seulement qualifiées d'*aequalia*. L'écart entre l'*aequalitas* trinitaire et le fait pour les puissances de l'âme d'être *aequalia* est la dissemblance entre le créateur et son image, entre la simplicité divine et la simplicité seulement relative de l'âme<sup>13</sup>. L'*aequalitas* est le modèle dont les *aequalia* ne sont que les images, lesquelles ne pourront jamais prétendre être l'égalité même, bien que les puissances de l'âme soient parfaitement égales. Dieu Trinité est *aequalitas* tandis que l'homme a des puissances *aequalia* – reformulation de la simplicité divine, selon laquelle Dieu est tout ce qu'il a<sup>14</sup>.

Dans son commentaire du premier livre des *Sentences*, Albert infléchit à son tour le concept désormais théologique d'*aequalitas* pour en faire la formule de l'image péroratoire de l'âme. On lit dans l'article 29 de la troisième distinction :

« *Utrum memoria semper est in intellectu et voluntate, et intellectus in memoria et voluntate, et voluntas in memoria et intellectu? "Aequalia etiam sunt non solum singula singulis, etc." Hic incipit illa pars in qua tangit dictarum potentiarum aequalitatem [...]. In priori capitulo dupliciter probat aequalitatem, scilicet, quia capiuntur a singulis omnia, et a singulis singula.* »<sup>15</sup>

Le risque est ici que l'*aequalitas* perde son statut théologique pour devenir la simple égalité mathématique. Les puissances ne sont plus *aequalia* selon un modèle divin d'*aequalitas* : l'*aequalitas* n'a plus qu'une signification abstraite. La spécificité de l'image trinitaire risque de s'effondrer.

Tout se passe alors comme si un nouveau concept devait désormais soutenir l'usage d'*aequalitas*. C'est dans la perspective d'une telle inflexion de l'*aequalitas* qu'il faut comprendre l'usage du terme de *totalitas* dans le reste du même article :

« *Hic incipit illa pars in qua tangit dictarum potentiarum aequalitatem. Et dividitur in duas partes: quarum prima continet earum aequalitatem in se: secunda earum continet aequalitatem secundum sui totalitatem et incipit ibi, I, "Totam que meam memoriam, etc." [...]. Sicut memoria capit intellectum per se, et capitur ab ipso per se sine conjunctione ad voluntatem: et voluntas capitur per se a memoria, et per se ab intellectu, et e converso: a singulis autem omnia, quia memoria capit se et intellectum et voluntatem conjunctim et simul, et similiter intellectus cum aliis duobus conjunctim, et eodem modo voluntas capit se in conjunctione ad alias duas: et haec est sententia prioris capituli.* »<sup>16</sup>

<sup>13</sup> « *Homo unus per illa tria meminit, intelligit, diligit, qui nec memoria est, nec intelligentia, nec dilectio, sed haec habet. Unus ergo homo est qui habet haec tria, non ipse est haec tria. In illius uero summae simplicitate naturae quae deus est, quamvis unus sit deus, tres tamen personae sunt.* » PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, lib. : 1, dist. : 3, cap. : 3. Le Lombard cite ici le *De Trinitate*, XV, XXII, 42, BA 16, p. 537.

<sup>14</sup> AUGUSTIN, *De Trinitate*, XV, V, 7, BA 16, 1997, p. 434-436.

<sup>15</sup> ALBERTUS MAGNUS, *In I Sententiarum*, dist. 3, art. 29, éd. A. Borgnet (« *Beati Alberti Magni Opera omnia* », 25), Paris, Vivès, 1893, p. 128. « *Si la mémoire est toujours dans l'intellect et la volonté, et l'intellect dans la mémoire et la volonté, et la volonté dans la mémoire et l'intellect.* "Elles sont encore égales non seulement chacune avec chacune, etc." Ici commence la partie où il touche à l'égalité desdites puissances. [...] Dans le premier chapitre il prouve l'égalité d'une double manière, parce que toutes les puissances sont comprises dans chacune, et chacune dans chacune. » Notre traduction.

<sup>16</sup> *Id.* « Et cette partie est divisée en deux parties : la première d'entre elles porte sur l'égalité des puissances entre elles ; la seconde d'entre elle porte sur l'égalité selon leur totalité et commence là, "C'est ma mémoire tout entière..., etc." [...] Ainsi la mémoire comprend l'intellect par soi, et est saisie par lui sans la

Si *secundum sui totalitatem* ne signifie rien d'autre que *secundum sui universitatem*, autrement dit s'il s'agit seulement d'affirmer qu'il y a non seulement *aequalitas* de chaque puissance à chaque puissance mais de chaque puissance à leur ensemble, alors l'argumentation d'Albert est rigoureusement incompréhensible. La difficulté finale porte sur la possibilité de soutenir à la fois que la mémoire est dans l'intellect et la volonté d'une part, et l'intellect dans la mémoire et la volonté d'autre part. Autrement dit une même puissance peut-elle être à la fois contenante et contenue ?

« *Sed hic incidit dubium satis grave : quia secundum hoc quod hic dicitur, memoria semper est in intellectu et voluntate : et intellectus semper est in memoria et voluntate : quia omnia sunt in singulis, et hoc semper, ut probat Augustinus.* »<sup>17</sup>

La preuve apportée par Albert est sans équivoque : la préposition *in* ne doit pas être comprise de manière locale, comme si la mémoire ou l'intellect était un lieu spatialement circonscrit au sein duquel une autre puissance pourrait se tenir. Aucune distance ne sépare les trois puissances : immanentes les unes aux autres, il n'y a pas de contradiction à dire tout à la fois que la mémoire est dans l'intellect et la volonté, que l'intellect est dans la mémoire et la volonté, et que la volonté est dans l'intellect et la mémoire. La difficulté du *secundum sui totalitatem* ne résidait donc manifestement pas dans le fait que la partie ne puisse être plus grande que tout – problème qui est traité ailleurs par Albert et sur lequel nous reviendrons. Dans cette perspective, l'*aequalitas secundum sui totalitatem* ne peut être synonyme d'*aequalitas secundum sui universitatem*, qui laisserait trop entendre que les trois puissances psychologiques constituent des entités discrètes qu'il s'agirait d'additionner et d'organiser. C'est parce que chaque puissance a précisément la capacité d'être *tota* sans être un *totum* (c'est-à-dire une *universitas partium*) qu'une telle égalité immanente est possible. Seule la *totalitas* est capable d'expliquer le caractère non contradictoire de puissances *omnia in singulis*, tandis que le concept d'*universitas* rendrait une telle expression absurde. Aussi l'expression *secundum sui totalitatem* est-elle prolongée par les expressions *per se*, puis *non distat* dans la preuve.

« *Illud est in memoria, quod est praesens in memoria, et non distat : sed intellectus et voluntas non distant ab aliqua parte mentis: ergo sunt omnia in memoria et omnia in intelligentia, et omnia in voluntate.* »<sup>18</sup>

Par *aequalitas secundum sui totalitatem*, Albert le Grand désigne cette égalité de chacune à chacune et de chacune à toutes qui n'est possible que parce que ces puissances sont immanentes, c'est-à-dire ne constituent pas un *totum*. Il s'agit donc de l'égalité selon

---

conjonction de la volonté. Et la volonté est saisie par la mémoire, et la mémoire par l'intellect, et inversement. Mais encore toutes sont comprises dans chacune, parce que la mémoire se comprend et l'intellect et la volonté de manière conjointe et simultanée, et de même l'intellect avec les deux autres de manière conjointe, et de la même manière la volonté se comprend en conjonction vers les deux autres : telle est la thèse du premier chapitre. » Notre traduction.

<sup>17</sup> *Id.* « Mais ici apparaît un doute assez grave, car selon ce qui a été dit, la mémoire est toujours dans l'intellect et la volonté, et l'intellect est toujours dans la mémoire et la volonté, car toutes sont dans chacune, et cela toujours, comme l'a montré Augustin. » Notre traduction.

<sup>18</sup> *Id.* « Est dans la mémoire ce qui est présent dans la mémoire, et n'en est pas distant : mais l'intellect et la volonté ne sont pas distants par quelque partie de l'âme : donc toutes les puissances sont dans la mémoire et toutes dans l'intelligence et toutes dans la volonté. » Notre traduction.

la manière propre qu'à chaque puissance d'être présente *tota*, et non partie par partie. Ainsi la manière dont la citation augustinienne est tronquée n'est-elle pas anodine : au lieu de recopier l'anaphore des *totam* qui pourrait laisser entendre que la *totalitas* constitue leur assemblage, seul *Totam que meam memoriā* est cité, afin de souligner que la totalité renvoie à cette singularité de l'âme par rapport aux choses corporelles qui ne peuvent être que des tous. Pour que ce passage prenne tout son sens, il faut donc que le terme *totalitas* ne soit pas confondu ici avec *universitas*, mais désigne le fait d'être *totus* sans être un *totum*. Appelons pseudo-augustinien ce sens de *totalitas*.

Ne s'agit-il pas pourtant d'un simple apax ? Dans un texte précédent notre extrait, à l'article 22, *totalitas* semble être un strict synonyme d'*universitas*.

« *Respectu cuius objecti sive cognoscibilis sit imago? Quarto quaeritur, respectu cuius objecti sive cognoscibilis dicatur imago? 1. Et videtur, quod respectu omnium : quia in omnibus est ista, quod intellectus potest informari ex memoria, et voluntas ex utroque. 2. Praeterea, Hoc videtur velle Augustinus cum dicit, quod tota memoria est in intellectu et voluntate, et e converso : non habent autem totalitatem istae potentiae nisi respectu objectorum: ergo videtur, quod respectu omnium objectorum distinguatur imago.*<sup>19</sup> »

Commentant la troisième distinction du livre I du Lombard, il s'agit de se demander s'il y a image trinitaire dans l'âme quand celle-ci pense n'importe quel objet, ou seulement dans certaines situations. Le terme *totalitas* apparaît dans la première section de la question, où il s'agit d'exposer les arguments en faveur de la thèse selon laquelle l'âme est une image trinitaire pertinente quel que soit l'objet qu'elle pense. À première lecture, *totalitas* n'est rien d'autre qu'un synonyme d'*universitas*, mais le néologisme est plus approprié, puisqu'il fait référence implicitement à la question des relations entre le tout et la partie : la mémoire ne saurait être entièrement *dans* l'intellect et la volonté, si ce n'est pour ainsi dire, à savoir par rapport à l'objet pensé, quel qu'il soit. Il s'agirait de soutenir qu'aucune puissance ne peut contenir l'ensemble des autres, sauf à dire qu'en intelligeant un objet, l'intelligence intellige également cet objet en tant qu'il est souvenu, etc. Le problème d'une telle lecture est que la suite du texte ne semble pas y répondre directement : ainsi le *sed contra* renvoie aux analyses augustinienes sur la présence totale des puissances à elles-mêmes, et souligne l'inégalité d'investissement cognitif de chaque puissance lorsqu'il s'agit de penser un objet quelconque (ce n'est pas parce que je pense le cerf que je veux un cerf). Il aurait donc été plus logique qu'Albert écrive plus haut *non habent autem aequalitatem istae potentiae nisi respectu objectorum*.

Mais une seconde lecture est possible, où la négation ne porterait pas sur le terme *totalitas* mais sur le verbe *habent* : il s'agirait alors de souligner que la totalité n'est pas quelque chose que l'on peut *avoir*, mais que l'on est, de sorte que si une puissance peut éventuellement *avoir* la totalité de telle et/ou telle puissance, c'est par rapport à un objet autre qu'elle-même. Il ne s'agit pas de la thèse soutenue *in fine* par Albert, mais de l'argument en faveur de la thèse *respectu omnium objectorum*, argument se présentant sous la forme d'une alternative : soit les puissances sont une totalité, soit elles ont leur

---

<sup>19</sup> ALBERTUS MAGNUS, *In I. Sententiarum*, dist. 3, art. 22, éd. Borgnet, p. 122. « On se demande par rapport à quel objet ou connaissable on dit qu'il y a image. 1) Il semble qu'il y ait image par rapport à tous les objets et connaissables : car en tous il y a cette image, par laquelle l'intellect peut être informé par la mémoire, et la volonté par les deux. 2) Ensuite, c'est ce que semble vouloir dire Augustin lorsqu'il dit que la mémoire entière est dans l'intellect et la volonté, et réciproquement : elles n'ont pas la totalité de ces puissances si ce n'est par rapport à leurs objets. Donc il semble qu'il décèle une image par rapport à tous les objets. » Notre traduction.

totalité au regard d'un objet extérieur. La solution albertienne consistera à trouver un troisième terme à l'alternative. Il n'en demeure pas moins que ce second niveau de lecture est le levier de la solution au problème.

« *Aliquis videt Herculem in vultu, et tunc determinate cognoscit Herculem, et formatur oculus ejus secundum speciem Herculis. Aliquis etiam non videt Herculem in vultu, sed videt eum in speculo, vel statura sibi simillima: et tunc visio ejus in sensu accipit unum, et per illud aliud venit in rationem: et in utroque actu videt Herculem, sed in prima visione videt certius. Ita dico, quod anima per intellectum, memoriam, et voluntatem potest immediate ferri in Deum : et tunc actu imitatur et formatur ad Trinitatem et unitatem. Aliquis etiam potest convertere se ad ipsas potentias prout sunt ex se invicem, et aequant se : et sic iterum tendit in Creatorem, sed incipit a creatura: et si quandoque noscendo se non advertit ut ab hoc ducatur in Deum, tunc habitualiter vel potentialiter imitatur. Respectu autem aliorum cognoscibilium non est imago, meo quidem iudicio, sed intellectus rerum inferiorum.* »<sup>20</sup>

L'âme est une image trinitaire pertinente lorsqu'elle pense Dieu ou lorsqu'elle se pense elle-même. Dans ce dernier cas, deux situations doivent être distinguées : celle où l'âme est présente à elle-même dans un mouvement de conversion vers Dieu qui est « plus présent à moi-même que moi-même »<sup>21</sup>, et celle où elle ne s'intéresse à elle-même qu'en tant qu'elle présente une égalité spécifique (par exemple l'âme qui s'auto-observe pour élaborer une psychologie). Tournée vers Dieu, l'âme est une imitation immédiate de Dieu. De même que l'œil formé sur Hercule lui-même est comme la figure même d'Hercule le temps de la vision, l'âme est comme la totalité trinitaire elle-même, où chaque personne est pleinement présente à chaque autre et à toutes les autres, de sorte que Dieu est cette totalité même (de même que la Trinité était l'*aequalitas* même). L'âme qui n'est présente à elle-même que dans un but strictement philosophique ou psychologique sera semblable à l'œil qui ne voit qu'un portrait de Hercule, ou son reflet dans un miroir : elle sera une imitation *habitualiter*, autrement dit « par *habitus* », par mode d'ayance oserait-on presque gloser. Dans ce cas l'œil n'est pas formé par la forme même de Hercule, mais par une apparence qui recèle en elle la forme du demi-dieu. De la même manière, l'âme du philosophe agnostique ou athée qui ne fait que s'observer elle-même n'est pas la totalité même qu'elle observe, mais a dans l'image qu'elle observe - à savoir elle-même - la totalité divine. Elle n'est une totalité que sur le mode de l'ayance. Certes, l'âme sainte ne saurait atteindre la totalité trinitaire (comme elle ne pouvait atteindre la simplicité divine chez Augustin et la pleine *aequalitas* chez le Lombard). Elle est cependant plus conformée à la totalité trinitaire, de même que l'œil est plus conformé à Hercule s'il contemple Hercule lui-même. C'est dans cette

---

<sup>20</sup> *Id.* « Quelqu'un voit Hercule face à face, et alors il connaît Hercule de manière déterminée, et son œil est formé selon l'espèce d'Hercule. Un autre ne voit pas Hercule face à face, mais le voit dans un miroir, ou dans une effigie qui lui est très semblable. Alors sa vision reçoit dans le sens une chose, et par elle une autre vient dans la raison : et dans les deux actes il voit Hercule, mais dans la première vision il le voit avec plus de certitude. Ainsi je réponds que l'âme peut par l'intellect, la mémoire et la volonté être immédiatement portée vers Dieu, et alors par cet acte elle tend vers l'imitation et la forme de la Trinité et de l'unité. Mais quelqu'un peut se tourner vers ces puissances mêmes que pour autant qu'elles s'égalent les unes les autres : et ainsi il tend à nouveau vers son créateur, mais il commence par la créature. Et si, se connaissant, il ne se tourne pas pour être par là conduit à Dieu, il l'imitera cependant par *habitus* ou en puissance. Mais par rapport aux autres connaissables il n'y a pas d'image, mais selon mon avis intellection des choses inférieures. » Notre traduction.

<sup>21</sup> AUGUSTIN, *Confessions*, III, VI, 11, BA 13, 1998, p. 382.

distinction entre une totalité que l'on est et une totalité que l'on a que consisterait la réponse d'Albert le Grand : 1) lorsque l'âme se contemple en un mouvement de conversion chacune de ses puissances n'a pas toutes les autres, mais *est* avec les autres la même totalité en un sens pseudo-augustinien (qui n'est ni le *totum* ni l'*universitas*), 2) lorsque l'âme ne fait que s'observer, chaque puissance a la totalité des puissances car elles ne partagent même vie et même essence que par *habitus*. Telle serait ici la traduction albertienne de la thèse augustinienne selon laquelle plus l'âme s'écarte de son créateur, et plus elle se disperse. L'âme qui s'observe elle-même est ainsi au seuil entre franche dispersion (l'intellection des choses inférieures) et conversion unifiante vers la totalité trinitaire.

La *totalitas* est donc un terme écartelé entre deux acceptions conceptuelles : 1) la présence plénière à soi-même (permettant à chaque puissance d'être toujours *tota* sans être un *totum*) qui dépasse la logique du tout et de la partie et 2) le fait de constituer un tout. L'écart entre le premier et le second sens se répète dans deux usages distincts d'une totalité que l'on *est* sur le modèle trinitaire, ou que l'on *a*. Dans le premier cas, la totalité est l'image de la Trinité, en un sens qui reste tributaire de la traduction-interprétation de Denys l'Aréopagite par Jean le Sarrazin. Dans le second cas, la totalité est la quiddité du tout. Soit elle dépasse les relations méréologiques communes, soit elle s'y conforme. Faire porter la négation sur le verbe *habere* complexifie l'interprétation d'un passage à première vue simple, mais est cohérent avec l'extrait commenté antérieurement, rend compte de l'usage du néologisme (au lieu du plus simple *universitas* qu'Albert ne rechigne pas à utiliser par ailleurs) et unifie l'argumentation de la question (en particulier l'articulation des arguments *pro* et *sed contra*). Il faut donc préserver une acception pseudo-augustinienne de la totalité, à savoir une totalité que l'on ne peut avoir mais que l'on est, et qui désigne pour une puissance le fait d'être toujours *tota* et jamais *totum*, les puissances de l'âme ne s'ajoutant pas comme des parties mais demeurant toutes *tota* – et non *totae*. Si l'*aequalitas* était la formule de la structure périchorétique de l'âme chez le Lombard, le concept de *totalitas* constitue sa formule albertienne.

### Où un sens péripatéticien de *totalitas* contrarie l'acception pseudo-augustinienne.

Pourquoi ne pas se tenir à l'acception pseudo-augustinienne de la totalité ? Cette ambiguïté est liée aux difficultés d'intégration de la psychologie péripatéticienne<sup>22</sup> dans le cadre augustinien du commentaire des *Sentences*.

« Aristoteles in III de Anima dicit, quod intellectus agens semper in actu est : et cum sit agens respectu alicujus intelligibilis, erit aliquod intelligibile semper terminans actionem suam: hoc autem non est nisi quod semper praesens est intellectui, et hoc est intelligibile quod est ipse intellectus: ergo intellectus possibilis semper illustratur luce intellectus agentis : et hoc facit intelligere possibilem secundum actum: ergo intellectus semper intelligit se. Dicendum, quod quidam Philosophus exponendo Aristotelem de Intellectu et Intelligibili dicit, quod intellectus videt se semper, sive intelligit se semper : et dicit quod hoc idem est dicere, quod intellectus intelligit se in omni intelligibili. Sicut enim lux videtur in omni colore, eo quod color sit motivum visus secundum actum lucidi: ita dicit, quod intellectus videtur in omni intelligibili, quia ipse est id quod facit actu aliquid intelligibile, eo quod lux sua abstrahat universale de phantasmate movente, et sic in intelligibili secundum

<sup>22</sup> Alain de LIBERA, *Albert le Grand et la philosophie*, Paris, Vrin, 1990, pp. 215-266.

*actum factum videtur intellectus agens.* »<sup>23</sup>

La distinction d'origine aristotélicienne entre l'intellect agent et l'intellect possible met à mal l'immanence soulignée dans les textes précédents : ce n'est pas *per se* que l'intellect agent se pense lui-même, mais de manière immanente dans l'intelligible qu'il produit. La comparaison avec la lumière et la couleur a une fonction pédagogique certaine au regard de la noétique péripatéticienne, mais elle ne résout pas la difficulté, puisqu'elle souligne au contraire l'impossibilité pour l'intellect de s'intelliger *per se*, c'est-à-dire *secundum sui totalitatem*, sans le recours à un intelligible extérieur — fût-il le seul intellect possible — lequel est une entité discrète. Voilà pourquoi Albert doit reprendre la question de l'égalité entre les puissances de l'âme à l'article 30.

« *Quidquid intelligibilium memini et volo, hoc objicitur mihi in notitia mea: et objici mihi in notitia mea nihil aliud est quam intelligere: ergo quidquid intelligibilium memini et volo, haec omnia intelligo: sed omnia memini et volo intelligibilia quae sunt in notitia mea: ergo omnia intelligo: ergo memoria secundum omnia memorabilia, et voluntas secundum omnia volita est in intellectu meo. CONSEQUENTER probat, quod voluntas claudit totam memoriam et intelligentiam sic: Quocumque utor toto, totum clauditur in voluntate per diffinitionem ejus quod est uti supra positam quae est, Uti est aliquid in facultatem voluntatis assumere: sed omnibus intelligibilibus et memorabilibus utor: ergo omnia intelligibilia et memorabilia volo: ergo tota memorabilia et intelligibilia clauduntur in voluntate.* »<sup>24</sup>

Si la noétique péripatéticienne exige que l'intellect pense toujours un intelligible, que la mémoire se souvienne d'un « mémorable » et que la volonté veuille un « objet de volition », alors dire que l'intelligence se pense *tota* revient à dire qu'elle pense tous ses intelligibles (*omnia intelligibilia*), etc. Impossible dès lors d'user du concept de *totalitas* pour dépasser la logique du tout et des parties, de la collection et de ses membres. Désormais *tota memoria* signifie la mémoire considérée comme un tout

---

<sup>23</sup> ALBERTUS MAGNUS, *In I Sententiarum*, dist. 3, art. 29, éd. Borgnet, p. 129. « Aristote au livre III du *Traité de l'âme* dit que l'intellect agent est toujours en acte, et puisqu'il est agent par rapport à un intelligible, il y aura toujours un intelligible terminant son action. Un tel intelligible il n'y en a pas toujours hormis celui qui est toujours présent à l'intellect, et cet intelligible c'est l'intellect lui-même. Donc l'intellect possible est toujours illuminé par la lumière de l'intellect agent, et cela rend possible l'intelliger selon l'acte. Donc l'intellect se pense toujours. Il faut donc dire que ce que le philosophe qui expose la thèse d'Aristote sur l'intellect et l'intelligible dit, c'est que l'intellect se voit toujours ou s'intelliger toujours. Et il dit que c'est la même chose que de dire que l'intellect s'intelliger en tout intelligible. De même en effet que la lumière est vue en toute surface colorée, par le fait que la couleur meut la vue par l'acte de la lumière, de même il dit que l'intellect est vu en tout intelligible, car il est lui-même ce qui rend quelque chose d'intelligible par son acte, par le fait que sa lumière abstrait l'universel de l'image en mouvement, et ainsi l'intellect agent est vu dans l'intelligible qu'il a constitué par son acte. » Notre traduction.

<sup>24</sup> ALBERTUS MAGNUS, *In I Sententiarum*, dist. 3, art. 30, éd. Borgnet, p. 132. « Quelque intelligible dont je me souvienne et que je veuille, il est posé devant moi dans ma connaissance, et être posé devant moi dans ma connaissance n'est rien d'autre qu'intelliger. Donc quelque intelligible dont je me souvienne et que je veuille, je les intellige tous. Mais tous les intelligibles qui sont dans ma connaissance je m'en souviens et les veux. Donc je les intellige tous. Donc la mémoire selon toutes les choses mémorisables, et la volonté selon toutes les choses voulues est dans mon intellect. *En conséquence* il prouve que la volonté enferme la mémoire entière et l'intelligence entière ainsi : quelque tout dont j'use, ce tout est circonscrit dans ma volonté par la définition qui a été posée ci-dessus de ce que c'est que d'user, à savoir c'est assumer quelque chose dans la faculté de la volonté. Mais j'use de tous les intelligibles et les mémorisables. Donc tous les intelligibles et mémorisables, je les veux. Donc les mémorisables entiers et les intelligibles entiers sont enfermés dans la volonté. » Notre traduction.

circonscrit, à savoir l'ensemble des mémorables, et de même pour la volonté et l'intelligence. L'adjectif *tota* perd, dans le cadre péripatéticien, son opposition au substantif *totum* et par conséquent son acception pseudo-augustinienne. De ce fait la *totalitas* devient synonyme d'*universitas*.

« *"Totam que meam memoriam, etc." Hic incipit secundum istius partis in quo probat aequalitatem istarum potentiarum secundum sui totalitatem : et primum de memoria, et ratiocinatur sic : 1. Quidquid est in memoria meminì : tota memoria est in memoria: ergo totam meminì. 2. Item, Quidquid intelligo scio, et quidquid scio meminì, quia notitiam ejus apud me teneo, et hoc est meminisse : ergo quidquid intelligo meminì, et quidquid volo meminì : ergo haec tria tota sunt in memoria. »<sup>25</sup>*

Si la préposition *in* n'a évidemment pas une signification spatiale, elle renvoie à l'inhérence de la partie dans le tout et du tout dans le tout (ce tout fût-il de nature spirituelle). Le sens de *tota memoria* n'est plus fidèle à celui du *De Trinitate*, et *secundum sui totalitatem* renvoie à l'ensemble des choses visées (intelligibles et mémorables) par chaque puissance. *Haec tria tota* est ainsi manifestement un neutre pluriel (et non un féminin singulier), renvoyant aux *quidquid* visés par les trois puissances de l'âme. Il ne s'agit plus d'affirmer, comme dans l'acception pseudo-augustinienne, que les trois puissances restent ensemble *tota* (féminin singulier). Si Albert le Grand doit reprendre une question qu'il avait apparemment déjà résolue, c'est donc que l'inflexion péripatéticienne du terme *totalitas* vers l'*universitas* l'exige. Dès lors, c'est bien la présence de l'âme et de ses puissances à elles-mêmes qui devient difficile, et ce faisant, sa structure périchorétique, car la Trinité, quant à elle, ne constitue pas un tout. Si la Trinité peut à la rigueur être une *totalitas* au sens pseudo-augustinien du terme, ce ne saurait être le cas du sens aristotélicien. L'usage d'un seul et unique terme ne doit donc pas cacher le fait que dans le commentaire de la troisième distinction, Albert le Grand oscille entre deux concepts de totalité – pseudo-augustinien et péripatéticien – qui ne sont pas compatibles entre eux.

### La fonction du tout potestatif

C'est au sein de ce dilemme de la totalité que le recours au concept de tout potestatif peut pleinement être compris. Plusieurs commentateurs ont fait l'histoire de ce terme boécien et montré la pluralité de son usage chez le docteur universel. En nous appuyant sur cette bibliographie déjà abondante<sup>26</sup>, soulignons 1) que le *totum potestativum* garantit la compatibilité d'une psychologie augustinienne et d'une psychonoétique péripatéticienne, 2) qu'il permet peut-être de faire du terme de *totalitas* écartelé

---

<sup>25</sup> *Id.* « "C'est tout entière que ma mémoire, etc." Ici commence la seconde des parties dans laquelle il prouve l'égalité de ces puissances selon leur totalité : et d'abord à propos de la mémoire, il argumente ainsi : 1) Quoi que ce soit qui est dans la mémoire je m'en souviens : la mémoire entière est dans la mémoire, donc je m'en souviens tout entière. 2) De même, quoi que j'intellige je le sais, et quoi que je sache je m'en souviens, car j'en tiens la connaissance de moi-même, et c'est cela s'être souvenu. Donc quoi que j'intellige je m'en souviens, et quoi que je veuille je m'en souviens. Donc ces trois puissances sont tout entières dans la mémoire. » Notre traduction.

<sup>26</sup> Nous nous sommes plus spécialement appuyé sur LIBERA, *La querelle des universaux*, cit., S. CUNNINGHAM, *Reclaiming moral agency : the moral philosophy of Albert the Great*, Washington DC, Catholic university of America press, 2008. K. PARK, *Albert's influence on late medieval psychology*, in J. A. WEISHEIPL (ed), *Albertus Magnus and the Sciences*, Toronto, Pontifical institute of mediaeval studies, 1980, pp. 501-535. H. ANZULEWICZ et K. KRAUSE, *L'idée de totalitas chez Albert le Grand. Remarques sur le concept et sa signification herméneutique*, « Cahiers de philosophie de l'université de Caen », n°53 (2016) (à paraître).

entre deux acceptions un concept unifié. Cette fonction du concept boécien apparaît très nettement dans l'article 31 du commentaire de la troisième distinction :

« *Sed incidit dubium ex hoc quod ipse dicit ista tota et aequalia : 1. Cum enim ista simplicia sint, ita quod non habeant partem et partem, videntur non habere totalitatem: ergo male dicit tota. 2. Praeterea, Detur quod ista sint partes mentis: suppositio autem est quod totum parte sua majus est: ergo videtur, quod sola memoria non sit tanta, quanta intelligentia et voluntas simul, quod jam probavit in Littera. [...] Dicendum ad hoc, quod est totum potestativum, et totum in quantitate. Totum potestativum habet partes potestativas, et tale totum est anima ad partes suas, quae sunt potentiae [...]. Ad alium dicendum, quod illa suppositio est intellecta de quantitate dimensionis, et ideo in geometria est posita: in potestativis autem saepe una pars major est quam multae: sed non major quam totum: in potestativis enim semper quod potest inferior, potest et superior et plus: et ideo non convertitur: et ideo tantum potest una istarum, scilicet, imaginem constituentium, quantum aliae duae respectu objectorum. »<sup>27</sup>*

*Totalitas* acquiert manifestement dans ce contexte le sens de « ce qui a des parties qui constituent un tout ». Avoir une totalité, c'est être un tout, autrement dit la totalité est l'essence ou la quiddité du tout. Dès lors, il ne peut plus y avoir de distinction entre le fait d'être toute (*tota*) et le fait d'être un tout (*totum*), et les trois puissances de l'âme ne peuvent être à la fois et sans faute de syntaxe *tota* [singulier féminin] et *aequalia*.

Le tout potestatif permet d'articuler le sens désormais aristotélicien de *totalitas* à la simplicité et la présence plénière de la puissance supérieure de l'âme à ses puissances inférieures. La thèse augustinienne selon laquelle les puissances de l'âme partagent une même vie et une même essence est détachée du cadre théologique de la circumincession pour être placée dans le cadre psychologique péripatéticien d'une hiérarchie des puissances. Seul l'intellect peut prétendre être pleinement présent *secundum sui totalitatem* (au sens pseudo-augustinien sus-mentionné) aux puissances psychologiques inférieures. L'*aequalitas* de l'âme, selon la formule du Lombard, doit donc être abandonnée, car si l'intellect est « égal » à lui-même et aux puissances inférieures qu'il assume, la réciproque – caractéristique de l'analyse augustinienne – n'est plus vraie. Le tout potestatif peut ainsi admettre les deux sens de la totalité, moyennant le sacrifice de l'égalité. Si l'on s'intéresse aux fonctions de l'âme, il faut recourir au concept aristotélicien de totalité, permettant d'établir une taxinomie des totalités (totalité selon la quantité, totalité selon les puissances<sup>28</sup>, etc.). Si l'on s'intéresse à l'intellect, on peut recourir au

---

<sup>27</sup> ALBERTUS MAGNUS, *In I. Sententiarum*, dist. 3, art. 31, éd. Borgnet, pp. 132-133. « Mais survient un doute à partir du fait qu'il dit lui-même que ces choses sont entières et égales. 1. En effet puisque ces choses sont simples, et qu'ainsi elles ne peuvent avoir une partie et une partie, elles semblent ne pas avoir une totalité. Donc il les dit incorrectement « tout entières ». 2. Ensuite, considérons que ces puissances sont des parties de l'âme. Mais on suppose qu'un tout est plus grand que la partie. Donc il semble que la mémoire seule n'est pas aussi grande que l'intelligence et la volonté réunies, ce qu'il avait déjà prouvé. [...] À cela (1) il faut répondre qu'il existe un tout potestatif et un tout quantitatif. Un tout potestatif a des parties en puissance, et l'âme est un tel tout vis-à-vis de ses parties, qui sont des puissances. [...] À cela (2) il faut répondre que cette supposition selon laquelle un tout est supérieur à ses parties est comprise quant à la quantité d'une dimension, et pour cette raison est posée en géométrie. Mais dans les tous potestatifs une partie est souvent plus grande que plusieurs autres parties, mais non plus grande que le tout. En effet dans les tous potestatifs ce que peut l'inférieur, le supérieur et l'encore supérieur le peut toujours, mais pas l'inverse. C'est pourquoi l'une de ces puissances constituant en l'occurrence une image [de la Trinité] peut autant que les deux autres quant à leurs objets. » Notre traduction.

<sup>28</sup> Cette typologie s'appuie en partie sur Boèce, *De divisione*, éd. et trad. anglaise de John Magee, Leiden/New York/Köln, E.J. Brill, 1998.

concept pseudo-augustinien de totalité, divorcé de l'*aequalitas*. Ces deux concepts de totalité apparaissent explicitement dans le commentaire de la huitième distinction, article 26, où il s'agit de se demander si l'âme est tout entière (*tota*) dans tout le corps<sup>29</sup> :

« *DICENDUM ergo ad primum, quod anima habet multis rationibus totalitatem, scilicet quoad vires unam, et aliam quam tangit Augustinus in libro IX de Trinitate, quoad attributa sua essentialia, sicut sunt vita, essentia, substantia, et spiritus: quoad haec enim tota potest esse in toto corpore: quia in qualibet parte est vita, et substantia, et spiritus, et anima, et principium, et forma: et secundum omnia haec in esse est in ratione cuiusdam totalitatis in esse. Dicitur etiam totum idem quod perfectum: et sic iterum tota in toto est, et in qualibet parte. Si autem dicitur totalitas ab universitate virium, erit in toto tota, sed non in qualibet parte tota.* »<sup>30</sup>

Si Albert le Grand semble à première lecture revenir à une irréductible dualité de sens, en réalité, et contrairement à ce que laissaient croire les développements sur la noétique péripatéticienne, il réinstitue le sens pseudo-augustinien comme prévalant sur le sens aristotélicien. À proprement parler, la *totalitas virium* est une *universitas virium* : ce point de vue fonctionnelle sur l'âme autorise à parler de l'âme comme un tout, qui se situe dans le tout organique du corps mais non dans chacune de ses parties. Mais la signification pseudo-augustinienne est le sens propre de la *totalitas*, qui n'admet alors aucun synonyme. Loin de dériver le concept de totalité de l'idée usuelle de tout, c'est bien plutôt le tout qui peut se voir attribuée une signification inédite, à savoir celle de « parfait », et qui admet une absence de partition<sup>31</sup>.

Peut-on aller plus loin, et affirmer qu'*in fine* l'acception aristotélicienne de totalité trouve son principe dans le concept pseudo-augustinien ? La lettre du texte d'Albert n'autorise pas une telle conclusion. Il n'en demeure pas moins que l'usage albertien du concept de tout potestatif permet d'articuler l'idée aristotélicienne et l'idée pseudo-augustinienne de totalité, cette dernière étant le sens propre de *totalitas*. Le tout potestatif est le lieu même de l'écart et de l'articulation entre les deux sens de totalité. Il acquiert ainsi les caractéristiques apparemment contradictoires de simplicité et de multiplicité, d'indivisibilité et de divisibilité, d'*aequalitas* et d'*inaequalitas*. Or dans l'anthropologie albertienne du *Commentaire des Sentences*, c'est bien parce que l'âme a de telles propriétés apparemment contradictoires qu'elle peut parfaire le corps et en faire un organisme, ce tout si particulier où des organes sont distinguables quoique d'une certaine manière, la main souffre en même temps que le pied<sup>32</sup>. Le tout potestatif révèle que c'est parce qu'il y a une *totalitas* pseudo-augustinienne qu'il peut y avoir une *totalitas*

---

<sup>29</sup> Thèse que certains historiens de la philosophie ont appelée « holenmérisme », terme repris à Henri More. Alain de Libera en propose une archéologie dans *Archéologie du sujet. II. La quête de l'identité*, Paris, Vrin, 2008, p. 438 et *sqq.*

<sup>30</sup> ALBERTUS MAGNUS, *In I Sententiarum*, dist. 8, art. 26, éd. Borgnet, p. 260. « *Il faut donc dire premièrement que l'âme possède une totalité selon de multiples sens, en un premier sens une totalité de forces, et en un deuxième sens qu'évoque Augustin au livre IX de la Trinité, en ce que ses attributs sont essentiels, comme le sont la vie, l'essence, la substance, et l'esprit. En ce sens en effet l'âme peut être toute en tout le corps, car en n'importe quelle partie il y a la vie, la substance, l'esprit, l'âme, le principe et la forme. Et selon tous ces attributs elle est dans l'être comme une certaine totalité. Il faut ajouter que le tout est la même chose que le parfait, et ainsi elle est toute en tout, et dans chaque partie. Si on parle de la totalité comme de l'ensemble des forces, elle serait toute en tout, mais pas dans chaque partie.* » Notre traduction.

<sup>31</sup> H. ANZULEWICZ et K. KRAUSE, *L'idée de totalitas chez Albert le Grand*, cit.

<sup>32</sup> 1 Cor., 12, 12-26.

péripatéticienne en un sens plus fort que celui de simple *universitas* – une signification organique.

### Pour une autre critique de la totalité.

Force est de constater l'éclipse progressive de l'acception proprement latine de la totalité (la *totalitas* pseudo-augustinienne), en particulier chez le plus célèbre élève d'Albert le Grand. Seule une telle éclipse autorise à assimiler toute philosophie de la totalité à une « logique totalitaire »<sup>33</sup>. Si on ne peut parler d'une véritable postérité philosophique de ce concept, il nous semble affleurer dans l'histoire de la philosophie. Osons quelques suggestions, qui ne doivent pas faire figures d'affirmations téméraires.

Chez Albert le Grand comme chez Thomas d'Aquin, on trouve l'idée selon laquelle le tout, s'il est synonyme de parfait, n'a pas de parties, de sorte qu'en ce sens, on peut parler de Dieu tout entier<sup>34</sup>. On trouve alors un concept de tout dérivé du concept pseudo-augustinien de totalité – et non l'inverse<sup>35</sup>.

Faisant un bond considérable dans l'histoire, nous osons suggérer une seconde résurgence : dans l'introduction de l'*Encyclopédie*, Hegel distingue la *Totalität* du *Ganze*. Alors que le tout est borné, parce qu'il est intimement totalité sa limite est rompue.

« Chacune des parties de la philosophie est un Tout philosophique, un cercle se fermant en lui-même, mais l'Idée philosophique y est dans une détermination ou un élément particuliers. Le cercle singulier, parce qu'il est en lui-même totalité, rompt aussi la borne de son élément et fonde une sphère ultérieure ; le Tout se présente par suite comme un cercle de cercles, dont chacun est un moment nécessaire, de telle sorte que le système de leurs éléments propres constitue l'Idée tout entière, qui apparaît aussi bien en chaque élément singulier. »<sup>36</sup>

L'absolu, Tout ultime, est un cercle de cercles animé par la totalité. Au moins dans ce passage, la totalité apparaît ainsi comme la négativité du tout. Il semble qu'au cœur du processus dialectique, Hegel retrouve ce concept de *totalitas* qui se caractérise par l'absence de borne : la possibilité d'être *totus* sans être un *totum*. Et si *in fine* la *Totalität* est subordonnée au tout (sans doute ce que d'aucuns nomment « logique totalitaire »), la distinction conceptuelle n'en existe pas moins.

Enfin un texte de *Totalité et infini* ne laisse pas de surprendre le lecteur de Levinas :

---

<sup>33</sup> J. VIOULAC, *La logique totalitaire. Essai sur la crise de l'Occident*, Paris, PUF, 2013.

<sup>34</sup> Pour Albert le Grand, voir les références de la note 31. Pour Thomas d'Aquin, on trouve par exemple l'assimilation du parfait et du tout dans la question 10 des *Questions disputées : De l'âme*, trad. Jean-Marie Vernier, Paris, Harmattan, 2001, p. 154-156. Dans sa série d'articles consacrée au tout chez Thomas d'Aquin, Bernard Bro refuse de comprendre de la manière stricte l'assimilation du tout au parfait, le fait que Dieu soit dit « tout entier » n'étant qu'une manière impropre de parler. Si le concept de *totalitas* a une généalogie distincte de celle du tout, elle inviterait au contraire à prendre au sérieux cette acception de *totum*, en la faisant dériver de ce que nous avons appelé ici la totalité pseudo-augustinienne, et non en abstrayant la totalité des considérations méréologiques issues de Boèce. B. BRO, *La notion métaphysique de tout et son application au problème théologique de l'union hypostatique*, « Revue thomiste », 67 (1967), pp. 29-62, 561-583 et 68 (1968), pp. 181-197 et 357-380.

<sup>35</sup> E. C. RAVETON, *L'idée de simplicité divine : une lecture de Bonaventure et Thomas d'Aquin*, thèse de doctorat sous la dir. de R. Imbach soutenue le 4 décembre 2014 à Paris IV-Sorbonne.

<sup>36</sup> HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La science de la logique*, trad. B. BOURGEOIS, Paris, Vrin, 1994, p. 181.

« Le visage d'Autrui détruit à tout moment, et déborde l'image plastique qu'il me laisse [...] : l'étant perce toutes les enveloppes et généralités de l'être, pour étaler dans sa « forme » la totalité de son « contenu », pour supprimer, en fin de compte, la distinction de forme et de contenu. »<sup>37</sup>

Alors qu'il s'agit de montrer que le visage d'Autrui n'est pas un étant totalisable, et se montre de ce fait rétif à l'ontologie, Levinas use du terme même de totalité pour montrer la présence totale de la « forme » au « contenu » qui les dissout en tant que parties d'un tout composable. On serait presque tenté de faire une paraphrase augustinienne de ce passage, jouant sur l'opposition de l'adjectif *totus* au substantif *totum*.

Il semble bien qu'une critique de la « logique totalitaire » puisse se faire au nom même de la totalité. Notre article s'en est voulu une ébauche. C'est un dilemme de la totalité qui apparaît dans les pages d'Albert sur les *Quatre livres des Sentences*.

---

<sup>37</sup> E. LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, LGF, 1990<sup>2</sup>, p. 43.